SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 329-355, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

Imitar al testigo. La función mimética en la existencia martirial cristiana

Imitating the Witness. The Mimetic Function in Christian Martyrial Existence

RAMÓN OBDULIO LARA PALMA
Universidad Don Bosco, San Salvador
ramon.lara@udb.edu.sv
https://orcid.org/0000-0001-8070-9236

Recibido: 29 de enero de 2026
Aceptado: 13 de abril de 2026

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.329

RESUMEN

Este artículo examina el papel de la mimesis en la identidad cristiana y su expresión culminante en el martirio entendido como *imitatio Christi*. Desde un enfoque interdisciplinar —antropológico, hermenéutico y teológico— dialoga con la teoría de la violencia mimética de René Girard y con la noción de mimesis narrativa de Paul Ricoeur. Se sostiene que la imitación no es un mero mecanismo conductual, sino un operador configurador de identidad que, en el cristianismo, se reinterpreta como una mimesis no rival y no violenta, fundada en la entrega de sí *propter homines*. A partir de la categoría de identidad narrativa, se muestra cómo la memoria anamnética y la refiguración testimonial estructuran la existencia discipular. El martirio es interpretado como una praxis histórica y relacional que actualiza performativamente la identidad de Cristo y de la Iglesia en fidelidad al Reino de Dios.

Palabras clave: Mimesis, *Imitatio Christi*, Martirio, Identidad narrativa, Anamnesis.

ABSTRACT

This article examines the role of mimesis in Christian identity and its culminating expression in martyrdom understood as *imitatio Christi*. From an interdisciplinary perspective—anthropological, hermeneutical, and theological— It engages with René Girard's theory of mimetic violence and Paul Ricoeur's notion of narrative. The article argues that imitation is not merely a behavioral mechanism, but an identity-shaping operator that, within Christianity, is reinterpreted as a non-rivalrous and non-violent form of mimesis grounded in self-giving *propter homines*. Drawing on the category of narrative identity, it shows how anamnetic memory and testimonial refiguration structure discipleship. Martyrdom is interpreted as a historical and relational praxis that performatively actualizes the identity of Christ and the Church in fidelity to the Kingdom of God.

Keywords: Mimesis; *Imitatio Christi*; Martyrdom; Narrative Identity; Anamnesis.

El cristianismo se presenta, en el concierto de las religiones, como una religión profundamente mimética. No es, en sentido estricto, una "religión del libro", sino una experiencia religiosa fundada en la relación y en la imitación. Todo comienza con un encuentro personal[1] y se prolonga en un dinamismo mimético que estructura la vida creyente. Los textos bíblicos lo expresan con claridad: "aprendan de mí…" (Mt 11,29), o cuando Jesús exhorta: "sean… como…" (Mt 5,48). Quien formuló con mayor insistencia esta dimensión mimética del cristianismo fue Pablo de Tarso, al afirmar: "Sigan mi ejemplo como yo sigo el de Cristo" (1 Cor 11,1), y al exhortar: "hermanos, sed imitadores míos" (Flp 3,17).

1. EL SER HUMANO BAJO EL SIGNO DE LA MIMESIS

El fenómeno mimético no es exclusivo del cristianismo, sino que atraviesa toda la experiencia humana. Aristóteles ya lo había formulado con claridad: "El hombre difiere de los otros animales en cuanto que es más apto para la imitación"[2]. Con razón puede hablarse del *Homo mimeticus*[3]. Esta dinámica se manifiesta desde *el ámbito familiar*, donde se establecen las primeras y más decisivas relaciones parentales. En este contexto, Freud situó el desarrollo de los complejos de Edipo y Electra, entendidos como configuraciones del deseo hacia la madre o el padre, que pueden resolverse tanto en identificación como en conflicto con las figuras a imitar.

Más allá de las teorías freudianas, lo que resulta más general es la dinámica mimética que se establece en toda relación parental, cualquiera que sea su configuración. Desde los primeros meses, los infantes imitan gestos faciales y locuciones verbales —no en vano se habla de "lengua materna"— y, a medida que crecen, reproducen comportamientos morales y sociales de quienes conforman su entorno familiar inmediato.

Los *procesos de aprendizaje* formal también se sostienen sobre una base mimética. Aprender los usos culturales propios y ajenos, especialmente en contextos

1 Así lo expresa Benedicto XVI: "No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva", *Deus Caritas est,* 1: *AAS*, 98 (2006), 217-252.

2 Aristóteles, *Poética* 4, 1448b. Los estudios antropológicos también han tenido mucha atención en torno a la mimesis, *2* tal como lo confirma Susan Ossman en su comentario a los estudios de Michael Taussig, relacionando estrechamente antropología y la mimesis: Susan Ossman, "Michael Taussig : Anthropologie et Mimesis", *Hermes* 22, no. 1 (1998): 57-62.

3 Cfr. Nidesh Lawtoo, *Homo mimeticus. Una nueva teoría de la imitación*, Editorial Tirant Lo Blanch, 2024.

de interculturalidad, implica necesariamente imitación. Lo mismo ocurre con el aprendizaje de una lengua extranjera, que exige reproducir sonidos, expresiones y estructuras del ambiente lingüístico con el que se desea interactuar.

El *ámbito escolar*, propiamente dicho, se apoya igualmente en procesos miméticos. Los estudiantes repiten y reproducen lo que los docentes enseñan. Si bien las metodologías pedagógicas contemporáneas han evolucionado hacia modelos que privilegian la autonomía y la libre determinación del estudiante, y el educador se concibe más como facilitador que como transmisor, la dinámica mimética no desaparece. Los estudiantes continúan observándose entre sí y aprendiendo unos de otros.

Desde una perspectiva educativa puede afirmarse que "aprendemos por imitación. Los niños y adolescentes aprenden mejor por ver lo que hacemos que por escuchar lo que decimos, y ese es un dato bien explotado en la pedagogía que sabe que el ojo es el órgano de aprendizaje por encima del oído"[4]. Según estos autores, la emulación (mimesis) comporta siempre una dimensión de envidia que, en su justa medida, resulta positiva, pues constituye el mecanismo emocional que impulsa a la imitación[5].

Sin embargo, la imitación moral no se limita a lo positivo. En la dinámica emulativa se imita tanto lo bueno como lo malo. La mimesis posee, por tanto, un eje negativo —destacado especialmente por Girard, como veremos— y un eje positivo, que es el que pueden potenciar tanto la educación como la religión.

Desde la psicología, la mimesis ha sido ampliamente estudiada como la capacidad de imitar o reproducir el comportamiento de los demás. Esta imitación puede ser consciente o inconsciente y manifestarse en múltiples dimensiones de la vida: la forma de hablar, los gestos, los intereses e incluso las creencias. La persona mimética busca identificarse con los otros y adaptarse a su entorno social, imitando especialmente a aquellos con quienes se identifica o a quienes admira. Esta tendencia está condicionada por factores culturales, sociales y por los modelos de comportamiento disponibles.

La mimesis desempeña un papel decisivo en el desarrollo de la personalidad. Durante la infancia y la adolescencia, los niños y jóvenes imitan a padres,

4 David Reyero García y David García-Ramos Gallego, "Mímesis positiva: educación y teoría mimética", *Revista Interdisciplinar de Teoría Mimética*, 4 (2021): 3-5 (aquí p. 3)

5 La función mimética dentro del ámbito educativo mete en juego la corporalidad, la imagen y la referencialidad mimética. Ver Olaf Richter, *Anamnesis-Mimesis-Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung*, Evangelische Verlagsanstalt, 2005, 239-255.

hermanos mayores y figuras de autoridad, lo que les permite interiorizar normas, habilidades sociales y valores. En etapas posteriores, la imitación se orienta hacia otras figuras significativas —amigos, colegas o incluso celebridades—, y cuando estas imitaciones son positivas, favorecen la ampliación de habilidades, conocimientos y horizontes vitales.

La mimesis también se manifiesta en *el ámbito biológico*, tal como lo señaló Charles Darwin al describir los mecanismos de adaptación y supervivencia. Según el naturalista inglés, las especies que mejor se adaptan al entorno —es decir, las que mejor se mimetizan— son las que logran subsistir. En algunos casos, el mimetismo alcanza niveles extremos, hasta el punto de reproducir formas y colores del ambiente con notable precisión.

