Violencia e imaginario, el laberinto de la violencia

Roberto Manero Brito*

Uno de los elementos que hemos trabajado anteriormente en torno a la violencia delincuencial se refiere a los mitos y ritualidades que acompañan en tanto dimensión imaginaria a los grupos delincuenciales. Más que por vías de una etnografía (que se seguramente se irá haciendo posible en la medida del lugar cada vez más amplio que dichos grupos tienen en las estructuras sociales actuales), el trabajo que se realizó sobre estos grupos fue de tipo deductivo, en función de algunas observaciones realizadas en salas de juzgados, así como en un seguimiento de tipo periodístico.

En artículos anteriores, hemos desarrollado algunas ideas en torno a la cuestión de la violencia delincuencial[1]. Hemos expuesto cómo la existencia de los grupos delincuenciales supone la creación de figuras imaginarias, de mitos, que permiten no solamente justificar, sino otorgar un sentido trascendente a su acción. Las víctimas, sin embargo, a pesar de estar permanentemente presentes en los estudios destinados a elucidar los procesos delincuenciales, sólo recientemente han sido objeto de un estudio más sistemático.

Decíamos que, a diferencia de los grupos delincuenciales, las víctimas normalmente no cuentan con ese "cara a cara" que permite la formación de una *latencia grupal*, de una figura imaginaria desde la cual es posible asignar sentido o significación a una experiencia. Aparecería como si la sociedad únicamente proporcionara a las víctimas una significación del tipo del martirologio, una posibilidad de significar el sufrimiento únicamente en función de una promesa futura de redención.

Las perspectivas terapéuticas, psiquiátricas y psicoanalíticas, construyen a la víctima de manera singular. Insisten tanto en las fracturas psicológicas previas al evento traumático como en la intensidad del estímulo. Sin embargo, hemos resaltado en dichas perspectivas los procesos de individualización de la victimización, así como una muy artificial delimitación en el tiempo y el espacio del estímulo traumático. Esto da pie, como lo hemos documentado, a la estructuración de un *correlato* de la violencia sufrida por la víctima, sólo que ahora es infligida de manera mucho más sutil por los especialistas en su tratamiento.

* Profesor-Investigador, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

[1] Véase, Manero, R. y Villamil, R., "Movimientos sociales y delincuencia. Grupos civiles y dinámica de la participación civil", en *Tramas* núm. 13, UAMX, México, diciembre. 1998, pp. 233-256; "Violencia y Victimización. Ensayo crítico desde una perspectiva psicológica", en *El Cotidiano* núm. 111, México, UAMA, enero-febrero 2002; "El correlato de la violencia en el síndrome de estrés postraumático", en *idem* núm. 121, septiembre-octubre 2003; "La violencia de la sospecha. La construcción de la víctima en el planteamiento victimológico", en *idem* núm. 127, septiembre-octubre. 2004.

Las víctimas no sólo son objeto del discurso médico, psiquiátrico o psicológico. Desde otras perspectivas, también lo son del discurso jurídico –que es el que las asigna en tanto tales, como víctimas de un delito– y algunas de sus derivaciones, tales como el discurso criminológico y, con éste, el victimológico.

En los estudios citados, hemos trabajado el discurso victimológico en función de perspectivas más modernas en el tratamiento jurídico de los procesos delincuenciales. El planteamiento victimológico presenta la originalidad de construir a la víctima desde la lógica de las interacciones. Es en la interacción que la *pareja penal* (victimario-víctima) realiza el acto delincuencial. Desde allí, en esta dinámica, es donde van apareciendo los roles y las formas de culpabilidad. No existe, desde esta perspectiva, por lo menos en un primer planteamiento teórico y abstracto, una víctima cien por ciento inocente. Esto va constituyendo un plano de sospecha, en el cual, en casos extremos, se llega a situaciones francamente ominosas. Tal es el caso, por ejemplo, de la violación, en la que muchos autores y grupos feministas han denunciado que se trata de un delito en el cual, como en ningún otro, la víctima es sospechosa. No se trata, evidentemente, de una justificación plenamente criminológica. Es, en realidad, una forma patriarcal que se introduce como ideología en procesos jurídicos.

Así, la exploración que hemos realizado de los procesos de construcción de la víctima en la violencia delincuencial nos va llevando desde perspectivas que ponen el foco de atención en el individuo (psicoanalítica y psiquiátrica), a otras donde el foco es la interacción (victimológica). Sin embargo, ninguna de estas perspectivas es suficientemente explícita ni contempla de manera intrínseca factores que se refieren a las formas social-históricas desde las cuales se producen los procesos de significación de la victimización. La perspectiva antropológica de la violencia delincuencial debería, en todo caso, orientarnos en ese sentido.

Violencia, victimización y sacrificio

La temática de la violencia es un elemento central en muchas interpretaciones antropológicas de la cultura. De hecho, en el origen de buena cantidad de teorías sociales y políticas, diversos *a priori* respecto de la violencia son la piedra de base de enormes construcciones teóricas.

Pero si bien en el origen de algunas teorías antropológicas se encuentran reflexiones más o menos filosóficas sobre la naturaleza violenta del hombre, también son diversas las tendencias y corrientes que se han ocupado, de una forma u otra, de la cuestión de la violencia en las culturas humanas.

