

Mímesis, violencia y modernidad

El tránsito de lo sagrado a lo prosaico en la teoría de René Girard

Gina Paola Rodriguez*

Resumen

Partiendo de la teoría de René Girard, el ensayo se interroga por la función que cumple la violencia en las sociedades arcaicas y postradicionales y busca identificar el desplazamiento sufrido por ésta en la modernidad respecto al carácter sagrado que comportaba en tiempos primitivos, esto es, el paso de una violencia ritual inserta en prácticas sociales de adhesión y cohesión a una violencia prosaica y desacralizada.

Palabras clave: Violencia – Lo Sagrado – René Girard.

Keywords: Violence – The Sacred – René Girard.

Introducción

Más allá de su validez histórica o antropológica, las construcciones de Hobbes y Freud permiten observar en un plano simbólico el vínculo indisoluble entre orden y violencia remarcando no sólo que la violencia es la condición fundacional de la Ley y que persiste más allá de su fundación, sino también que la violencia se incorpora a la Ley haciendo de ésta el único ámbito para su aplicación legítima. Ahora bien, ni el egoísmo ni la pulsión de muerte explican el origen y funcionamiento de la violencia. El proceso por el que se llega a la guerra de todos contra todos aparece como perteneciendo a un campo mítico en el que se descarga al hombre de responsabilidad. Frente a este vacío, los trabajos de René Girard ofrecen importantes elementos de análisis al desentrañar el mecanismo de control de la violencia derivado de la mimesis de apropiación que antecede a la emergencia de la cultura.

* Doctoranda en Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires. Becaria investigadora Instituto Gino Germani (UBA) / CONICET. E-mail: paolitarodriguez1789@gmail.com

Partiendo de la teoría girardiana, el presente ensayo se interroga por la función que cumple la violencia en las sociedades arcaicas y postradicionales y busca identificar el desplazamiento sufrido en la modernidad respecto al carácter sagrado que comportaba en tiempos primitivos, esto es, el paso de una violencia ritual inscrita en prácticas sociales de adhesión y cohesión a una violencia prosaica y desacralizada. En la primera parte, se hace una descripción del mecanismo mimético ideado por Girard en sus análisis literarios y formulados con amplitud en *La Violencia y lo Sagrado*, y se realizan algunas observaciones a propósito de la polémica suscitada por el autor entre el deseo mimético y el deseo autónomo. En la segunda parte, se indaga en las razones que explicarían la inoperancia de chivo expiatorio como mecanismo pacificador en la modernidad, profundizando en el papel que el cristianismo, en tanto revelador de la injusticia del sacrificio, ocupó en la declaración de obsolescencia de dicha práctica. Finalmente, se avanza en el análisis del funcionamiento de la violencia en las sociedades postradicionales mostrando cómo éstas, aún cuando albergan una serie de crisis miméticas de gran intensidad, no están en capacidad de resolverlas mediante el mecanismo del chivo expiatorio. Se observa de qué manera, frente al vaciamiento de lo sagrado y a la imposibilidad de superar las crisis de (des)diferenciación, el discurso de la modernidad procede al encubrimiento de la violencia fundadora. A manera de conclusión se analizan las consecuencias de este enmascaramiento y se leen críticamente las vías de limitación de la violencia sugeridas por Girard para los tiempos que corren.

El mecanismo mimético

Girard asume y lleva hasta el límite la máxima aristotélica según la cual “El hombre se diferencia de los demás animales en que es el ser que más tiende a imitar” (Aristóteles, 1992: 48b, 6-7). En *Mentira romántica y Verdad novelesca* (2006), el antropólogo retoma obras como *El Quijote*, *Madame Bovary* y *A la búsqueda del tiempo perdido*, para elaborar una teoría del deseo mimético que explica la aparición de diversos fenómenos psicopatológicos y su explotación bajo la forma de temas literarios. Aún cuando desde un punto de vista formal, lingüístico o estético se tratase de textos completamente diferentes, Girard encontró un lugar común en la representación del deseo de sus protagonistas: la imitación. Así, por ejemplo, Don Quijote renuncia en

