

DESDE LA GUERRA, LAS EXPRESIONES MÍNIMAS DE LAS VIOLENCIAS, EL ORDEN, EL CONTROL Y LA LEGITIMIDAD, HASTA EL CRIMEN ORGANIZADO

Bertha J. García Gallegos*

Resumen

Este artículo se propone indagar en diversas posturas provenientes de la sociología y de otras disciplinas de las Ciencias Humanas en general, tales como la etnología, el derecho y la psicología estructural, cómo explican el control institucionalizado de la o las violencias para el mantenimiento de las comunidades humanas. Cómo pueden ayudar a revelar el impacto de esas violencias en el mundo de hoy. También resulta necesario comprender que lo que llamamos orden social, control, juridicidad, a los que generalmente refiere el concepto de institución, son en realidad nociones existencialmente frágiles y sus discursos de verdad se han vuelto inaccesibles o por lo menos sospechables.

Palabras clave: Violencia, sacrificio, violencia mimética, control social, Estado y crimen organizado.

* Bertha J. García Gallegos. Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología por el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Profesora Emérita de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Correo: bgarcia@puce.edu.ec

Fecha de recepción: 25 de Marzo 2022

Fecha de aprobación: 30 de Junio 2022

Introducción

Durante el siglo XX, con las guerras industriales, se asiste a la expresión extrema de la violencia. En el siglo XXI, la expansiva ola de criminalidad que, en un mundo globalizado se instala en las células de la sociedad y del Estado y destruye la institucionalidad jurídica y política, gracias a las formas sumergidas con las que se expande, ha alcanzado notables grados de complejidad. Ello obliga a buscar nuevas vías de indagación de esas realidades explorando en las estructuras mínimas relacionales -lenguajes y símbolos de las violencias, conflictos y rupturas de la reciprocidad social- que subyacen a lo social y lo político. Conceptos como Estado, seguridad nacional, seguridad pública, criminalidad, orden público, etc., así como las epistemologías que los asisten, quizá son más capacidad de opacar las realidades que de descubrirlas; más de construir determinismos a priori, que de explorar. El propio concepto de Estado de Derecho es motivo de interrogantes al ser concebido en términos más estrictamente normativos (Puppo, 2010). Toda la institucionalidad erigida a partir de los discursos de racionalidad de la sociedad moderna se encuentra ahora en una crisis de legitimidad, al incre-

mentarse la visión limitante de las instituciones dada la cultura globalizada que expande los sentidos y expectativas individualizadas.

Pero ¿qué son las instituciones? Estas no se refieren solo a leyes y parlamentos; también lo son las reglas no escritas, usos y costumbres que tienen efectos en la orientación de los comportamientos. En realidad, son elementos que abren un abanico de opciones de conducta social e individual y excluyen aquellas que pueden ser objeto de sanciones en distintas formas, desde la desaprobación social hasta la penal, dependiendo de los contextos. Por ello, interesa explorar su carácter de formas culturales con efecto en el control de los conflictos y las violencias. En cuanto a la violencia, Crettiez (2009) en su libro *Las Formas de la violencia*, advierte sobre la dificultad de su determinación como concepto y como realidad. “Esto nos dice que la violencia debe ser nombrada para existir”. Es el fruto a la vez de un contexto y un poder “no siempre puede objetivarse”. Una definición corriente de la violencia postula que “se trata de un acto de coerción dolorosamente experimentada, cuyo objetivo es actuar sobre alguien o hacerlo actuar contra su voluntad, empleando la fuerza o la intimidación”. De

allí que es preferible hablar más bien de “violencias e investigar sus tipologías” (Crettiez, 2009). La propia mención de este recurso indica la dificultad mencionada.

La Sociología es una disciplina que se entiende más de las sociedades modernas; aborda el conflicto pero no indaga sobre la violencia de manera particular. La violencia, como objeto de estudio, requiere una atención interdisciplinaria, por esas razones aquí nos proponemos indagar en diversas posturas provenientes de la sociología y de otras disciplinas de las Ciencias Humanas en general, como la etnología, el derecho, la psicología estructural, para entender cómo explican el control institucionalizado de la o las violencias para el mantenimiento de las comunidades humanas. Y cómo pueden ayudar a revelar el impacto de esas violencias en el mundo de hoy. También resulta necesario comprender que lo que llamamos orden social, control, juridicidad, a los que generalmente refiere el concepto de institución, son en realidad nociones existencialmente frágiles y sus discursos de verdad se han vuelto inaccesibles o por lo menos sospechables.