Las situaciones violentas que son objeto de la mirada antropológica se multiplican, y pertenecen a una infinidad de fenómenos y eventos que han sido recensados desde hace más de un siglo por diversos observadores, viajeros, antropólogos y etnólogos.

Uno de los elementos que hemos trabajado anteriormente en torno a la violencia delincuencial se refiere a los mitos y rituales que acompañan en tanto dimensión imaginaria a los grupos delincuenciales. Más que por vías de una etnografía (que seguramente se irá haciendo posible, en la medida del lugar cada vez más amplio que dichos grupos tienen en las estructuras sociales actuales), el trabajo que se realizó sobre estos grupos fue de tipo deductivo, en función de algunas observaciones realizadas en salas de juzgados, así como en el seguimiento de tipo periodístico.

Ahora tendríamos que preguntarnos si desde el pensamiento antropológico existe alguna construcción específica de la víctima. Creo que el cuestionamiento básico consiste en las enseñanzas que los estudios de las víctimas en sociedades "primitivas", como algunos han dado en llamar, o de otro modo, en grupos étnicos "específicos", "atrasados", "tradicionales", etc.,[2] pudiera ayudarnos a elucidar los procesos de construcción imaginaria de la víctima y la victimización en nuestra cultura[3].

El modelo para el estudio de la víctima y la victimización aparecería, en el pensamiento antropológico, muy ligado a la cuestión del ritual. La víctima es una víctima ritualizada, o mejor dicho, la víctima que se construye en un ritual[4]. La significación de la víctima está íntimamente relaciona-

[2] En el pensamiento antropológico, la forma de denominar las poblaciones que son el terreno de su investigación devela la colocación imaginaria del mismo antropólogo. Es ya un primer analizador de sus implicaciones… En este caso, únicamente dejaremos señalada la problemática, para no desviarnos demasiado del tema que deseamos trabajar.

[3] Y aquí también debemos detenernos, más que en el embrollo teórico de intentar dar una definición clara y concisa del concepto de "cultura", en la realidad mítica de una *cultura unificada* inexistente. ¿De qué hablamos con el término "nuestra cultura", si existimos en un territorio multicultural, en el cual las diferencias son enormes, así como las tradiciones, sus influencias, mezclas, tensiones, etc.? Quizás, en este momento, lo único que debemos tomar como elemento de certeza es el de encontrarnos en una sociedad altamente compleja, fuertemente urbanizada, que contrasta con grupos humanos menos complejizados, y que por tanto sus culturas difieren significativamente.

[4] No es ocioso, en este momento, detenernos en el hecho significativo de que varios autores toman al ritual como una institución, institución primaria o modelo protoinstitucional de la vida social. La institución aparece así como una ritualización de la vida cotidiana. Una de las instituciones más importantes y poderosas de la cultura occidental, el derecho romano, procede precisamente de rituales propiciatorios y de justicia.

da con los referentes específicos del ritual. Es decir, la víctima construida desde el ritual adquiere sentido en su dinámica misma.

Una cuestión que parece clara en principio es que los rituales de tipo propiciatorio, la construcción de *chivos expiatorios*, tiene que ver con un sentido otorgado por el pensamiento religioso de estos grupos. La víctima, la violencia, el sacrificio, son cuestiones que llaman de inmediato la atención en el pensamiento etnológico y antropológico. Ahora bien, la forma en las cuales estos elementos son significados, puede variar enormemente en las diferentes culturas. Las razones que desencadenan la violencia pueden ser infinitas, y el mecanismo para exorcizarla, para contenerla y mantenerla en márgenes controlables para las estructuras comunitarias puede variar enormemente.

Es difícil pensar que existan invariantes de comportamiento humano colectivo, que hermanen en una sola denominación los aspectos esenciales, estructurales o centrales que las diferentes culturas elaboran para el control y dominio de la violencia. Sin embargo, sí se ha planteado diferentes teorías que intentan elucidar algunas de las cuestiones que tienen lugar frente a la aparición de fenómenos ligados a la emergencia de la violencia.

En el pensamiento antropológico, la primera figura de la víctima es ya una figura simbolizada, constituida al interior de un ritual específico. La víctima inicialmente estudiada por los etnólogos no es la víctima de algún delito, de algún desastre. Es casi como una víctima experimental, un prototipo de víctima, que es la que se construye en el ritual.

Así, la víctima del ritual es ya un "doble" de las víctimas reales, de la base social de una comunidad, de un grupo étnico. Si el pueblo es víctima de una sequía, de una inundación, de cualquier tipo de desastre natural, si es víctima de asedio por parte de vecinos, o si es víctima de períodos de "mala suerte", necesitará entonces iniciar un ritual de tipo propiciatorio, deberá solicitar a sus dioses cambien su semblante para con ellos. Y con los rituales propiciatorios surgirá necesariamente el sacrificio, y la víctima ritual[5].