Desde esta perspectiva, la mimesis cumple una función central en los procesos sociogenéticos y psicogenéticos, pues constituye un presupuesto básico de la enculturación, la socialización y la educación. Es la capacidad imitativa la que permite al infante abrirse camino en el mundo. No cabe duda de que el aprendizaje imitativo ha sido fundamental en la evolución cultural del ser humano[6].

Por su parte, los análisis antropológicos de Adorno, Horkheimer y Benjamin resultan especialmente esclarecedores[7]. Puede afirmarse que "desde pequeños, los humanos construyen su subjetividad mediante procedimientos miméticos que no necesariamente se inscriben en las dinámicas de enseñanza–transmisión–aprendizaje"[8]. Estos procesos se manifiestan tanto en acciones corporales como en producciones estéticas complejas, y constituyen un elemento antropológico fundamental para pensar los procesos educativos y formativos.

Finalmente, el mimetismo en la interrelación social implica hacer lo que hacen los demás para sentirse parte de un grupo o ser reconocido como igual. Un ejemplo paradigmático es la moda: no se imita simplemente un objeto o una persona, sino aquello que es deseado por los otros. En este sentido, "se desea el deseo". Como afirma Girard, "el deseo es esencialmente mimético" [9]. A partir de

6 Numerosos autores, como Gebauer y Wulf confirman ese papel de la mimesis. Cfr. Gunter Gebauer – Christoph Wulf, *Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft,* Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1992.

7 Cfr. Andrés Klaus Runge, "La mímesis como adaptación y formación en la teoría de Horkheimer y Adorno: Aspectos teórico-críticos relevantes", *Katharsis* 19 (2015): 151-180.

8 Runge, "La mímesis como adaptación y formación", 177-178.

9 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, 1995, 153. En su análisis sobre las obras novelescas y su relación con el deseo, Girar afirmará: "Sólo los novelistas revelan la naturaleza imitativa del deseo": René Girard, *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*, Anagrama, 1985, 20.

aquí, resulta pertinente profundizar en la comprensión de la mimesis de la mano de este pensador francés.

2. LA MIMESIS DESTRUCTIVA: VIOLENCIA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD

René Girard, a partir del enfoque mimético freudiano de los complejos de Edipo y Electra, ve la génesis de la violencia mimética. Ciertamente que Girard no se limita al círculo familiar para explicar el "deseo mimético" y la consecuente "patología del deseo", sino que la universaliza. Para Girard, la familia solo es uno de esos espacios donde se da esa patología, no la única, aunque sí sea muy importante. Para Freud, sin embargo, la relación familiar es paradigmática para cualquier otro tipo de relaciones.

Según Girard, se comienza con el *deseo mimético* para terminar con la *violencia mimética*. La imitación de los deseos da origen a la violencia entre los deseantes (amantes). Girard comienza sus estudios sobre la tesis de la violencia mimética hablando de la "mimesis de apropiación" (*mimésis d'appropriation*). Dicho concepto indica el conflicto que se establece entre dos sujetos que tienen un mismo objeto de deseo, es decir, tienen la misma conducta respecto a un mismo objeto: "*c'est la rivalité pour l'objet, c'est la mimésis d'appropriation, dont il faut toujours partir*"[10].

Stéphane Vinolo, al relacionar el psicoanálisis freudiano con la teoría mimética girardiana, considera que el pensamiento freudiano del deseo, el mimetismo y la violencia fue retomado por Girard como un "mecanismo único" a la que el pensador francés llama "violencia mimética"[11]. Dice Vinolo que, "a diferencia de lo que piensa Freud, para Girard, todo espacio del deseo está sometido al mimetismo y a la rivalidad sobre la cual desemboca necesariamente, sin que este espacio deba ser familiar"[12]. Y continúa:

> La estructura familiar es por definición mimética porque la misma transmisión entre generaciones lo es. Muchas de las actitudes del niño están determinadas por mimetismo hacia los padres, pero existen condiciones históricas que han permitido su extensión a todas las conductas del padre,

10 René Girard, *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972, 205: "Es la rivalidad por el objeto, es la mimesis de apropiación, desde la que siempre hay que comenzar".

11 Stéphane Vinolo, "El psicoanálisis freudiano en la teoría mimética de René Girard", *Tópicos, Revista de Filosofía* 67 (2023): 345-368.

12 Stéphane Vinolo, "El psicoanálisis freudiano en la teoría mimética de René Girard", 357.

> hasta sus deseos: "Es normal que el padre sirva de modelo a su hijo, pero no es normal que el padre se convierta en modelo en unos terrenos en los que la imitación va a suscitar la rivalidad. En otras palabras, el padre, según la norma familiar, es modelo de aprendizaje y no de deseo" (Girard)[13].

Sin embargo, para Girard, "el deseo humano no es un deseo autónomo, sino siempre un deseo según el Otro, que se opone de forma explícita a un deseo según uno Mismo"[14]. El proceso que articula Girard comienza con el "deseo", pasa por la "mimesis" que se hace "deseo mimético" y termina en "violencia mimética", puesto que al hacer del otro un modelo implica también, según este pensador, hacerlo un rival.

La novedad que la propuesta de Girard aporta a la teoría mimética no es plantear que los hombres se imitan entre sí, sino que se imitan particularmente en sus deseos. El pensador francés nos aclara que "el deseo mimético no es el desear imitar al otro sino exactamente lo contrario. Es querer diferenciarse del otro y estar condenado a imitarlo para hacerlo"[15]. Con otras palabras, "lejos de querer conscientemente perder su identidad, los hombres tal como los piensa Girard, están en una perpetua lucha para diferenciarse los unos de los otros, es decir, para afirmar su identidad individual en contra de la del grupo"[16].

Esa contra-productividad, que consiste en querer diferenciarse de los otros y para ello estar condenado a imitarlos, es muy evidente, por ejemplo, en el comportamiento adolescencial: el joven quiere ser "único", pero para ello se comporta y se viste como la moda del momento se lo impone. Al final, todos los adolescentes del ambiente y contexto similar terminan comportándose y vistiéndose de manera igual.

Llegados a este punto, nos encontramos con dos conceptos importantes que construyen la identidad: la *ipsidad* y la *mismidad (ipse-idem*). El primero jalonea a la diferenciación y el segundo a la imitación. La *ipsidad* quiere ser "sí mismo", diferente, pero la *mismidad*, se confronta y construye a partir de los otros y por tanto los "imita" (*idem*), se "identifica con" hasta llegar a ser "idéntico a".

> Notemos que es algo que el marketing contemporáneo entendió perfectamente al proponernos productos diferenciadores. Deseo tal producto para

13 Ibid., 357.

14 René Girard, *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*, 11.

15 Stéphane Vinolo, "Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia", *Universitas Philosophica*, 55, no. 27 (2010): 17-39 (aquí p. 25).

16 *Ibid*., 25.

> diferenciarme de los otros individuos que no pueden acceder a él. De hecho, en la calle, nadie dice que quiere imitar a los otros, que quiere ser como los otros, sino más bien todo el mundo quiere ser original, quiere ser único[17].

La intención del pensamiento de Girard, recalquémoslo, no busca explicar la obviedad de que los seres humanos se imitan entre sí, sino comprender los mecanismos que están detrás de esa dinámica mimética que le caracteriza. En última instancia, el deseo mimético está determinado por los criterios de diferenciación que el propio grupo social establece y legitima. Por eso, cada grupo escoge su criterio de diferenciación y cada miembro debe someterse—pero, racionalmente— a los dictados miméticos de tal grupo.

En síntesis, podemos decir que el centro de la teoría girardiana consiste en comprender que "el desear la diferencia siempre nos lleva a imitar a los demás porque todo el mundo quiere ser diferente"[18]. De ahí que para algunos, el mimetismo atenta contra la identidad; sin embargo, según Vinolo, la mimesis construye la identidad: "La imitación sería una pérdida de sí mismo a favor del modelo que justamente imitamos"[19]. Con todo, también pueden llevar a la pérdida de la individualidad y la falta de autenticidad si la imitación se hace excesiva, sin desarrollar la propia identidad[20].

Sin embargo, esa pérdida de identidad, que implica al mismo tiempo la ganancia de una nueva, resulta ser la clave del mimetismo cristiano: "y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (Gal 2,20). Según esa sentencia paulina, se deja de ser "sí mismo" para ser "otro Cristo". Así pues, la tesis de la violencia mimética en el cristianismo queda sustancialmente cuestionada.