A primera, vista y en una lectura transversal de tales posiciones,

se podría colegir que existe un presupuesto o una idea latente, según la cual la diferenciación social tendría un papel o un efecto sobre el origen de las violencias y la institucionalización de su control. ¿Qué ocurre en sociedades donde los individuos mantienen una homogeneidad social, como en las sociedades primitivas? ¿qué ocurre en sociedades diferenciadas? En la primera parte de este artículo se revisan los aportes de la sociología clásica. En la segunda, se incorporan otras propuestas de las Ciencias Humanas, especialmente la etnología. En la tercera, se trata de lograr una reflexión aplicada a un fenómeno también portador de connotaciones transversales como el crimen organizado y la crisis institucional que le da soporte, en un contexto en el que la mundialización de las relaciones sociales y a pesar de la evidente agudización de la brecha social en términos de desigualdad y contraste entre riqueza de pocos y empobrecimiento de las mayorías, se ha producido un efecto extrañamente igualador, lo que podemos llamar “la revolución de las expectativas” que conduce a la ilusión de que todo es posible de alcanzar.

La Violencia y su Control en la Sociología

En el fondo, todo ello produce una carga excesiva sobre lo que conocemos como orden social, lo que conduce tarde o temprano a otros conceptos y problemáticas como las del delito, la cooperación, la convivencia social y por último, a las sospechas sobre el Estado, específicamente sobre su legitimidad. El de orden social es un concepto difícil. Cada disciplina encontrará puntos críticos en su torno; su definición se enfrenta a diversas premisas de tipo ideológico y es fácil caer en prejuicios valorativos, cuando no directamente en posiciones anárquicas y negacionistas (Bergalli, 1988).

Posturas filosóficas naturalistas sobre la necesidad del Estado para controlar la violencia, como la de Hobbes, acerca del supuesto de la existencia de un estado precivilizatorio de guerra de todos contra todos, o de Rousseau sobre el buen salvaje que no puede prosperar, han sido criticadas por Émile Durkheim. "Son ideas y no realidades" como expresa en *Las Reglas del Método Sociológico* (Durkheim, 1973). Al comienzo, sin salirse completamente de la filosofía *La División social del Trabajo* Durkheim (1967) busca respuestas

a las dificultades del cambio y al estado de conflicto y desorganización social que persiste en su época -a más de los cien años de la Revolución Francesa. Es una situación que califica como Anomia puesto que las antiguas normas ya no son eficientes y las nuevas aún no han aparecido.

Tratando de explicarla, se interna en el campo de la conciencia colectiva, una realidad subjetiva a la que define como el término medio de las ideas, sentimientos, representaciones, propia de una sociedad en un momento determinado. Si hablamos de cambio, se tiene que admitir que éste se representa de diversa forma en las sociedades preindustriales y en la moderna industrial. De allí que la solidaridad social que representa la primera es la solidaridad mecánica, propia de una situación donde no hay diferenciaciones funcionales, produciendo una solidaridad de carácter indefinido, sagrado y espeso que solo puede ser rota cuando algo demasiado fuerte rompe aspectos específicos de la conciencia colectiva y suscita una amplia conmoción.

¿Qué es capaz de promover esta reacción? La respuesta es "el "delito". Durkheim encuentra difícil definirlo porque no tiene materia-

lidad propia visible, a no ser por el castigo y su gradación. Por la gravedad del castigo llegaremos a la gravedad del delito que representa la ruptura de la conciencia colectiva asociada a la solidaridad mecánica. Ha nacido la primera forma de institución del control que debe resolverse por el derecho penal, el castigo indiferenciado que se aplica al frente de toda la comunidad, para escarmentar. ¿Por qué se aplica así?, porque el castigo, la pena, primera institución, es realmente una "venganza" de la sociedad.

En las sociedades "orgánicas", modernas o industriales, la conciencia colectiva se corresponde a una sociedad funcionalmente diferenciada. Incluso el derecho lo está; éste tiene una función restitutiva de la solidaridad social. La institución jurídica no busca castigar sino restablecer las relaciones entre las personas, en sus transacciones comerciales, civiles. Pero el derecho penal no desaparece y su connotación de venganza de la sociedad resiste mucho tiempo hasta la aparición del Estado de Derechos. Pero es en sus estudios posteriores en donde Durkheim definirá con mayor claridad el tema del "control social" aplicando su método funcionalista positivista de tratar los hechos sociales

como si fueran cosas (Durkheim, 1973). En *El Suicidio*, Durkheim (1971) al desarrollar los tipos de suicidio: anómico, egoísta y altruista, postula sus causas en las propiedades de la Sociedad, en cómo ésta "integra" y en cómo "regula" a los individuos, a través de formas institucionales como la familia, la religión, el patriotismo, la economía.

