



Filosofía literaria y teoría mimética*

Juan Sebastián Ballén Rodríguez**
Programa de Filosofía
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
UNAD
Bogotá, Colombia

Para citar este artículo: Ballén Rodríguez, Juan Sebastián.
«Filosofía literaria y teoría mimética». *Franciscanum* 179, Vol. 65 (2023): 1-42.

Resumen

Una de las novedades de la teoría mimética consiste en su mirada particular sobre el deseo humano y de sus despliegues en el campo de la literatura, asunto que ha sido materia de estudio por la filosofía, la antropología y la fenomenología. Buscamos, a continuación, explorar desde los insumos teóricos que se mencionan esbozar algunas ideas sobre la filosofía literaria y cómo estos mismo pueden ser brújula para orientar al lector en el estudio e interpretación de una obra literaria del canon nacional: *La Vorágine*, de José Eustasio Rivera.

* El presente trabajo se enmarca en la investigación doctoral *Filosofía literaria y teoría mimética. Sobre La Vorágine y los relatos de la explotación cauchera en Colombia*, realizada en el Programa de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, en auspicio a una financiación becario por parte de la Gobernación del Meta, proceso que tuvo su conclusión en el año 2021.

** Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Es profesor universitario y forma parte de los grupos de investigación Pensamiento Crítico y Subjetividad, inscrito a la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana, y Cibercultura y territorio, del Programa de Filosofía de la Universidad Nacional, Abierta y a Distancia (UNAD). Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5214-3108>. Contactos: juan.ballen@unad.edu.co juansebastianballen@gmail.com.

¿En qué radica la novedad del planteamiento filosófico que se ha formulado en el presente ensayo? Básicamente, en mostrar que la teoría mimética deriva en una filosofía literaria, que conecta con un análisis fenomenológico a propósito de cómo surge la violencia social a la luz de la expresión literaria.

Para llevar a cabo dicho cometido, la propuesta se desglosa de la siguiente manera: en primer lugar, se propone una idea de lo que se entiende por filosofía literaria en relación con la apuesta del pensamiento de René Girard. Hecho esto, se procede a tematizar las relaciones entre fenomenología y teoría mimética, en donde se profundiza en el análisis filosófico de los conceptos de la experiencia, el otro, la rivalidad, la vida y el deseo y la relación que guardan con la literatura. En un tercer momento, se propone el análisis filosófico que en clave mimética se aplica a la novela *La Vorágine*, del escritor huilense José Eustasio Rivera.

Finalmente, se propone en las conclusiones otros acercamientos a la teoría del deseo mimético y sus vínculos con el estudio filosófico de la literatura, de cara a la dialéctica del reconocimiento y sus intérpretes contemporáneos, según la postura girardiana.

Palabras clave

Filosofía literaria, teoría mimética, deseo, violencia, René Girard, *La Vorágine*, José Eustasio Rivera.

Literary philosophy and mimetic theory

Abstrac

One of the novelties of mimetic theory consists in its particular view of human desire and its unfolding in the field of literature, a subject that has been the subject of study by philosophy, anthropo-



logy and phenomenology. We seek to explore, from the theoretical inputs mentioned above, some ideas about literary philosophy and how these can be a compass to guide the reader in the study and interpretation of a literary work of the national canon: *La Vorágine* by José Eustasio Rivera.

What is the novelty of the philosophical approach formulated in this essay? Basically in showing that the mimetic theory derives in a literary philosophy, which connects with a phenomenological analysis of how social violence arises in the light of literary expression.

In order to carry out this task, the proposal is broken down as follows: first of all, an idea of what is understood by literary philosophy in relation to René Girard's thought is proposed. Once this is done, the relationship between phenomenology and mimetic theory is thematized, where the philosophical analysis of the concepts of experience, the other, rivalry and desire and their relationship with literature is deepened. In a third moment, it is proposed the philosophical analysis that in mimetic key is applied to the novel *La Vorágine* of the writer José Eustasio Rivera from Huila (Colombia).

Finally, it is proposed in the conclusions other derivations relative to the theory of the mimetic desire and its derivation in the philosophical study of literature, facing the dialectics of recognition and its contemporary interpreters according to the Girardian position.

Keywords

Literary philosophy, mimetic theory, desire, violence, René Girard, *La Vorágine*, José Eustasio Rivera.

1. ¿Qué es una filosofía literaria?

Proponer una filosofía literaria desde el deseo mimético tiene diversas implicaciones. En primer lugar, la teoría del deseo mimético

propuesta por René Girard es un horizonte de comprensión para las trayectorias de la vida afectiva de los seres humanos, que se hacen visibles en la literatura moderna.

Esta proposición se corrobora en la perspectiva abierta por el psicoanalista e intérprete de la filosofía girardiana Jean-Michel Oughourlian¹, al sostener que el deseo corresponde a una psicología del movimiento. Tal movimiento nace de una energía o «fuerza de conducción», situación que define el deseo en la perspectiva de una finalidad o la expectativa que crea la vida psíquica cuando pretende algún resultado.

En este sentido, se entiende que el deseo pasa por una trayectoria o desplazamiento que lo relaciona con un objeto, con una idea, un tipo de orden, etc. Las grandes teorías psicológicas, como el psicoanálisis, el conductismo o la psicología cognitiva, han hecho referencia al carácter dinámico de la energía que se desata con el deseo.

La novedad proporcionada por el deseo mimético es su derivación antropológica, pues, cuando una persona desea lo hace en función de la imitación de un deseo que se ubica en una experiencia alterna o diferente a la que inicialmente la produce: en otras palabras, somos seres miméticos básicamente porque tenemos una gran capacidad de apropiación frente al deseo de otro².

Como se aprecia, definir el deseo a modo de un horizonte de comprensión obedece a una descripción de la vida intersubjetiva que se construye en las relaciones sociales. Su modo de mostración se ejerce desde el impulso y la fuerza vital que emana de la voluntad y se dirige hacia la adquisición de un modelo.

Desear es humano porque nos abre al mundo de los otros y a sus luchas de autoafirmación, disputas que ponen de presente el

1 Cf. Jean-Michel Oughourlian, *The genesis of desire* (Michigan: Michigan State University press, 2010).

2 Cf. Jean-Michel Oughourlian, *The genesis of desire*, 18.



carácter antagonístico que caracteriza a los deseos de distinción o individuación de las subjetividades que emergen en el mundo social de la modernidad.

Observar el desenvolvimiento del deseo mimético en la literatura es una apuesta teórica que oscila entre una fenomenología de la obra literaria y la antropología filosófica. Es filosofía literaria ya que parte de una descripción de las vivencias humanas dentro de la ficción novelesca. La ficción novelesca es una construcción imaginaria que fabula la vida de un héroe que funge a modo de un modelo a imitar, contagiando a los personajes que lo circundan. La ficción tiene que ver con la mimesis y el contagio que ejerce la locura de Don Quijote, Madame Bovary, Raskólnikov, etc. Esta mimesis de la ficción novelesca en el Quijote suele derivar en engaño, humor y alegría.

En el conjunto de tales afecciones se encuentra todo el potencial mimético de la ficción novelesca, ya que esta suele actuar de un modo emulativo, afectando el ánimo de los lectores, estimulando la creación de otros deseos miméticos asociados con el goce, que produce la vivencia de la lectura en la literatura, identificando el deseo humano como el principal móvil real-imaginario de los protagonistas de las principales novelas modernas, avanzando hacia una descripción de las motivaciones más apremiantes que han identificado a la humanidad en el mundo moderno.

Es antropología filosófica ya que sitúa el análisis literario en la perspectiva falible y equívoca de la condición humana que, en su dimensión desiderativa, muestra las relaciones humanas en los conflictos interindividuales. El análisis fenomenológico de la obra literaria, como la dilucidación antropológica sobre las topologías del deseo (tales como la envidia, los celos, el orgullo, la vanidad), son parte del conflicto interindividual originados por la aparición del otro, y hacen parte de una filosofía del deseo. En ella se descubre el carácter desiderativo y relacional de las personas, sus avatares sociales y el

drama de una subjetividad que comienza a descubrir una serie de crisis de orden interindividual, los cuales tienen lugar en la aparición del otro y el modelo de imitación.

En síntesis, en el presente ensayo se plantea por tesis interpretar la teoría mimética como una filosofía literaria, ya que en esta se identifican las bases de un pensamiento narrativo en la doble perspectiva de lo mimético-literario y en la práctica sacrificial: la implicación directa de esta tesis se recrea en el análisis que se propone de la novela del escritor huilense José Eustasio Rivera.