En efecto, desear el deseo del otro (*le désir de l'autre*), desde una perspectiva cristiana, no genera violencia mimética, pues el cristianismo lleva la teoría mimética girardiana hasta sus últimas consecuencias, pues no se trata únicamente de desear el deseo del otro, sino de desear el *ser mismo* del otro: ser como Cristo. Y ser como Cristo implica vivir *propter homines* y no bajo la lógica de *homo homini lupus*. Sobre estas implicaciones propiamente cristianas de la teoría mimética volveremos más adelante.

17 Vinolo, "Ipseidad y alteridad", 26.
18 Vinolo, "Ipseidad y alteridad", 32.
19 Vinolo, "Ipseidad y alteridad", 20.
20 Cfr. "La mimesis en la psicología: perspectiva profunda", Colegio de psicólogos, consultado el 10 de enero de 2026: https://colegiodepsicologossj.com.ar/mimesis-psicologia/

Concentrémonos brevemente por ahora en otro planteamiento que viene también de un pensador francés en torno a la teoría mimética, hagámoslo de la mano del hermeneuta Paul Ricoeur.

3. LA MIMESIS NARRATIVA: LA TRIPLE MIMESIS DE LA NARRACIÓN EN PAUL RICOEUR

El pensador francés hace un abordaje de la teoría mimética colocándola dentro de su tesis sobre la identidad narrativa.

Ricoeur analiza con amplitud tres tipos de identidad que según él constituyen la identidad personal: *Identidad-Idem*, *Identidad-Ipse* y la *Identidad Narrativa*. La primera se refiere a la identidad que se mantiene al pasar el tiempo, que Ricoeur relaciona con el "carácter", es decir, la "mismidad" del sujeto visto exteriormente (el "qué" del sujeto); la segunda se refiere a la identidad interna del sujeto que evoluciona con el paso del tiempo (el concepto de sí mismo cambia en cada persona al pasar el tiempo), es la "ipseidad" del sujeto visto desde dentro de sí mismo (el "quien" del sujeto para sí mismo).

Pero la identidad personal, que tiene los componentes de la "mismidad" y la "ipseidad", corresponde a un sujeto sustancial sin historia. Cuando la identidad personal es enmarcada dentro del dominio de lo histórico, es que Ricoeur recurre al terreno de la hermenéutica y define la vida como "un relato en búsqueda de narrador". Si la vida es un relato, Ricoeur invita a tomar en cuenta dos elementos esenciales: la intriga y el personaje. Así aparece la identidad narrada o narrativa.

La identidad narrativa no es estática sino dinámica, porque se construye con el devenir del tiempo. Además, esa identidad tiene el polo interno —la conciencia personal de sí, que el sujeto va construyendo y relatando para sí mismo— y el polo externo —el conocimiento que los otros tienen del sujeto mediante la hermenéutica que pueden hacer de la narración (vida) que aquel hace de sí mismo.

La identidad narrativa siempre será provisoria —todavía en elaboración— mientras el sujeto esté vivo, pues todavía la está elaborando. Cuando el sujeto muere, los componentes de la "mismidad" y la "ipseidad" mueren y sólo quedan en el dominio de la identidad narrativa: el relato (historia) de la vida del sujeto, pero relato siempre sometido a la ley de la interpretación. La identidad narrativa está condenada a siempre ser interpretada. Al narrador ahora solo le queda ser narrado.

A juicio de Ricoeur, el sujeto, que es un permanente trabajo de construcción, nunca está terminado, "no hay más que un devenir-sujeto, es decir, no hay sujeto como punto de llegada, ni como punto de partida. El sujeto es una tierra que queda eternamente prometida, nunca efectiva"[21]. Por eso es por lo que el hombre es un "animal hermenéutico", porque su principal tarea es comprenderse, y no hay comprensión sin interpretación. El mejor camino de comprensión, según el hermeneuta francés, es el análisis narrativo de la identidad del ser humano y para ello aplica la función mimética a su tesis.

Un elemento que debemos afrontar en torno a la identidad humana, ya hemos dicho, es la temporalidad. El dilema que enfrenta el hermeneuta francés es resolver la aporía del tiempo (el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico)[22]. Su tesis de la identidad narrativa y el recurso a la mimesis son las herramientas que utiliza para superar dicha aporía. En definitiva, la identidad narrada es la identidad vivida en el tiempo donde se impone el acto de narrar: narración subjetiva y objetiva, es decir, la narración que hago de mí mismo mediante mis decisiones, mi palabra dada y mis comportamientos, y la narración que hacen los otros cuando soy manifiesto a ellos.

3.1. Mimesis I: Pre-figuración

La primera Mimesis ricoeuriana es la pre-figuración, es decir, esa tela de la vida hecha de hilos semánticos, simbólicos y temporales, que constituyen el primer momento narrativo[23]. Pongamos como ejemplo el caso de la identidad narrativa de Jesús de Nazaret, con el que podemos llegar a la siguiente conclusión: los relatos evangélicos nos ofrecen el producto de una "fe narrativa", que en términos literarios es la "puesta en intriga, de redisposición, de refiguración de Jesús"[24]. Jesús, confesado como el Cristo, ha llegado a nosotros ineludiblemente narrado[25].

21 Johann Michel, "L'animal herméneutique" en Gaëlle Fiasse (dir.), *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable,* Press Universitaires de France, 2008, 63-92.

22 "El tiempo narrado en la investigación de Ricoeur tiende un puente entre el tiempo fenomenológico (la vivencia subjetiva de la percepción del tiempo) y el tiempo cosmológico (preconcepto objetivo, dimensión englobante del tiempo)", Elbatrina Clauteaux, *L'épiphanie de Dieu et le jeu théologique,* Cerf, 2015, 410.

23 Ricoeur sintetiza así su propuesta: "*Mimèsis* I désigne la précompréhension dans la vie quotidienne de ce qu'un auteur a bien nommé la qualité narrative de l'expérience; en entendant par là le fait que la vie, et plus encore l'action, comme Hannah Arendt l'exprime brillamment, demandent à être racontées", Paul Ricoeur, "Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit*", *Études phénoménologiques* 11, no. 6 (1990) : 29-40 (aquí p. 32).

24 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI,* Sígueme, 2002, 105.

25 "La intriga evangélica nos quiere hacer adivinar que Jesús es el Cristo". Por ejemplo, todo el proceso judiciario de Jesús, primero ante los Sumos Sacerdotes y luego ante Pilatos, "se presenta, de un extremo al otro, como una búsqueda de identidad, como si ahí se cifrara todo el fondo de la cuestión, como si no se tratara de ninguna

En cuanto a la identidad narrada de Jesús hay que aceptar que si Jesús no hubiera sido confesado por los apóstoles, como en Cesarea, su gloria mesiánica hubiera pasado desapercibida. Eso quiere decir que la identidad narrativa requiere de testigos. Además, para que pueda construirse la identidad narrada de Jesús llega un momento en el que él guarda silencio.

Particularmente en el momento de su pasión Jesús calla, deja el espacio a ser narrado más que narrarse. "Jesús tiene que retirarse para que el relato, para que el tiempo del relato, pueda comenzar ('Os conviene que yo me vaya': Jn 16,7)"[26]. Jesús es aquel cuya existencia se define por la donación sin reservas: vive siempre *para nosotros* y se pone en nuestras manos.

Por eso, su entrega no se agota en el gesto unilateral de darse, sino que alcanza su culmen cuando se pone en manos de nuestro testimonio, cuando confía su propia verdad a nuestra confesión. Al darse a nosotros, Jesús nos convierte en mediadores de su don: se nos entrega para que lo entreguemos, y así nuestra vida llegue a ser narración viva de su presencia y de su obra. Ahora veamos el primer momento cómo toma cuerpo ese testimonio de los discípulos de Jesús reconocido como el Cristo.

3.2. Mimesis II: Configuración

Ese testimonio toma cuerpo en primer lugar haciendo el pasaje de la *prefiguración* a la *configuración*, es decir, mediante la auto estructuración del relato con base a códigos narrativos internos al discurso, es decir, relatos orales y documentarios, pero también los relatos estético-monumentales (esculturas, pinturas, monumentos, etc.). Tal es la Mimesis II de Ricoeur: el relato está así consignado en texto y es así como es recibido por el lector[27].