favor de Amadis a la prerrogativa fundamental del individuo: ya no elige los objetos de su deseo, sino que es Amadis quien debe elegir por él. “El discípulo se precipita hacia los objetos que le designa, o parece designarle el modelo de toda caballería” (Girard, 1985: 9). A la imitación del deseo le suceden la sustitución de los objetos y la mutación de los sentimientos: “Todos los planes de la existencia se invierten, todos los efectos del deseo metafísico son sustituidos por efectos contrarios. La mentira es remplazada por la verdad, la angustia por el recuerdo, la agitación por el reposo, el odio por el amor, la humillación por la humildad, el deseo según el otro por el deseo según Uno Mismo, la trascendencia desviada por la trascendencia vertical” (Ibíd.: 265).

A partir de aquí, la tesis de Girard será que la estructura del deseo humano no es binaria sino triangular. El deseo no estaría enraizado en el objeto, ni en el sujeto, sino en la apropiación deliberada que hacen unos sujetos de los objetos de otros. A contramano del postulado moderno del deseo autónomo, el autor rechaza la espontaneidad del deseo, la posibilidad del deseo según uno mismo. La estructura lineal que iría del sujeto al objeto le parece una construcción psicológica, una falsedad vendida por el romanticismo. Para comprender su origen y funcionamiento reales, nos invita a observar la relación de tres componentes fundamentales: el sujeto que desea, el objeto deseado y el modelo que se interpone entre ambos. El deseo no depende así de los atributos del objeto deseado ni de los sentimientos espontáneos del sujeto hacia el objeto, sino de la intención del sujeto de apropiarse de un objeto que a su vez es codiciado por el mediador. Entre el sujeto y el objeto de la relación viene a mediar un tercer término que orienta la ruta del sujeto ejerciendo en éste una fuerte fascinación hasta el punto de convertirse él mismo en modelo y obstáculo. Es el modelo quien inspira el deseo, quien designa un objeto relativamente arbitrario como deseable al desearlo él mismo.

Refiriéndose al campo literario, Girard distingue dos clases de relatos diferenciados por la relación que mantienen con el deseo mimético. El relato *romántico*, caracterizado por conservar la ilusión de autonomía del sujeto deseante y pensante, silenciando u ocultando la existencia del mediador en su intento de realzar la originalidad del protagonista; y el relato *novelresco*, que, por el contrario, desenmascara el carácter mimético del deseo y pone en evidencia al mediador rival. En la novela, el deseo deja de ser algo inherente al hombre en su condición solipsista para constituir una

convergencia de apetencias e intereses que centran fuertemente la atención del individuo sobre ciertos objetos del mundo real y cuyo vector sería puesto por un tercero.

La tesis del mimetismo aplicada inicialmente a la literatura se extiende al análisis antropológico en *La Violencia y lo Sagrado*. Allí, Girard despliega una versión acabada del mecanismo que se inicia con el deseo mimético, sigue con la rivalidad de los dobles, se exaspera con la crisis sacrificial y concluye con la fase de resolución del chivo expiatorio. Antes de avanzar en la descripción del mecanismo mimético conviene recordar la distinción girardiana entre apetito y deseo. Mientras el primero es un asunto biológico que involucra aspectos como la función sexual o la alimentación, el segundo es una cuestión social en la que entra en juego la imitación de un modelo. El deseo es así originalmente mimético, el sujeto desea el objeto poseído o deseado por otro.