Ambas perspectivas (es decir, el pensamiento narrativo como la teoría sacrificial) recogen parte de los debates teóricos que se han generado en la antropología, en particular bajo la conceptualización de lo selvático y lo aborigen en la perspectiva de la mentalidad prelógica³, el pensamiento primitivo y el indígena⁴, las acciones no lógicas de la vida social y la conexión con las prácticas religiosas de lo mágico y lo chamánico⁵ y el conocimiento en profundidad del mundo americano, que no es reducible al distanciamiento epistémico que practicó la filosofía europea o al comportamiento social más destacado por los conquistadores: arte de la improvisación.

Esta suerte de mentira romántica⁶ que explica el afán de conquista del hombre blanco ocultó la violencia o el deseo de domina-

3 Cf. Lucien Bruhl-Lévi, *La mentalidad primitiva* (Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1957).

4 Cf. Claude Lévi -Strauss, *El pensamiento salvaje* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997).

5 Cf. Edward Evan Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva* (Madrid: Siglo XXI, 1990).

6 Con el concepto de mentira romántica se plantea un modelo de análisis a la ficción novelesca que forma parte de los desarrollos analíticos planteados por Girard en su obra prima *Mentira romántica y verdad novelesca* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1963). En ella nos interesa resaltar lo siguiente: por cuenta de la rivalidad que se plantea con el deseo mimético, la mentira actúa como un mecanismo psicológico y moral que empodera al individuo a través del disimulo y el engaño. Estos comportamientos son propios de las subjetividades que asumen el estilo de vida moderno como un ideal y que se encarna en las figuras heroicas de Julián Sorel, Madame Bovary, el hombre del subsuelo, etc., todos ellos son los protagonistas de las novelas modernas analizadas por Girard, y en donde sobresalen por sus sentimientos negativos hacia los otros, y que son palpables en deseos miméticos, como la envidia, los celos, el resentimiento, etc.



ción⁷ y que, bajo la mirada girardiana, hemos considerado desde su teoría del deseo de apropiación⁸. Este deseo, es básicamente el acto reflejo y meditado del hombre que opera miméticamente, es decir, el que busca acaparar el ser del otro hasta la fagocitación y la muerte del rival⁹.

Estos enfoques antropológicos coinciden con las premisas filosóficas del pensamiento narrativo propuesto por Girard, y que en el presente trabajo se definen desde cinco aspectos, entre los que cabe mencionar: 1) el talante creador y conflictivo que caracteriza al deseo mimético; 2) la capacidad que tiene la emulación literaria de generar seducción y liberación; 3) la mimesis como un mecanismo paradójico; 4) la ficción literaria opera miméticamente y tiene el poder narrativo y filosófico de mostrar el antagonismo de la realidad social, y 5) en la literatura viaja el mito y el rito sacrificial, conectando el pensamiento narrativo con el pensamiento simbólico de lo religioso.

En este orden de ideas, nuestra tesis propone la teoría mimética y su lectura sobre la antropología en un debate abierto con las perspectivas de los investigadores Lévy-Bruhl, Claude Lévi-Strauss, Evans-Pritchard y Tzvetan Todorov.

En otras palabras, la propuesta girardiana contribuye a la comprensión sobre el origen del pensamiento americano y su vínculo con la violencia. En nuestra comprensión de la teoría mimética el deseo de conquista y descubrimiento vincula al hombre con la na-

7 Cf. Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre* (Paris: Éditions du Seuil, 1982).

8 Cf. Carlos Guillermo Páramo, *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. (Bogotá: Universidad Externado de Colombia: 2008), 19-63.

9 Cf. Juan Sebastián Ballén Rodríguez, «Deseo mimético y liberación en la inteligencia de las víctimas», *Revista Filosofía UIS* 19, n.º 2 (2020): 181-205. Consultado en mayo 10 de 2022. <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n2-2020010>. Juan Sebastián Ballén Rodríguez «Filosofía de la economía y teoría mimética.: Un estudio al sistema cauchero y la cuenca amazónica a mediados del siglo XIX en Colombia». *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, n.º 2 (2021): 51-68. Consultado en mayo 10 de 2022. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7878992>.

turalidad selvática, mostrando su antagonismo frente a otros modelos civilizatorios de occidente, encarnados en la figura del hombre blanco, que en el análisis propuesto de la novela de José Eustasio Rivera se ha personificado en la figura de Arturo Cova, así como en la violencia practicada por el movimiento cauchero, que representa Barrera, el comerciante de la goma. El sacrificio humano ha sido perpetuado por la violencia desatada con el comercio gomero de inicios del siglo xx, como principal mecanismo de apropiación de poblaciones indígenas y territorios por las llanuras de la Orinoquía y la Amazonía.

Es claro que desde nuestra propuesta se comprende el fenómeno de la violencia como una relación social desencadenada por el deseo de apropiación, lo cual origina la tragedia social del etnocidio practicado por el comercio cauchero para inicios del siglo xx en Colombia. Esta historia produce un sujeto palmario y real: la víctima. Para escuchar la trayectoria de su dolor no basta con un informe judicial. La fuente de su drama está en su oralidad. Es su lenguaje o relato la mejor manera de plasmar la complejidad de la vida de las personas cuando se encuentran en medio del fuego cruzado, de la lucha de los intereses por el acaparamiento de la tierra. La expulsión de los campesinos y los indígenas de sus territorios es un lastre social que produce más violencia luego del despojo organizado por el acaparador de turno.

2. La fenomenología mimética en el análisis de las obras novelescas

Dado que la fenomenología es un método filosófico que pone de presente la relación que establece el sujeto con el mundo de la vida, diremos que, en la mimesis literaria, es claro que la conciencia se descubre en el campo literario. Y ello es así, porque en el discurrir de la conciencia, dada su relación con el mundo de la vida, la literatura va construyendo la realidad que se va representando al sujeto.



Cuando llevamos a cabo una experiencia del mundo a través de la lectura de la obra novelesca se pone en práctica la «reducción fenomenológica de tesis de la existencia del mundo»¹⁰. Dicho en otras palabras, el modo de proceder girardiano en una de sus obras iniciales, a saber, *Mentira romántica y verdad novelesca*, responde a este ejercicio de reducción de la existencia del mundo, en donde aflora el conflicto mimético de la relación interdividual de los personajes de la ficción novelesca.

El nudo de la acción desiderativa que ponen en práctica estos personajes es su deseo de apropiarse del ser de los otros, deseo mediado siempre por el contexto social e histórico, caracterizado por el ascenso social de una naciente burguesía marcada por el afán de reconocimiento y éxito social. Esto explica las variedades del deseo que experimentan los protagonistas, desde un deseo por imitar a un modelo muy externo, hasta la imitación conflictiva de otro, a quien se rivaliza dada la proximidad.

Ahora bien, no podemos negar que el balance girardiano, a propósito de la crisis de la identidad del hombre moderno, es semejante al diagnóstico husserliano, a propósito de la crisis de la ciencia europea, el cual tiene que ver con el modelo de conocimiento y subjetividad que la fundamenta.

Se propone en este ensayo el apelativo de fenomenología mimética, ya que muestra las cercanías que se establecen entre la teoría mimética y la fenomenología. Por ejemplo, para el filósofo moravo, el cultivo de las ciencias exactas ha hecho cambios notables en la naturaleza. Pero esto mismo no ha ocurrido con la condición humana. La renovación comienza por la ciencia del hombre (antropología), pues la que surge con la ciencia de la naturaleza ha llevado cambios decisivos en el modo de vida de las sociedades modernas. Mientras

10 Julia Iribarne, *Fenomenología y literatura* (Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2005), 191.

que las ciencias objetivas han adelantado cambios sustantivos para el bienestar de la vida humana, surge el interrogante a propósito de cuáles han sido los cambios sociales que puedan lograr las ciencias humanas o ciencias del espíritu. Para Husserl, una de estas formas que tiene la ciencia de la humanidad para adelantar procesos de renovación tiene que ver con:

El enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales que pertenecen a la esencia *a priori* de la condición humana 'racional' y la dirección de la propia *praxis* fáctica de acuerdo con tales normas, las cuales incluyen las normas racionales de la propia dirección práctica¹¹.

En otras palabras, la vida patológica del ser humano se renueva cuando esta pueda enjuiciar, no en función de sus afanes egoístas de dominación, sino en la incorporación vital de unos mínimos morales, los cuales aluden a la apropiación normativa de valores absolutos de vida, tales como el derecho al pensamiento y la libre expresión, la libre locomoción, la preservación de la dignidad y la vida, la libertad de culto, etcétera.

Toda la filosofía de la *noviolencia* que se desprende de la teoría del deseo mimético propende por una desacralización de la existencia humana en relación directa con la posibilidad que tenemos los seres humanos de apropiarnos de modelos distintos a los de la tragedia social y aprender a asumir la responsabilidad con los otros.

La apropiación de esta ética tiene lugar en el lenguaje. En efecto, para Edmund Husserl, la materialización inicial de una vivencia directa con las cosas mismas se encuentra en el lenguaje. Como lo comenta Jan Patočka¹², a propósito de la característica metodológica

11 Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos* (Barcelona: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 2002), 5.