Siempre siguiendo el ejemplo de la identidad de Jesús, por encontrarnos frente a una identidad que de golpe se nos entrega narrada, el acceso al sujeto

otra cosa: 'Dinos si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios', '¿Eres tú el rey de los judíos?' […] Los evangelios concluyen el relato de la pasión con la identificación puesta en boca del centurión romano: 'verdaderamente este era el Hijo de Dios'", Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI,* 100.

26 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI,* 110.

27 "Mimèsis II, désigne l'autostructuration du récit sur la base des codes narratifs internes au discours", Paul Ricoeur, "Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit*", 32.

"real" es imposible de alcanzar, si nos atenemos a la propuesta de J.P. Meier[28]. "Lo invisible, asumido en lo visible, quedaría siempre ignorado si no hubiera espectadores que lo acechan, lo admiran, rectifican las historias, las ponen en palabras", plantea Arendt[29].

El acceso objetivo a Jesús que hoy tenemos es, pues, un texto y por eso estamos ante una identidad narrada. Jesús ya no está presente, hemos atisbado que era necesario que se fuera, para que su presencia fuera plena en medio de su ausencia. Así lo platea Gesché:

> Esta ausencia de una presencia que hubiéramos preferido acceder de manera directa es indudable que nos coloca en una situación de duelo […] Pero es precisamente de ese vacío y de esa frustración de una presencia inmediata (y que podría ser compulsiva o de fusión, esto es, patológica o ilusoria) de donde va a surgir —como de la tumba vacía, que se ha convertido, por la misma razón, en una tumba abierta— la verdadera presencia, la presencia real, la presencia resucitada, y que sólo entonces podrán ver los discípulos (Jn 20,1-10)[30].

Con lo dicho hasta aquí debemos afirmar que el lector no es un mero destinatario del texto, sino su cooperador activo: es el espacio vivo donde el texto puede desplegar su eficacia y realizar su operación propia[31]. En definitiva es posible decir que el lector activa el texto haciéndolo operador de identidad. "El entramado de personajes unidos en torno al Maestro establece una confrontación con el sistema de valores construido por el texto. Haciendo esto, *el evangelio se constituye en dador de identidad*, más que de consignas escritas"[32]. Este proceso de identificación mediante el acceso a la configuración de un texto, Ricoeur le llama refiguración.

28 Cfr. John Paul Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, I: Las raíces del problema y la persona*, Verbo Divino, 1998, 183-199.

29 "Lo invisible, asumido en lo visible, quedaría siempre ignorado si no hubiera espectadores que lo acechan, lo admiran, rectifican las historias, las ponen en palabras", Hannah Arendt, *La vie de l'esprit I, La Pensée*, PUF, 1981, 154.

30 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI,* 121-122.

31 Cfr. Umberto Eco, *Lector in fabula ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Grasset, 1985.

32 Daniel Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Labor et Fides, 1997, 153-154, citado por Adolphe Gesché, *Jesucristo*, 125 (cita 180, las itálicas son de Gesché).

3.3. Mimesis III: Re-figuración

La *re-figuración* (mimesis III) es la apropiación o aplicación del relato en la vida del lector[33]. En la re-figuración, el mundo del lector, a través del mundo del relato (con-figuración), actualiza y asimila el mundo de la vida (pre-figuración) que describe el relato.

Ricoeur dice que la refiguración procede de un mundo para entrar a otro mundo, "paso del mundo ficticio a un mundo real a través de un mundo potencialmente real"[34]. El lector es la interfaz entre el mundo del relato y el mundo de la vida; por eso, sin la mediación del receptor aquel mundo queda sólo como una trascendencia en la inmanencia narrativa.

Continuando con el ejemplo de Jesús, hemos afirmado que él confía su identidad al testimonio de sus discípulos. Aquí debemos agregar el segundo momento de cómo ese testimonio toma cuerpo: la actualización de la vida de Jesús en la vida de sus discípulos. De la identidad narrativa se da el paso a la identidad ética. Según Gesché, la Escritura es

> una verdadera epistemología de la identidad. Al decir 'aquí estoy', Jesús deja a los otros que narren su identidad. La alteridad se hace identificadora. No es que mi identidad venga del otro (eso sería alienación), sino a través del otro (identidad transitiva, re-flexiva)[35].

Hemos dicho que Jesús debe ausentarse físicamente para hacerse presente de otra manera: en modo *re-presentado*. Gesché lo plantea así:

> Esta ausencia de un "yo" inmediato deja lugar (recordemos el "dejar ser" de Heidegger) a una presencia, a esa que reposa en el arca de la narración […] Este es el motivo por el cual la identidad narrativa acaba convirtiéndose en la nuestra. Lectores (u oyentes) del texto, nos convertimos en parte implicada y también nosotros respondemos al interrogante "¿quién decís vosotros que soy yo?" […] Tanto como una operación de escritura (por el autor), el texto supone también una *operación de lectura* (por el lector o por el oyente). En última instancia somos nosotros quienes, con Pedro y Juan, llenamos la tumba vacía y anunciamos la resurrección de Jesús en Cristo[36].

33 Ricoeur lo explica así : "*Mimèsis* III désigne l'équivalent narratif de la refiguration du réel par la métaphore. Je souligne aussi avec grande précision le rôle médiateur exercé en ce point par la lecture, point qui m'avait échappé dans *La Métaphore vive*", Paul Ricoeur, "Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit*", 32.

34 Paul Ricoeur, "Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit*", 34.

35 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI*, 115.

36 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI,* 122-123 (las itálicas son de Gesché).

El vacío de la presencia inmediata es necesario que se dé para que pueda surgir en plenitud la identidad narrada, la presencia "pragmática de un saber narrativo"[37], un conocimiento potente también creador de identidad. La ausencia de un "yo" inmediato da el espacio a una presencia que reposa en el seno de la narración. Esa presencia es ahora puesta en acto en la vida del lector del relato evangélico.

La fuerza operativa de la narración no deja intacto al lector, pues entre texto y lector se establece una fuerte vinculación performativa. Los teóricos de la interpretación han argumentado sobre esa fuerza operativa del texto: "el mundo del texto está a la espera de su complemento, sin el cual el significado de la obra literaria es incompleto"[38], de ahí que el hombre sea visto como "un ser que interpreta y sólo a partir de su interpretación la realidad se convierte en realidad […] El texto es una brasa bajo la ceniza de las letras. La vivacidad de la llama que sale depende del soplo de quien la aviva"[39].

Visto así el juego entre la textualidad y la identidad, al hablar de identidad narrativa de Jesús estamos ante una nueva epistemología de dicha identidad, pues se trata de superar el binomio Jesús histórico-Jesús de la fe, o como lo llama Gesché, la identidad histórica y la identidad dogmática de Jesucristo. Ambas identidades de Jesucristo encuentran su mejor síntesis y visibilidad concreta en el rostro de sus discípulos-testigos en el aquí y ahora de la Iglesia.

A partir de estas intuiciones del hermeneuta francés, debemos dar un paso más y analizar la dinámica mimética cristiana.

4. LA MIMESIS CRISTIANA: "IMÍTENME A MÍ, COMO YO IMITO A CRISTO" (1COR 11,1)

Hemos afirmado, a partir de la breve revisión de la teoría mimética de René Girard, que el *deseo mimético* en ámbito cristiano supera el postulado girardiano de la *violencia mimética*. También hemos plateado la tesis de que el cristianismo tiene una fuerte dependencia de la función mimética, que ahora trataremos de exponer con mayores datos con el fin de demostrar que en vez de derivar en violencia, termina en un *donum vitae* siempre *propter hominem* a partir de la *imitatio*

37 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, 1979, 35-43.

38 Paul Ricoeur, *Temps et récit II*, 234.

39 Adolphe Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI,* 125.

Christi per crucem. Nuestro intento aquí es probar que la *mimesis cristiana* supera la tesis de la *violencia mimética* girardiana.

4.1. Imitación de Cristo

El movimiento cristiano comienza con la llamada que Jesús hace para seguirle. Esa *sequela Christi* convoca a los seguidores *μαθητής* (discípulos) a convertirse en auténticos *μιμητής* (imitadores) de Cristo. La *imitatio Christi* es determinante en el movimiento cristiano. Pablo de Tarso es quien insiste en este dinamismo mimético. Se siente seguro de que Cristo "habla en mí" (2Cor 13,3) y puede afirmar: "Vivo yo, pero no soy yo; es Cristo quien vive en mí" (Ga 2,20).