Para Durkheim, en general para las ciencias sociales, el tema del control social incluso el control penal es pertinente a la Sociedad y no al Estado. El derecho sería una mediación por la cual resuelve aquello que es adecuado, a través de la costumbre o del poder. Dado que la racionalidad del derecho se expresaría objetivamente en el Estado, esto afecta al sensible tema de la legitimidad del uso de la violencia (normas penales, policía, sistemas penitenciarios, codificación de las penas, sistema procesal penal, políticas públicas). El Estado como fenómeno del poder, lugar específico de la política y de las estrategias de control social, se convierte en el punto de mira de todas las crisis (Bergalli, 1988, 2005). Pero el Estado en Durkheim tiene la función de mantener el equilibrio de la conciencia colectiva, no la de interferir en las relaciones espontáneas de la

Sociedad, aunque sea cierto que para que exista tal espontaneidad, es mejor que esas relaciones estén predeterminadas¹.

Karl Marx no definió con claridad el tema de la violencia que en su teoría aflora con un papel secundario y ambiguo. Con raíces económicas -en el origen de la propiedad y en la acumulación originaria- aparece como recurso de liberación de las clases subalternas (la lucha de clases).

Max Weber la define como “relación social” con sentidos plurales inserta en un caso extremo de *lucha* orientado a la aniquilación del contrario, pues lo que suele imperar en un orden social es la competencia pacífica dentro de un sistema de *dominación* o *autoridad* que descansa en la obediencia como principio. Las diferencias con el poder pueden ser

muy sutiles, puesto que la lucha podría contener algún sentido en el uso de la fuerza (por ejemplo, el de legítima defensa) mientras que el poder (*Macht*) cuya definición es casi igual, es dudoso en su sentido al ser la capacidad de imponer la propia voluntad aún en contra de la voluntad del otro, y, por tanto, anular la relación social. En la primera parte de *Economía y Sociedad* Weber (1944) inserta esta discusión en el reconocimiento subjetivo de los actores sociales acerca de un Orden al cual legitiman, sea por costumbre, por sentimiento o por racionalidad.

La acción política es la acción sobre el Estado en un contexto de dominación, violencia institucionalizada: De hecho, es el Estado el que tiene el monopolio de la violencia legítima; pero, “para que un orden jurídico prevalezca”. Según Weber (1972) hay dos clases de políticos,

^{1/} La sociología política de Durkheim aparece como un apéndice un tanto obscuro de la obra del sociólogo francés. Si bien, es la división del trabajo la que desempeña cada vez más el papel que antes desempeñaba la conciencia común; existe cierto desasosiego al realizar esta afirmación puesto que *de hecho* la división del trabajo no genera solidaridad sino conflictos. ¿Cómo “resuelve” esta cuestión? Haciendo un *desplazamiento*: si la división del trabajo no engendra solidaridad consecuencia de las formas patológicas que ha asumido en forma momentánea. Por tanto, para que la solidaridad orgánica exista no basta que haya un sistema de órganos necesarios unos a otros, y que sientan de manera general su solidaridad; es preciso también que la forma como deben concurrir... al menos en las circunstancias más frecuentes, sea predeterminada. De otra manera, sería necesario a cada instante nuevas luchas para que pudieran equilibrarse... Es preciso tener en cuenta que para Durkheim la coacción no proviene sólo del Estado. Por ejemplo, si una clase está “obligada a aceptar cualquier precio por sus servicios” gracias a que otra clase posee los recursos, no debido necesariamente a alguna “superioridad social”, hay coacción de la segunda sobre la primera. (Inda, 2009 citando a Durkheim, Émile, 1893b, vol. II)

por vocación y por profesión. Tres son las condiciones para el ejercicio político por vocación: pasión, responsabilidad y medida (Weber, 1972). En todo caso, las mismas condiciones de éxito de la autoridad dependen de los contextos históricos que, según Weber, están influidos por los procesos de racionalización de la historia.