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



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.

Es decir que las víctimas comunican episodios de violencia hacia otros que no han tenido una vivencia semejante. Relatar la violencia a otro es comunicar un drama no vivido por el receptor del proceso comunicativo.

La dificultad de apresar en un concepto la riqueza de un testimonio es el límite de una filosofía que escucha a las víctimas. Por ello pensamos que reproducir la historia de una voz, con el ánimo de ser lo más próximos al dolor del otro, es la oportunidad para escuchar y prestar oído al drama de una vida.

¿Qué es la fenomenología mimética? Uno de los medios idóneos para pensar la inteligencia de las víctimas a través de sus relatos. Consideramos que se trata de una apuesta fenomenológica, ya que la identificación de un proceso cognitivo que busca la trascendencia, la elevación de la experiencia equívoca y relativa al dolor y la violencia, pretende alcanzar una construcción más o menos unitaria de su comprensión que, mediante la equivocidad material que caracteriza a las situaciones y los personajes del relato, alcance una exposición de la verdad del lado de las víctimas a modo de reconstrucción eidética colectiva.

Esto se comprueba por el hecho de que la víctima comunica su experiencia y esta puede ser comprendida por otro, ya que posee las potencias propias del pensamiento, la imaginación y la empatía. La fenomenología husserliana ha referido este proceso cognitivo-intersubjetivo bajo el concepto de 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 corpóreo. 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)¹³.

Por 'reconstrucción 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. Es moral porque al relato lo atraviesa un juicio de valor sobre lo bueno y lo malo.

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

La mediación, que por excelencia aparece en los mecanismos de la violencia mimética, en el relato de las víctimas se muestra cambiante, ya que en su narración se cuentan los diferentes recursos que tienen a la mano tanto la víctima como el victimario para satisfacer su deseo. También, surge el seguimiento a un modelo, pues usualmente existe en estas historias un patrón de conducta sobre el

13 Cf. Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires: Nova, 1981).



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. La guerra y la violencia son elementos consustanciales al deseo mimético de apropiación. También es una vivencia intencional, porque la experiencia 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 de la realización del deseo propio.

3. Fenomenología de la vida y deseo mimético

Otros acercamientos fenomenológicos, y particularmente los adelantados por el francés Michel Henry, dan cuenta de la potencia fenoménica y vivencial del deseo mimético si se considera la tematización filosófica de la vida.

Para Henry, la fenomenología es una disciplina 'fundamental del saber' y no una simple reflexión sobre el estatuto de verdad de las ciencias. Como tal, es una ciencia que si bien estudia los fenómenos en su forma particular de estar en el mundo (entendiendo el fenómeno como lo que aparece delante de), hace un mayor énfasis en la mostración del fenómeno¹⁴.

En este punto sobresale una clara diferencia entre Husserl y Henry. Desde la perspectiva del filósofo francés, la determinación trascendental de la fenomenología, es decir, la pretensión de la actitud reflexiva que busca desvelar la esencia del fenómeno que se muestra con anterioridad en la actitud natural, traiciona la comprensión del objeto en su fenomenización, o como lo denomina nuestro filósofo de la mano de Heidegger, la conciencia intencional no da cuenta del

14 Cf. Michel Henry, *Fenomenología material* (Madrid: Ediciones encuentro, 2009), 6.

acto de aparición del fenómeno, es decir, no explica en la plenitud del estado puro y original de la mostración al fenómeno mismo.

A partir de esta crítica, se afirma básicamente que no hay una relación inmediata entre el método fenomenológico trascendental y la mostración pura del fenómeno. La correlación que propone Henry no es la misma que descubre Husserl en *Crisis*, la cual se da fundamentalmente entre la conciencia intencional y el mundo de la vida. Según el filósofo francés, la correlación se da previamente al movimiento teleológico de la conciencia intencional, y, en general, mucho antes al proyecto fenomenológico husserliano, que busca determinar las esencias de los fenómenos.

A juicio de Henry, hay un paso antes que correlaciona la conciencia impresiva y la vida. Es precisamente la vida, en su carácter más concreto y relativo, el elemento que se disuelve en el horizonte de sentido que propone la actitud reflexiva. La fractura latente entre el método y el objeto en la fenomenología de Husserl es heredera de la metafísica de las oposiciones que caracterizó a la filosofía griega.

Esta metafísica parte de la distinción entre materia y forma, actitud natural y actitud reflexiva, etc. Esta metafísica de la oposición acoge como un hecho la distancia que separa el mundo sensible del mundo inteligible. Ahora bien, la superación de este dualismo epistémico que identifica Henry en la fenomenología de Husserl se da a partir de una concepción metafísica, donde la conciencia del mundo responde al aparecer sustancial de los fenómenos. En otras palabras, para la fenomenología, el objeto de estudio de la biología, que es la vida, no se resuelve afirmando lo que es efectivamente la vida, sino describiendo el cómo se va mostrando el aparecer del fenómeno de la vida.

Cabe señalar que el estudio del cómo el fenómeno se nos muestra a la conciencia no enfatiza propiamente en el polo subjetivo (en el



cómo de la conciencia), sino en el objetivo (en el cómo del fenómeno), esto es, en el orden de su mostración. Por ello, Henry plantea que son caras a la investigación fenomenológica aquellas actividades que son consustanciales a la fenomenización, tales como [...] donación, mostración, fenomenización, desvelamiento, descubrimiento, aparición, manifestación, revelación¹⁵.

La mostración del fenómeno de la subjetividad es justamente lo que pone en práctica Henry con la 'fenomenología de la encarnación'. En resumen, son tres los elementos metodológicos que permiten cimentar las bases de una investigación fenomenológica de la carne: el primero es el fuera de sí o la situación de abandono radical, en la que se encuentran los fenómenos en el mundo. De ello se sigue que la existencia, en cuanto que condición ontológica de la aparición del fenómeno, no se resuelve en la donación de sentido que produce la conciencia intencional, sino en su pura mostración fenoménica, pues la aparición de los fenómenos 'delante de', los hace portadores de luz propia, de tal manera que se hacen visibles a la conciencia.

Segundo, la indiferencia radical, pues la aparición de los fenómenos en el mundo no discrimina entre buenos y malos, vicios y virtudes, etc. La aparición tanto del mal como del bien se da en la indiferencia absoluta: la luz que se muestra en el fenómeno llega a todos sin distinción. Y, finalmente, la desaparición, en el sentido de que la existencia del fenómeno de la carne en el mundo, tan pronto entra en contacto con él, desaparece. Por ello, la experiencia de la carne no es propiamente una experiencia de lo visible, sino que abraza las posibilidades que se desatan con la invisibilidad.

No resulta descabellado asumir como premisa inicial, para abordar el pensamiento de Henry, la tesis de que la filosofía se entiende como una fenomenología del ego. De hecho, este título rondaba la

15 Cf. Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Salamanca: Sígueme, 2001), 37.

cabeza del filósofo francés en el año de 1946, fecha en la cual preparaba sus investigaciones fenomenológicas iniciales, y que verían la luz en 1960, año en el que se publicaría la ópera prima *La esencia de la manifestación*. Sin embargo, con el sugestivo nombre de la 'fenomenología del ego' nuestro filósofo pretendía iniciar un comienzo radical al problema de la subjetividad en la filosofía moderna: su pretensión en esta obra era otorgar un fundamento absoluto del que carecía el *ego cogito*.

La intuición originaria, que pretende dar cuenta Michel Henry, no se fundamenta en la evidencia racional del *ego*, sino en una impresión más originaria en tanto que es el sujeto que se siente a sí mismo (afectividad), el lugar desde el cual se define la verdadera existencia del yo. El horizonte trascendental desde el cual se rastrea el problema del ego nos confronta directamente con la 'mundanidad pura', y que presupone el *cogito* como todo aquello que es en general (o el mundo de la res extensa).

La fenomenología de Michel Henry propone una serie de planteamientos metafísicos que dan cuenta de un concepto de humanidad que no avanza de manera segura hacia adelante, sino que más bien retrocede, cae y retoma fuerzas para seguir su marcha somáticamente, esto es, a través de la experiencia inmanente que hace el *ego* con su propio cuerpo que siente, padece, en fin, que se muestra carnalmente.

Esta procesión en el mundo de la vida practicada por el ego que se siente a sí mismo no se lleva a cabo en medio de una actitud de conocimiento que reclama la determinación teórica de la vida. Dicho de otro modo, las exigencias epistémicas de una 'fenomenología trascendental', y que se consuman a través del estudio de las proyecciones intencionales de la conciencia que se encuentra en vela, no hace justicia del estudio, igualmente, de talante fenomenológico, de las dinámicas somático-carnales que atraviesa el yo en tanto que entidad ontológica que se experimenta como ipseidad, en medio de



una noción de vida que, lejos de ser el polo objetivo de toda intencionalidad, está cargada de contradicciones y patologías.

