

VIOLENCIA Y RELIGIÓN. REFLEXIONES TEOLÓGICAS AL HILO DE LA ANTROPOLOGÍA DE RENÉ GIRARD¹.

El afrontamiento teológico de la violencia

El pensar teológico sobre la violencia tiene sus reglas. No basta con mirar fenomenológicamente y reconocer los acontecimientos violentos, los actores de la violencia, incluso no basta con saber enumerar sus razones, más o menos justificables o justificadas. Todo esto es tan fácil como normalmente ingenuo o cómplice, tan matizado como probablemente sospechoso. ¿Acaso el político o el pensador, el sociólogo o el espectador del telediario poseen un espacio para un juicio sereno, imparcial, inocente?. Y, sin embargo, esto parece decirnos de continuo nuestra conciencia de analistas. Pongamos un ejemplo tomado al caso. Cuando en estos días analizamos las relaciones entre la violencia y la religión parece preguntársenos (probablemente todos lo hagamos inconscientemente) cómo y hasta qué punto la religión es o puede ser violenta. Pero no deja de ser extraña esta pregunta cuando durante el siglo pasado regímenes totalitarios confesionalmente ateos o antirreligiosos han querido acabar con su presencia de forma especialmente violenta. ¿No será necesario preguntarnos también si no se puede pensar la religión como uno de los ámbitos de violencia sufrida?. Cabe preguntarse hoy - aunque no respondamos- ¿es la religión la asesina en nuestra cultura o es la religión la asesinada por la actual cultura (física o simbólicamente)?. O, por poner otro ejemplo de un tema diferente, ¿no es lo común hoy la justificación de la violencia contra los violentos? *Desde el principio hay que rechazar la tentación de un pensar inocente.*

Queremos dejar constancia, al inicio de nuestra exposición, que el tema de la violencia o superación de la misma, no tiene por qué coincidir con el de la justicia o injusticia política. Quede claro que nuestro discurso no es sobre ésta, al menos directamente, sino que se centrará en torno al lugar genético primigenio de la violencia y la posibilidad de su regeneración.

Comencemos, por tanto, presentando los principios teológicos básicos que creemos necesarios para afrontar el tema.

No juzguéis y no seréis juzgados

El primero es el mandato de Jesús recogido en Mt 7, 1-2: «no juzguéis». Lo asumimos aquí como un principio epistemológico y no simplemente moral. Aunque la historia de su exégesis nos indica su interpretación intracomunitaria y moral² podríamos ampliar su radio de acción reconociendo en la etimología griega de este verbo (*kríno*) no sólo un análisis de situación (causas, actores...) de quien ejerce tal acción, sino una

¹ El propio Girard hace una presentación sintética de su pensamiento sobre este tema en «Violence et Religion», *Revista Portuguesa de Filosofía* 56 (2000).

² U. LUZ, *El evangelio según San Mateo I*, Salamanca 1993, 525-33

separación y condena de aquel sobre el que se ejerce³. En este sentido, todo juicio parece llevar, en la perspectiva humana, a distanciarse de una realidad que no siente como propia y que debe ser expulsada, sacada del espacio común por im-propia. Este juicio parece suponer una situación de inocencia previa que es defendida, justificada y *ratificada* por la sentencia del mismo juicio. Además, la misma palabra griega nos lleva a situar esta acción en el centro de una crisis, de un conflicto (*krísis*). En esta situación será necesario que al pensar oigamos las palabras que Jesús dirige a los “jueces de Israel”: Condenando a vuestros antepasados violentos os reveláis como hijos suyos. “Serpientes y raza de víboras, ¿cómo escaparéis a la condenación del fuego eterno?”. Si actuamos como jueces no nos libraremos del fuego de la violencia pereciendo sutilmente en él (Mt 23, 29-36)⁴. Más adelante veremos, de la mano de Girard, cómo el juicio humano está atado por una estructura sacrificial que genera una conciencia de falsa inocencia y la preserva, y ante la cual el mandato de Jesús cobra una especial relevancia.

Todos bajo el juicio de la cruz

El segundo principio se sitúa en el subsuelo del anterior y lo sostiene. El pensamiento sobre la violencia se ubica teológicamente bajo el juicio de Dios realizado en la cruz. Todo juicio cristiano es posterior (si entonces es capaz de ponerse en pie) al reconocerse juzgado a causa de la expulsión violenta de Dios, que realiza toda la humanidad, tal y como refleja el relato simbólico del Génesis. En él, la expulsión de Dios del paraíso inicia el proceso de juicio del hombre. Esto ha sido muy bien señalado por Pablo en referencia al pecado en Rom 1,16-3,20, algo que muy bien podemos aplicar a la violencia: nadie se salva de la violencia -como del pecado- en la acusación (ni paganos, ni judíos) ya que todos formamos un solo pueblo hermano en la violencia y juzgado por una cruz que nos hace un solo pueblo caminando hacia la redención. *Toda inocencia que no se deje crucificar en el juicio de Dios será siempre violenta*. Todo hombre ante la cruz queda en evidencia, y sólo ante ella y culpable podrá reconocer la paz.

Por tanto, el punto de inicio hacia la paz que ofrece el cristianismo no es el del hombre justo salvado en la aniquilación de los violentos, sino el hombre justo que sufre para abrir los ojos de los culpables y regenerar su vista, su corazón y sus relaciones (Is 53, 11-12): Son sus heridas las que nos curarán (1 Pe 2, 24). Pero *este justo no somos ninguno de nosotros, sino aquel a quien crucificamos*.

Una vez señalados estos principios pasemos a un segundo momento antes de entrar en el pensamiento de René Girard.

³ Cf. la voz «Juicio» en L. COENEN–E. BEYREUTHER–H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento III*, Salamanca 1990, 389-97.

⁴ “Cristo denuncia la repetición mimética del pasado, ese mecanismo mimético según el cual los hijos piensan ser mejores que sus padres, ser indemnes a la violencia. Como sucede hoy”, en R. GIRARD, *Celui par qui le scandale arrive*, Paris 2001, 183. Puede verse el interesante comentario a este texto que hace este autor en *La pietra scartata*, Magnano 2000, 59-83: «Le maledizioni contro i farisei e la rivelazione evangelica» (esp.75-83).

¿Dónde comienza la violencia?, ¿dónde comienza su final?

Para situar cristianamente el pensamiento de Girard (éste es mi objetivo) recogeremos en forma de apuntes rápidos el origen de la violencia y sus formas según es descrito en algunos de los textos bíblicos que nos parecen centrales para este tema. De igual forma, señalaremos brevemente el origen de la caída de este mundo violento vencido en su raíz, según la afirmación de fe, aunque tenga que morir asesinando (1Cor 2, 8).

El comienzo de la violencia.

Los relatos de los once primeros capítulos del Génesis nos sitúan ante un mundo que, creado hacia la armonía, se vuelve caótico en la acción humana. La idea que Dios tiene del mundo ha sido *vencida* en su recepción humana hasta hacerle arrepentirse de haberla llevado a la práctica (Gn 6, 6). Tres nos parecen ser las formas antropológicas en las que *originariamente* toma forma la violencia. Para describirlas centramos nuestra mirada en la relación que se establece en el paraíso entre Eva y Dios en la mediación del árbol del bien y del mal; y entre Caín y Abel, que repite el mismo esquema avanzando hacia la expresión física de la violencia⁵.