Sin duda, al hablar del tema, no se puede excluir a Norbert Elias (2011) y sobre todo a su mejor obra *El Proceso de la Civilización* influido por su traumática experiencia con la violencia y la barbarie nazi. Hay una tónica evolucionista en su postura sobre el entramado social que se genera a lo largo del desarrollo histórico, que debe ser estudiado desde las dimensiones macro y micro al mismo tiempo. La primera, la Sociogénesis; la segunda la Psicogénesis, el Hábitus, a través de las cuales se va conformando gradualmente el proceso de formación de los aparatos que detentan la violencia organizada y que provienen de acuerdos técnicos no planificados. Su objeto es evitar la violencia ilegal y propender a la pacificación interna de la sociedad. La psicogénesis es el mismo proceso, pero a nivel de los elementos cognitivos, las emociones y de conciencia individual que conforman una estructura psíquica

favorable a la pacificación y a la legitimación del proceso de monopolización de la violencia por parte del Estado, al transformarse primero en costumbres (hábitus) y luego en una conducta racional que tiende a la obediencia a la ley. El monopolio de la violencia en forma del Rey y luego del Estado, al igual que la domesticación del fuego o el uso de la energía nuclear, es un arma de dos filos: puede volverse contra sus propios creadores (es el caso de las dictaduras, donde el monopolio de la violencia es empleado sólo para beneficio de pequeñas minorías (Guerra, 2013).

De todos modos, según Elias, ese proceso ha sido más exitoso en el caso de las sociedades estatalizadas. Pero en las relaciones interestatales no existe un dispositivo superior que pueda sostener la paz internacional. El proceso civilizatorio en este contexto permanece en estado de naturaleza; no logra aún domesticar la violencia. La convergencia con Weber en cuanto a la existencia de un proceso de racionalización de la historia, en Elias depende también de factores favorables en el ámbito económico que transforman el hábitus al mejorar las condiciones de vida, lo que lleva al aprecio del significado real de la paz.

Pero, ¿cómo explica Elias los acontecimientos de violencia del siglo XX que llevó a la Segunda Guerra Mundial y al exterminio de los judíos por los nazis? En su libro *Los Alemanes*, Elias (1999) explica lo que denomina como “procesos decivilizatorios y discivilizatorios”. Se refiere a “la destrucción violenta de amplias áreas de la sociedad en la que imperaban altos niveles de civilización, con modos refinados de interacción y autocontrol”, que conduce a la caída de la barbarie. Esto es debido a la descompensación entre la Sociogénesis y la Psicogénesis. El primero, Alemania de la época era un sistema parlamentario multipartidista avanzado y complejo que necesitaba de una estructura de la personalidad (psicogénesis) igualmente compleja. La emergencia de un liderazgo personal con connotaciones absolutistas generó conflictos entre las personas y los grupos sociales, que llevó a la sociedad a obedecer órdenes desde arriba, anulando los mecanismos de legitimidad (Guerra, 2013, citando a Elias, 1999). En estos casos, según Elias, debían existir aparatos constitucionales capaces de frenar el conflicto y enfriar las violencias. En Inglaterra en el siglo XVIII el Parlamento funcionó de esa manera; en Francia fue la Corte Real (Guerra, 2013 citando a Elias, 1992).

Otros matices de la violencia en relación con el Estado pueden destacarse de la crítica, que cada uno de ellos -Weber, Elias- ensaya sobre el Estado en la modernidad. También del pensamiento de Michel Foucault de notable pertinencia en el siglo XX. Foucault explora el nuevo poder que, de entre las tendencias a la humanización del derecho penal, conduce a descubrir una nueva dimensión del castigo, el poder disciplinario. Lo estudia “no desde sus formas terminales (instituciones consolidadas), sino desde sus formas capilares, sus raíces fundantes” (Benente, 2014). Si en el poder del Rey, el castigo estaba orientado al suplicio aplicado sobre un cuerpo cuya utilidad no es evidente; en la modernidad es aplicado sobre el alma, orientado al disciplinamiento de una fuerza que ha cobrado un nuevo valor en las relaciones de producción. El poder disciplinario y su capacidad de modelar el cuerpo y la mente es un atributo -hasta ahora desconocido- del Estado y demostración de la violencia que también detenta, el biopoder.

Carl Schmitt critica al Estado liberal como inviable, al serle imposible alcanzar soluciones racionales y pacíficas a los conflictos políticos, por lo que indefectiblemente

ha dado paso al Estado total y ha refinado la realidad de la guerra. Advierte en su tiempo las amenazas que lo desgarran desde adentro (el enemigo interno) y la falta de condiciones del Estado para reconocerlas². Para Schmitt, lo Político y el Estado son una misma esencia y su función es el reconocimiento de la dualidad amigo-enemigo. Frente a las fuerzas desestabilizadoras que provienen del “desgarramiento” pluralista de la sociedad, que amenaza con la disolución por el desbordamiento de lo político por lo social, se impone el Estado total que no tolera en su interior ningún tipo de fuerzas enemigas (Ramas, 2018 citando a Schmitt, 1933).