Tal vez, como lo propone García-Baró¹⁶, podríamos hablar de una teleología inspirada por la condición carnal, sintiente y sufriente del *ego*. Teleología que parte de la indigencia ontológica original, en donde el ser humano no hace inicialmente un ejercicio teórico de autocomprensión, sin antes haber experimentado el 'afuera radical', en donde los fenómenos se muestran con luz propia, y el *ego* se halla sujeto indistintamente a una intensidad de luz, donde el bien y el mal, la virtud y el vicio son iluminados por igual.

Tendríamos que recurrir aquí a Freud (y que forma parte de las influencias decisivas en la fenomenología propuesta por Henry), quien en *El malestar en la cultura* ya planteaba que la experiencia de mismidad del propio yo no se presenta bajo el aspecto de una figura unitaria que se demarca de todas las demás, sino que, más bien, se trata de una entidad que se disuelve en un proceso de enamoramiento con aquello que lo saca fuera de sí, esto es, el ello, aquel objeto de deseo que transforma la vida anímica, produciendo las diversas patologías que afectan a un ego afectado, perturbado y sufriente.

Empero, este planteamiento no conduce de manera irremediable a un fatalismo ontológico del mal, inspirado en la inercia que experimenta la carne a través del dolor y la violencia que ejerce un hombre sobre otro hombre. Pues, justamente, en la fenomenología de Henry, el *ego* es potencia y movimiento del cuerpo. Esfuerzo que desea cambiar el mundo y llevar un cambio de sí mismo. En medida el rechazo al mal radical y a los dolores del mundo, se convierte así en la auténtica razón vital que piensa la fenomenología de cara a los

.....
16 Miguel García-Baro, «La génesis de la reducción y los orígenes líricos de la filosofía», en *La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Agustín Serrano de Haro (Madrid: Editorial Complutense, 1997), 35-58.

finés que persigue el hombre. Perspectiva que le ofrece a la filosofía nuevos lugares para pensar una idea material y afectiva del concepto abstracto que es la humanidad:

Lo que sí nos es esencial es considerar que el motor vital de la filosofía, incluso cuando ésta ya ha llegado a la madurez de estar establecida como el hábito práctico central de quien la vive, es siempre un corazón, un sentimiento de la maldad del mal, de la congoja del tiempo, del horroroso silencio de la desesperación respecto de todo sentido. Si no somos capaces de dejar que el dolor, la esperanza, la estrechez terrible de la aporía nos llene por entero; si no nos atrevemos a sentir con toda la plenitud del órgano del sentimiento, entonces no seremos realmente filósofos¹⁷.

Desde la teoría del deseo mimético descubrimos que la vivencia del dolor se produce en el encuentro interindividual. No hay vivencias *solipsistas* en la fenomenología mimética, básicamente, porque el relato que caracteriza a la víctima surge fundamentalmente en la extrañeza que genera el advenimiento de otro deseo, encarnado en la vida de otro sujeto enemigo. Juntos desean lo mismo: acaparar la vida ajena encarnada en personas, cosas o en la misma tierra. En la semejanza y la emulación se producen las distintas prácticas de la crisis sacrificial. En el lenguaje sacrificial existe toda una sintaxis que tiende a una significación impresiva e intencional alrededor del linchamiento de una víctima.

Girard evoca en *El chivo expiatorio*¹⁸ el uso que tuvo la palabra latina *persecutio* (persecución), que para los cristianos Lactancio y Tertuliano tuvo curso en una suerte de sistema legal hecho para fabricar «distorsiones persecutorias»¹⁹. Asimismo, la expresión 'la víctima

17 Miguel García-Baro, «La génesis de la reducción y los orígenes líricos de la filosofía», *En La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Agustín Serrano de Haro (España: Editorial Complutense, 1997), 58.

18 René Girard, *El chivo expiatorio* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1982).

19 René Girard, *El chivo expiatorio*, 261.



es un chivo expiatorio', es parte de la representación persecutoria que construye de manera automática la mayoría de las sociedades cuando se asiste a una suerte de mecanismo sacrificial y alguien se encuentra en la palestra del juicio público. En el uso cotidiano que se hace de estas expresiones, pervive el modelo de la «causalidad mágico-persecutoria»²⁰, porque frente a la explicación de las causas naturales, en lugar de hacer uso de la ciencia, la humanidad ha preferido recurrir a «las causas significativas bajo la relación social, y que admiten una intervención correctiva; en otras palabras, las víctimas»²¹.

La reflexión mimética sobre la literatura no es ajena al problema de la intersubjetividad en los personajes de las producciones novelescas. De la mano de los grandes autores de la novela moderna, Girard realiza una 'visión fenomenológica' que da cuenta de la fábrica humana que son las relaciones interindividuales, las cuales suelen caer en la conflictividad y el caos. Una fenomenología que sigue de cerca el desenvolvimiento de los deseos humanos, trenzados en el conflicto de las mediaciones internas (esto ocurre cuando la relación interindividual es muy cercana) y externas (ello se da cuando las relaciones están mediadas por la distancia), tal y como lo expone Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*:

Las obras novelescas se agrupan en dos categorías fundamentales –dentro de las cuales se puede multiplicar hasta el infinito las distinciones secundarias–. Hablaremos de mediación externa cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de posibilidades, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entre en contacto. Hablaremos de mediación interna cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra²².

20 Rene Girard, *El chivo expiatorio*, 265.

21 Rene Girard, *El chivo expiatorio*, 265.

22 Rene Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*. (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1963), 15.

El modo de aparición de esta fenomenología mimética tiene unas maneras muy particulares de mostrarse en la obra girardiana. En el estudio sobre las topologías del deseo mimético en las obras novelescas se destaca la dinámica amo-esclavo que genera el deseo interno. Una de las notas predominantes del deseo interno es la rivalidad y la violencia recíproca, y es allí donde mejor se aprecia esta fenomenología de lo otro.

Por ejemplo, el capítulo dedicado al amo y el esclavo en *Mentira romántica* pone al descubierto que en *Don Quijote* de Cervantes como en *Rojo y negro* de Stendhal es posible rastrear el carácter contagioso del deseo metafísico. En el primer caso, los personajes que intentan auxiliar al protagonista de la novela caen irremediabilmente en la misma locura: Sansón Carrasco, el bachiller que afectado por la locura del Quijote decide auxiliarlo, de tal modo que, en el episodio de la afrenta, este termina igualándose a la enfermedad de su rival, haciéndolo caer de bruces; un suceso análogo le ocurre a Altisidora, la doncella, que simulando un enamoramiento para sanar su enfermedad se encoleriza cuando este la rechaza. La locura de Don Quijote es contagiosa.

Desde una perspectiva fenomenológica del otro en la obra novelesca, cuando la cercanía entre el mediador y el héroe desaparece, el contagio se convierte en una violencia socialmente reduplicada. Además de la pérdida de las distancias, acaece el desconocimiento, situación que obedece al carácter contagioso de la imitación: se llega a la violencia por un falso seguimiento en la apropiación del ser de otro. Este fenómeno psíquico se realiza en medio del desconocimiento, situación que suscita sentimientos análogos como los relacionados con la vanidad (en el caso del bachiller) o los celos (en el caso de la doncella):

En el universo de la mediación, el contagio es tan general que cualquier individuo puede convertirse en mediador de su vecino



sin entender el papel que está a punto de jugar. Mediador sin saberlo, es posible que este individuo sea incapaz de desear espontáneamente por su cuenta. Así pues, se sentirá tentado a copiar la copia de su propio deseo. Lo que en un principio sólo era quizá para él un mero capricho se convertirá en una pasión violenta. Todo el mundo sabe que el deseo, al verse compartido, se reduplica. En ese momento, dos triángulos idénticos y de sentido inverso se superpondrán entre sí. El deseo circulará cada vez más rápidamente entre los dos rivales, aumentando de intensidad a cada vaivén, como la corriente eléctrica en una batería que está cargándose²³.

La relación amo esclavo es la misma que se produce entre el mediador y el modelo. Los roles se invierten de tal modo que el modelo puede devenir en el esclavo mientras que el mediador se torna amo. Esta descripción fenomenológica del deseo mimético pone toda su fuerza dinamizadora en la imitación del otro. La fascinación que ejerce el ser de otro es motivo de copia y duplicidad. Cuando esto ocurre, las diferencias se borran y adviene la violencia recíproca. Como ocurre con el bachiller y la doncella en el Quijote, en Rojo y negro persiste la disputa alrededor de otro ser que fascina y despierta la envidia. Julien Sorel es disputado por los dos hombres más poderosos de Verrieres; el prefecto de la clínica de reposo Valenod y el alcalde M. de Rênal. Ambos desean con violencia recíproca la posesión de las cualidades del joven preceptor, recomendado por el abate por sus conocimientos en latín. La persecución y la simetría que esta violencia produce es el germen de la imitación negativa, un lastre que cargan las sociedades modernas y que conducen tanto a sus héroes como a sus antagonistas hacia el atolladero. El deseo interno o la violencia recíproca caracterizan la mostración de la fenomenología del otro. Esta se desata en la triangularidad de las relaciones desiderativas que practican los personajes de la ficción novelesca:

.....
23 Rene Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, 93.