Con otras palabras, la mimesis narrativa de la que ha hablado Ricoeur, esa refiguración del relato de Jesús, toma cuerpo y se hace vida en la existencia de sus seguidores de todo tiempo y lugar. La identidad de Cristo se hace una con la identidad del cristiano, al punto de que Jesucristo se hace visible en el rostro de sus discípulos: "El que los escucha a ustedes, me escucha a mi" (Lc 10,16) y podemos parafrasear fenomenológicamente: "El que a ustedes ve, a mí me ve".

La imitación de Cristo implica, por tanto, una plena identificación con Cristo. Tal identificación tiene sin duda sus implicaciones morales. Sin embargo, si seguimos las intuiciones de Gregorio de Nisa, conlleva sobre todo una notable trasformación en Cristo, que incluye la "imitación de la naturaleza divina"[40]. Para el Capadocio, "imitar a Cristo e imitar la naturaleza divina son afirmaciones equivalentes. El itinerario mental seguido aquí por el Niseno no ofrece lugar a dudas: no es posible que Cristo no sea justicia, pureza, verdad e independencia de todo mal. De igual forma no es posible ser cristiano —al menos llamarse cristiano con verdad— sin mostrar en sí mismo que se participa de estas afirmaciones"[41].

4.2. Imágenes de la Imagen

Si la imitación de Cristo implica elevarse indefinidamente hacia la perfección de la bondad propia de Dios manifestada en Cristo, resalta aquí la idea paulina de la identidad de Cristo como "la imagen visible de Dios invisible" (Col 1,15). Pero, "Dios es infinito en sí mismo, argumenta Gregorio; el hombre —hecho a su

40 Gregorii Nysseni, *Opera Omnia*, III/I, *De profess*., 136, 7-8.

41 Lucas Francisco Mateo-Seco, "Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa", *Scripta Theologica* 33, no. 3 (2001): 601-622 (aquí p. 611).

imagen— no es infinito, pero tiene en cierto modo una capacidad infinita de crecer en el conocimiento de lo divino, porque el deseo y el amor de Dios crecen sin fin"[42].

La encarnación entra aquí en juego, pues se presenta como el medio por el cual, dentro de la amorosa economía divina de la salvación, se hace posible la conducción del ser humano —imagen de Dios— hacia el conocimiento abismal de Dios. Dice Gregorio:

> Él, que está sobre todo conocimiento y comprensión, que es invisible, inenarrable (Sal 11, 8) e inefable (2 Co 9, 15), para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios, Él mismo, a causa de su amor al hombre, se ha hecho imagen del Dios invisible hasta el punto de hacerse igual a tí con la forma (Flp 2, 7) que tomó, y transformarte a ti de nuevo por sí mismo conforme a la belleza del arquetipo hasta volver a ser lo que eras en el principio[43].

Creado a imagen de Dios, el ser humano porta en sí la llamada al conocimiento y al amor de su Creador; de ahí que su corazón, su deseo y su apertura al crecimiento posean una orientación radicalmente ilimitada. La salvación no es otra cosa que la restitución de esa vocación originaria en la que resplandecía su condición de imagen divina. Mediante los sacramentos y el ejercicio de la vida virtuosa, el ser humano se reviste de la santidad de Cristo —Imagen del Dios invisible— y, de este modo, es reconducido a su primitiva dignidad de imagen de Dios.

Con estos breves guiones ya podemos comprender que la *imitatio Christi* de la que hablamos no conecta con la idea de la *Devotio Moderna* planteada en la obra de Tomás de Kempis. Aquí estamos hablando de un proceso mimético cristiano que va más allá de un sentido moral, pues hablamos de una dimensión ontológica y existencial. Esta imitación de Cristo se complementa con la idea del martirio, que en el pensar de san Ignacio de Antioquía, viene a ser la plenitud del discipulado: el verdadero *μαθητής* (discípulo) es el mártir porque es el perfecto *μιμητής* (imitador) de Cristo, porque realiza una *Imitatio Christi per crucem* y se hace un *Collega passionis cum Christo* (Cipriano).

42 Mateo-Seco, "Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa", 611.
43 *De perfect*., GNO VIII/I 194, 14-195, 5.

5. IMITAR A LOS IMITADORES: MARTIRIO COMO *IMITATIO CHRISTI*

5.1. *Imitatio Christi per crucem*

Digámoslo con toda precisión: el martirio es la imitación radical de Cristo[44]. La *imitatio Christi* que nosotros planteamos es la que nos conduce a comprender el martirio como un morir "como Cristo". La muerte de Cristo fue un "morir por", fue un *don* de amor *propter homines*. La muerte martirial del discípulo de Cristo no se entiende, por tanto, como una inmolación que se ofrece a la divinidad, pues los cristianos habían comprendido bien desde el principio la frase profética subrayada y clarificada por Jesús: "Quiero misericordia y no sacrificio" (Mt 9,13; 12,7). Más bien, la muerte del cristiano es entendida y aceptada como un don de amor que el discípulo hace en fiel imitación del Maestro[45].

El don de sí mismo se convierte en un encuentro y una comunión con Dios. Esta comunión con Dios se entiende también como "santidad", porque el "Santo" es sólo Dios y quien entra en comunión con él se hace "santo", es decir, se aparta y se hace a "sí mismo un don para los demás". Aquí asumimos también la definición de "santo" en los términos como lo hace Christoph Theobald: aquel en quien "pensamientos, palabras y hechos están en absoluto acuerdo y manifiestan la sencillez y unidad de su ser"[46]. Según Theobald, el Reino de Dios se hace presente de esa manera en Jesús y, como él y por él en la fuerza del Espíritu Santo, también en la vida de todo discípulo.

La plenitud esperada y deseada por el hombre sólo se alcanza mediante el acto radical de la entrega, porque así imita fielmente a Cristo, que vino a revelar la verdad de Dios: el amor que se entrega (Jn 3,16). La verdad del hombre también se revela y confirma. El hombre es, como Dios, un don-entrega por esencia. El martirio es la vocación universal del hombre, pues si quiere ser fiel a su identidad, debe efectivamente vivir una "existencia martirial". Por eso es por lo que la imitación de Cristo se hace un imitarlo hasta aceptar la cruz (*imitatio per crucem*).

44 Cfr. Candida Moss, "Suffering Like Christ" en Id., *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford University Press, 2010, 19-73. La propuesta de Moss es que el *alter Christus* debe interpretarse como un *imitatio Christi* en el martirio, es decir, en la entrega total hasta la muerte. Ver también Candida Moss, *Ancient Christian Martyrdom*, Yale University Press, 2012.

45 Cfr. Moss, *The Other Christs*, 77-87.

46 Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité I*, Cerf, 2007, 71.

Este paso de imitarlo hasta la cruz (donar la propia vida), parte de un gran principio: "Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará" (Mc 8,35). La vida se adquiere sólo donándola. De ahí que cuando el discípulo se une plenamente con el maestro no puede evadir la llamada de reproducir una vida y un comportamiento crístico. De ahí la insistencia de Pablo al invitar constantemente a alcanzar la estatura de Cristo (Ef 4,13), a tener los mismos sentimientos del Hijo (Fil 2,5). Esa actitud mimética llega a ser tan intensa en Pablo al punto de poder decir: "imítenme a mí como yo imito a Cristo" (1Cor 11, 1).

La paradoja apenas señalada de alcanzar la vida donándola y perderla cuidándola, Marcos la sitúa en el contexto de la enseñanza de Jesús sobre las "condiciones del discipulado". El discípulo tiene una comunión de destino con su maestro y, por tanto, debe aceptar "su cruz", es decir, seguir el camino de la entrega de su propia vida para tener la vida verdadera. Jesús plantea esa situación paradójica con mayor amplitud: hay que perderse para encontrarse, hay que morir para vivir.

Este trasfondo paradójico se encuentra en Marcos 9,35 (Ser el último para ser el primero) y 10,43-44 (Ser siervo para ser importante). Para el evangelista, el pensamiento del hombre es salvarse a sí mismo, pero el pensamiento de Dios es el contrario: entregarse[47]. El pensamiento de Dios es coherente con la verdad de que Él es un Dios amor que se dona.

Esa intrepidez de hacer de la propia vida un don total, a imitación de Cristo, como acto de amor orientado al bien de los demás, constituye quizá la diferencia fundamental entre el martirio de los cristianos de la Iglesia primitiva y el de los mártires del siglo XX.