A mayor mimesis se produce mayor conflictividad, al punto que la única obsesión de los rivales consiste en derrotar al contrario y no en conseguir el objeto, que ahora deviene superfluo: “ya no es el valor intrínseco del objeto lo que provoca el conflicto, excitando las codicias rivales, es la propia violencia la que valoriza los objetos, la que inventa unos pretextos para desencadenarse mejor” (Girard, 1984: 151). Siendo cada vez más idénticos entre sí, los rivales se convierten en dobles generándose una crisis de indiferenciación que exaspera la violencia y la extiende al ambiente circundante en una especie de contagio. Asistimos así a la *crisis sacrificial*, borramiento de las distancias diferenciales que proporcionaban a los individuos su identidad y les permitía a unos situarse en relación con otros. Cuando las diferencias comienzan a oscilar, ya no hay nada estable en el orden cultural y todas las posiciones cambian incesantemente hasta un punto en el que, “en lugar de ver su antagonismo y de verse a sí mismo como la encarnación de un solo momento y siempre único, el sujeto descubre, a uno y otro lado, dos encarnaciones casi simultáneas de todos los momentos a la vez, en un efecto casi cinematográfico” (Ibíd.: 186). A la disolución de la estructura de roles familiar (Edipo) o social (Dionysios, los reyes en los mitos africanos) le sigue la experiencia colectiva del *doble monstruoso* donde las diferencias no aparecen abolidas sino confundidas y mezcladas.

Más que el carácter común de la violencia, lo que pone Girard de manifiesto es el carácter violento de lo que es común. Controvertiendo nuestras intuiciones más ingenuas, su teoría sostiene que los seres humanos combatimos a muerte no porque

seamos demasiado diferentes sino justamente por lo iguales que somos. De ahí que la más terrible de las violencias sea la que se produce entre hermanos. Caín mata a Abel no por exceso, sino por defecto de diferencia. La comparación con el estado de naturaleza hobbesiano es inmediata. El temor recíproco proviene del hecho de cada uno tenga, al menos en potencia, la misma capacidad de matar y de ser muerto por cualquier otro. En la crisis sacrificial pulula la indiferenciación del juego de espejos, el caos de lo idéntico. Lo que produce miedo no es la distancia que separa a los hombres sino la igualdad que los reúne en una misma condición. La ausencia de jerarquías, de límites entre lo propio y lo ajeno aproximan peligrosamente a los hombres poniendo a unos a merced de otros, haciendo de lo común un espacio de lo inefable.

Para detener la violencia de todos contra todos es menester enfocar la violencia de todos contra uno. En plena ebullición de la violencia mimética, surge un punto de convergencia localizado en un miembro de la comunidad que es señalado arbitrariamente como causa del desorden. La víctima no sustituye a un individuo o grupo especialmente amenazado, ni es ofrecida a alguien particularmente sanguinario, sustituye y se ofrece a la sociedad entera por parte de todos sus miembros. El sacrificio protege a la comunidad entera de su propia violencia, al desviar el asesinato hacia unas víctimas que le son exteriores.

Mediante el sacrificio de un chivo expiatorio, por quien nadie cobrará venganza, la espiral de violencia se detiene, los enemigos desaparecen, el enfrentamiento es desterrado de la comunidad y ésta se ordena, unifica y cohesiona. El asesinato pone punto final a la crisis por el hecho mismo de ser unánime. El odio entre los rivales da paso a la reconciliación de la comunidad a través del sacrificio de la víctima propiciatoria en torno a la cual todos se coligaron. La mimesis rivalizadora y conflictiva se transforma, espontánea y automáticamente en mimesis de reconciliación. La comunidad salvada se vuelve sobre la víctima a la que ahora, divinizada, presentan como responsable de la resolución de la crisis. La ambivalencia es así un rasgo distintivo del chivo expiatorio quien es a la vez lo inmundo y lo puro, el mal que hay que expulsar, y al mismo tiempo, el elemento trascendente a través de cuya muerte se restaura la paz social, en otras palabras, lo sagrado.

Tras el sacrificio la violencia continua amenazando la estabilidad alcanzada, por lo que es necesario que la comunidad, a fin de no recaer en nuevos antagonismos

miméticos, se estructure mediante prohibiciones que afecten a las mujeres, a los alimentos y en general a todos los objetos que sean susceptibles de engendrar rivalidades. La superación de la crisis sacrificial pasa así por la instalación de un orden de diferencias, por la creación de leyes, tabúes e interdicciones que devuelvan a la comunidad la capacidad de establecer distancia entre sus miembros. Cuando la crisis vuelve a amenazar a la comunidad se emula la violencia original. Se reproduce la crisis y se elige una víctima sustitutoria. Esta es la invención del *rito*, acto religioso o ceremonial repetido invariablemente. Paralelamente surge la rememoración de todo este proceso fundador en el *mito*, relato en el que la víctima aparece siempre como culpable reafirmando la perspectiva comunitaria.