Cada cual ve en el otro un perseguidor atrocamente cruel. Todas las relaciones son simétricas; la pareja se creía separada por un abismo insondable pero no se puede decir de uno nada que no sea igualmente cierto, del otro. Es la estéril oposición de los contrarios, cada vez más atroz y cada vez más inútil a medida que los dos sujetos se aproximan el uno al otro y se intensifica su deseo²⁴.

4. La violencia y *La Vorágine* en José Eustasio Rivera

Ahora bien, desde la teoría mimética, comprender la violencia implica distinguir la dinámica conflictiva entre víctimas y victimarios. De la constatación del carácter deseante de los sujetos se desprenden dos consecuencias básicas: el deseo es imitación del ser de otro, situación que desencadena la violencia, y la violencia es contagiosa y puede llevar a la crisis, despertando la reciprocidad violenta en un colectivo.

Las alternativas a la violencia desencadenada son dos: o el grupo desaparece por su propia aniquilación, o encuentra un mecanismo que le permita mantenerse, que consiste en reconducir la violencia recíproca (todos contra todos) hacia un chivo expiatorio (todos contra uno). Se trata del mecanismo sacrificial, que construye a un culpable de toda la violencia y le sacrifica.

Este sacrificio no solo resuelve la violencia de la muchedumbre, sino que la transforma en el nacimiento de una comunidad a través de la sacralización de la víctima, que aparece como si fuera la fuente de la misma comunidad. Este proceso de asesinato y sacralización es el origen de toda la cultura y de la emergencia de la conciencia humana. Más tarde, la necesidad de repetir el primer asesinato para mantener la paz lleva al nacimiento de los rituales y las prohibiciones, unidos siempre a la mitología, como pensamiento que narra el

24 Rene Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, 93.



asesinato fundador desde la perspectiva de los victimarios. La nueva violencia es una relación social que busca una víctima de recambio, pues la violencia es un fenómeno interindividual. La violencia se convierte en un mecanismo sacrificial que estructura a las instituciones de la cultura porque ha sido la solución a una violencia mayor. En palabra de nuestro autor:

Todas las características que hacen aterradora a la violencia, su ciega brutalidad, la absurdidad de sus desenfrenos, no carecen de contrapartida; coinciden con su extraña propensión a arrojarse sobre unas víctimas de recambio, permite engañar a esta enemiga y arrojarle, en el momento propicio, la ridícula presa que la satisfará²⁵.

Una de las narraciones que emplea Girard para estudiar el paroxismo de la violencia mimética se encuentra en la tragedia griega, que comprende como el imperio de la mismidad, de la violencia recíproca o indiferenciada. La mismidad predomina en las relaciones humanas cuando la violencia es continuidad y simetría en los deseos. Girard sostiene que el carácter polémico de la tragedia sea «el debate de un debate sin solución»²⁶.

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

25 Rene Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 2016), 14.

26 Rene Girard, *La violencia y lo sagrado*, 50.

Si no hay diferencia entre los antagonistas trágicos, es porque la violencia las borra todas. La imposibilidad de diferir aumenta la rabia de Eteocles y Polinices. Ya hemos visto que La locura de Heracles el héroe mata a Licos para proteger a su familia, que este usurpador quiere sacrificar. El destino siempre irónico –coincide con la violencia–, lleva a que Heracles cumpla el siniestro proyecto de su rival; él es, a fin de cuentas, quien sacrifica a su propia familia. Cuanto más se prolonga la rivalidad trágica, más favorece la mimesis violenta, más multiplica los efectos de espejo entre los adversarios²⁷.

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

La crisis sacrificial, esto es, la pérdida del sacrificio es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce a la comunidad²⁸.

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

La crisis sacrificial debe ser definida como una crisis de las diferencias, es decir, del orden cultural en su conjunto. En efecto,

27 Rene Girard, *La violencia y lo sagrado*, 57-58.

28 Rene Girard, *La violencia y lo sagrado*, 59.



este orden cultural, no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; son las distintas diferencias las que proporciona a los individuos su identidad, y les permite situarse a unos en relación con los otros²⁹.

¿Cómo conectar la teoría mimética con *La Vorágine* de José Eustasio Rivera? Ir tras las huellas de los orígenes del pensamiento salvaje hizo parte de la aventura vivida por Rivera en su experiencia por las selvas de la Orinoquía y la Amazonía. Se trata de una experiencia encarnada por Rivera y que refiere en su relato con la historia de la indiecita *Mapiripana*. En la voz del personaje Helí Mesa tenemos noticia de ella. Se cuenta de la siguiente manera:

La indiecita Mapiripana es la sacerdotisa de los silencios, la celadora de manantiales y lagunas. Vive en el riñón de la selva, exprimiendo las nubecillas, encausando las filtraciones, buscando perlas de agua en la felpa de los barrancos, para formar nuevas vertientes que den su tesoro claro a los grandes ríos. Gracias a ella, tienen tributarios el Orinoco y el Amazonas. Los indios de estas comarcas le temen, y ella tolera la cacería a condición de no hacer ruido. Los que la contrarían no cazan nada; y basta fijarse en la arcilla húmeda para comprender que pasó asustando a los animales y marcando la huella de un solo pie, con el talón hacia adelante, como si caminara retrocediendo. Siempre lleva en las manos una parásita y fue quién usó primero los abanicos de palmera. De noche se la siente girar en las espesuras, y en los plenilunios costea las playas, navegando sobre una concha de tortuga, tirada por «buefos», que mueven las aletas mientras ella canta³⁰.

Es un mito fundacional de la cultura amazónica y tiene lugar en el corazón de la selva colombiana. La descripción que ofrece Nieto

29 Rene Girard, *La violencia y lo sagrado*, 59.

30 José Eustasio Rivera, *La Vorágine* (Bogotá: Edición crítica. Edición de la caja de crédito agrario. 1974), 146.

Caballero acierta en la innovación antropológica de este relato, pues en él se explica el origen de todos los males en la selva. Se trata de la figura divina indígena, que es la «sacerdotisa de los silencios y la celadora de las lagunas»³¹.

Ella alimenta todos los contrastes que encarnan la selva. La dinámica telúrica de la vorágine se sintetiza en el símbolo mítico de esta divinidad femenina. La historia de la violencia cauchera se integra a esta dinámica de orden y de caos, de tal modo que los episodios de opresión y etnocidio experimentados en el comercio gomero son formas de contagio de las pasiones humanas envilecidas por el crimen y la venganza practicada por el hombre blanco contra el hombre indígena. En la forma literaria narrada por Rivera, este relato adquiere los tonos de la desmesura y el horror. Lo anterior se observa luego de que Helí Mesa cuenta el mito de la india al grupo.

La Mapiripana es el nombre que identifica al río Mapiripán y es, además, una fuerza protectora de la naturaleza que guarda el orden y persigue a los infractores. Ello se corrobora en la historia de la india y el misionero, quien por raptar indias y comerse los huevos de la tortuga *terecay* rompe con las prohibiciones que cuida la Mapiripana³². Entonces, es perseguido y seducido por la india al punto de usarlo como el padre de una prole maldita, fruto del encuentro entre el misionero y la india nacen dos mellizos lastrados por la maldición: el vampiro y la lechuza. El hombre blanco, huyendo de esta realidad, es perseguido por sus hijos quienes de noche lo atacan, el vampiro desangrándolo y la lechuza iluminando con sus ojos la tortura³³.

Actualizándose el siniestro que se perpetua con la india Mapiripana, la expedición repite la tragedia del misionero, con la diferencia

31 Nieto Caballero, Luis E., «La Vorágine» en *La Vorágine: textos críticos*, Ordoñez Monserrat Vila (Bogotá: Alianza Editorial Colombiana, 1987), 33.

32 Cf. José Eustasio Rivera, *La Vorágine*, 146-147.

33 Cf. José Eustasio Rivera, *La Vorágine*, 149.



de que Cova, al experimentar el mismo siniestro-sacrificial, tiene una impresión sublime de este espectáculo de muerte, calificándolo de bello y magnífico. De hecho, en medio de la situación descontrolada, Cova increpa a Franco para que desista del rescate de los hombres que son tragados por el agua, pero este tilda al primero inhumano y detestable:

La visión frenética del naufragio me sacudió con una ráfaga de belleza. El espectáculo fue magnífico. La muerte había escogido una forma nueva contra sus víctimas, y era de agradecerle que los devorara sin verter sangre, sin dar a sus cadáveres livores repulsivos ¡Bello morir el de aquellos hombres, cuya existencia apagose de pronto, como una brasa entre las espumas, al través de las cuales subió el espíritu haciéndolas hervir de júbilo!