En los primeros siglos, el martirio fue un acto de valentía que confirmaba la identidad y la pertenencia a un credo y a una Iglesia: en el contexto de un proceso persecutorio y judicial, se daba un testimonio firme de convicciones y principios hasta la aceptación de la muerte. En cambio, el martirio del siglo XX es ante todo valentía de amor, que asume activamente la muerte —ciertamente en un marco persecutorio—, pero no necesariamente por la oposición a una doctrina, sino por la fidelidad a valores y principios como la justicia y la verdad, que el cristiano defiende no solo para sí, sino, de manera particular, en favor del bien de los demás.

47 Cfr. Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, Cerf, 2004, 328.

Podemos decir que el concepto canónico de martirio ha experimentado una evolución significativa. De ahí que, desde comienzos de la década de 1980, se haya propuesto ampliar dicho concepto hacia la comprensión de una muerte aceptada en el marco de un combate activo, nacido del compromiso de fe y de la caridad[48]. Esto supone un desplazamiento respecto de la formulación canónica clásica, según la cual el martirio requiere una aceptación pasiva de la muerte motivada por el *odium fidei*.

No se trata, por tanto, de seguir pensando el martirio únicamente según el esquema tradicional —cristianos condenados a muerte por un juez o una autoridad que rechaza explícitamente la fe—, sino de reconocer formas de martirio en las que la entrega de la vida acontece como consecuencia de una fidelidad activa al Evangelio del Reino, todo vivido en favor de los demás. Los martirizados en los tiempos actuales, quienes dentro de un compromiso activo por su fe y movidos por la caridad, deciden mantenerse firme a pesar de las amenazas hasta la consumación de su asesinato, muchas veces en el silencio y hasta abandonados por los demás.

Ya no se trata de una jurídica aceptación pasiva de la muerte sino de un compromiso activo que acepta la muerte; tampoco se trata sólo de sujetos individuales, sino de conglomerados sociales que son martirizados[49]. Hoy más que nunca se apela a la idea de "Pueblos crucificados"[50], es decir, conglomerados sociales que han sido injustamente masacrados o sometidos a condiciones inhumanas de vida. Entre ellos encontramos también a los que Jon Sobrino ha llamado "mártires jesuánicos"[51].

5.2. *Collega passionis cum Iesus*

San Cipriano es quien define al mártir como "compañero de la pasión con Cristo" (*collega passionis cum Christo*) y en la línea de san Ignacio va a decir que

48 Karl Rahner, "Dimensiones del martirio", *Concilium* 193 (1983): 321-324.

49 Ciertamente que las Actas Martiriales hablan de conglomerados de mártires en la Iglesia primitiva, como los "Mártires de Bitinia", "Mártires de Lion", por mencionar algunos, cfr. Daniel Ruiz Bueno (ed.), *Actas de los mártires,* BAC, 2003, 241-255.

50 Cfr. Ignacio Ellacuría, "El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica", *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1989): 305-333; Xavier Alegre, "El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados", *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1992): 291-323; Martin Maier, "Teología del pueblo crucificado. En el 70ª. aniversario de Jon Sobrino", *Revista Latinoamericana de Teología* 75 (2008): 281-293.

51 Cfr. Jon Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999): 237-255.

"imitarlo hasta llegar a pender de la cruz" (*imitatio Christi per crucem*) es que se llega a la perfección del discipulado[52]. Pero ¿de qué pasión estamos hablando hoy? No se trata de un dolorismo religioso o de una fe masoquista. Estamos hablando del *pathos* de Jesús, la fuerza interior que lo llevó hasta las últimas consecuencias respecto a su misión: ungido por el Espíritu se sentía enviado a anunciar la Buena Noticia del Reino a los pobres y a establecer el tiempo nuevo de la salvación (cf. Is 61,1; Lc 4, 18) que al final, frente a las poderosas fuerzas del anti-Reino, encontró como destino ineludible la cruz.

Si queremos ser más precisos, el discípulo que hace una fiel imitación de Cristo lo hace uniéndose más bien a la pasión de Jesús, pues como dice Jon Sobrino, la grandeza del discípulo no es tanto morir "por Cristo" sino morir "como Jesús" y por la "causa por la que murió Jesús" [53]. Esa jesuanidad del martirio hace al discípulo un pleno *collega passionis cum Iesus*. Esta distinción no implica una especie de esquizofrenia cristológica sino un necesario abordaje metodológico que comienza con el sujeto histórico Jesús de Nazaret a quien luego, dentro de un acto de fe, se le confiesa como el Cristo de Dios.

El martirio jesuánico es en definitiva un "parecerse a Jesús en vida y en muerte"[54]. Ese parecerse a Jesús, reproducir su vida y su praxis, implica introducirse en el mismo dinamismo de la vida de Jesús que culmina con la muerte: "Dicho con la mayor sencillez posible —acota Sobrino—, 1) Jesús es asesinado porque estorba; 2) Jesús estorba porque ataca a los opresores; 3) Jesús ataca al opresor para defender al pobre; y 4) Jesús defiende a los pobres –hasta el final– porque los ama"[55].

El parecerse a Jesús del mártir implica ser activamente "defensor de la vida" y "testigo de la verdad", en ese orden[56]. De ahí que Sobrino concluya: "Si se

52 Cfr. Cipriano de Cartago, *Ep.* 31, 3, en *Obras completas, I,* edición preparada por Juan Antonio Gil-Tamayo, BAC, 2013, 524.

53 "Mártir es no solo ni principalmente el que muere por Cristo, sino el que muere como Jesús; mártir es no solo ni principalmente el que muere por causa de Cristo, si no el que muere por la causa de Jesús. Martirio es, pues, no sólo muerte por fidelidad a alguna exigencia de Cristo, que hipotéticamente pudiera incluso haber sido arbitraria, sino reproducción fiel de la muerte de Jesús", Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazare*t, Trotta, 1991, 337.

54 Jon Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", 243.

55 Jon Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", 244.

56 Sobrino hace una sutil referencia a la identidad que Jesús le da al maligno de "asesino y mentiroso" (Jn 8,44), y en ese orden. De ahí que Sobrino señale: "No hay por qué separar el elemento del 'dar testimonio de la verdad' y el de 'entregar la vida por amor a los hermanos'. Estrictamente hablando, no son idénticos, y la concepción de martirio fue enrumbándose, conceptualmente, más según la primera dirección (dar testimonio de la verdad) que según la segunda (entregar la vida por amor a los hermanos) […] Para volver a enrumbarla en la línea jesuánica del

considera el martirio desde la respuesta del antirreino a quien lucha *activamente* por el reino, el *analogatum princeps* es el que se parece a Jesús, ejemplificado en monseñor Romero. Si se lo considera desde el cargar el pecado del antirreino, el *analogatum princeps* son estas mayorías indefensas, que son dadas muerte inocente, masiva y pasivamente (sic.)"[57].

Hacerse compañero de la pasión con Jesús, como lo vamos comprendiendo, conlleva parecerse a él en su compromiso radical por la causa de Reino: servir a la vida y defender la verdad, so pena de perder la propia y de tener que cargar con los artilugios de la mentira. Con otras palabras, implica asumir la pasión por el Reino y sus principales destinatarios: los pobres de este mundo. Imitar a Jesús hasta llegar a parecerse a él expone a los ataques del anti-Reino. Cuando se entrega la vida por la causa del Reino, y se acepta la muerte como una consecuencia por esa reino-fidelidad, debemos recalcarlo, aparece el martirio jesuánico.

Por eso san Cipriano llegó a hablar de la "*fidelissimi milites Christi*"[58], esa fiel milicia de Cristo que no amaga frente al anti-Reino sino que lo combate frontalmente. La fidelidad al proyecto de Jesús, para unos –los *milites Iesu*– implica una lucha *activa por el Reino* y *combativa frente al anti-Reino*; para otros, la pertenencia al Reino toma la forma de "martirio inocente" que testifica el horror del anti-Reino en cuanto "mayorías indefensas, dadas muerte inocente, masiva y pasivamente", que constituyen ese "pueblo crucificado", pueblo mártir, víctima del pecado social y estructural que el gran *mysterium iniquitatis* ocasiona (2Te 2,7).