- En primer lugar *la identidad humana se constituye ante un espacio que es visto por el hombre desde una especie de “exceso”*⁶. Parece existir en Eva una necesidad de posesionarse de *todo* el entorno físico que le rodea para no perder su identidad futura. Esta necesidad de apropiación simbólica del entorno hace percibir al otro (a Dios) como una amenaza, como una presencia excesiva y violenta contra ella. De esta manera, su constitución humana, que es receptiva originariamente (Dios le ha ofrecido todo su espacio creatural para que viva, Gn 2,16a) se rebela contra su mismo ser, no aceptando la presencia de aquel que le ofrece la identidad, le regala su espacio propio. Para saber quién es necesita una imagen que Dios le ofrece como tal dándole el Señorío sobre todo el espacio. Sin embargo, Eva responde con un exceso de apropiación sentido como necesario. Esta acción no es sino una autoafirmación imitativa frente a la visión (falsa) de su origen real no consentido: la visión de un Dios posesivo. He aquí la primera experiencia de violencia, una violencia *padecida sin agresor*, creada por una percepción deformada de lo real. Y, a la vez, una violencia *ejercida* contra el propio origen en el mismo lugar de constitución del ser.

- Una segunda forma de la violencia es *la acusación*. Se trata de una dimensión del acontecimiento anterior. Aquel que se presenta como originariamente previo, diverso, pero identificado como un “igual” en competencia es sentido como una amenaza. La acusación contra Dios de la serpiente recoge esta perspectiva hecha suya

⁵ Tomamos la figura de Eva no en lo que tiene de figura de género, sino en lo que tiene de representación simbólica del hombre frente a un tú en el *proceso* de constitución de la identidad. Esta figura creemos que subraya la procesualidad que no es apenas marcada en la relación previa de Adán hacia Eva. Sobre estos capítulos (especialmente Gn 1-4) nos servimos de la exégesis de P. Beauchamp en *L'un el l'autre Testament. Accomplir les Écritures*, Paris 1990, 115-58: «L'homme, la femme, le serpent»; y de los estudios de A. Wénin, *Pas seulement de pain... Violence et Alliance dans la Bible*, Paris 1998, 19-98: «Nourritures interdites (Gn 1-11)», y «Adam et Ève : la jalousie de Caïn, 'semence' du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4», *Revue des Sciences Religieuses* 73 (1999) 3-16.

⁶ Sobre el tema del “exceso”, al hilo de una reflexión sobre Girard, puede verse P. Ricoeur, «A Religião e a Violência», *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (2000) 25-35.

inmediatamente por Eva y, posteriormente, por Caín. Sólo el sometimiento de la presencia del otro a mi espacio parece pacificar una violencia sentida sobre la propia identidad, aunque para esto haya que anularlo, hacerlo indiferente, uno mismo como yo, para mí. Es la expulsión que en el paraíso Eva (seguida de Adán) ejerce sobre Dios al apropiarse de su espacio simbólico: el árbol del bien y del mal. Ahora bien, esta acusación manifiesta el origen mismo de la violencia: el odio por aquello ante lo que nos sentimos anulados ocupando su puesto que sentimos necesitar para ser nosotros mismos. Es un desliz de la visión que adviene al no aceptar nuestro espacio, un espacio siempre limitado y dado previamente por el modelo y en cuya limitación está lo propio de nuestra identidad (“ser imagen de”). A partir de ahora el otro (Dios, Abel,...) es el que siempre parece querer expulsarnos del paraíso de nuestra identidad.

- Por último, y como inicio de la serie violenta de acontecimientos que cubren la tierra, se presenta *el asesinato* de Abel. Nada hay diferente en él a lo ya dicho salvo la terrible acción física que pone al hombre en contacto con el poder realmente aniquilador de una violencia ya manchada de sangre (1 Jn 3, 15). Pero, ¿cómo si no podría alcanzar la identidad Caín?. Dios le susurra al oído que es posible otra forma, pero ésta no es visible (Gn 4, 6-7). He aquí el origen de la ciudad, de la cultura humana, ciudad de la violencia necesaria (Gn 4, 17). Es solamente sobre la muerte de Abel donde Caín sabe hacerse fecundo, pero es esta misma muerte la que mantendrá esclavizado al hombre para siempre a través del miedo (Heb 2, 15).

Pues bien, *la violencia descrita con maestría por estos textos es una violencia condenada por Dios, opuesta a su forma de comprender la creación*. Como dirá P. Beauchamp, el hombre no ha sabido “dominar y someter” su propia animalidad⁷, de tal manera que ha re-creado su propia imagen en un nivel inferior al que estaba destinado y perverso en cuanto que ha generado un movimiento de-creador. El hombre no ha sabido ser hombre y con su figura rota no será raro que su imagen refleje un Dios diverso del originario: un Dios violento, animal como él.

Ahora bien, ¿Dios tiene la forma que manifiesta la mirada humana desde el principio de su obrar o es la violencia adjunta a Dios una forma radical de manifestar su amor al dejar convertir su imagen para estar cerca del hombre?⁸. No habrá que confundir las cosas. En su violencia Dios está revistiendo el pecado del hombre. Dios “se hace pecado” por nosotros y para nosotros, para librarnos así desde dentro de este mismo pecado.

Por tanto, partimos de que toda violencia religiosa (justificada por Dios) es una violencia humana e intentaremos justificarlo a través de la aportación de Girard. De igual forma, partimos de que la “violencia de Dios” ha sido necesaria, en esta forma de historia y creación que hemos realizado, para la liberación de su opresión sobre nosotros. Esta es la gran aportación del judeo-cristianismo transida de una forma de revelación paradójica que es indispensable.

⁷ P. BEAUCHAMP, *La violencia en la Biblia*, Cuadernos Bíblicos 76, Estella 1992, 7-15.

⁸ “Dios endosa de alguna forma, interinamente, nuestra violencia. Dios nos acompaña prestándose a la imagen que nuestros ojos se hacen de él: él ha tomado para los hombres que permanecen violentos el lenguaje y la imagen que pueden recibir. Practica esta mansedumbre que consiste en revestir el mismo nuestra violencia esperando ser víctima hasta la muerte en la carne de su Hijo”, en P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, Paris 2001, 182.

¿Dónde comienza el final de la violencia?

Es justamente en esta aparición paradójica de Dios, que se expresa en extremo en la muerte de Cristo, donde se quiebra el poder de la violencia sobre el mundo. Dios vestido de violencia, hecho pecado por los hombres contra el Hijo en la figura divina de los acusadores. Y, a la vez, hecho pecado a sí mismo en el Hijo, aceptando sufrir su condena sin volverse en violencia. En un mismo acontecimiento la imagen de Dios aparece refigurada y transcendida hacia su verdad. Aquí se rompe toda legitimidad de la violencia para dar inicio al verdadero y definitivo orden creatural a través de un tipo distinto de exceso: el perdón.

En este acontecimiento se manifiesta la verdad originaria que el hombre no dejó aparecer: la donación gratuita y no el exceso aniquilador del ser de Dios como espacio originario de la identidad del hombre. Ya no hay violencia en Dios. Dios desnudo en su ser cuelga del *árbol* de la cruz, y el hombre debe, *ante él*, desnudarse de las viejas imágenes de sí mismo, del mundo, de los otros y de Dios. No hay ya Dios que defienda el orden violento: Los hombres matan, Dios resucita, da vida. He aquí el nuevo origen donde Dios se escapa del poder violento del hombre. Dios ya siempre aparecerá en medio de la violencia pero en el otro extremo: sufriendola. El hombre, ante esta imagen de Dios, habrá de reconocerse juzgado e impelido a redefinir su identidad e iniciar un nuevo orden creatural.