> Si el sacrificio aparece como violencia criminal, apenas existe violencia, a su vez, que no pueda ser descrita en términos de sacrificio, en la tragedia griega, por ejemplo. Se nos dirá que el poeta corre un velo poético sobre unas realidades más bien sórdidas. Es indudable, pero el sacrificio y el homicidio no se prestarían a este juego de sustituciones recíprocas si no estuvieran emparentados. Surge allí un hecho tan evidente que parece algo ridículo, pero que no es inútil subrayar, pues en materia del sacrificio las evidencias primeras carecen de todo peso. Una vez que se ha decidido convertir al sacrificio en una institución "esencialmente" –cuando no incluso "meramente"– simbólica, puede decirse cualquier cosa[6].

Aquí van surgiendo básicamente dos relatos. El primero, unívoco, se expresa en un lenguaje religioso. Hay una serie de explicaciones a los males que vive la comunidad, en los cuales interviene de manera decisiva la voluntad de los dioses, o de un dios particular, que ha impuesto a la comunidad un castigo o una condición sufriente. Hay que cambiar el humor o la disposición de este dios frente a sus criaturas. Hay que darle satisfacción allí donde nuestro descuido atrajo su furia. Por ello, la figura del sacrificio es un puente con la divinidad. La víctima debe ligar lo sagrado y lo profano. De allí su estructura paradójica: "Es criminal matar a la víctima, porque es sagrada… pero la víctima no sería sagrada si no se la matara"[7].

Pero al tiempo se estructura un segundo discurso, en esta ocasión interpretativo, que intenta dar cuenta de la *función* del sacrificio en la sociedad o comunidad dada. Y allí es el campo en el que la lucidez de diferentes antropólogos y etnólogos ha iluminado muchos procesos. Funcionalismo y estructuralismo, como tendencias dominantes en una buena parte del desarrollo de la antropología, han dado cuenta de la función y el significado del sacrificio y, en consecuencia, del proceso de victimización.

Posiblemente sea René Girard, en el texto citado, quien ha sido capaz de plantear con mayor claridad este proceso. Para Girard, el proceso de victimización en el sacrificio no es una cuestión simple, ni susceptible de simplificarse. Siguiendo a Mauss[8], Girard sostiene que el sacrificio es una forma de evitar una escalada de violencia, es una manera, posiblemente de eficacia bastante limitada, para evitar que la violencia se contagie y se desate en una reacción en cadena.

[5] Girard será muy cuidadoso al analizar la víctima ritual. Para él, este tipo de víctima ha sido objeto de un doble desplazamiento. La víctima ritual surge en sustitución de la víctima propiciatoria (que es aquélla que surge en la "resolución" de la crisis sacrificial); pero ésta última es a su vez aquélla que ha podido atraer hacia sí misma la violencia desencadenada en el seno de la propia comunidad. Por ello, esta víctima propiciatoria debe tener características específicas, cuidadosamente planteadas por la misma comunidad. El ritual, así, a través de la sustitución de la víctima propiciatoria por la víctima ritual, sería la *conmemoración* (y he aquí que surge el tema de una memoria colectiva, posiblemente distinta a la memoria histórica…) del proceso de la crisis sacrificial.

[6] Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 9.

[7] *Ibid*.

[8] Hubert, H. y Mauss, M., *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in *Oeuvres*, I, *les Fonctions sociales du sacré*, París, Minuit, 1968.

Existe, en la perspectiva de Girard, una complejidad sorprendente en el sacrificio. No se puede sacrificar cualquier cosa. Hay una lógica de desplazamiento y de sustitución. En el sacrificio no se paga culpa alguna, no hay expiación. En medio de todo esto, resulta interesante notar un elemento: el sacrificio no supone una lógica de culpabilidad. No es un acto expiatorio de culpa alguna. Al contrario, el sacrificio supone una perspectiva de futuro, se realiza ante una amenaza que se cierne sobre la comunidad misma, y esta amenaza no es otra que su propia violencia:

> Las observaciones hechas sobre el terreno y la reflexión teórica obligan a recuperar, en la explicación del sacrificio, la hipótesis de la sustitución. Esta idea es omnipresente en la literatura antigua sobre el tema. Y ésta es la razón de que muchos modernos la rechacen o le concedan un mínimo espacio. Hubert y Mauss, por ejemplo, desconfían de ella, sin duda porque les parece arrastrar un universo de valores morales y religiosos incompatibles con la ciencia. Y no cabe duda de que un Joseph de Maistre, por ejemplo, siempre ve en la víctima ritual a una criatura "inocente", que paga por algún "culpable". La hipótesis que proponemos elimina esta diferencia moral. La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia. No hay nada que "expiar". La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima "sacrificable", una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio[9].

La víctima es elegida y construida con mucho cuidado. Tiene que ser eficaz, pero también tiene que tener los atributos que permitan asignarle tales significaciones. Esto nos hace pensar en el planteamiento castoridiano: el símbolo no puede ser cualquier cosa, no puede ser escogido tan azarosamente. Pero también hay una enorme variabilidad para la elección de un símbolo[10]. En la elección de la víctima hay un desplazamiento y hay una sustitución.

La ritualización del proceso de victimización no debe reducirnos a su perspectiva funcional. La lógica de lo imaginario está allí presente, también. Muchos antropólogos tienden a desdeñar la concepción religiosa, la teología que rodea el sacrificio. Coincidimos en la impresión de Girard, en el sentido de que dicho discurso, el discurso teológico, tiene una importancia fundamental.