5.3. Imitar a los imitadores

Colocados frente a los mártires por el Reino descubrimos que ellos son reveladores de la verdadera identidad de discípulos. Hemos afirmado, siguiendo a san Ignacio y a san Cipriano, que los mártires hacen ver al secuaz perfecto, al verdadero discípulo, por lo que frente a ellos solo queda reconocer la necesidad de seguir sus huellas e imitar el ejemplo del don que han hecho de sí mismo. Dado que el discípulo testigo/mártir es un imitador perfecto de su Maestro, los miembros de la Iglesia no hacen sino que "imitar a los imitadores".

amor, bueno será recordar cómo la teología joanea unifica y jerarquiza la dualidad que se expresa en la doble línea de la vida y de la verdad: *charis kai aletheia*, gracia (vida) y verdad. Ambas van unidas, pero la prioridad la tiene la charis, la vida. Y lo mismo aparece desde su contrario: el maligno es asesino (hace contra la vida) y es mentiroso (hace contra la verdad) —y por ese orden", Jon Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", 145.

57 Jon Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", 153.

58 *Ep.* 76, 6, (Gil-Tamayo, 936).

Pero los mártires, esos imitadores a imitar, son también operadores de identidad. Hemos visto con el análisis de la identidad narrativa ricoeuriana que nuestra identidad de discípulos implica la tarea de "ser testigos del testigo". Ahora con el análisis de la identidad discipular martirial planteamos la necesidad de "imitar a los imitadores", esa dinámica mimética indispensable en la experiencia cristiana. Para que la función mimética se concretice debemos recurrir a la anamnesis, ese acto de hacer memoria activa de los testigos a imitar.

La mimesis camina muy de cerca con la anamnesis. El movimiento cristiano se funda en esa función anamnética. En el memorial, que se expresa en forma ritual, es que la función operadora de identidad que posee el martirio encuentra su lugar. Podemos decir que la vida del cristiano (futuro mártir) anticipa (prolepsis) su calidad de ser operadora de identidad. El acontecimiento del martirio, y mediante la anamnesis ritual consecuente, posibilita la función operadora de la identidad de hijo, hermano y servidor (testigo) en los rememorantes.

> A propósito de la cena pascual judía y su significado en torno al *zikkâron* desde 1Co 11, 23-26, cabe entresacar los siguientes rasgos. Jesús, 'Tomó el pan, dio gracias': así aparece tanto en el texto de 1Co como en el de Lc 22,14-20 y añade: 'Este es mi cuerpo'. La frase puede leerse al menos así: el cuerpo de Jesús ahora es pan partido, para alimentar la comunidad; y también, ese pan, cuerpo de Jesús, se entrega hasta dejar el último aliento en la cruz. Y luego pide, hagan esto mismo ustedes, sean *zikkâron* (en hebreo). En pocas palabras el memorial queda patente en los seguidores y seguidoras de Jesús cuando como Él gastan su vida por los demás.[59]

Jesús prácticamente está diciéndole a sus discípulos: vean como he vivido, reproduzcan lo que de mi han aprendido, pues mi modo de ser y de vivir es el camino que Dios ha diseñado para que la vida humana sea bien lograda (salvada); sean, pues, ustedes mi memorial (*zikkâron*), pues lo que yo he comenzado, ese proyecto de Dios para el mundo (Reino/reinado de Dios), debe perdurar en ustedes. La anamnesis no es mnemotecnia, es acción, es vida en acto según el modelo a rememorar. A eso le podemos llamar memorial práxico, que por ser una memoria martirial (*memoria passionis*) toma la forma de una *martiropraxis*.

59 Hernan Cardona Ramírez, "El 'memorial' en el Nuevo Testamento, cada vez y para siempre —apuntes bíblico-teológicos—", *Cuestiones Teológicas* 35, no. 83 (2008): 113-127 (aquí 124).

Rememorar-ritualizar a los mártires es indispensable. Pero, dado que la característica principal del martirio es la "*imitatio Christi*", la anamnesis ritual de los mártires debe de ser en la línea de ser "imitador de los imitadores". La dinámica mimética es indispensable en el trinomio Cristo-Mártir-Cristiano. La imitación de los mártires debe orientarse sobre todo en identificarse con ellos —porque son reveladores de identidad— y en poner por obra su legado, es decir, practicar a los mártires ("martiropraxis") —porque son operadores de identidad—.

Hacer *memorial del mártir* es indispensable con todas las expresiones ananmnéticas que se puedan realizar. Debemos insistir en el hecho de que al recordarlo, el mártir viene ritualizado, de tal manera que, al igual que todo lenguaje ritual, adquiere fuerza ilocutoria-performativa y ejerce la función de operador de identidad.

Sabemos que el paso del *mysterion* (revelación) al *sacramentum* (ritualización) fue indispensable para la experiencia del encuentro y la relación con Cristo, quien en el *hic et nunc* se hace cercano a nosotros mediante la ritualidad sacramental. El mártir, por tanto, debe ser rememorado y celebrado como tal, para que ese memorial llegue a convertirse en un verdadero operador de identidad para quienes lo rememoran[60].

¿Qué tipo de identidad es la que opera el rito-memorial del mártir? La misma identidad que revela, es decir, actualiza la identidad de Cristo en forma visible y tocante, manifiesta la identidad del perfecto discípulo, así como la identidad de una iglesia decididamente fiel al proyecto del Reino de Dios. Por supuesto que esa función de operador de identidad propia del *Sacramentum* implica también la acción de la gracia divina. De ahí que podamos hablar de una *sacramentalidad del martirio cristiano*[61], pues al encontrarlo dentro de un orden simbólico anamnético-ritual, lo podemos comprender muy cercano a la identidad sacramental del mismo Cristo.

El mártir es la expresión suprema de una asimilación perfecta de todo lo que significa la Dabar-*Torá-Maná:* Palabra-Ley-Alimento. En el mártir, la Palabra de Dios ha mostrado su eficacia, pues éste ha asimilado perfectamente la identidad

60 Ya hemos insinuado que la función del memorial es indispensable: "Hagan esto en memoria mía" (Lc 22,19). Los estudios de Odo Casel han sido indispensables para relacionar la teología de los misterios con la anamnesis. Cfr. Odo Casel, *El misterio del culto cristiano*, Centro de Pastoral Litúrgica (Vol. 129), 2002; Maria Krahe, "La teologia della parola: rapporto con la teoria dei misteri in Odo Casel", *Rassegna di teología*, 30, 3/6 (1989): 318-343.

61 Ramón Lara, "Dios pasa por en medio de su pueblo en la persona del mártir. Sacramentalidad del martirio cristiano", *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (2023): 29-48.

de Cristo, lo ha hecho su verdadero Maná, y su existencia, principalmente con la muerte martirial, ha sido una reproducción perfecta de la existencia martirial de Cristo[62].

El reconocimiento eclesial del martirio es esencial, ya que a partir de ese reconocimiento es que comienza a hacerse la anamnesis del mártir y, a través de ese memorial, el mártir a su vez comienza a ejercer su fuerza performativa en quienes lo rememoran. Si la identidad de Jesús, en cuanto Torá-Maná —"el verdadero alimento bajado del cielo"—, fue "eucaristizada" (ritualizada) y mediante el memorial fue prolongada en el tiempo como una fuente operadora de identidad dentro del orden simbólico eclesial a través del lenguaje ritual performativo, también la identidad del mártir debe correr ese mismo itinerario[63].

Y cuando lo recorre entonces ejerce la misma función reveladora y operadora de identidad como Jesucristo. Por eso, como hemos dicho, el mártir puede ser reconocido como sacramento, portador de Dios entre los hombres (*theophoría*). Imitarlos con una ritualidad práxica es la gran tarea de los miembros de la Iglesia. Al hacer el memorial práxico nos convertimos en verdaderos mártires/testigos como ellos y al modo de ellos: imitadores perfectos del primer mártir del martirologio cristiano, Jesús de Nazaret.

CONCLUSIÓN

La función mimética tiene una gran relevancia en la experiencia cristiana. Hemos recorrido varios senderos por donde la mimesis ocupa un lugar especial. La hemos visto como parte fundamental en la experiencia humana. La hemos analizado desde su ángulo destructivo (Girard) y desde el ángulo identitario (Ricoeur). Nos hemos concentrado en el espacio que ocupa dentro de la experiencia

62 Aquí se encuentra la conexión con la teología eucarística: la Eucaristía es la mediación oportuna con la cual el hombre puede alcanzar la gran unión con Jesucristo. Cuando el hombre comulga, cuando se ha introducido en la dinámica de la unión eucarística con Jesucristo, quiere decir que ha asimilado la verdadera Torá de Dios, que la voluntad de Dios es parte connatural de su ser. Ver José María Tojeira, *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*, UCA Editores, 2005, 89-91.