Con palabras de Balthasar: “El cáliz que Jesús ha de beber (Jn 11, 18 par.): no se trata de un sufrimiento cualquiera, sino del cáliz veterotestamentario y apocalíptico de la ira de Dios, cáliz que ha de beber el pecador (Is 51, 17.22; Jer 25, 15; Ez 23, 31ss; Sal 75, 9, etc.): Y es entonces precisamente cuando se produce la *crisis* del mundo en su conjunto (Jn 12, 31). Es el acontecimiento judicial totalmente objetivo, donde se desenmascara por completo el pecado del mundo: «en este juicio hay exposición, prueba y sentencia condenatoria. Pero la crisis, además del ‘juicio’ sobre el estado del mundo, es condena y es juicio final y juicio aniquilador con el que deja totalmente de existir ‘este mundo’. Al viejo eón le llega su fin. Y todo ello -y esto es francamente decisivo- en Jesucristo» (J. Blank)”⁹. En la cruz de Jesús empieza un nuevo mundo. También respecto a la violencia, como intentaremos mostrar siguiendo la antropología evangélica de Girard¹⁰.

Estas dos pequeñas aproximaciones al origen de la violencia y a el inicio de su fin nos servirán de trasfondo para constatar la riqueza de la aportación de Girard a nuestro tema y su pertinencia teológica.

Al pasar ahora a describir ahora su aportación mantengamos en nuestra mente aquel estribillo con el que se acusa a la religión, y en especial a la religión cristiana, en relación a la violencia:

- En primer lugar, la acusación de *reprimir la identidad-personalidad del sujeto a través de una represión del deseo*. “Prohibido prohibir”, he aquí nuestra liberación y nuestra paz. Pero, ¿qué es más violento, la represión del deseo en la

⁹ H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», en *Mysterium Salutis III*, Madrid 1980, 726.

¹⁰ “A partir del momento en que tomé conciencia que [la teoría mimética] surgía de lo bíblico y de los Evangelios, no he vuelto a formular una teoría independiente, tal y como venía de mí”, en *Celui*, 86

“ley religiosa” o su liberación a-nómica? Más allá ¿basta la ley para salvarse de la violencia? ¿qué puesto tiene aquí el cristianismo?.

- En segundo lugar, la acusación de *ser un instrumento de represión social por medio de la justificación sacral de órdenes violentos*. Ahora bien, ¿esto pertenece a la religión o a la cultura humana? Y si a la religión, ¿a qué religión?

R. Girard y su lectura genética de la violencia

Lo primero que debe decirse es que Girard no es un hombre especialmente interesado por el tema de la violencia, al menos de forma directa¹¹. Su desembocadura en el cristianismo proviene de la comprensión antropológica de la violencia que éste pone en circulación y que desvela los mecanismos ocultos del origen de la cultura humana. Girard se considera un lector de la cultura creada por el cristianismo y de la cultura que éste desvela. Probablemente haya que decir que su propuesta es el último gran relato de la modernidad que asume ya en sí la filosofía de la deconstrucción integrándola en una propuesta más amplia. Y, por eso, un defensor (apologeta) de la universalidad del cristianismo.

La violencia y el origen del individuo.

Frente a acercamientos biologicistas o político-sociológicos al tema de la génesis de la violencia, Girard propone una forma distinta que tiene como centro la *mimesis*

Es la imitación la que estaría en la base de la génesis de lo humano. Es este el mecanismo que libra al hombre de la obligación genética del instinto animal y, a la vez, le entronca en una identidad social (con su especie) en la que puede recibir una identidad *personal* propia. No se trata de un mecanismo exterior, sino que existe como forma estructural en la que se identifica el ser humano. Una forma estructural que estaría integrada en el deseo de ser, en el impulso hacia la identidad. Por eso habría que hablar de *deseo mimético*. Se trata de un mecanismo que nos religa a lo previo, nos contextúa interiormente. *Es el otro el que me sitúa ante el mundo antes de que yo lo decida, y lo hace desde el interior de mi propio movimiento existencial. Es el modelo el que orienta la mirada, la aprehensión de la realidad, el reconocimiento de valor de las cosas. Frente a él el hombre tendrá que ir definiéndose.*

Este mecanismo es en primer lugar objetual. El hombre desea, quiere, valora los objetos que su modelo posee, desea, valora. De esta manera, *el modelo transmite el valor mismo de la realidad*. Esto supone que el hombre (contrariamente al animal) nace con una constitutiva falta de ser que deberá recibir en la mediación de su modelo, nace siempre como “imagen de” alguien. Para que alcance su identidad propia en este contexto, ha de superarse una *prueba*: el otro, el modelo que le orienta el deseo aparece no sólo como donante del ser, sino también como rival, ya que posee lo que el discípulo he llegado a desear de su mano. La relación, así, podrá ser definida por una palabra de gratitud del receptor, pero también por la palabra acusadora de una mirada estrecha. Este es el espacio de la libertad.

¹¹ “Lo que me ha orientado hacia la violencia es la esperanza de conseguir la explicación del origen de la religión, de los mitos y de los ritos, allí donde la antropología del siglo XIX había fracasado. Y todo esto, al final, para desembocar en el cristianismo”, en *Celui*, 193.

Habría, por tanto, una “ley creatural” que configura la radicalidad del ejercicio de la libertad para definir la identidad humana y que necesitaría ser respetada para adquirir el ser: el respeto y la gratitud hacia el modelo. Ahora bien, esta ley se ofrece en el silencio de la misma realidad y deberá ser reconocida en un acto de fe¹². *La identidad, de esta manera, se va a definir en una reciprocidad sometida a prueba:* a) Reconocimiento de la prioridad del modelo, gratitud por el espacio de ser que nos abre, ascesis que le permite permanecer en su lugar propio, y acogida de la realidad sin necesidad de su posesión absoluta, o b) Acusación del modelo como ladrón del ser y rivalidad y violencia de apropiación. He aquí la crisis que da acceso a la humanidad propia del ser humano, crisis que se agrava cuando el conflicto pasa de los objetos a la identidad, cuando aparece la pregunta inconsciente por la individualidad propia y su valor. En el relato del paraíso está expresado magníficamente en la visión que Eva tiene del árbol del bien y del mal: ofrece un fruto apetitoso y es dador de identidad divina.

Es en esta crisis de ser donde aparece la percepción del “exceso” del otro sobre mi espacio, la sospecha y la acusación contra él, y el enfrentamiento y su posible asesinato. La *diferencia* modelo-discípulo, que debe producirse en el individuo para ser sí mismo, puede caminar en sentido contrario al cerrarse un círculo violento de deseos imitados si no hay un reconocimiento de la prioridad del modelo y la realidad imitativa del discípulo. Esto va a dar lugar a una progresiva indiferenciación en la que las identidades parecen necesitar siempre una separación o absorción (polos opuestos pero idénticos) del otro¹³.

Así la obsesión por la diferencia frente al otro y su acusación no es sino un engaño de la progresiva indiferenciación. Una forma sutil de presentarse ante nuestra conciencia el miedo a la identidad finita, recibida y, por tanto, el miedo a la siempre posible despersonalización. La violencia se convierte en el centro de esta personalización cuando las diferencias se pierden en la vorágine de las imitaciones no reconocidas. Éste es el origen del odio.

Cuando todos pensamos que es la diferencia lo que nos vuelve violentos, Girard nos invita a mirar su lado escondido: *es la indiferenciación lo que nos hace odiosos unos a otros, es la similitud amenazadora de nuestra identidad lo que provoca la violencia. Y esto es lo que Girard ha descubierto detrás del concepto evangélico de escándalo*¹⁴. Siempre inconfesado, siempre negado..., pero siempre presente: “cuanto más se desean diferenciar los antagonistas, más idénticos resultan. La identidad [entonces] se realiza en el odio de lo idéntico”¹⁵.