¿Cuáles son los referentes desde los cuáles podemos analizar las formas imaginarias que se crean en función de las crisis sacrificiales? Creo que en este punto, las reducciones presentes en el pensamiento estructuralista o funcionalista tienden a obturar la comprensión del fenómeno sagrado. Cuestiones como la intensidad emocional, la velocidad del contagio, el tiempo y el espacio de los eventos que desembocan en el sacrificio quedan de lado de la reflexión.

Girard también cuestiona las perspectivas que envían a la insignificancia el discurso teológico que rodea al sacrificio. El sacrificio no sirve para nada. Pero sin dicha dimensión imaginaria, que otorga precisamente el discurso religioso, o la enunciación de las dimensiones sagradas en juego, la reducción funcionalista obtura la comprensión de los procesos.

Girard parece no tener elementos con qué salir del atolladero, a pesar de que más adelante situará la crisis sacrificial, la invención de la víctima propiciatoria, el sacrificio ritual, como punto central en la génesis del mito y del ritual. Y esto se debe a una definición bastante limitada del concepto de imaginario. Remito al lector a las críticas que Castoriadis ha dirigido a este tipo de reducciones.

El desdén por el discurso religioso y los fenómenos imaginarios lleva también a Girard a descuidar una dimensión importante del proceso que describe de la violencia. El plano de las significaciones no puede construirse a partir de una reducción a lo que Marx llamaría la "base material", en este caso de la institución sacrificial. La función preventiva del ritual sacrificial en lo que se refiere a la violencia comunitaria no puede abstraerse de la discursividad desde la que se enuncia. Es en dicha discursividad que va apareciendo el efecto del significado, y el proceso mismo de significación.

La institución de la sociedad sacrificial, esa sociedad que supone instituciones y procesos de génesis de sus mitos y rituales, es institución de un imaginario social, es decir, institución de un conjunto de significaciones sociales imaginarias que "encarnan", por así decirlo, en las instituciones, que *son* precisamente esas instituciones. Por ello, el derecho romano, a pesar de ser el origen de todas las modernas formas jurídicas, no tiene la misma significación para los romanos que nuestro derecho en relación a nuestra inscripción en la institución jurídica.

Intentar ver en el circuito de la violencia la génesis de la cultura de una sociedad dada, es nuevamente adherir a una principio trascendente para la explicación de nuestra socie-

[9] Girard, R., *Op. cit.*, pp. 11-12.

[10] *Cfr.*, Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.

dad. ¿Qué nos instituye como seres violentos? ¿Cuáles son las condiciones en las que se desarrolla ese *caos* primero y fundamental, el cual puede ser precisamente el núcleo de una crisis que desembocaría en la desestructuración completa de la comunidad, en su simple y llana extinción?

La víctima y la pasión

Más arriba decíamos que a partir del estudio del proceso de la violencia en los rituales se abrían dos tipos de discursividad: por un lado, el discurso religioso, que significa de maneras específicas las calamidades, así como los remedios necesarios para dichas calamidades. El discurso religioso *administra* de forma singular la relación entre lo profano y lo sagrado. Por otro lado, se abre otro discurso, científico, explicativo, en ocasiones comprensivo, que pretende explicar o elucidar cierto tipo de procesos, centrados fundamentalmente en los ritos sacrificiales.

Hay, sin embargo, un tercer discurso, que difícilmente se ha hecho escuchar, que es el discurso de las víctimas. Desde hace tiempo nos preguntamos al respecto. ¿Qué es lo que las víctimas tienen que decir?

De acuerdo a los planteamientos antropológicos expresados más arriba, es lógico pensar que el punto de vista de la víctima, su propio discurso, sólo puede ser entendido en el contexto del circuito de la violencia expuesto por Girard. La significación de la víctima, en este sentido, está *amarrada* a una violencia sacrificial, a una violencia que busca la generación de una víctima propiciatoria, de un *chivo expiatorio* que sea capaz de unificar a la comunidad en su contra, y por tanto hacerse cargo de la violencia interna de dicha comunidad. ¿Cómo puede vivir este proceso la víctima? ¿Qué sentido puede otorgarle desde esta perspectiva? ¿Cuáles son los ejes dinámicos desde los cuales es posible que la víctima asuma dichos planos de significación?

La Psicología Social, especialmente los trabajos en pequeños grupos, ha profundizado de diferentes maneras los procesos de liderazgo y también los de depositación y asunción de roles, entre otros el rol de *chivo expiatorio*. En ese sentido, los *nudos transferenciales* estudiados por diversos autores (Bion, Foulkes, Anzieu, Kaës, Pichon-Rivière, Bauleo, etc.) están en el origen de una formulación imaginaria que es la latencia grupal, verdadera narrativa del *imaginario grupal* desde el cual se produce la significación del grupo[11].

De manera muy sintética, el *chivo expiatorio* en los grupos es la persona, objeto o situación que es capaz de atraer hacia sí la parte "mala" o "enferma" del grupo[12]. Por ello, el *chivo expiatorio* es antes que nada un *chivo emisario*, es decir, aquél que denuncia la enfermedad grupal.