63 No vamos a abundar en la vinculación iglesia y eucaristía por cuestiones de espacio y pertinencia. Nos baste recordar los conceptos de santo Tomás de Aquino, quien ve como primer fruto de la comunión eucarística la existencia eclesial: la eucaristía es "el sacramento del cuerpo de Cristo. Pero el cuerpo de Cristo es la Iglesia […] Es por eso por lo que la eucaristía es el sacramento de la unidad de la Iglesia", Tomás de Aquino, *In Ioan*., Cap. 6, No. 960 y 966 (*Comentario al evangelio de Juan III*, Edibesa, 2007). En este punto vale revisar el poderoso análisis de Henri de Lubac en *Corpus Mysticum*, donde deja en evidencia la desapropiación eclesial que sufrió le teología de la eucaristía. Cfr. Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Mayen Âge. Étude historique* (Cerf, 2009). Ver también Jean-François Chiron, "*Corpus mysticum* revisité", *Recherches de science religieuse* 107, no. 1 (2019): 33-58.

cristiana. Ahí la vemos emparentada con la anamnesis: imitación y memoria se reclaman mutuamente.

La relación primera en esa dialéctica —mimesis-anamnesis— es con Jesucristo. Él es a quien primero debemos siempre recordar con memoria viva y práxica, para alcanzar la perfecta identidad de discípulos. Al buscar imitarlo en modo radical, pronto nos encontramos con el sujeto histórico Jesús de Nazaret, quien con su opción y pasión nos convoca a seguirle (imitarle) tan radicalmente hasta llegar a ser testigos de su causa (el Reino) y por los destinatarios de esa causa (los pobres). Aparecen ahí los mártires por el Reino o mártires jesuánicos.

Pero la lejanía en el tiempo nos obliga a recurrir a otra estrategia: la identidad narrada. En el aquí y ahora del tiempo y el espacio, la presencia de Jesús toma rostro en la presencia de sus seguidores, quienes ocupan su lugar al narrarlo vívidamente. La re-figuración corresponde a la plena *imitatio Iesus* y su correspondiente anamnesis práxica.

Podemos decir que la dinámica mimética explicada por Ricoeur con el análisis que hace de las *tres mimesis* —pre-figuración, con-figuración y refiguración— ayuda a comprender el mecanismo que explica cómo la *mimesis cristiana* supera la tesis de la *violencia mimética* girardiana. Cada discípulo está llamado a ser un perfecto imitador de Jesús y adquirir así el potencial de ser frente a los demás un modelo a imitar: de ser "testigo del testigo" debe pasar a ser "imitador imitado" y no rival violento con quien competir.

En fin, debemos recordar el peligroso error que advierte san Agustín: "pretender que la gracia de Cristo consista en su ejemplo y no en el don de su persona"[64]. El primer acto es el encuentro, posibilitado por la apertura al don mismo del Señor; el segundo acto es la fiel imitación de su ejemplo, que brota de ese encuentro transformador y de la acción del Espíritu Santo en la vida del discípulo. Este Espíritu actúa en y a través de los testigos/mártires, quienes hacen visible la identidad más auténtica del cristiano, y quienes como fieles imitadores de Jesús, motivan a los neófitos al seguimiento perseverante que, nacido del encuentro, culmina igualmente en la *imitatio Christi,* o mejor, en la fiel imitación de Jesús.

64 *Contra Iulianum opus imperfectum*, II, 146, citado por León XIV, "Mensaje", 28 de mayo de 2025: *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española, vol. LVI, no. 7 (5 de junio de 2025): 64.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alegre, Xavier. "El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados". *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1992): 291-323.

Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit I, La Pensée.* PUF, 1981.

Benedicto XVI. *Deus Caritas est. AAS*, 98 (2006): 217-252.

Cardona Ramírez, Hernán. "El 'memorial' en el Nuevo Testamento, cada vez y para siempre —apuntes bíblico-teológicos—". *Cuestiones Teológicas* 35, no. 83 (2008): 113-127.

Casel, Odo. *El misterio del culto cristiano*. Centro de Pastoral Litúrgica, 2002.

Chiron, Jean-François. "*Corpus mysticum* revisité". *Recherches de science religieuse* 107, no. 1 (2019) : 33-58.

Cipriano de Cartago. *Epistola* 31. En *Obras completas*. Vol. *I,* editado por Juan Antonio Gil-Tamayo. BAC, 2013.

Clauteaux, Elbatrina. *L'épiphanie de Dieu et le jeu théologique.* Cerf, 2015.

Eco, Umberto. *Lector in fabula ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*. Grasset, 1985.

Ellacuría, Ignacio. "El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica". *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1989): 305-333.

Fiasse, Gaëlle, dir. *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable.* Press Universitaires de France, 2008.

Focant, Camille. *L'évangile selon Marc*. Cerf, 2004.

Gebauer, Gunter y Christoph Wulf. *Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft.* Rowholt Taschenbuch Verlag, 1992.

Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, 1995.

Girard, René. *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*. Anagrama, 1985.

Girard, René. *La Violence et le sacré*. Grasset, 1972.

Gesché, Adolphe. *Jesucristo. Dios para pensar VI.* Sígueme, 2002.

Krahe, Maria. "La teologia della parola: rapporto con la teoria dei misteri in Odo Casel". *Rassegna di teología*, 30, 3/6 (1989): 318-343.

Lara, Ramón. "Dios pasa por en medio de su pueblo en la persona del mártir. Sacramentalidad del martirio cristiano". *Revista Latinoamericana de Teología*18 (2023): 29-48.

Lawtoo, Nidesh. *Homo mimeticus. Una nueva teoría de la imitación*. Tirant Lo Blanch, 2024.

León XIV, "Mensaje". *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española. Vol. LVI, no. 7 (5 de junio de 2025): 64.

Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Les Éditions de Minuit, 1979.

Lubac, Henri de. *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Mayen Âge. Étude historique*. Cerf, 2009.

Marguerat, Daniel. *Le Dieu des premiers chrétiens*. Labor et Fides, 1997.

Mateo-Seco, Lucas Francisco. "Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa". *Scripta Theologica* 33, no. 3 (2001): 601-622.

Meier, John Paul. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I: Las raíces del problema y la persona.* Verbo Divino, 1998.

Moss, Candida. "Suffering Like Christ". En *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom.* Oxford University Press, 2010.

Moss, Candida. *Ancient Christian Martyrdom.* Yale University Press, 2012.

Maier, Martin. "Teología del pueblo crucificado. En el 70ª. aniversario de Jon Sobrino". *RLT* 75 (2008): 281-293.

Ossman, Susan, "Michael Taussig : Anthropologie et Mimesis". *Hermes* 22, no.1 (1998): 57-62.

Rahner, Karl. "Dimensiones del martirio". *Concilium* 193 (1983): 321-324.

Reyero García, David y Davida García-Ramos Gallego. "Mímesis positiva: educación y teoría mimética". *Revista Interdisciplinar de Teoría Mimética* 4 (2021): 3-5.

Richter, Olaf. *Anamnesis-Mimesis-Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung*. Evangelische Verlagsanstalt, 2005.

Ricoeur, Paul. "Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit". Études phénoménologiques* 11, no. 6 (1990): 29-40.

Ruiz Bueno, Daniel, ed. *Actas de los mártires*. BAC, 2003.

Runge, Andrés Klaus. "La mímesis como adaptación y formación en la teoría de Horkheimer y Adorno: Aspectos teórico-críticos relevantes". *Katharsis* 19 (2015): 151-180.

Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazare*t. Trotta, 1991.

Sobrino, Jon. "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo". *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999): 237-255.

Theobald, Christoph. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité I*. Cerf, 2007.

Tojeira, José María. *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*. UCA Editores, 2005.

Tomás de Aquino, *Comentario al evangelio de Juan III*. Edibesa, 2007.

Vinolo, Stéphane. "El psicoanálisis freudiano en la teoría mimética de René Girard". *Tópicos, Revista de Filosofía* 67 (2023): 345-368.

Vinolo, Stéphane. "Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia". *Universitas Philosophica*, 55, no. 27 (2010): 17-39.