La violencia sacrificial comporta una doble función en las comunidades tradicionales: es al mismo tiempo destructiva y creadora, siembra el caos y genera el orden. Sin embargo, el orden generado por la violencia tiene un carácter precario e inestable que necesita ser periódicamente confirmado por el rito y el mito. La violencia se asocia al campo de lo sagrado para configurar el núcleo del sistema social y las instituciones en el mundo arcaico. El orden nace del desorden.

El chivo expiatorio al descubierto

Tras su paso por la literatura, Girard se avoca al estudio de la Biblia convencido de que Los Evangelios constituyen una teoría del hombre y de que el cristianismo no es otra cosa que la toma de conciencia de la naturaleza sacrificial de nuestra cultura. Encuentra que el Antiguo Testamento contiene relatos acerca del asesinato de una víctima inocente entre las que cabe contar el drama de José incluido en el Génesis y el Libro de Job. En el segundo caso, el autor destaca cómo se pone en evidencia la injusticia y arbitrariedad del protagonista: “Job dice claramente qué es lo que lo hace sufrir: verse condenado al ostracismo, perseguido por los seres que le rodean. No ha hecho nada malo y todo el mundo se aleja de él, se encarniza contra él. Es la víctima propiciatoria de su comunidad” (Girard, 1989: 14). Los tres amigos son los acusadores y por lo tanto, la voz de Satán. Este es la voz de la antigua religión que legitimaba el chivo expiatorio y que ahora es contestada y negada por Job.

En el Nuevo Testamento, la figura de Cristo va a constituir la excepción heroica que finalizará con el derramamiento injusto de sangre: “el sacrificio de Cristo representa

Gina Paola Rodriguez. *Mímesis, violencia y modernidad. El tránsito de lo sagrado a lo prosaico en la teoría de René Girard.*

Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 215-226.

el momento de ruptura del equilibrio que mantenía estable, recurrente y mítico el mecanismo simbólico y religioso sobre el que se fundan las religiones arcaicas” (Girard, 2006: 19). El cristianismo es el punto en la ruta de la evolución en el que los hombres deben afrontar el peligro de contagio de la violencia intracomunitaria sin poder acudir a su expiación por medio de una víctima propiciatoria: “Jesús salva a los hombres porque su revelación del mecanismo del chivo expiatorio, al privarnos cada vez más de protección sacrificial, nos obliga a abstenernos crecientemente de la violencia si es que queremos sobrevivir. Para alcanzar el Reino de Dios, el hombre debe renunciar a la violencia” (Ibíd.: 92). La secuencia histórica del cristianismo representa el instante en que el ser humano se libró de la necesidad de recurrir a la inmolación de chivos expiatorios para cerrar los conflictos y crisis de las comunidades, el instante en que el hombre se hace consciente de la inocencia de las víctimas. “La Biblia”, dice Girard, “no sólo aporta la sustitución del objeto que debe ser sacrificado, sino incluso el final completo del orden sacrificial mismo, merced a Cristo, la víctima consiente de serlo” (Ibíd.: 90).

Mientras el politeísmo es el resultado de múltiples fundaciones victimarias a partir de las cuales se crean divinidades falsas, el Dios del monoteísmo está totalmente desvictimizado. En el mundo arcaico, cada vez que operaba el mecanismo del chivo expiatorio, nacía un nuevo dios. La tradición judeo- cristiana en cambio, rechaza la fabricación de dioses y prohíbe la divinización de las víctimas. Esta es la Revelación que implica el tránsito del mito a la Biblia y que en el Evangelio hace participar a Dios de la experiencia de la víctima, pero de manera deliberada, para liberar al hombre de su violencia. El texto bíblico subvierte la culpabilidad del héroe presente en el mito, negando la mentira que avala el mecanismo del chivo expiatorio.