Así, el planteamiento de Girard quedaría más o menos redondeado desde una perspectiva psicosocial. La existencia de víctimas propiciatorias en una comunidad denuncia la presencia de una violencia que se requiere conjurar. Es una violencia destructora, pero también creadora, generadora. La víctima propiciatoria es la bisagra en la que la violencia destructiva se transduce en violencia generadora. Por ello la institución requiere un sacrificio, una especie de tótem central que ha abandonado el campo, un vacío central que está cubierto de una memoria que se expresa en códigos sagrados.

Pero desde el punto de vista de la víctima la cuestión no es tan automática, no es nada fácil. La víctima que se lamenta, que no sabe porqué su suerte le ha deparado tanto sufrimiento, no necesariamente tiene consciencia de los mecanismos de depositación y asunción de roles, de generación de unidad, de estructuración de eso que Freud llamaba "masas artificiales" y que simple y llanamente podemos denominar instituciones. La violencia fundadora se basa en un *no saber* de su base social en torno a los procesos de fundación. Correlativamente, el lugar de la víctima se basa en un *no saber* de su lugar en el proceso de *unificación y de mimesis*.

Ninguna víctima es completamente inocente, decían los victimólogos. El planteamiento de Girard parecería, por lo menos parcialmente, estar de acuerdo con esto. La víctima sacrificial, esta víctima *propiciatoria* que trabaja con lucidez dicho autor, debe tener ciertas características. La víctima, en este pensamiento antropológico, nunca es una víctima azarosa. *Se deviene víctima*. Y sabemos, como se ha planteado más arriba, que la víctima, en tanto víctima ritual o víctima propiciatoria, será siempre objeto de la violencia *unánime* de la comunidad.

[11] Al referirnos al *imaginario grupal* lo hacemos en el sentido del concepto de imaginario inaugurado por Castoriadis, como un imaginario primero, creador, magmático. Hay algo en el imaginario grupal parale-lo al *imaginario social* o la *imaginación radical* planteada por dicho autor. La latencia grupal no es únicamente reflejo distorsionado de las condiciones de desarrollo del grupo. Es creación permanente de significaciones colectivas, eficaces en el proceso grupal.

[12] Estos planteamientos se originan básicamente en las perspectivas kleinianas del desarrollo psicológico. Para Pichon-Rivière, la enfermedad grupal es el estereotipo, es decir, la rigidez en las respuestas que el grupo puede ofrecer a diversas circunstancias, que finalmente nos remite a una obturación de las capacidades de aprendizaje del grupo.

La forma específica de la víctima es básicamente, entonces, la del *chivo expiatorio*[13]. Así, alguien se transforma en *chivo expiatorio*. La teoría de los grupos plantea que este deslizamiento sólo es posible haciendo coincidir la horizontalidad del grupo (esa *tensión* hacia la "chivatización"), con la verticalidad del sujeto (es decir, la posibilidad de que su estructura psíquica lo haga capaz de *asumir* dicha tensión). Pero esta perspectiva no necesariamente aporta gran cosa a la problemática que enfrentamos.

En su matriz colectiva, el proceso que produce un *chivo expiatorio* tiene que ver con la unificación unánime y la mimesis. Dicho de otra manera, es fundamental en la gestión de la violencia colectiva a través del sacrificio que la víctima pueda atraer sobre sí toda la violencia de la comunidad, y que el efecto que produzca sea *contagioso*, que produzca esa mimesis necesaria para la unificación y la unanimidad.

Sin embargo, dicho proceso no puede ser lineal ni simple. Al contrario. La elección de la víctima no es sencilla, y el proceso nos pone peligrosamente en contacto con elementos sagrados. Desde que se estudia los procesos religiosos, se sabe que no se puede estar en contacto con lo sagrado sin correr el riesgo de perder la vida. Es necesario protegerse a través de una serie de procedimientos que están dictaminados desde siempre, por nuestros ancestros.

La víctima es un personaje muy especial en la comunidad. La ritualización del sacrificio propiciatorio, la invención de una *víctima ritual*, hace de ésta un personaje que, exterior a la comunidad, hace que ésta gire a su alrededor. Es ese centro de la comunidad que nadie quiere tener cerca. Es ese eje sagrado sobre el que se soporta el peso de su propia violencia.

Devenir, transformarse en víctima propiciatoria o víctima ritual es un proceso que pasa por varias fases. Es eso que Girard llama, siguiendo al Libro de Job, *la ruta antigua de los hombres perversos*[14]. ¿A qué se refiere el relato? Es un proceso que ha pasado a ser del dominio público. Todos sabemos que "mientras más alto subes es más fuerte la caída", o que "el que se mete de Mesías acaba crucificado".

> El chivo expiatorio es un ídolo roto en mil pedazos. Ascensión y caída están enlazadas. Se adivina que tales extremos se tocan, pero, aunque no se les pueda interpretar separadamente, no puede tampoco convertirse al primero en causa del segundo. Presentamos un fenómeno social mal definido pero real, de desarrollo no seguro pero probable[15].