Mientras corríamos por el peñasco a tirar el cable de salvamento, en el ímpetu de una ayuda tardía, pensaba yo que cualquier maniobra que acometiéramos aplebeyaría la imponente catástrofe; y, fijos los ojos en la escollera, sentía el dañino temor de que los naufragos sobreaguaran, hinchados, a mezclarse en la danza de los sombreros. Mas ya el borbotón espumante había borrado con oleadas definitivas las huellas últimas de la desgracia.

Impaciente por la insistencia de mis compañeros, que rondaban de piedra en piedra, grité:

- ¡Franco, tú eres un necio! ¿Cómo pretendes salvar a quienes perecieron súbitamente? ¿Qué beneficio les brindarías si resucitaran? ¡Déjalos ahí, y envidiemos su muerte!
- Franco, que recogía desde el margen tablones rotos de la embarcación, se armó con uno de ellos para golpearme: «¿Nada te importan tus amigos? ¿Así nos pagas? ¡Jamás te creí tan inhumano, tan detestable!³⁴.

34 José Eustasio Rivera, *La Vorágine*, 154-155.

Lo sublime-sacrificial atraviesa por un episodio de fascinación en la muerte que no logra distanciarse de la violencia del acaparamiento que produce el sistema-sacrificial cauchero. La apropiación es el núcleo social y psicológico que explica la economía política y la formulación antropológica que la precede: *el hommo economicus*.

Para Dubouchet³⁵, el individualismo metodológico es una corriente filosófica que pretende explicar la totalidad de lo real a partir del individuo. Según esta tesis el origen del individualismo moderno tiene lugar en el liberalismo económico, una filosofía moral y de la economía cuyo postulado reposa en una idea de individuo como realidad libre y racional, autor moral e intelectual sobre el cual gravitan todas las relaciones económicas.

Michel Aglietta y André Orléan³⁶ reafirman las cercanías entre el individualismo moderno que justifica la condición social del *hommo economicus* y el deseo mimético. Dubouchet, Aglietta y Orléan sostienen que el origen del capitalismo se encuentra fundado en una concepción de la subjetividad como entidad monádica. En el sistema económico del liberalismo los individuos son mónadas que luchan entre sí, operando en las relaciones sociales la rivalidad mimética. Como ocurre en el fenómeno de la violencia cauchera, su sistema comercial está basado no en la paz del trueque económico, sino en la violencia de la captura y la apropiación de bienes y personas humanas.

Toda la vida económica del liberalismo moderno se reduce a la mimesis por apropiación. La apropiación como búsqueda de riqueza es la forma del deseo en el capitalismo del caucho. Es una relación social de acaparamiento que alimenta la rivalidad mimética. La es-

35 Paul Dubouchet, *La conversion Romanesque de René Girard*. Paris: La littérature et le bien. L'Harmattan. 2018.

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



estructura mimética del mercado es de suyo conflictiva. La rivalidad produce este antagonismo social que da cuenta de la asimetría social que se practica con la extracción del caucho por los afluentes de la Orinoquía y la Amazonía, siendo el mercado gomero el sistema de acaparamiento de la selva tropical, que produce las víctimas y los victimarios de esta historia de exterminio racial.

La economía política practicada en el mercado del caucho es mimética, acaparadora y anárquica, pues es una práctica derivada del individualismo moral y epistemológico, de una filosofía social que confía en el progreso social y la implementación del mundo civilizado en el corazón de la selva colombiana³⁷. A todo este mecanismo de muerte sistémica de personas en la cultura se la ha denominado sistema sacrificial.

Ahora bien, ¿qué ritualidad se alcanza en medio de este caos? Sin lugar a duda la ritualidad que se pone en práctica en la economía del caucho es de suyo sacrificial. La realidad de la selva y el conflicto de la empresa cauchera fue un asunto vivido por el propio Rivera en su rol de cónsul diplomático de Colombia en Manaos. Allí apreció los horrores de la última guerra civil del siglo XIX que, en palabras de William Ospina, fue esa «paciente discordia colombiana entre caínes azules y rojos frente a abeles rojos y azules que se llama la guerra de los mil días»³⁸. En efecto, la violencia propiciada a través del comercio cauchero se dio en paralelo al magnicidio político, que fue la muerte a hachazos del jefe liberal Rafael Uribe Uribe.

La tragedia social del fratricidio político y económico alterna con los conflictos que habitan internamente en la novela entre Arturo y Alicia. Estas historias de amor y tragedia gravitan alrededor

37 Paul Dubouchet, *La conversion Romanesque de René Girard*, 35-36.

38 William Ospina, «Entre el amor y la violencia», *El Tiempo*, 1 de agosto. 1999, 2. Archivo digital. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-918196>

del holocausto étnico que fue generado a raíz del progreso ínsito al comercio gomero que, a la cabeza de Julio Cesar Arana, instaló toda una industria de sangre en la selva del Putumayo. Este episodio de la violencia alrededor del sistema del caucho pone al descubierto el antagonismo social que se desata entre indígenas y caucheros, como también la tragedia humana que desencadenó el etnocidio perpetuado en el corazón de la selva amazónica.

La recreación ficcional de la novela de Rivera atestigua el proceso sistemático de eliminación de vidas humanas a través de la violencia sacrificial. La historia del escritor huilense se enmarca en los acontecimientos ocurridos en el sur oriente del país para fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

En esta época, la región amazónica fue el principal abastecedor de caucho natural en el mercado mundial. El rumbo de los barcos a vapor cargado del 'oro blanco', que partían de los puertos de Iquitos, en Perú, y Manaos y Belem del Pará, en Brasil, tuvieron como destino los grandes centros de la producción fabril automotriz y eléctrica concentrados en Estados Unidos, el Reino Unido, los Países Bajos y Francia. La goma se consumía en estos lugares y era materia prima para la producción de neumáticos, cables, mangueras, etcétera³⁹.

Como lo muestra el antropólogo Roberto Pineda Camacho en su libro *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*⁴⁰, en los relatos indígenas de las tribus *uitoto* y *endoque* se cuenta que el comercio prosperó inicialmente, dado el intercambio de servicios que comenzaba por el conocido 'avance', y del que llegaron a gozar por sus beneficios los abuelos, primordialmente a

39 Cf. Thomson, Norman y Pineda Camacho, Roberto, *El Libro Rojo Del Putumayo: Precedido de una Introducción Sobre el Verdadero Escándalo de Las Atrocidades Del Putumayo* (Bogotá: Planeta, 1995), 9.

40 Cf. Roberto Pineda Camacho, *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la casa Arana* (Bogotá: Espasa, 2000).



través del recurso del hacha, herramienta necesaria para los usos cotidianos en la selva.

Sin embargo, las relaciones comerciales cayeron en 'pelea y venganza', haciéndose más frecuentes las prácticas 'compulsivas', pues, al forzar el aumento de la producción a partir del uso de la fuerza, se amedrentaba, por ejemplo, a los indígenas que traían poco caucho, pasando de las golpizas a las muertes sistemáticas de las comunidades. Esto produjo la violencia generalizada, pues para el año de 1903 en la región se vivía un clima de verdadera guerra, dado la sublevación de los indígenas *boras* y *navajas*⁴¹.

Ahora bien, la historia como la literatura han tenido un papel protagónico en las maneras modélicas de representar la violencia y el drama social vivido en el Putumayo. Desde el punto de vista de la historia y de las ciencias sociales (antropología y sociología), sobresalen investigaciones que proporcionan un conjunto preciso y detallado de descripciones factuales que reconstruyen las constantes y las eventualidades del proceso histórico acaecido. Como ha sido estudiado por los pensadores girardianos en Latinoamérica, para las ciencias sociales la violencia no guarda relación con el sacrificio ni tampoco con la mimesis por apropiación⁴².

Para estas disciplinas, la violencia se entiende como una práctica de la represión colonial que ejerció el poder civilizatorio liderado por el comercio gomero y que se inserta en las dinámicas históricas de la

41 Cf. Roberto Pineda Camacho, *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la casa Arana*, 86.

42 Cf. João Cezar de Castro Rocha, «Historia cultural latinoamericana y teoría mimética: ¿Por una poética de la emulación?», *Universitas Philosophica* 27, n.º 55 (2010): 105-121. João Cezar de Castro Rocha, «Mimetic Theory and Latin America: Reception and Anticipation. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture» 21 (2014): 75-120, Published by: Michigan State University Press: Unites States of America. Consultado el 16 de mayo de 2022 <https://doi.org/10.14321/contagion.21.2014.0075>. João Cezar de Castro Rocha, *Culturas Shakespearianas. Teoría mimética y América Latina* (Guadalajara: Ed. Cátedra Eugenio Francisco Kino SJ, 2017). Carlos Mendoza Álvarez, Comp., *Caminos de paz. Teoría mimética y construcción social* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2016).

segunda mitad del siglo XIX, dominadas por el modelo de desarrollo de extracción de recursos naturales.