Tanto Foucault como Schmitt se destacan, desde sus respectivas posiciones por su contribución a la criminología moderna. Pero es la Sociología la que más aporta al estudio especializado de la violencia delictiva que aumenta insospechadamente en las sociedades industriales como fenómeno destacado desde el siglo XX. La sociología del delito y de las conductas desviadas de la Escuela de Chicago en los años 30, con

muchas derivaciones, lograron impactar en las concepciones de la criminología positivista y empirista cuyo objeto de estudio era el sujeto criminal asumido como algo patológico, observable a través de su fisonomía y fisiología (Lombroso) ante el cual la sociedad organizada no podía sino aplicarle penas y sanciones con mayor severidad y violencia.

Para la escuela social las condiciones de la desigualdad material y la división del trabajo, del sistema jurídico y la justicia social son importantes de considerar. Esas causas son multifacéticas y se combinan entre sí dentro de los fenómenos más complejos. Se enfocan en las características de las sociedades o grupos que producen las conductas desviadas. De esta manera, se entiende que el comportamiento criminal es más bien producto de un déficit en la contención social, que deja sin gobierno los impulsos individuales hacia la satisfacción de las necesidades propias o del grupo de pertenencia.

De las nuevas tendencias, destaca la reformulación de Merton (1962) sobre la teoría de la Anomía inicia-

^{2/} Schmitt acusa al Gobierno de Weimar de no haber sido capaz de reconocer al enemigo del pueblo alemán, el Partido Comunista, en un gesto de debilidad y neutralidad propio de todo Estado liberal, basado en la indecisión y las libertades sin criterio (Ramas, 2018).

da por Durkheim e incluida en su obra "Estructura social y anomia", y después en *Teoría y estructuras sociales*. Para Merton (1992) la anomia aparece como la discrepancia entre las metas del éxito y de prestigio social inducidos por la estructura cultural, por una parte; por otra, como las opciones legítimas puestos por la estructura social a disposición de los individuos y los grupos, para alcanzar esas metas por medios aceptados por la sociedad. Esto afecta especialmente a quienes se encuentran en posiciones socialmente desventajosas (Pérez, 2011). En estas circunstancias la infracción de los códigos sociales constituye una reacción esperada de conducta social.

Desagregando las Realidades hacia las Estructuras Mínimas. La Violencia desde la Etnología

Acudir a la Etnología puede resultar interesante para indagar en las entrañas desde donde se producen el conflicto y las violencias. Según Virno (1988) en *El animal abierto al mundo*, desde los orígenes de la humanidad, las cosas que integran el ámbito del control (en tanto prohibiciones) adoptaron formas sagradas. En la antropología estructural de Lévi Strauss, basada en la interpretación de los

mitos, el elemento fundador de lo social que implica esencialmente control de lo natural es la prohibición del incesto. Esto da lugar al ritual de intercambio de hermanas entre un grupo social y otro. Según Marcel Mauss, el don da lugar a los intercambios y a la cultura de la reciprocidad fundante de lo social. El objeto de estudio es la indagación sobre una dimensión de lo humano, la violencia, que está en la base del surgimiento de la cultura; problemática que también se encuentra en el psicoanálisis de Freud, solo que situada en el ámbito del inconsciente, estudiado también a través del mito y los sueños.

La idea parte del reconocimiento de que, si la organización social tuvo un comienzo, éste pudo ser el de una prohibición (Lévi-Strauss) obligando a remodelar las condiciones biológicas dentro de un marco artificial de tabúes y obligaciones (Lévi-Strauss 1974). La antropología estructural define la socialidad en los términos de una estructura de complementariedad de perspectivas opuestas que se organizan en un sistema de intercambio. La prohibición del incesto articula el pasaje de la naturaleza a la cultura porque obliga a establecer una red de lazos entre "familias" frustrando la violencia

potencial dentro del grupo por la competencia (Bueno, 2005).

Al contrario de la Sociología y la Política que generalmente ven en las desigualdades sociales el impulso a la violencia; desde la Etnología se explora la posibilidad de que sean las semejanzas, las "mismidades" las que lo hacen. El deseo de lo que otros desean -la envidia- puede desatar los horrores más devastadores. ¿Es posible que las diferencias sociales pueden ser controladas por las instituciones, pero quizá no las diferencias culturales (sexuales, género, raza, etnia, religión)?