¿Qué consecuencias se derivan de este desenmascaramiento? En primer lugar, la obsolescencia del chivo expiatorio como mecanismo pacificador lo que, al menos en teoría, implicaría el abandono del homicidio con fines sacrificiales. En segundo lugar, la sobreexposición de las comunidades a crisis de indiferenciación y escalamiento mimético que amenazarían con disolverlas. En tercer lugar, la necesidad de desarrollar nuevos mecanismos de control de la violencia imitativa que pueden ir del desarrollo del sistema penal a la emulación de un modelo no violento como Jesucristo.

En las sociedades arcaicas el sacrificio tiene la función de apaciguar las violencias intestinas e impedir que estallen los conflictos. Al ser una violencia sin riesgo de venganza, el sacrificio dirige la pulsión comunitaria hacia una víctima que puede ser asesinada sin temor a represalias. En ausencia de una instancia de arbitraje, y frente a la amenaza de la violencia fratricida, el sacrificio y el rito desempeñan un papel esencial en la domesticación, regulación y canalización de la violencia en una atmósfera general de apaciguamiento. En este sentido, la función de la violencia en las sociedades arcaicas es lograr la adhesión de los individuos en torno a una causa común que permita mantener la cohesión interna. En palabras de Girard: “El mecanismo mimético origina una forma compleja de trascendencia, que juega un papel esencial en la estabilidad dinámica de las sociedades arcaicas: no se le puede pues, condenar desde un punto de vista antropológico y sociológico, ya que se revela indispensable para la supervivencia y el desarrollo de la humanidad (...) es justamente esa sacralidad ilusoria la que preserva a las comunidades humanas de lo que podría destruirlas”. (Girard, 2006: 85-86).

En las sociedades postradicionales en cambio, la violencia pierde parte importante de su contenido ritual, y con este, su capacidad de generar prácticas de adhesión y cohesión. Una vez que se han revelado la injusticia y arbitrariedad del mecanismo del chivo expiatorio, el sacrificio se presenta como un acto vacío y nefasto al cual ha de responderse con más violencia. El chivo expiatorio pierde su poder aglutinador de voluntades y su asesinato no es una violencia final, resolutive, sino el comienzo de una serie interminable de venganzas. Así, la violencia deviene prosaica, desacralizada y sin contenido. ¿Implica esto que, en el ocaso de lo sagrado, la humanidad yace inerme frente a una violencia incontrolada e inexpurgable? Para Girard, en los tiempos modernos en general y en el período actual en especial hay signos de una nueva crisis sacrificial cuyo curso, bajo muchos aspectos, es análogo al de las crisis anteriores. Pero sin embargo esta crisis no es la misma. Después de haber escapado de lo sagrado más ampliamente que las demás sociedades, hasta el punto de “olvidar” la violencia fundadora, de perderla por completo de vista, nos disponemos a reencontrarla; la violencia esencial regresa a nosotros de manera espectacular no solo en el plano de la historia, sino en el plano del saber. Este es el motivo de que esta crisis nos invite, por primera vez, a violar el tabú que ni Heráclito ni Eurípides, a fin de cuentas, han violado,

Gina Paola Rodriguez. *Mímesis, violencia y modernidad. El tránsito de lo sagrado a lo prosaico en la teoría de René Girard.*

Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 215-226.

a dejar por completo de manifiesto, bajo una luz perfectamente racional, el papel de la violencia en las sociedades humanas (Girard, 1984: 334)

Si bien tienen menos éxito en la resolución de sus crisis sacrificiales, las sociedades que han prescindido del sacrificio y demás formas rituales han encontrado en el sistema judicial un mecanismo para limitar la violencia mimética y encauzar el deseo de venganza. Aunque este no suprima el deseo de vendetta “lo limita efectivamente a una represalia única, cuyo ejercicio queda confiado a una autoridad soberana y especializada en esa materia” (Ibíd.: 23). El Estado sería aquel organismo independiente y soberano con capacidad para reemplazar a la parte lesionada y reservarle la venganza, evadiendo el peligro de una escalada interminable. Partiendo del monopolio de la violencia, alcanzaría el monopolio de la venganza debiendo sofocarla en lugar de exasperarla, extenderla o multiplicarla. El sistema judicial y el sacrificio cumplirían así la misma función, con la salvedad de que el primero es infinitamente más eficaz.