Esta *ruta antigua* es un proceso que se inicia con la común, casi unánime admiración sobre el héroe. El héroe es ensalzado, y la *mimesis* que se inicia con esto anuncia ya la unanimidad de la condena. Una vez que se ha logrado dicha unanimidad, se inicia un proceso en sentido inverso. El pueblo que en un momento dado ensalzó al héroe, acto seguido lo transforma en víctima propiciatoria, lo condena y lo victima, con mayor o menor virulencia. Es así el proceso para devenir profeta, héroe, rey, monarca.

> El único punto común entre ambos períodos es la unanimidad de la comunidad, en la adoración primero, en el aborrecimiento después. Job es víctima de la mudanza masiva y súbita de una opinión pública visiblemente inestable, caprichosa, carente de toda moderación.
>
> Para que se ocasione esta unanimidad en los dos sentidos, debe producirse un mecanismo mimético en la multitud. Los miembros de la comunidad se influyen recíprocamente, se imitan unos a otros en la adulación fanática y, a continuación, en la hostilidad aún más fanática[16].

El tema de la *mimesis* no es extraño a los estudiosos de los procesos colectivos. Para Freud, por ejemplo, no existe tal mimesis. Eso que aparece a la mirada como *imitación*, está realmente constituido por complejísimos procesos identificatorios, que suponen una estructura subjetiva *fracturada*, un sujeto dividido y permanentemente escindible. Hay también una dislocación, posible únicamente en presencia de un contexto que induzca semejantes procesos. Hay, en palabras de Rozitchner, una articulación y una grieta[17].

Pero entre los dos procesos, entre el sujeto fracturado y la unanimidad producida a partir de la crisis sacrificial, no hay correspondencia. Las grietas y las fracturas en el sujeto no están planteadas a partir de cierta ontología trascendente. No hay una naturaleza humana que determine nuestra subjetividad y nuestro psiquismo de manera necesaria en tal o cual sentido.

Al contrario, tendríamos que plantearnos una *historicidad* de la construcción del sujeto: el sujeto es social-histó-

[13] Y en este punto Girard es bastante explícito, ya que la utilización de esta figura metafórica la refiere más a la utilización del lenguaje común que al lenguaje bíblico.

[14] *Cfr*., Girard, R., *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989.

[15] *Ibíd*., p. 24.

[16] *Ibíd*.

[17] *Cfr*., Rozitchner, L., *Freud y los límites del individualismo burgués*, S. XXI, 2ª edición, México, 1979.

rico. El sujeto que describe Girard, este sujeto masificado en una mimesis en la vorágine destructiva de la violencia intestina de la comunidad, supone una serie de actos sacrificiales ya institucionalizados, ya ritualizados. La posibilidad de *representarse* unánimemente en la víctima propiciatoria supone ya un sujeto dividido, una estructuración que Rozitchner llamaría *despótica* del psiquismo:

> …vemos, por primera vez, aparecer aquella forma histórica de expropiación del poder colectivo, preanuncio del estado, que tiene algunas características singulares que interesa subrayar: la totalidad de la tierra se convierte en propiedad de un solo hombre, el déspota. Una parte –un hombre– del todo –todo de hombres– se convierte él mismo en el todo, previo apoderamiento de la materialidad sobre la cual la totalidad colectiva tiene existencia real. El "único propietario" aparece como una *persona*, "el padre" de todas las comunidades menores, nos dice Marx. Es la persona, la única entre todos, a la que quedan sometidos. Y la figura de "padre" remite a una relación de dependencia infantil y familiar, *anterior* en el tiempo colectivo y en el individual, de la comunidad antes familiar y la individualidad, antes infantil, ahora en el seno de una forma social adulta y real. Y es ahora el déspota, el padre, la única persona, que otorgará a los propietarios, despojados de su propiedad, la posesión de lo que antes les era propio. La "colectividad superior", es decir, el déspota y sus sátrapas, "existe *como* una persona": en verdad no lo es, pero el todo está presente, de cuerpo presente diríamos, en la corporeidad individual del déspota. ¿Qué desaparece en esta re-presentación, en esta reducción del todo a una parte que aparece subsumiendo el todo real en sí mismo? Nada menos que *la colectividad* que estuvo presente hasta entonces como fundamento vivido de la totalidad histórica, eso que, habíamos visto, era el presupuesto de toda existencia individual y de todo proceso de apropiación de la tierra[18].

La sociedad, la comunidad, puede *representarse* en uno de sus miembros, que es el déspota, pero que, Girard y los procesos de violencia mediante, lo sabemos también *víctima propiciatoria*. Ésta se constituiría, a través de la crisis sacrificial, en ese lugar en donde "una parte del todo… se convierte él mismo en el todo…" Indudablemente en la víctima aparecería, desde la perspectiva de Rozitchner, una ganancia de poder, o a la inversa, una pérdida de la consciencia de su propio fundamento: "La sociedad histórica excluye de su origen un saber fundamental: la rebelión colectiva como fundamento del poder, y la eliminación de cualquier obstáculo que se oponga a la igualdad y a la semejanza de los hombres sometidos, aún cuando ese lugar de la dominación estuviese ejercido por el ser más próximo y más querido"[19]. La colectividad se enajena en la víctima propiciatoria. Y ésta, más allá de su consciencia, aparece como la representación misma de la comunidad: como comunidad nutriente y en desarrollo, en su fase ascendente; como suma de todos los horrores, como lugar del terror, en su fase victimal.