Sin embargo, consideramos en la presente investigación que una manera filosófica de narrar el conflicto cauchero se produce en el mecanismo de la mimesis por apropiación, que muestra el origen de la violencia social. Nuestra apuesta de interpretación de la novela de Rivera sostiene que el análisis de la violencia cauchera, desde la teoría del deseo mimético formulada por Girard, muestra el caos social desatado en el Putumayo por cuenta de la economía predatoria de la extracción se expone en toda su amplitud y complejidad en la ficción novelesca.

En estas formas miméticas de recrear la realidad social se cumplen tres criterios epistémicos: primero, se escenifica el drama humano en medio de un conflicto histórico, donde dominan los deseos de acaparamiento y apropiación. Segundo, la mimesis muestra el drama social de una economía conflictiva que reproduce el mecanismo de la violencia sacrificial al intercambiar violencia y explotación humana por ganancia y ánimo de lucro. Tercero, la dinámica sacrificial de la mimesis de apropiación que caracteriza al sistema cauchero produce un nuevo ordenamiento entre víctimas y victimarios, quienes padecen la violencia y quienes perpetúan los crímenes. Estos tres criterios se cumplen en la teoría mimética, como Girard señala en el texto *Les appartenances*:

La teoría mimética afirma que el deseo, en los hombres, no está realmente enraizado ni en los objetos deseados ni en el sujeto que lo desea, sino en un tercero, el modelo o la mediación de nuestros deseos. Mientras el imitador y su modelo tengan relativamente pocas afiliaciones comunes, la rivalidad mimética no los amenaza. Suena como dos estrellas que pueden soñar entre sí, pero que, sin embargo, están separadas por años luz. Si, por otro lado, el imitador y el modelo tienen muchas afiliaciones comunes, están expuestos



a tentaciones rivales. Siempre estamos cerca de nuestros rivales y cuanto más cercanas se encuentren nuestras dos identidades *más* tienden hacia la identidad común. Si los modelos solo inspiran a sus imitadores el deseo de objetos que luego acuerdan compartir con ellos, se evitará una rivalidad violenta. Lo que lo hace inevitable es la sed de posesión exclusiva que, a menudo, caracteriza el deseo del imitador, bien porque caracteriza el deseo del imitador, bien porque ya caracteriza el deseo de su modelo⁴³.

A manera de conclusión

La teoría del deseo que se propone en *Mentira romántica y verdad novelesca* descubre que en la literatura moderna se narran los conflictos de las relaciones humanas, marcadas por un deseo de imitación, situación que traslada el estudio del deseo humano de la perspectiva de objeto del deseo a la relación personal y social que se genera entre los personajes de ficción⁴⁴.

El drama de la ficción novelesca es la escenificación de la violencia en el nudo mismo de la vida social. Los personajes de las novelas modernas unas veces logran distanciarse de su modelo de emulación sin perder de vista la conexión espiritual e imaginaria, como ocurre en los casos de Don Quijote y Madame Bovary.

43 «La théorie mimétique affirme que le désir, chez les hommes, ne s'enracine vraiment ni dans les objets désirés ni dans le sujet désirant mais dans un tiers, le modèle ou médiation de nos désirs. Tant que l'imitateur et son modèle ont assez peu d'appartenances communes, la rivalité mimétique ne les menace pas. Ils sont comme deux étoiles qui peuvent rêver l'une de l'autre mais n'en sont pas moins séparées par de années-lumière. Si, en revanche, l'imitateur et le modèle ont de nombreuses appartenances communes, ils sont exposés aux tentations rivalitaire. Nous sommes toujours proches de nos rivaux et, plus nos deux identités tendent vers l'identité. Si les modèles n'inspiraient à leurs imitateurs que le désir d'objets qu'ils accepteraient ensuite de partager avec eux, la rivalité violente sera évitée. Ce qui rend inévitable, c'est la soif de possession exclusive qui, le plus souvent, caractérise le désir de l'imitateur parce qu'il caractérise le désir de l'imitateur parce qu'il caractérise déjà le désir de son modèle». René Girard, «Les appartenances». en *Politiques de Caïn. En dialogue avec René Girard* (Paris: Desclée de Brouwer. 2004), 21. Traducción propia.

44 Cf. William Johnsen, «Review of René Girard and the Boundaries of Modern Literature, by René Girard», *Boundary 2* 9, n.º 2 (1981): 279. Consultado el 16 de mayo de 2022 <https://doi.org/10.2307/303069>.

En otros casos, para los personajes de ficción la mediación externa desaparece por cuenta de la proximidad generada en la voluntad de apropiación del deseo del rival, el cual es emulado en la conflictividad de los deseos de vanidad, venganza, celos o resentimiento, que se identifican en las historias noveladas de Stendhal, Marcel Proust o Dostoievski, por ejemplo, en novelas como *Rojo y Negro*, *En busca del tiempo perdido* o *Los endemoniados*.

En este orden de ideas, el deseo recae en la apetencia del ser que irradia el otro. El deseo de apropiación genera el conflicto mimético y es una variable fenoménica del deseo planteada por la realidad novelada. Efectivamente, la realidad novelesca desmitifica el idealismo filosófico de la autonomía del sujeto, mostrando la debilidad de un ego que persigue la idolatría y el narcisismo.

La divinización del hombre es una estructura sólida que se desvanece en el aire al aparecer el otro como potencial en la rivalidad mimética. Es la servidumbre en la que cae la relación antagónica entre el mediador y el modelo, la verdadera forma en la que se revela la subjetividad como confrontación y lucha.

En este intercambio hostil entre el Yo y el Otro aflora el drama de la intersubjetividad del hombre moderno. En este sentido, Girard hace una mención a la teoría del reconocimiento de Hegel, señalando que mientras que la dialéctica del amo y el esclavo describe las relaciones de señorío o servidumbre a partir de la fuerza física y del honor, en las novelas, la teoría del reconocimiento se muestra en los juegos miméticos; las trayectorias del deseo ponen en evidencia una fuerza psíquica y moral no menos violenta que la física.

La teoría del reconocimiento en la realidad novelesca es por definición el engaño y la hipocresía. El sujeto y su relación conflictiva con el mediador, al cual se anhela imitar hasta llegar a ser uno con él, muestra la violencia psicológica que ejerce este reconocimiento



conflictivo entre el deseo de ser y aquello que es objeto de admiración. La relación amo y esclavo, propiciada por la dinámica del deseo que se produce entre el personaje de la ficción novelesca y su modelo de imitación (si la mediación es externa) o su rival y antagonista (si la mediación es interna), da cuenta que el reconocimiento es por definición algo más que la salida del sujeto de sí mismo; tal dinámica muestra la violencia que atraviesan los personajes de la ficción novelesca. Para nuestro pensador:

La violencia misma es mimesis, imitación del mediador en su calidad de obstáculo, irresistible reciprocidad entre todos los elementos de la estructura mimética (...) El deseo tiene en cuenta sus propios desengaños, pero no por ello se altera su mecanismo; esta conciencia de la desilusión no sirve sino para agravarlo, pues el deseo rechaza siempre y en cada momento la única solución que se le impone como necesaria y que consistiría en reconocer su fracaso esencial, en renunciar a sí mismo. Por no desesperar nunca bastante de la mediación, el deseo se adhiere de manera cada vez más estrecha al mediador, lanzándose a una servidumbre que empeora a cada paso. El modelo se convierte en obstáculo sin dejar, no obstante, de ser modelo. Hay en esto como una especie de nudo corredizo en el que el deseo se ahoga y que él mismo aprieta sin cesar. A la conversión del modelo en obstáculo sucede la conversión del obstáculo en modelo, una verdadera pasión por el obstáculo, lo que la psiquiatría llama masoquismo, que se agranda, se invierte, se redobra y se exaspera en la difuminación cada vez más completa de objeto y en la creciente reciprocidad de ambos mediadores-obstáculo, los dobles⁴⁵.

La rivalidad mimética que aparece en las principales novelas modernas muestra que la dinámica del reconocimiento aflora bajo

45 Cesáreo Bandera, *Mimesis Conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón* (Madrid: Gredos, 1975), 10.

el modo de una verdad humana. Una característica de las culturas es la permanencia de los conflictos que escalan a la violencia; esta se muestra bajo el aspecto físico y psicológico que se desata entre sujetos y grupos que mantienen una rivalidad con el otro⁴⁶.