Otro factor que amenaza con disolver la comunidad es el debilitamiento del universo tradicional que fundamentaba el antiguo sistema de diferencias y el consecuente desdibujamiento de los roles como factor propiciador de crisis proxémicas. Los fenómenos asociados al deseo mimético tienden a tomar un carácter colectivo en la modernidad conforme disminuye la distancia social entre mediador y sujeto deseante. “Condenado”, como dijera Esposito, “a ser libre, sin Dios, ni rey, ni Señor que, desde fuera, desde arriba, desde la distancia, le indique lo que debe hacer, lo que ha de desear” (2009: 8), el hombre aparece rodeado sólo por rivales. Con la extinción del modelo trascendente, la imitación se aplica a unos modelos mucho más cercanos y la mediación interna domina las relaciones sociales.

En el largo e imbricado tránsito del mundo arcaico al moderno, pasamos de un universo jerarquizado, cerrado, de fuerte cohesión interna sancionada por un sistema de rituales, a una sociedad secularizada tributaria de las ideas modernas de igualdad, que ha abierto las perspectivas de un sujeto autónomo capaz definir su propia historia. La pérdida de lo sagrado comporta una curiosa paradoja para las sociedades modernas: mientras, por un lado, buscan liberarse de todas las ataduras confesionales en una expulsión racionalista de lo religioso, por otro, hacen cada vez más patentes las profundas raíces cristianas de su cultura. Nunca como en el siglo XX, Occidente mostró

la centralidad de la víctima dentro de su armazón ideológica: víctimas de la Shoa, víctimas del capitalismo, víctimas de las injusticias sociales, de las guerras y las persecuciones, del desastre ecológico, de la discriminación racial y sexual. Es en su vínculo genético con el cristianismo como Occidente pone a la víctima en el corazón de su logos. Pero, ¿cumple esta víctima con el cometido arcaico de pacificación social? He aquí una segunda paradoja: no obstante su centralidad y lo reiterado de su sacrificio, la víctima moderna carece de contenido sacro y es incapaz de servir a la extinción del mal comunitario. La violencia ejercida sobre la víctima deja de ser sagrada para devenir prosaica. La escalada mimética se hace infinita en una sed de venganza que nunca termina de saciarse.

La única forma de romper este círculo vicioso es, en opinión de Girard, el gesto de humildad o de tenderle al otro la mano, de reconocer la propia vulnerabilidad, un gesto que puede ser subversivo en un mundo consumido por la soberbia: “para liberarse del sacrificio hay que renunciar incondicionalmente a las represalias miméticas y, siguiendo el ejemplo de Jesús, poner la otra mejilla” (Girard, 2006: 90). Sólo captando la función que juega el mimetismo en la violencia humana se puede comprender el consejo de Jesús en el Sermón de la Montaña. El Dios del cristianismo no es el Dios violento de la religión arcaica, sino más bien el Dios no violento que acepta convertirse él mismo en víctima para liberarnos de nuestras violencias. El descubrimiento de la inocencia de la víctima coincide con el descubrimiento de nuestra culpabilidad.

En *Veo a Satán caer como el relámpago*, Girard sostiene que hay en el cristianismo dos modelos de imitación que pueden ser seguidos por el hombre: Satán y Cristo. La imitación, dice, educa nuestra libertad, porque somos libres de imitar a Cristo en un espíritu de sumisión humilde a su sabiduría, o de pretender, por el contrario, imitar a Dios, “ser como Dios”, en actitud de rivalidad. *Skandalon* significa incapacidad para escapar al estado de espíritu que lleva a rivalizar por encima de todo, una actitud que antes que soberanía es reflejo de servidumbre, pues “nos pone de rodillas ante cualquiera que nos esté ganando la partida, sin lograr ver la insignificancia de ese juego” (Girard, 2002: 61). La proliferación de los escándalos, y por tanto de las rivalidades miméticas, es lo que produce el desorden y la inestabilidad de la sociedad. La modernidad pretende poner fin a la violencia mimética a través de la violencia estatal, Satán expulsa a Satán a través de un mecanismo que genera una falsa

Gina Paola Rodriguez. Mímesis, violencia y modernidad. El tránsito de lo sagrado a lo prosaico en la teoría de René Girard.

Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 215-226.

trascendencia que estabiliza la sociedad por un camino desviado que coincide con el principio satánico. Un orden así solo puede ser temporal, pues tarde o temprano volverá el desorden de los escándalos.

Solo el mensaje crístico propagado por el Evangelio transforma al mundo de una manera paulatina indicando el camino de una conversión individual y personal que toma a Cristo como modelo a imitar. La buena imitación, aquella que no desemboca en violencia, allana el camino para la realización de la libertad humana en tanto plantea la de resistir al mecanismo mimético, de no sumarse a la unanimidad violenta de Satán.

Aún cuando no fuera la intención directa de su gestor, la teoría mimética arroja elementos valiosos para una lectura crítica de la función de la violencia en la modernidad. El *skandalon* de los tiempos que corren, se nutre para Girard “de la creciente animosidad que unas personas sienten contra otras a causa de la dimensión cada vez mayor de los grupos entre los que se establece la rivalidad mimética y que culmina en un enorme resentimiento dirigido contra un solo elemento escogido arbitrariamente” (Girard, 2006: 70). Los judíos en Alemania, Dreyfus en Francia, los inmigrantes africanos en Europa y los hispanos en Estados Unidos, los musulmanes después del 9/11, son solo algunos ejemplos. Más allá de que compartamos o no la confesión religiosa de Girard e incluso controvirtamos su interpretación del mensaje evangélico, dos puntos merecen destacarse en su teoría. En primer lugar, su punto de llegada: la ética como vía de escape para la política, y en segunda instancia, su desconfianza respecto de la eficacia de los mecanismos modernos de control de la violencia que en realidad la mantienen, perfeccionan y perpetúan como *modus operandi* de las relaciones humanas.

Bibliografía

ANTONELLO, Pierpaolo y DE CASTRO ROCHA, Joao Cezar (2006): “Introducción. Una larga argumentación de principio a fin”, en GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta.

ARISTÓTELES (1992): *Poética*, Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos.

BENJAMIN, Walter [1921] (1991): *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Traducción de Roberto Blatt, selección e introducción de Eduardo Subirats, Madrid, Taurus.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN 1851-2577. Año 5, N° 8, Buenos Aires, noviembre de 2011.

Gina Paola Rodriguez. Mímesis, violencia y modernidad. El tránsito de lo sagrado a lo prosaico en la teoría de René Girard.

Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, noviembre 2011, pp. 215-226.

BINABURO, José Antonio y ETXEBERRIA, Xabier (Eds.). (1994): *Pensando la violencia desde Walter Benjamin, Hanna Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, Madrid, Bakeaz/Los Libros de la Catarata.

ESPOSITO, Roberto (2009): “Comunidad y violencia”, Conferencia dictada el 5 de marzo de 2009 en el Círculo de Bellas Artes, Madrid, Disponible en: abc.gov.ar/lainstitucion/pensamientopolitico/.../ponencia-esposito.pdf, fecha de consulta 29/08/11.

FREUD, Sigmund (2007): *Obras completas. Volumen XIII - Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)*, Traducción José Luis Etcheverry, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu editores.

GIRARD, René (2006): *Los orígenes de la cultura*. Madrid, Trotta.

——— (2002): *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona, Anagrama.

——— (1989): *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona, Anagrama.

——— (1985): *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona, Anagrama.

——— (1984): *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.

HOBBS, T. [1651] (2000): *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México: Fondo de Cultura Económica.

LOGIE, Ilse (2007): “Mensonge romantique revisited: la vigencia actual de algunos conceptos de René Girard para la literatura”, *Revista Anthropos*, N° 213, pp. 112-125.