Girard llama la atención sobre el silencio que rodea y que obliga a la víctima. Casi siempre el lamento de la víctima no es escuchado. Intentará interpretarse, pero pocas veces es escuchado. El discurso de la víctima aparece siempre como un lamento, un lamento buena parte de las veces desesperanzado, viviendo un abandono y la soledad del exilio, que no es otra que la soledad de la víctima propiciatoria[20]. Soledad que también embarga a algunas víctimas rituales. Remito a las descripciones etnográficas de los ritos sacrificiales.

El lamento de la víctima tiene que ver con el abandono de su dios. Alguna culpa debe haber tenido, ya que su dios permite semejante sufrimiento: "Son los tormentos que Satán, con el permiso de Dios, acaba de infligirle"[21]. Pero la construcción de este espacio imaginario de significación de la víctima implica un desdoblamiento. Abatido por la pesadilla que ha significado su transformación en *chivo expiatorio*, la víctima, más allá de su situación desesperante, desesperanzada, se acoge a su dios, clama por su protección. Hay así, un dios perseguidor, y un dios de la víctima.

El dios de la víctima surge a partir de una esperanza, pero es también una rebeldía. No se contenta con la condena unánime de la comunidad. Espera un poder superior que logre romper dicha unanimidad. *La división de estos dioses da origen a una división del mundo*. El mundo aparece ahora dominado por Satán, esa divinidad perseguidora, ese

[18] *Cfr*., Rozitchner, L., *Freud y el problema del poder*, Plaza y Valdés, México, 1987, pp. 64-65.

[19] *Ibíd*., p. 44.

[20] En su calidad de *chivo emisario*, la víctima aquí denuncia el mecanismo de unificación que la condena. Pero no sólo eso. Hemos visto cómo este lamento de la víctima en realidad es un discurso altamente analizador sobre las realidades sociales que producen el proceso de victimización (remítase a los textos recomendados en la nota número 2). Resulta un ejemplo especialmente ilustrativo de la relación analizador-analista. El análisis, el saber sobre la situación está planteado por el analizador. El analista, en general, actúa más como un obturador de estos saberes que como su autor.

[21] Girard, R., *La ruta antigua de los hombres perversos*, *Op.cit*., p. 13.

dios perseguidor que no es otro que el que inspira la condena unánime de la comunidad.

Sin embargo, el dios de la víctima no puede, a su vez, actuar como el dios perseguidor. Tiene que abstenerse, es un dios que se debe ausentar:

> ¿Quiere decir esto que el Dios de las víctimas es una especie de Dios holgazán que renuncia a intervenir en el mundo? ¿Un *deus otiosus* del que ciertos etnólogos creen encontrar rasgos en muchas religiones primitivas, rasgos que planean sobre los dioses violentos? ¿Ese dios al que no se sacrifica porque nada puede hacer por los hombres?[22].

El dios que las víctimas deben construir es un contrapoder que se opone al poder del dios perseguidor o, dicho de otro modo, al poder de la violencia unánime de la comunidad. Este contrapoder, sin embargo, debe ser *completamente heterogéneo* al poder del dios perseguidor. Por ello su acción no puede situarse en la forma negativa del dios perseguidor: Satán. Uno de los elementos básicos de la unanimidad y la mimesis es precisamente la ignorancia sobre la que se fundan. La posibilidad de ejercicio de la violencia unánime contra la víctima es precisamente la de su ocultamiento. Por ello, al "revelar la verdad, Jesús amenaza la dominación de Satán, el acusador, que va a reactivar contra él su método más importante, el mimetismo unánime de la acusación, el mecanismo del chivo expiatorio"[23].

El Cristo, entonces, lejos de la lógica del dios perseguidor, estará de parte de la víctima. Más que infligir violencia, preferirá sufrirla[24].

> En el corazón de lo religioso, hemos detectado en todas las ocasiones un único acontecimiento central, generador de cualquier significación mítica y acción ritual: el radical cambio de actitud de una multitud que convierte en chivo expiatorio al que adoraba ayer y al que adorará quizá mañana, en cuanto su muerte asegure un período de paz a la comunidad.
>
> Aunque decisivo, este acontecimiento central es tan poco conocido que no existen palabras para designarlo. Nuestras ciencias del hombre no lo han descubierto nunca. Para hablar de él hemos tomado prestadas la perífrasis de los textos que leemos, "la ruta antigua de los hombres perversos…, el sangriento rescate de la ciudad…". En los Evangelios también figura este acontecimiento, pero ya no de manera huidiza: no solamente está muy bien descrito, sino que también se nombra. Es la Pasión[25].

