

**Ponencia en el Congreso de COV&R –Marina Salina. Islas Eolianas. Universidad de Messina. 18 de Junio 2011.**

***El siervo de YHVH, una ciencia de la violencia.***

La infinidad de repertorios bibliográficos que pueden encontrarse, que ponen en relación la violencia y la religión como si formaran parte de una simbiosis indisoluble, es ingente. Pero nos sorprenderíamos si supiéramos que la inmensa mayoría datan de hace unas decenas de años. Hay unos primeros intentos pioneros desde el lado de los historiadores, como Gibbon, o del lado de los filósofos, como Voltaire, que han marcado el devenir de esta asociación y han servido de inspiración a expresiones aún más exageradas en sus sucesores modernos, como Sam Harris o Michel Onfray. La antropología comparativista del XIX, seducida por el prejuicio anti-cristiano, sobreabundaba en las tesis que asimilaban lo judeocristiano a lo mitológico y por tanto a la violencia sagrada. Luego, el anticolonialismo de la segunda mitad del siglo XX esgrimirá que la religión es lo que incentivaba la violencia de los colonizadores; y, hoy, el laicismo al uso ostenta un prejuicio, derivado de la Ilustración, que dice que la religión judeocristiana –como demuestran para ellos las Cruzadas, la Inquisición y las guerras europeas, llamadas “de religión”, de la Reforma, el tema palestino, el sionismo y otra serie de tópicos –, está contaminada de una intolerable violencia que la deslegitima en todos los ámbitos de la vida pública. Queda amortizado así el martirio de los primeros cristianos o el holocausto, hechos en el nombre de la razón o del Estado e irrumpe una lectura de la historia poco rigurosa, pero de gran difusión, al estilo de las que plasman Amenábar en Hipatia o Dan Brown en el Código Da Vinci y que cuajan en la mentalidad colectiva. Detrás de esta “ideología” se mantiene que gracias a la secularización de los estados modernos se controló la violencia religiosa. En medio de la oleada de libros que refrendan sin discusión crítica esa relación escandalosa, casi todos surgidos en el ámbito de la cultura occidental judeocristiana, (las demás culturas no se escandalizan sino que están orgullosas de la inextricable relación entre su religión y su entramado socio-cultural acrítico con la violencia), hay uno sorprendente que acaba de salir a la luz: *El mito de la violencia religiosa*.

La tesis de su autor, Willian T. Cavanaugh, es sencilla, pero con importantes pretensiones. A grandes rasgos consiste, según sus propias palabras, en que «no hay ninguna esencia transhistórica y transcultural de la religión, y que los intentos esencialistas de separar la violencia religiosa de la violencia secular son incoherentes. Lo que cuenta como religioso o secular en un contexto dado es función de las diferentes configuraciones del poder... [éste] intento de crear un concepto transhistórico y transcultural de la religión, que sería proclive naturalmente a la violencia, es uno de los mitos fundacionales que legitiman el estado-nación»<sup>1</sup>.

La religión se esgrime en las sociedades modernas como la causa de la violencia: se la imputan todos los tipos de intransigencia, persecución, inquisición perversa, causa de guerras incontables, cruzadas de todo tipo, intolerancia, y de peligrosidad para una convivencia pacífica, como un lastre inextricable. Cavanaugh intenta deshacer este estereotipo mitológico aportando innumerables datos históricos que demuestran que la religión no es separable de la cultura, ni de la política, como para que cuaje que el estado secular e ilustrado es el que nos trajo la paz acabando con las guerras entre “sectas cristianas”. Ese entramado mitológico incentiva la relegación de la religión a lo privado –si se pretende trascendente y transhistórica- para dejar actuar al estado

---

<sup>1</sup> W.T. CAVANAUGH, *El mito de la violencia religiosa, ideología secular y raíces del conflicto moderno*. Granada, Nuevo Inicio, 2010, P. 14.