¹² Son muy interesantes, en este sentido las reflexiones de Beauchamp sobre la ley y el silencio como espacio de identificación humana en el relato del Adán y Eva en *L'un et l'autre Testament*, 138-58.

¹³ “Cuanto más se exasperan las rivalidades, más tienden los rivales a olvidarse de los objetos que la causan en principio y más se sienten fascinados los unos por los otros. La rivalidad se purifica de todos sus aspectos exteriores y se convierte finalmente en rivalidad pura o de prestigio. Cada rival se convierte para el otro en el modelo-obstáculo adorable y odiable, al que necesita al mismo tiempo abatir y absorber”, en R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca 1982, 37. Puede verse expresado simbólicamente en el diálogo y la acción entre la serpiente y Eva en torno al árbol en el que finalmente es expulsado Dios del paraíso a través de un gesto de absorción como es el comer el fruto.

¹⁴ Cf. *Misterio*, 455-71, y *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona 2002, 34-36.

¹⁵ *Satán*, 41.

La sociedad, el individuo y la violencia

Esta situación de indiferenciación es una situación que emana reciprocidad violenta sobre todo el contexto social. La rivalidad se contagia por imitaciones múltiples generando una situación de *todos-contra-todos*. Situaciones de cambio social, que rompen determinadas barreras sociales que protegen la sociedad con el mantenimiento de identidades fijas y diferenciadas, suelen provocar crisis con efectos devastadores. En estas crisis la violencia está determinada por identidades indiferenciadas en conflicto, juegos de dobles, triples... que no logran definir su espacio propio por falta de fronteras entre ellos, por indiferenciación. Es decir, todos se separan de todos justamente porque se imitan. De esta manera, se puede producir una confluencia de violencia que amenaza con destruir no sólo el orden de identidades previas, sino la misma vida social.

Para contener estas situaciones Girard constata que las sociedades poseen normas con imperativos sagrados, tabúes diferenciadores que reposan sobre un saber inconsciente de los mecanismos del deseo y sobre la violencia que portan consigo¹⁶. Desde la prohibición del incesto hasta la ley del décimo mandamiento que parece prohibir el deseo mismo y no sólo su ejercicio frente a determinados objetos. Estas prohibiciones normativizan una especie de ascesis fundamental que las sociedades sienten necesaria para su subsistencia. Una ascesis hecha norma social como primera forma de paz. Por tanto, *esta especie de "ascesis" (represión) del deseo*, a través de normas con vinculación religiosa, no es primariamente una forma de opresión y violencia para el sujeto, como parece hacernos creer una cultura que se ha ido imponiendo, sino *la primera barrera contra la violencia. Se trata de una ley contra la tentación absolutista del deseo de ser generada por la imitación y el miedo al otro que surge en ella.*

Girard advierte aquí contra la violencia escondida que conlleva un nuevo paganismo en el que la felicidad consiste en la satisfacción absoluta de los deseos y, por tanto, en la supresión de todas las prohibiciones¹⁷. Aquí podemos encontrar el sustrato de la "voluntad de poder" nietzscheana contra una moral de débiles que acepta a Dios como espacio no transgredible. Dios ha muerto, comimos su fruto, su presencia, su lugar: lo hemos matado. Ahora sólo quedamos nosotros. Solos, sin Dios y sin prójimo, entregados a un abismo del que sólo la voluntad de poder nos defiende, aunque también nos aniquila ya que nos deja ante la sola elección de matar o morir.

La paz humana y su violencia

Pues bien, en estas situaciones de crisis de indiferenciación, ¿cómo sale el hombre de la violencia?, ¿cómo consigue no destruirse?, ¿cómo aparece un orden de diferencias básico en el que vivir y sostener el ser individual y social? O, con otras palabras, ¿cómo han aparecido las "normas sagradas" que hasta no hace mucho nos defendían de nuestra violencia escondida, acechante (Gn 4, 7; 1 Pe 5, 8-9)?

Para Girard, en la resolución de este conflicto se encuentra la clave no sólo de la recreación de los órdenes sociales en crisis, sino la posibilidad misma de un orden

¹⁶ Cf. *Misterio*, 20-31.

¹⁷ "El neopaganismo quiere convertir el decálogo y toda la moral judeo-cristiana en una intolerable violencia (...). La fiel observancia de la ley moral es considerada como una complicidad con las fuerzas persecutorias, que, esencialmente, serían religiosas", en *Satán*, 234.

específicamente humano, cuando se produce la disolución del instinto que regulaba la violencia en el interior de las especies animales¹⁸.

Para nuestro autor, el mecanismo social que reordena el conflicto es un *transfer* simbólico de la responsabilidad con respecto a la violencia. *Transfer* que transforma la violencia de *todos-contra-todos* en una violencia de *todos-contra-uno*. Se trata de un *transfer* aleatorio, dominado también por el resorte mimético que en momentos límite del conflicto (a veces, sólo en determinadas ocasiones) reduce progresivamente el número y aumenta la carga simbólica que poseen los que atraen la violencia hacia sí. En estas situaciones se produciría un estallido puntual y omniabarcante de violencia física, un linchamiento (sin previa programación) en el que se concentraría la crisis, el juicio y la salvación de la comunidad que está en juego.

Por tanto, es la violencia la que se ordenaría a sí misma para no sucumbir en su abismo¹⁹, iniciándose aquí un nuevo orden social. Pero, ¿cómo se llega a este nuevo orden social?. Tal y como afirma Girard, la víctima de este linchamiento se habría convertido progresivamente para la comunidad, para *toda* la comunidad, en el foco único que originaba la violencia y que era necesario expulsar del círculo donde la sociedad se constituía. Al expulsarlo de esta forma se produce la paz. Una paz que proviene de la convicción *unánime* de la culpa de la víctima. Convicción previa que, a la vez, queda confirma. Este expulsado adquiere en el imaginario de la comunidad un poder sobrehumano. Estamos ante el origen de lo “sagrado primitivo” (de lo “religioso mítico”). La víctima queda transfigurada en una realidad superior con poder sobre la misma comunidad: poder de violencia y destrucción cuando está dentro y poder de vida cuando está fuera. Igualmente, éste sería el origen de los primigenios espacios simbólicos del hombre: dentro-fuera, bien-mal y, sobre todo, *profano-sagrado*.

A este sagrado primitivo, que adquirirá rasgos antropomórficos en los mitos a través de su referente victimal, se une la prohibición de determinados comportamientos que recuerdan la crisis (he aquí el origen de los tabúes y las leyes sacras) y unos ritos de repetición del mecanismo por el que la comunidad se sitúa en su territorio propio, lejos de la violencia de lo sagrado que es necesario mantener fuera. Estos ritos, que tienen como centro el sacrificio (representación del linchamiento), van a constituirse como la base de la religión primitiva, que no se diferencia del orden propiamente cultural, original históricamente, de lo humano.

Por tanto, aun a costa de escandalizar a más de uno, Girard afirma que *si la religión primitiva es violenta lo es en la medida en que quiere escapar de la violencia destructora y que, siendo así, ha posibilitado la existencia de lo humano*. La religión sacrificial, reduciendo la violencia ritualmente y sosteniendo con sus tabúes un orden sagrado, ha posibilitado la existencia humana²⁰.