El relato de la pasión no es únicamente un relato cruel del suplicio vivido por la víctima propiciatoria. En ese relato, la significación del proceso de la pasión remite a un cambio radical en la lógica de la victimización. La víctima triunfa en el momento en el que, por medio de la renuncia a los aspectos de la religión perseguidora, logra romper el Logos de la victimización, se introduce en otro ámbito de la realidad. Ese ámbito no puede ser otro que el de la relación entre los hombres:

> En el Nuevo Testamento, sobre todo en Lucas, el conocimiento de Cristo se realiza por lo regular en dos fases. Hay un primer contacto, una primera adhesión suscitada por un movimiento de curiosidad, una simpatía que es todavía superficial. Viene después el desencantamiento y la desafección. Mal convertido, el discípulo cree que ha engañado y se aleja. Retirada definitiva que, sin embargo, pondrá al desesperado en contacto con la realidad, aunque tan profunda que resulte transfigurada[26].

La víctima, entonces, estructura desde la Pasión otra perspectiva del mundo, otro conocimiento de las relaciones entre los hombres. Pero en esa pasión, ¿no entra la víctima en un juego de poder entre dos modelos de administración de la violencia comunitaria? ¿Puede situarse la víctima más allá de la lógica de los poderes instituidos?

Entonces, si la violencia supone una víctima que sólo puede significarse desde el eje de la pasión, pero este eje finalmente remite a la misma estructura de gestión de la violencia que produjo el proceso de victimización, la perspectiva de Girard atrapa a la víctima en un círculo, o más bien un laberinto del cual es imposible que se evada. Si Teseo combate al Minotauro de la violencia, Ariadna y su hilo de oro no puede ser otra cosa que una perspectiva bien diferente en la significación del lugar de la víctima en el proceso de la violencia. Girard sacrifica a la víctima, para fundar al gran Leviatán que sí perseguirá al culpable, que sí nos dará la satisfacción de la venganza, sin que esto devenga una crisis sacrificial que terminará con todos, que nos arrojará al vacío del caos…

[22] *Ibíd*., p. 183.
[23] *Idem*., p. 184.
[24] *Idem*., p. 185.
[25] *Idem*., p. 188.
[26] *Idem*., p. 195.

En la estructura misma del planteamiento de Girard está la forma de establecer un *cerco* en la lógica de la víctima. Los sistemas jurídicos, desgraciadamente, no responden al optimismo de Girard. En otro lugar hemos argumentado cómo estos sistemas funcionan más como *contención* de la ira de la víctima, que como lugar de persecución y justicia contra los victimarios. La víctima reclama, entonces, al gran Leviatán. La lógica de la pasión resignifica, más que esta posibilidad de *contacto con la realidad*, un poder que la víctima estaría llamando a ejercer sobre el victimario: *por la voz del verdugo habla la víctima*.

> En sus concepciones de sociedad y cultura como mecanismo de control Geertz y Turner revelan la influencia persistente de la visión hobbesiana de la violencia, heredada por el sociólogo francés de cambio de siglo, Émile Durkheim. En sus escritos previos, Durkheim considera idénticos lo social (su campo de estudio) con lo obligado y la ley… Al hacer alusión a la "guerra de todos contra todos", Durkheim intenta, por decreto, demostrar la violencia básica que prevalece en un "estado de naturaleza" desprovisto de reglas sociales. "Las pasiones humanas" explica, "se detienen sólo ante una fuerza moral que respetan. Si toda autoridad de este tipo se halla carente, prevalece la ley del más fuerte y, latente o activo, el estado de guerra es crónico por necesidad. Es evidente que dicha anarquía es un fenómeno malsano, ya que se opone al objetivo de la sociedad que es suprimir, o al menos moderar, la guerra entre los hombres, subordinando la ley del más fuerte a una ley mayor". Que pocos pudieran desear esa guerra abierta es evidente. Lo que no está muy claro es por qué la violencia social sería "natural" y por qué la imposición de la autoridad moral sería la labor máxima de la "cultura"[27].

Seguramente Rosaldo haría extensiva esta crítica a Girard.

En la perspectiva que hemos analizado en estas líneas, las figuras imaginarias que la sociedad propone a las víctimas para significar su acción están indisolublemente ligadas a la idea de la pasión, en tanto devenir del *chivo expiatorio*. La pasión, sin embargo, supone desplazamientos importantes en el proceso de la violencia sacrificial. No puede evadirse de esa *ruta antigua de los hombres perversos*, pero, aunque de manera posiblemente utópica, plantearía las posibilidades de desembocar en posiciones distintas a la de la eterna repetición del sacrificio. Según Girard, siguiendo a los Evangelios, desembocaría en el contacto con la realidad, en el conocimiento de las relaciones entre los hombres.

Desde otra perspectiva, la figura martirológica de la pasión ofrece a la víctima un reducto de su propia resistencia: allí donde la sumisión es total e inmediata, surge un proyecto de saber desde el cual la víctima se alza con un nuevo poder, totalmente heterogéneo al de su(s) victimario(s). Un saber que la sacralizará, y que en su sufrimiento someterá a su verdugo. Se organiza, así, una lógica enunciada por Deleuze, en su crítica de la versión freudiana del masoquismo.

[27] Rosaldo, R., *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, *Grijalbo*, México, 1991, pp. 97-98.

artículos • noticias • resúmenes
• bibliografía • universidades
• actividades • foros

dUE
Universo Estudiantil
El portal académico de México

www.universoe.com