Hegel pone el acento en las relaciones de poder, señorío y servidumbre, pero en las novelas que estudia Girard podemos apreciar otros conflictos. Tal teoría del reconocimiento que vincula la propuesta mimética con lo más granado de la filosofía moderna ha sido leída desde una doble perspectiva. De un lado, se ha considerado que la mimesis conflictiva lleva a un cuestionamiento radical sobre las posibilidades de autoafirmación o emancipación que fueron proclamadas por los intelectuales ilustrados o desde el idealismo platónico; de hecho, es factible considerar una teoría de la libertad humana desde una perspectiva ontológica de la acción que se encuentra sujeta a los cambios radicales del deseo violento que generan las relaciones interindividuales narradas en las novelas, como también las catástrofes de la historia que, como ocurre en las guerras, amplifican el dolor de los dramas intersubjetivos al nivel de los conflictos entre los pueblos⁴⁷.

En este sentido, la teoría mimética describe en trazos más detallados la dialéctica del reconocimiento de Hegel, junto a la lucha de clases formulado por Marx en su descripción económica de la batalla histórica por la liberación ante el proceso de enajenación, en la que se enfrascan capitalistas y proletarios, como también el modelo del poder bélico que propone Nietzsche en su idea de la voluntad de poder; incluso, es posible identificar analogías con el antihumanismo heideggeriano y su concepción existencial del hombre como un ser para la muerte. Esto fue posible gracias al tiempo que los distancia,

46 Cf. Roberto Solarte, *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016), 229.

47 Cf. Stephen Gardner, «The Ontological Obsessions of Radical Thought». *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 10, n.º 1 (2003): 1-22. Consultado el 16 de mayo de 2022. doi:10.1353/ctn.2003.0003



y a las novelas de las que se valieron para sus reflexiones, pues Hegel solo empleó Robinson Crusoe, mientras que Girard tuvo a su disposición obras posteriores de los siglos XIX y XX.

La segunda perspectiva coteja los influjos que tuvo la teoría del amo y el esclavo de Hegel a través de la interpretación de Kojève con la descripción del deseo mimético en la literatura propuesta por Girard⁴⁸. En efecto, los comentarios propuestos por Kojève a la teoría del deseo de Hegel infesta a buena parte de la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XX. Girard, siendo uno de ellos, sigue el legado interpretativo del comentador francés en cinco aspectos que parten de un tronco común, a saber: el deseo se origina en la imitación de otro deseo humano.

En primer lugar, Girard suscribe con Kojève una concepción del hombre, afirmada en la materialidad de los deseos, situación que lo lleva a tomar distancia de cualquier otra consideración antropológica que, alimentada por el idealismo cartesiano o hegeliano, concluya que el hecho definitorio de la realidad humana sea una esencia preexistente o innata⁴⁹.

En segundo lugar, el deseo forma parte de las vivencias subjetivas, y estas se desarrollan en la equivocidad siempre activa y voluble de las emociones y sus relaciones conflictivas con los otros.

En tercer lugar, el deseo es una acción que se despliega en el tiempo y, por ello, carece de cualquier correlato esencial. En cuarto lugar, el deseo no es autorreferencial ni objetual, sino que siempre se origina en la relación interindividual; deseamos porque hay otro que desea.

.....

48 Cf. George Erving, «René Girard and the Legacy of Alexandre Kojève», *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 10 (2003): 111-125. Consultado el 16 de mayo de 2022 doi:10.1353/ctn.2003.0002.

49 Cf. Roberto Solarte. *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*, 243.

Y quinto, se llega a la violencia a partir del deseo, pues, si desear es imitar el deseo de otro, es inevitable que, en este mecanismo sobre la capacidad de copiar comportamientos, pensamientos y maneras de sentir, percibamos al otro como un obstáculo de quien conviene apropiarse, para luego usarlo como medio en los propios deseos de identificación subjetiva⁵⁰.

Bibliografía

- Aglietta, Michel y André Orléan. *La violencia de la moneda*. México: Siglo XXI, 1990.
- Aglietta, Michel y André Orléan. *La violence de la monnaie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- Bandera, Cesáreo. *Mimesis Conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón*. Madrid: Gredos, 1975.
- Ballén-Rodríguez, J. S. «Deseo mimético y liberación en la inteligencia de las víctimas», *Revista Filosofía UIS* 19, n.º 2 (2020): 181-205. Consultado en mayo 10 de 2022. <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n2-2020010>
- Ballén, Rodríguez J. S. «Filosofía de la economía y teoría mimética.: Un estudio al sistema cauchero y la cuenca amazónica a mediados del siglo XIX en Colombia». *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, n.º 2 (2021): 51-68. Consultado en mayo 10 de 2022. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7878992>
- Ballén, Rodríguez, J. S. «Filosofía literaria y teoría mimética. Sobre La Vorágine y los relatos de la explotación cauchera en Colombia». 2021. Consultado en mayo 10 de 2022. <http://hdl.handle.net/10554/53905>

50 Cf. Roberto Solarte. *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*, 243.



Bruhl-Lévi, Lucien. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1957.

De Castro Rocha, João Cezar. «Historia Cultural Latinoamericana Y teoría mimética: ¿Por Una poética De La emulación?». *Universitas Philosophica* 27, n.º 55 (2010): 105-121. Consultado 16 de mayo de 2022 <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11049>

De Castro Rocha, João Cezar, «Mimetic Theory and Latin America: Reception and Anticipation. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture» 21 (2014): 75-120 Published by: Michigan State University Press: Unites States of America. Consultado el 16 de mayo de 2022 <https://doi.org/10.14321/contagion.21.2014.0075>

De Castro Rocha, João Cezar. *Culturas Shakespearianas. Teoría mimética y América Latina*. Guadalajara: Ed. Cátedra Eugenio Francisco Kino SJ, 2017.

Dubouchet, Paul. *La conversion Romanesque de René Girard*. Paris: La littérature et le bien. L'Harmattan. 2018.

Evans-Pritchard, Edward Evan. *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI. 1990.

Erving, George. «René Girard and the Legacy of Alexandre Kojève». *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 10 (2003): 111-125. Consultado el 16 de mayo de 2022 [doi:10.1353/ctn.2003.0002](https://doi.org/10.1353/ctn.2003.0002).

García-Baro, Miguel. «La génesis de la reducción y los orígenes líricos de la filosofía». *En La posibilidad de la fenomenología*. Editado por Agustín Serrano de Haro, 35-58. España: Editorial Complutense. 1997.

Gardner, Stephen. «The Ontological Obsessions of Radical Thought». *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 10,

n.º 1 (2003): 1-22. Consultado el 16 de mayo de 2022.
doi:10.1353/ctn.2003.0003

Girard, Rene. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. 1963.

Girard, Rene. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1982.

Girard, Rene. «Les appartenances». En *Politiques de Caïn. En dialogue avec René Girard*. 19-33. Paris: Desclée de Brouwer. 2004.

Girard, Rene. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 2016.

Girard, Rene. *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*. Barcelona: Anagrama. 2016.

Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova. 1981.

Husserl, Edmund. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. España: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana. 2002.

Henry, Anne et Jean Leclercq. Michel Henry (1922-2002). Entretien en maniere de biographie. Pp. 7-50. En: Michel Henry. Dossier dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq. Lausanne Suisse: L'Age d'Homme. 2009.

Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme. 2001

Henry, Michel. *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones encuentro, 2009.

Iribarne, Julia. *Fenomenología y literatura*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2005.

Johnsen, William A. Review of *René Girard and the Boundaries of Modern Literature*, by Rene Girard. *Boundary 2* 9, n.º 2



(1981): 277-290. Consultado el 16 de mayo de 2022 <https://doi.org/10.2307/303069>.

Lévi -Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica: 1997.

Mendoza Álvarez, Carlos. Comp. *Caminos de paz. Teoría mimética y construcción social*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2016.

Nieto Caballero, Luis E. «La Vorágine». En *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana, 1987.

Oughourlian, Jean-Michel. *The genesis of desire*. Michigan: Michigan State University press, 2010.

Ospina, William. «Entre el amor y la violencia». *El Tiempo*, 1 de agosto. 1999. Archivo digital. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-918196>

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

Páramo, Carlos Guillermo. *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia: 2008.

Pineda Camacho, Roberto. *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la casa Arana*. Bogotá: Espasa. 2000.

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

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

Todorov, Tzvetan. *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1982.

Thomson, Norman y Pineda Camacho, Roberto. *El Libro Rojo Del Putumayo: Precedido de una Introducción Sobre el Verdadero Escándalo de Las Atrocidades Del Putumayo*. Bogotá: Planeta, 1995.

Enviado: 16 de mayo de 2022

Aceptado: 18 de julio de 2022