Así, la cultura humana, asentada en el sacrificio y en determinadas normas sagradas (la religión sacrificial primitiva), no puede ser definida como violenta. Al contrario,

¹⁸ Cf., *Misterio*, 102-12.

¹⁹ “El linchamiento es un fenómeno universal que revela, pienso yo, algo de disfuncional en el orden de las sociedades humanas, un desorden siempre amenazante y siempre recurrente en el que él es a la vez el paroxismo y su remedio paradójico”, en «Violence...», 13.

²⁰ “Es necesario pensar lo religioso arcaico no en términos de libertad y moral, sino en los de un mecanismo de selección natural. Al comienzo, la invención de lo religioso es intermediaria entre el animal y el hombre”, en *Celui*, 135.

debe ser considerada como obsesionada por librarse de una violencia que amenaza continuamente con destruir la sociedad en la reaparición de las crisis miméticas.

Por tanto, la religión, asentada sobre el sacrificio, fundada en la exclusión y en la violencia, paradójicamente, ha sido el único mecanismo de paz que los hombres hemos sabido darnos a nosotros mismos²¹. He aquí la paz que sabe dar el mundo (Jn 14, 27), una paz en la que hay que pagar un precio cargado siempre sobre las espaldas de los que no se beneficiarán de ella. Es la víctima divinizada, el dios surgido del estallido de la violencia el que ha creado la *diferencia* en un espacio indiferenciado. A partir de aquí, en un proceso histórico complejo, cada cual adquirirá su lugar en la comunidad. Como vemos en los pueblos más primitivos y en instituciones que se han conservado hasta hoy (monarquías, castas,...), cada individuo debe conservar una posición social cuyo abandono trae consigo el estallido de la violencia y que, por tanto, lo religioso protege ejerciendo la violencia contra aquel que lo intenta.

Faltaría añadir un elemento fundamental: la *ignorancia* que domina este proceso. Los violentos nunca perciben su verdad sustancial, “los perseguidores no se saben responsables ni de sus rivalidades miméticas, ni del fenómeno colectivo que las libera”²². *Lo que da eficacia a este mecanismo es el ocultamiento de su origen real*²³. En las sociedades primitivas este proceso no accede a la conciencia más que bajo la forma de lo sagrado y esto es lo que está detrás de la lectura mítica del origen en la que se aprecian todos los elementos salvo el verdaderamente desencadenante: el linchamiento²⁴. *Los mitos de fundación esconderán la violencia contra la víctima al transfigurarla y hacerla aparecer como un Dios que funda el orden cultural. Se trata de relatos que esconden su violencia “inocentemente”. Relatos de una paz parcial, ambigua, mentirosa.* Nada extraño, también en nosotros los acontecimientos de proyección de culpa son sobre todo inconscientes y, así, nuestra cultura, especialmente dotada para reconocer los chivos expiatorios que aparecen en su historia o en otras sociedades, parece ciega para ver los suyos propios.

²¹ “Sólo lo sagrado puede salvarles [a los hombres] porque puede crear prohibiciones, rituales que evacúen la violencia”, en *Idem.*, 135.

²² «Violence...», 16.

²³ Se trata de lo que Girard llama *méconnaissance*, concepto clave en su pensamiento. Ch. Orsini lo define de la siguiente manera: “No se trata de una ignorancia pura y simple; tampoco de una represión inconsciente, que dejaría suponer que una vez al menos se haya sabido la verdad. La *méconnaissance* es un saber hecho obtuso por la incompreensión. Lo que le falta no es un dato desconocido, es la forma de lo que sabe. Lo desconocido es lo que se sabe sin apreciarlo correctamente: De aquí su carácter equívoco: una mezcla de éxito y fracaso. La *méconnaissance* nos aleja del éxito total porque evita el fracaso total”, en «Introducción à la lecture de R. Girard», en M. DEGUY - J. P. DUPUY, ed., *René Girard et le problème du mal*, Paris 1982, 13.

²⁴ Girard se acerca a los mitos de fundación intentando sistematizar desde sus elementos estructurales una teoría de la cultura. Afirma: “*En las descripciones míticas del caos y de la violencia indiferenciada, productora siempre de sacrificios rediferenciadores hay elementos demasiado universales para no sugerir constantes en la manera en la que podrían descomponerse y recomponerse los sistemas culturales*” (*Esprit* 429 (1973) 530). Es a partir de estos indicadores desde los que construye su hipótesis del mecanismo victimal. Éstos serían: a) un contexto de crisis violenta en el que se refleja una indiferenciación del orden de la realidad, b) la construcción de un orden diferenciado, donde cada realidad y cada persona adquieren un puesto definido y c) una doble connotación (negativo-positiva) en el héroe o en el dios protagonista, que aparece eliminado del nuevo orden social.

Hemos expuesto el lugar de la violencia en la cultura, tal y como lo concibe Girard. Puesto paradójico, ya que aparece como fuente de destrucción individual y social y, a la vez, de pacificación. A partir de ahora dos preguntas centrarán el último apartado de nuestra exposición:

- ¿Sólo podrá aparecer la paz bajo este mecanismo sacrificial (que sostuvo históricamente el ámbito religioso y que ahora aparece fundamentalmente en formas profanas de ordenamiento social)?, ¿estamos condenados a reconciliarnos entre nosotros mismos a través de la acusación y la expulsión?. La respuesta inmediatamente negativa que nos gustaría dar y que estamos obligados a buscar, nos sitúa ante la segunda pregunta.
- ¿Quién nos abrió los ojos para ver nuestra mentira, el hombre emancipado de lo religioso o la religión en lucha contra sí misma? ¿Cómo superar nuestro pensamiento sacrificial (el pensamiento de un juicio inocente) para pensar la paz?. Y, si ahora hemos comprendido, ¿cómo superar la crisis a la que nos devuelve la falta de un mecanismo que nos libraría de la violencia recíproca del ejercicio indiferenciado de nuestros deseos?

La regeneración de lo humano: el camino judeo-cristiano y sus aperturas.

Veamos pues cómo este orden sacrificial ha entrado en crisis de tal manera que lo que era percibido por los órdenes míticos como “justo y necesario” es ahora puesto en tela de juicio y rechazado casi espontáneamente.

La revelación judeo-cristiana: relatos de violencia versus mitos de paz

Girard afirma que la experiencia judeo-cristiana ha hecho aparecer una revelación que deconstruye los *mitos de paz* (ideología sacrificial) a través de *relatos de violencia*²⁵ que hablan de la misma realidad en forma totalmente diferente²⁶. Con una fórmula sencilla podríamos decir que con la experiencia judeo-cristiana la cultura humana comienza un “éxodo fuera de lo sacrificial” (L-M. Chauvet) desde el interior de este mismo orden cultural.

Pues bien, toda la Biblia está transida por una violencia casi asfixiante para quien la quiere recibir como libro sagrado en estos tiempos. De hecho parece que nuestro cristianismo se ha vuelto sensible y casi va de la mano de la propuesta de Marción en este tema. Sin embargo, a lo largo de todo el relato bíblico se puede reconocer un principio de lectura que se distancia de la justificación oculta de la violencia en la construcción de los órdenes míticos o sacrificiales. Se trata de *la elección-inclusión de la víctima*. La víctima es mostrada como parte de la comunidad, inocente, al menos igual de culpable que cada miembro de la comunidad. Es precisamente este principio el que no deja ocultarse a la violencia. Este principio de lectura de la historia que estructura los relatos bíblicos (la liberación de Egipto, la presentación de Abel a Caín, la

²⁵ Queda ya con esta misma formulación nuestro desacuerdo con aquellos que ante los relatos de violencia bíblicos no perciben cómo es precisamente esta *exhibición* la que quiebra el poder de seducción y ocultamiento de la violencia. Mecanismo explicativo que se utiliza en Col 2, 14-15 y que Girard comenta en *Satán*, 179-86. Justamente porque el mito y la comunidad que vive de él esconde su violencia habría que sospechar de un Dios que se muestre desde el principio como paz y sólo paz.