El humano comparte su posición en la naturaleza con otros animales, pero al contrario de ellos, no tiene los instintos adecuados para controlar la violencia dentro de su misma especie. No tiene un hábitat definido, tiene por "mundo" un contexto vital siempre "indeterminado e imprevisible". La sobreabundancia de estímulos suscita una constante incertidumbre y una desorientación nunca del todo reversible (Virno, 2007). Esto lo lleva a una agresividad intraespecífica virtualmente ilimitada. Por ello, la cultura se convierte en "la primera naturaleza del humano". Sin embargo, la cultura misma es sustancialmente ambivalente:

atenúa el peligro "pero al mismo tiempo favorece el pleno despliegue de aquella naturaleza de la cual debía defenderlo. El lenguaje, lejos de atenuar la agresividad intraespecífica, la radicaliza más allá de toda medida. Sin embargo, lo que hace peligrosa a nuestra especie es también aquello que la hace capaz de realizar acciones innovadoras, esto es, capaces de modificar hábitos y normas consolidadas (Virno, 2007).

Todo intento de moderar las tendencias a la violencia que provocan estas necesidades dentro de la comunidad, pertenece a la cultura como solución indefectible y por lo tanto a las formas institucionales desde las más primigenias, de carácter sagrado, hasta las más desarrolladas como el Estado. Todas mantienen un cierto sentido sacrificial.

En estos mismos días, parece existir una tendencia entre los estudiosos de la violencia para relieves los estudios de lo sagrado emprendidos por René Girard (González, 2015) quien desarrolló una teoría sobre la imitación de los deseos en un contexto de relativa igualdad social, donde lo que se distingue es lo diferente sobre todo cuando se convierte en un objeto de repudio o de deseo. La violen-

cia que suscita y cunde en todo el tejido del grupo, amenaza con su autoextinción. Para librarse, el grupo apela al mecanismo de lanzarlo hacia afuera, desconociéndolo como propio y resignándolo como una amenaza común. El sacrificio del “chivo expiatorio” logra saciar momentáneamente toda la violencia represada, pero las imágenes subjetivas y objetivas del hecho, se volcarán sobre el grupo suscitando sentidos de lo trascendental que instalarán el miedo como elemento permanente.

La estructura del deseo mimético implica tres elementos: uno, el que desea lo que el otro tiene; otro, el que detenta el objeto deseado y un tercero que es el objeto del deseo. La mediación del tercero es importante. La mimesis (imitación) ha sido considerada tradicionalmente como algo positivo, tal es el caso de la mimesis educacional (la socialización por la imitación de modelos culturales). La mimesis de la que trata Girard, virtualmente tiene que ver con la envidia, para ser más claros, pone énfasis en un sentido potencialmente *divisivo desencadenador de una crisis*, que se manifiesta

en la propagación de la rivalidad contaminante³. Para Girard, el deseo humano es esencialmente imitativo, es decir, nuestros deseos o perspectivas se configuran gracias a los deseos de los demás y por la mediación de un tercero (o podría ser una situación) a la que envidiamos e imitamos. En una sociedad indiferenciada como la primitiva, ocurre que, si alguien desea un objeto, todos los demás entrarán en la competencia por el mismo. No importa cuál sea aquel objeto, el resultado es una reacción de conflicto que muy bien puede llegar a la violencia destructiva. En el recurso al “chivo expiatorio”, al sacrificio ritual en las sociedades primitivas, opera la posibilidad de que mediante el sacrificio la violencia que viene de la rivalidad mimética se resuelva hacia un momento en donde el grupo puede ver con mayor claridad la relación amigo-enemigo.

La teoría “sacrificialista de la religión primitiva”, de René Girard recupera el problema de la regulación comunitaria de la violencia como trasfondo instituyente del orden social (Paladino, 2011). Los estudios girardianos, con una tra-

^{3/} Aquí solo se trata de enunciar elementos que provoquen la atención del lector sobre el tema, pues no es el espacio para un desarrollo más completo de la teoría.

yectoria de larga data se enlazan sobre tres piezas principales: el deseo mimético, el mecanismo del chivo expiatorio y la revelación judeo- cristiana⁴.