²⁶ Cf. *Satán*, 141-60.

queja sálmica de los perseguidos, la historia de Job, el puesto de pobres, huérfanos y viudas,...) obliga a releer el mismo acontecimiento en una perspectiva nueva ya que en ellos se rompe la unanimidad acusadora que necesita la ideología sacrificial para funcionar. Por tanto, incluso cuando el texto bíblico justifique la violencia lo hará en contradicción consigo mismo, con lo que de original y propio tiene²⁷.

¿En qué consiste este principio de inclusión-elección? Si en la ideología sacrificial el expulsado es siempre unánimemente visto y presentado como culpable y esto es lo que produce la eficacia salvífica de la violencia contra él, en la Biblia la elección de la víctima impide hacer el *transfer* simbólico de la culpa. De esta forma, “el mito y la Biblia difieren radicalmente en la decisiva cuestión planteada por la violencia colectiva, la de su legitimidad o ilegitimidad”²⁸. “Es la diferencia entre un mundo donde triunfa la violencia arbitraria sin ser reconocida como tal y un mundo en el que, al contrario, esa misma violencia es expuesta, denunciada y, finalmente, perdonada. La diferencia entre un verdad y una mentira, ambas absolutas”²⁹.

La violencia que construyó la idea de lo sagrado es separada de la verdad de Dios. Éste se manifiesta ahora, paradójicamente, en la misma víctima que había sido el soporte de su imagen, pero esta vez mostrándola como tal. La víctima sigue siendo referente simbólico de la divinidad pero esta vez de forma completamente diferente.

Este giro se hará definitivo *en la cruz*, donde el principio sacrificial parece refigurarse en un proceso que repite todas las fases de regeneración social de momentos de crisis: enfrentamientos globales en una sociedad con tensiones internas, lucha por la identidad de poderes indiferenciados y condena de un inocente que está envuelto en esta crisis. Ahora bien, en medio de la unanimidad expulsora, en la que se ven envueltos también (aunque sea pasivamente) los seguidores de Jesús, *se produce una nueva lectura del acontecimiento en la que la divinidad aparece no en la ocultación de la víctima, sino en su manifestación objetiva*, tal y como resaltarán Marcos en la exclamación del centurión: “verdaderamente éste era hijo de Dios” (Mc 15, 39).

Ahora bien, *si la violencia no puede expulsarse a sí misma, entonces lo que queda es la multiplicación de las violencias sin fin. He aquí la verdadera violencia que atrae la nueva religión: el judeo-cristianismo*. Una religión que deja al hombre sin muletas sacrificiales frente a una violencia excesiva, incontrolable, cercana (Mt 10, 34: “No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y enemigos de cada cual son los de su casa”). Nada de ingenuidades, “la situación final es peor que la del principio” (Lc 11, 24-26) cuando la violencia no puede expulsarse a sí misma (Mc 3, 23). Aparece una violencia excesiva que sólo se puede resolver desde otro exceso, difícilmente imaginable, el del amor³⁰.

²⁷ Esto supone que los textos bíblicos no necesitan de un principio de lectura extratextual para librarlos de su violencia, lo cual implicaría teológicamente que la revelación de Dios acontecería contra el texto y no desde él. Al contrario, como dice Beauchamp, hay que “dejar hablar el escándalo de la Biblia, de sus violencia interiores” para llegar a comprenderlos (Cf. *Testament*, 163).

²⁸ *Satán*, 148. En los capítulos IX y X de esta obra Girard presenta una sintética comparación de estos dos mundos.

²⁹ *Idem.*, 153.

³⁰ Cf. P. BEAUCHAMP, *Testament*, 181-183

Puede percibirse este dinamismo de violencia generado por la acción de Jesús en los relatos de milagros. Estos están contruidos habitualmente como relatos de inclusión y, por tanto, de quiebra del orden social precedente que provoca de continuo división. Es la revelación de la identidad de la víctima como parte de la sociedad, y esto realizado en nombre de la autoridad divina, lo que deja al sistema envuelto en una violencia destructora que busca refigurarse contra aquel que la descubre.

Aquí hay que situar la aparición de la apocalíptica, descubierta y rehabilitada, en su verdad antropológica, por Girard. Para él se trata de un acontecimiento post-sacrificial que pone a prueba a un mundo que, después de la revelación judeo-cristiana, o bien se cierra sobre sí mismo en su violencia no aceptada y proyectada sin fin o bien se abre a una nueva forma de identificación individual y social³¹.

A partir de la revelación cristiana, el mecanismo sacrificial (en sus distintas formas religiosas o profanas) que antes no podía ser juzgado más que como un mecanismo premoral y, en cierto sentido necesario, puede ser definido ahora como satánico³² ya que sólo puede realizarse a sabiendas de la verdad de la víctima, a costa de una violencia injustificable³³.

La apertura cristiana de la sociedad: crisis y progreso

La historia posterior a la revelación judeo-cristiana es la historia del Paráclito, la del defensor de las víctimas, “el destructor de cualquier representación persecutoria”³⁴. Con él se produce una apertura de vida en el espacio escondido de la violencia. Pero, a la vez, es una historia de crisis periódicas y progresivamente más cercanas unas a otras ya que los órdenes que se reconstruyen sacrificialmente son quebrados en sus justificaciones violentas, al ser descubierta su violencia escondida. Estamos ante la descripción del *nuevo eón* provocado por la cruz del que hablaba, siguiendo toda la tradición cristiana, Balthasar. Lo que apenas hemos sabido hacer los teólogos sin caer en excesos milenaristas, es presentado en perspectiva antropológica por Girard.

Toda quiebra de un orden previo o, lo que es lo mismo, toda crisis sacrificial pone a la comunidad que la sufre en trance creador. Estamos ante la disolución, por parte de la

³¹ “Mi pensamiento ha sido siempre apocalíptico (...) pero yo no digo que el fin del mundo vaya a venir mañana. Tampoco lo niego. (...) Nosotros no somos capaces de prever las posibilidades creativas que engendra esta especie de deconstrucción del «viejo sacrificial»”, en *Celui*, 117.

³² Es la figura sinóptica de Satán o joánica del diablo en la que se expresa de forma más completa este mecanismo, ahora vencido de raíz. Cf. *Satán*, 53-69.

³³ En una entrevista le preguntan a Girard: “No se puede condenar el sacrificio ya que es inconsciente, pero no se le puede recomendar porque si le practicas con conocimiento de causa, en ese mismo instante, se trata de nazismo”. Responde “Si usted hiciera del sacrificio una ideología estaría en el horror”. Sigue la conversación: “Por contra, lo que sucede antes de la aparición del cristianismo no está «mal». ¿es simplemente la historia humana?”. Respuesta: “Es la historia humana, pero la bíblica es mejor, es la resistencia al fenómeno del chivo expiatorio. Las religiones anteriores están completamente anegadas en el universo sacrificial, sometidas a sus mecanismos, pero con una cierta inocencia”, en R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, Madrid 1996, 46.

³⁴ R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Barcelona 1986, 269. Al terminar su libro añade: “A partir de ahora cualquier violencia revela lo que revela la Pasión de Cristo, al imbécil génesis de los ídolos ensangrentados, de todos los falsos dioses de las religiones, de las políticas y de las ideologías” (275).

revelación judeo-cristiana, de la antigua separación “sacrificial” sagrado-profano³⁵. Esto ha producido conquistas de espacios antes infranqueables e inimaginados para el desarrollo de la ciencia. Así mismo, esta revelación ha puesto a la cultura humana (en su espacio occidental de influencia judeo-cristiana) frente al reto de crear formas *cualitativamente* nuevas de organización social³⁶. Lo cual significa que *la revelación de la falsedad del imaginario sacrificial obliga al hombre a buscar formas cualitativamente nuevas de percepción, dominio y asentamiento en la realidad*. El avance en estas formas (política, ciencia, economía,...) provocado por la irrupción de la revelación judeocristiana está prefigurado, como ha mostrado con maestría G. Fornari³⁷, en el pensamiento griego que ha accedido a este conocimiento sacrificial aunque pereciendo de nuevo trágicamente en él. *La violencia de las crisis bajo la influencia del principio elección-inclusión permite atravesar umbrales nuevos obligando a crear políticas progresivamente más contractuales con un absoluto de fondo: la ilegitimidad de la violencia hacia sectores sociales cada vez más amplios*. Es aquí donde puede situarse la larga y penosa evolución hacia los derechos humanos y la democracia³⁸.

La violencia sacrificial en el universo cristiano

Pero no todo son ventajas. Como decíamos, las crisis son terribles, son espacios de violencia recíproca, de odio permanente. La falta del único mecanismo en su forma religiosa arcaica o política... o, mejor dicho, de la imposible justificación de este mecanismo que sigue funcionando, provoca un estado de continuos intentos frustrados de liberación de una violencia siempre presente a través de nuevas expulsiones cada vez con menos eficacia pacificadora. El mismo Nietzsche hablaba del abismo al que nos

³⁵ Vale la pena recoger esta cita de K. Popper de fácil lectura girardiana: “Nuestra civilización (...) que apunta hacia el sentimiento de humanidad y razonabilidad, hacia la igualdad y la libertad; se encuentra todavía en su infancia por así decirlo (...) no se ha recuperado todavía completamente de la conmoción de su nacimiento, de la transición de la sociedad tribal o ‘cerrada’, con su sometimiento a las fuerzas mágicas, a la sociedad ‘abierta’, que pone en libertad las facultades críticas del hombre (...) la conmoción producida por esta transición constituye uno de los factores que hicieron posible el surgimiento de aquellos movimientos reaccionarios que trataron, y tratan todavía, de echar por tierra la civilización para retornar a la organización tribal. (...) Lo que hoy llamamos totalitarismo pertenece a una tradición que no es más vieja ni más joven que nuestra civilización misma” en *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires 1982, 15.

³⁶ “En el mundo occidental, el fin de chivos expiatorios sagrados ha suprimido o debilitado todas las grandes instituciones sacrificiales que oprimían categorías enteras de individuos. Nuestro mundo ha suprimido la esclavitud y otras servidumbres personales, ha atenuado las diferencias rígidas de castas o de clases, la discriminación sexual, racial,... ha suavizado cada vez más el derecho penal. Ha inventado los derechos del hombre, dicho de otra manera, todo lo que protege a los individuos contra el mimetismo colectivo. Esta liberación es acompañada de un prodigioso crecimiento de la energía creativa en nuestro mundo. La invención de ciencias y de técnicas, en especial médicas, el aumento gigantesco de medios materiales, todo esto ha liberado a la humanidad al menos de servidumbres ancestrales. Esta evolución única en la historia humana es la grandeza incomparable de nuestro mundo”, en «Religión...», 22.

³⁷ Cf. el interesante libro de este autor profundamente girardiano *Tra Dioniso e Cristo. La sapienza sacrificale greca e la civiltà occidentale*, Bologna 2001. Puede verse también la interesante lectura comparativa que hace C. Bandera de la literatura greco-latina con la aparecida en la época moderna en *El juego sagrado. Lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción*, Sevilla 1997.

³⁸ Cf. *Satán*, cap. XIII, que recoge sintéticamente el artículo «La preoccupazione moderna per le vittime», *Filosofia e Teologia* 13 (1999) 223-36.

somete la pérdida de Dios, del dios conocido por la irrupción del cristianismo. Y Girard teme que Heidegger no espere otro Dios distinto del antiguo ídolo. Un Dios que nos salve finalmente a costa de esconderse en otra violencia más sutil y esclavizante³⁹. “Dos milenios ya y ni un solo nuevo dios”, exclamará Nietzsche.

En este contexto hacen aparición refundaciones *no religiosas* del mismo mecanismo sacrificial que dominaba lo sagrado primitivo y que puede observarse en ámbitos distintos. Una refundación irreligiosa en la voluntad de poder nietzscheana que, frente a la revelación cristiana y reconociendo su verdad, se define contra ella abriendo la vía al mundo terrible del fascismo con su ‘solución final’. Igualmente es perceptible en las políticas stalinistas y maoístas de defensa de las clases sacrificadas, sacrificando en su lugar para atraer la paz social, a grandes masas de aparentes sacrificadores⁴⁰. Otras formas menos drásticas, pero configuradas por este principio, pueden ser la teoría política “amigo-enemigo” de C. Schmitt⁴¹ o el principio de intolerancia con los intolerantes de K. Popper, que utiliza el saber revelado contra él mismo para ocultarse⁴². De la misma manera se refunda culturalmente en el poder de chantaje de las minorías para hacerse sitio utilizando contra la sociedad la acusación de ser víctimas suyas, acusación aparentemente inapelable⁴³. Se podría hablar así de una *utilización del principio revelado contra sí mismo*⁴⁴.

El Evangelio como novedad esperada contra la violencia

Éstos son los “tiempos nuevos” creados si no exclusivamente por el judeo-cristianismo, sí por su incursión transgresora en el orden humano sacrificial. Tiempo de creación de un espacio de vida inviolable para todos: toda víctima es reconocida como parte de la comunidad global. Espacio de creación de una paz no sacrificial, de un *shalom* universal. Pero también, tiempo de violencia desatada y apenas contenible. Ésta es la experiencia que atraviesa el mundo entero globalizado radicalmente por la experiencia judeo-cristiana, según Girard. Una experiencia que llega mucho antes que la predicación del Evangelio, que llega incluso sin el cristianismo histórico, con sus hijos emancipados. Una experiencia que, una vez extendida, llama a voces el *anuncio* de una vía para salir de la crisis a través de un re-creación del individuo y de la sociedad, que

³⁹ Cf. *Satán*, cap. XIV.

⁴⁰ Cf. como reflejo de la “mente” de todos los terrorismos “liberadores” y totalitarismos “benéficos”, la transcripción del juicio, paradigmático y sobrecogedor, de las Brigadas Rojas a Germana Stefanini en A. Finkielkraut, *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión*, Barcelona 1999, 73-77.

⁴¹ Cf. W. PALAVER, «Les sources mythiques de l'œuvre de Carl Schmitt. Une critique théologique», en M. S. BARBERI (dir.) *La Spirale mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard*, Paris 2001, 247-262.

⁴² Principio totalitario si esta tolerancia no está inserta en un espacio de derechos básicos inviolables que tenga como centro la dignidad absoluta de *todo* ser humano. Cf. sus peligros en F. J. HINKELAMMERT, «Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas», en H. ASSMANN (ed.) *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, San José, Costa Rica 1991, 171ss.