La mimesis (imitación) ha sido considerada tradicionalmente como algo positivo, tal es el caso de la mimesis educacional (la socialización por la imitación de modelos culturales). La mimesis de la que trata Girard, pone énfasis en un sentido potencialmente divisivo desencadenador de una crisis, que se manifiesta en la propagación de la rivalidad contaminante. Para Girard, el deseo humano es esencialmente imitativo, es decir, nuestros deseos o perspectivas se configuran gracias a los deseos de los demás y por la mediación de un tercero (o podría ser una situación) a la que envidiamos e imitamos. En una sociedad indiferenciada como la primitiva, ocurre que, si alguien desea un objeto, todos los demás entrarán en la competencia por el mismo. No importa cuál sea aquel objeto, el resultado es una reacción de conflicto que muy bien puede llegar a la violencia destructiva. El recurso

al "chivo expiatorio", al sacrificio ritual en las sociedades primitivas, tiene la virtud de expulsar la violencia hacia afuera del grupo, -no importa si el chivo expiatorio es inocente- opera la posibilidad de que mediante el sacrificio la violencia que viene de la rivalidad mimética se resuelva hacia un momento en donde el grupo puede ver con mayor claridad la relación amigo-enemigo.

El último componente del sistema girardiano de la violencia, y de acuerdo con su interpretación etnológica de los escritos bíblicos, el paso de la cultura sacrificialista de las civilizaciones primitivas va a chocar con la entrega de Jesucristo en el Nuevo Testamento; entrega de sí mismo como víctima propiciatoria definitiva para acabar con el rito que revive incesantemente la violencia. La prédica del perdón ofrece una nueva oportunidad de redención y sobrevivencia de la humanidad. Su fracaso, perceptible en las situaciones que actualizan y multiplican las formas de la violencia hasta la actualidad, llevará a la segunda venida de Cristo, para redimirnos a través del Apocalipsis.

^{4/} Rene Girard, 1923-2015. Su trabajo transcurre desde la crítica literaria (*Mentira romántica y verdad novelesca*, 1961) luego con la antropología cultural (*La violencia de lo sagrado*, 1972) y luego con la teología bíblica (*Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 1978) (Sucasas Peón, 2017).

La figura del Apocalipsis, el *Katechon* o Cataclismo definitivo, sería la esencia del control de la violencia que sólo puede conseguirse a través de la misma violencia. Lo catastrófico siempre será esperado como final o como refundante (la postpandemia, la posguerra, el fin de la historia). ¿Esta figura se reencarna a través de la historia, en las normas, las instituciones, el derecho, el Estado, la institución carcelaria? En la Etnología, lo determinante es que exista la prohibición como tal para insinuar un principio de organización social.

Conclusiones

El planteamiento de Girard encierra también una crítica a la sociedad actual. Paladino (2011) alerta contra las pretensiones de cualquier igualitarismo ingenuo o abstracto. Su desconfianza hacia aquello que se conoce como el "proyecto de la razón occidental" es total. Con el domino de los prefijos post, se ha vuelto un lugar común (y políticamente correcto) denunciar a la modernidad (y con ella al Estado) como una voluntad coercitiva, autoritaria. Girard manifiesta que no se puede desconocer lo irracional que se encuentra presente en las relaciones "racionales" de los hombres. Por el otro lado, Girard reprocha al racionalismo su ignorancia respecto a lo religioso y al papel fundador que tiene en toda sociedad y con ello se pierde la reflexión antropológica en los estudios del conflicto, del delito y la seguridad. La cohesión unitaria de los miembros de una sociedad en contra de alguien se logra gracias a ciertos hechos de violencia inconfesables, perdidos, sumidos en el olvido, hechos que están presentes, aunque ocultos; el análisis de los mitos los pone a descubierto.

A partir de esta somera lectura, podríamos considerar que la violencia derivada de la mimesis no se queda en las relaciones interpersonales, sino que se transfiere a las instituciones sociales, a la política y se extiende a las relaciones internacionales. En todo caso, siempre se trata del deseo de imitar al otro para obtener la misma cosa que él o ella tiene, por la violencia si fuera menester. Un ejemplo de la mimesis y violencia relacionada con la política lo tenemos en los ataques a las Torres Gemelas en 2001. En estos ataques se da una relación modelo – discípulo, en que entra en juego la competencia. En la base de estas acciones hostiles no se encontraría una diferencia radical entre Oriente y Occidente (Paladino, 2011). Para Girard, sin duda, la forma en

Red de Carreras de Sociología y Política del Ecuador

la que fueron perpetrados constituye un salto a un mundo "diferente", pero lo que da lugar o lo que provoca el terrorismo no está en esa "diferencia" política y cultural con los estadounidenses. Al contrario, en el fondo estaría un deseo exacerbado por la convergencia y el parecido.