⁴³ Girard va más allá todavía cuando afirma: “La reivindicación generalizada del sentimiento victimario que termina por levantarse contra la ley natural y toda ley que regule las relaciones humanas: está prohibido prohibir”, en *Celui*, 118.

⁴⁴ “Así pues, contamos ahora con ritos victimarios, ritos antisacrificiales, y se desarrollan en un orden tan inmutable como el de los ritos propiamente religiosos”, en *Satán*, 213.

no podrá llegar sólo del interior de la cultura humana. El Evangelio será así anunciado como lo nuevo, lo distinto y, al mismo tiempo, como lo esperado.

El judeo-cristianismo se presenta, entonces, como religión *nueva y última*, ya que destruye y supera todo espacio sacrificial (religioso o profano) a través de la desvelación de sus falsos presupuestos. *Una religión que arranca el poder último de la violencia para justificarse y, por tanto, se convierte en juicio del mundo pues anuncia el acontecimiento que lo juzga: la cruz de Cristo.* Este mismo acontecimiento, como revelación y deconstrucción última de toda cultura y religión humana, atraviesa también a su portador, al cristianismo, llevándolo siempre más allá de sus configuraciones sacrificiales.

Quedan por ofrecer brevemente los que creemos centros del camino hacia la paz del anuncio cristiano en la perspectiva presentada. Estos serían básicamente tres:

- El primero hace relación a la génesis violenta de la identidad. Sólo hay posibilidad de una personalización no violenta si descubrimos y nos autoidentificamos ante un modelo: a) que no aparezca como individualidad “excesiva” que nos robe el ser, sino como espacio de donación originaria, es decir, donde la entrega se revela como cualidad primaria de identidad ante la cual el deseo mimético pueda configurar una identidad agradecida y creadora; y b) en el que aparezca una complacencia hacia quien, sin ser él, le imita recreando su imagen, una complacencia donde el deseo mimético del discípulo que siempre somos pueda crear un amor hacia sí mismo libre de miedos.

Este modelo no es otro que el Dios presentado por los textos bíblicos de origen, textos de paz originaria: Un Dios creador, Dios sabático, Dios complacido en su creación. Modelo que se ha ofrecido en la carne de Jesús como lugar de mediación de una nueva identidad humana. Este es el punto de inicio de la paz definitiva. Un Cristo que se complace en una presencia de Dios no definida como exceso de intromisión, sino como paternidad entregada; y un Cristo creador de vida, que crea la dignidad inviolable de todo hombre acogiendo a los excluidos en sábado. Cristo acogedor, Cristo entregado, Cristo sabático. He aquí el lugar de mediación de un deseo no violento más allá de las leyes siempre demasiado estrechas y esclavizantes para definirnos.

- En segundo lugar, sólo hay posibilidad de paz verdadera en una sociedad organizada bajo el principio inviolable de la dignidad absoluta e igual de todos. Es decir, en una sociedad sin exclusiones (no sacrificial). Si en las Iglesias cristianas esto sucede a través de la acogida de la revelación de una fraternidad universal entroncada en la paternidad originaria de Dios, en la sociedad se debe caminar hacia ella a través de un orden contractual, dialógico. La Iglesia aparece, en este contexto, como sacramento de unidad del género humano (LG. 1 y 9; Plegaria II sobre la reconciliación). La evolución occidental (bajo el influjo judeo-cristiano) es, en este terreno, normativa en los logros del derecho jurídico y sociopolítico y debe extenderse como orden internacional. Una evolución que debe, sin embargo, superar de continuo estructuras sacrificiales escondidas⁴⁵. La política cultural debe proseguir una configuración social que favorezca los gestos de reciprocidad positiva ralentizando la indiferenciación con medios tan pacíficos como sea posible. Toda política ha de reconocer que es sacrificial y buscar reducir su violencia sin justificarla con una palabra absoluta⁴⁶ “sabiendo que no puede

⁴⁵ Cf., por ejemplo, los análisis de Jung Mo Sung en su obra *Deseo, mercado y religión*, Santander 1999. Allí puede encontrarse más bibliografía sobre el tema.

⁴⁶ Muy interesantes nos parecen los análisis en este sentido del libro de A. Finkelkraut citado en la nota 40.

aspirar a la no violencia absoluta bajo pena de activar una violencia mayor aún”⁴⁷. En este sentido *toda estructura política es interina y relativa*. Aquí las relaciones entre teología y política son extremadamente complejas y habría que aprender y admirar la arriesgada osadía (limitada y, a veces, quizá confundida) de aquellos que se atrevieron a pensar en los temas clásicos de la guerra justa y del poder del soberano... tan denostados por ciertos pacifistas tan fácilmente escandalizables como ingenuos ante el poder real de la violencia⁴⁸. He aquí la labor creativa del hombre como Señor del mundo, como imagen de Dios, hacer aparecer políticas cada vez menos sacrificiales⁴⁹.

- Por último, hay que acoger como verdad de fe y verdad antropológica en el camino hacia la paz, la necesidad de subir a Jerusalén a ser juzgados y morir a manos de los poderes sacrificiales. La violencia no es vencida sólo en cuando que es revelada. La des-velación cristiana de esta violencia que pesa sobre el hombre no es la última palabra de la revelación. Ésta nunca consiste en una nueva expulsión, sino que en un mismo acontecimiento denuncia y ofrece un espacio de regeneración a través del perdón. He aquí la imagen de Jesús como mesías en medio de la violencia: no sólo carga con la violencia injustificable revelándola, sino que su forma de vivirla tiene capacidad para renovar, a través de su perdón, la reciprocidad violenta.

Claro está, es necesario un futuro nuevo, que atraviese la historia y la supere. Un futuro no sólo histórico, sino en el que, más allá de la muerte, el encuentro entre las víctimas y sus perseguidores se realice bajo el juicio de la Víctima universal que, a través de un perdón revelador de cada situación y regenerador, tenga poder para abrir las puertas a una eternidad no sacrificial (Ef 2, 14-18). Sin resurrección, por tanto, no hay futuro de paz universal. Pero, de igual forma, sin perdón tampoco la habrá nunca. Perdón recibido y otorgado. En la fe cristiana, la prioridad la tendrá siempre el perdón ofrecido a todos los hombres por el Dios expulsado de su creación por la historia violenta de los hombres.

Por tanto, uno de los signos del profetismo cristiano en medio de la violencia será el martirio. Un martirio que desvela y denuncia la culpa y ofrece prolépticamente el perdón final. Probablemente reservado sólo a algunos, aunque nadie esté excluido de antemano de ser llamado a él, mientras la política va intentando a tientas ordenar nuestras violencias sin poder o saber como renunciar a una violencia necesaria interinamente. Una violencia que debe ser reconocida, dominada y reducida progresivamente como la animalidad que acecha siempre para destruirnos y que no es sino nuestra propia idolatría.

Publicado en *Estudios Trinitarios* 37 (2003) 235-260.

⁴⁷ *Celui*, 148-9.

⁴⁸ R. Schwager, seguidor de R. Girard comenta: “En el ámbito político parece que no va a ser posible reducir la violencia sin un mínimo de contra-violencia. Sin embargo, esto no es lo último. Lo decisivo sigue siendo cómo desde lo hondo de nosotros mismos nos juzgamos y en qué nos inspiramos”, en «Religión y violencia», *Proyección. Teología y mundo actual* 205 (2002) 167.

⁴⁹ Esta política es definida simbólicamente en la tradición bíblica con la imagen del Dios como pastor de Israel, imagen que debe configurar la acción regia de los dirigentes de Israel.