En cuanto al crimen organizado, si el objeto del deseo, en una sociedad globalizada donde los individuos, a pesar de las enormes brechas de riqueza existentes en todos los niveles sociales y ámbitos territoriales, es el dinero y todo lo que puede conseguirse con él, -incluyendo el poder político- se ha producido la ilusión de que todos pueden alcanzarlo, no importa lo que pueda sacrificarse en ese arrastre. De allí que las normas, las instituciones y el propio Estado, que maneja sobre todo el monopolio de la fuerza y la decisión política, en esta fase de la historia, se muestran de la manera

más descarnada desprovistos de verdades absolutas. Encierran una ambivalente, confusa y caótica legitimidad que no hace sino perdurar para siempre las fuentes de la violencia. Y si en un mundo caotizado por la violencia globalizada, el sentido de toda verdad se pierde, es posible alimentar la frustrada necesidad de información a fuerza de teorías conspirativas, sean fabricadas, o inocentes, por todos lados veremos surgir una extraña tribalización desanclada en el espacio pero convergente a través de las redes sociales.

Eso no ocurre por cierto en el pensamiento sagrado, en donde los pensadores del *Katechon* se han inspirado. La salvación indefectiblemente representará al mismo tiempo el fin. De allí que se puede postular la siguiente pregunta ¿es posible, en términos humanos, construir una sociedad post salvación?

Referencias

- Beck, U. (2006). *La Sociedad del Riesgo: hacia una nueva modernidad*. Editorial Paidós.
- Bergalli, R. (2014). *Relaciones entre control social y globalización; crítica penal y poder. Crítica penal y poder. Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos*.

- Bergalli, R. (2005). Post-fordismo y control punitivo. *Sociologías*, vol.7 núm. 13, enero-junio, <https://www.redalyc.org/pdf/868/86819561008.pdf>
- Bueno, G. (2005). Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones. *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*. Número 37.
- Crettiez, X. (2009). *Las formas de la Violencia*. Editores Whalhuter.
- Durkheim, E. (1967). *De la división del trabajo social*. Editorial Schapire.
- Durkheim, E. (1971). *El suicidio. Estudio de sociología*. Editorial Schapire.
- Durkheim, E. (1973). *Las reglas de método sociológico*. Editorial Schapire.
- Elías, N. (1999). *Los alemanes*. Trad. Luis Felipe Segura y Angelika Scherp, Instituto Mora.
- Elías, N. (2011). *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica.
- González Hernández Domingo, 2015, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. [tesis] <https://eprints.ucm.es/id/eprint/33357/>
- Guerra Manzo, E. (2013). *Civilización y Violencia en la obra de Norbert Elias*. <https://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/article/view/106> ISSN 2531-2944.
- Merton, Robert. (1962). *Oficina de Publicaciones de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico*. 8vo. Wraps. 42 p. Cuadernos de la Facultad de Estudios Generales, Departamento de Ciencias Sociales, Serie D. Núm. 5.
- Merton, Robert. (1992). *Teoría y estructuras sociales*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, México.
- Paladino, Federico, 2011. *La Función Sacrificial de la Cultura. Levi-Strauss-reconsiderado desde la Antropología de la violencia*. https://www.ugr.es/~pwlac/G27_12Federico_Paladino.html
- Pérez López Jorge, 2011. *La explicación sociológica de la criminalidad*. En *Derecho y Cambio Social*, ISSN-e 2224-4131, Año 7, N°. 22, 2011. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5498997>
- Puppo, A. (2015) *Constitucionalismo global y excepción internacional: una mirada escéptica a Principia Iuris de Luigi Ferrajoli*, *CEFD Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* Número 31 (2015) ISSN: 1138-9877
- Ramas San Miguel, Clara, 2018, *El Estado total en Carl Schmitt: desbordamiento de lo político y decisión totalitaria: una reconstrucción teórico-doctrinal*. <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/63889>
- Sucasas Peón Juan Alberto, 2017, *Antropología de la violencia: René Girard*. <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.0010>
- Inda Graciela (2009) *La sociología política de Émile Durkheim entre 1892 y 1897: el Estado como apéndice de la morfología social y la futilidad de la acción política*. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387334684007>

Virno Paolo, 2007, Antropología y teoría de las instituciones. El animal abierto al mundo en Antropología y teoría de las instituciones. <https://transversal.at/transversal/0407/virno/es>

Weber, Max. (1944). Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, México.

Weber, Max. (1972). El político y el científico. Editorial Alianza. Madrid, España. BBC Mundo, Los Ángeles. 23 octubre 2017 <https://www.bbc.com/mundo/noticias-41589532>