moderno, en su avance hacia el laicismo y la paz, y librarnos paternalistamente de una minoría de edad que nos devolvería a los conflictos religiosos. Los estados modernos, apoyados en la regresión anti secular del Islam –con su escandalosa cara terrorista-, y en la lectura sesgada de los acontecimientos históricos en los que ha estado implicado el judeocristianismo, creen que están haciendo un favor a la humanidad alimentado este mito de que la violencia pertenece a la religión y la paz a los estados seculares, que sólo en situaciones extremas recurrirían a una violencia, esta sí legítima, para evitar males mayores. Se obvian los crímenes en nombre de la razón moderna y postmoderna, de los totalitarismos de los estados nacionales del XX, y de las guerras profilácticas de las naciones democráticas y superseculares, tal vez porque estas invocan estratégicamente a algún dios justificador de su violencia.

Lo que se oculta tras esta lectura es que «la gradual transferencia de lealtad desde la iglesia transnacional al estado nacional no supuso el fin de la violencia en Europa, sino una migración de lo sagrado desde la Iglesia al estado, que se plasmó en el establecimiento del ideal de morir y matar por el propio país»<sup>2</sup>. Es decir, que en realidad, lo que se opera es una acaparación del estado emergente de lo sagrado para convertir sus instituciones, normas, y acciones, en una especie de religión civil. El cinismo consiste en que ahora sí estaría legitimado el uso de la violencia pacificadora de las partes en conflicto; eso sí, previa expulsión del debate público de los elementos religiosos, considerados por el laicismo al uso como impúdicos, intolerantes, gravemente perjudiciales para la convivencia. Lo que se intuye detrás de esta ideología moderna es la confusión de los términos, la tergiversación de los acontecimientos históricos narrados por los historiadores, y la mala fe de los filósofos y políticos. Todos ellos amañan los datos para ajustarlos a su teoría cósmica, revestida de relativismo para disfrazar sus pretensiones de universalidad.

Mi intención es colaborar a dismantelar el mito. La cultura secular es también religiosa, porque sigue *haciendo lo sagrado*, para sostener su orden social, para entenderse a sí misma. La cultura moderna no ha comprendido la pretensión verdaderamente secularizadora que ha querido traernos la cultura judeocristiana. La sociedad moderna y sus filósofos –desde los pioneros ilustrados hasta Rawls, Rorty y Habermas–, por poner algún ejemplo, hacen inusitados esfuerzos por establecer los orígenes de la sociedad en un “contrato social”, en un pacto racional, o en el mutuo interés propio, en el virtual e ideal concierto de intereses comunes o el respetuoso diálogo. Todos ellos se basan en una incapacidad fundamental de entender la naturaleza de lo religioso, incapacidad de carácter mítico, puesto que perpetúa el equívoco propio de la relación de la religión con la violencia.

«El fracaso del hombre moderno a la hora de comprender la naturaleza de la religión ha servido para perpetuar sus efectos. Nuestra falta de fe cumple en nuestra sociedad la misma función que la religión en las sociedades más directamente expuestas a la violencia esencial»<sup>3</sup>.

En esta cita de René Girard lo que se quiere decir es que la creencia, de origen también ilustrado (Locke, Voltaire, Rousseau y Hume, son sus mentores), en una división entre el estado secular racional y una religión engañosa irracional tiene en sí una función engañosa, la misma que tenía lo sagrado primitivo: evitar la desintegración

---

2 *Ibidem*, p. 25

3 R. GIRARD, *Violence and the sacred*, p. 262. Hay trad. española en Barcelona, Anagrama, 1982: *La violencia y lo sagrado*.

del ordenamiento social.<sup>4</sup> Por eso llega a afirmar Girard: “No hay ninguna sociedad sin religión. Porque sin religión no puede existir sociedad”<sup>5</sup>.

Para lograr el objetivo de que la sociedad pueda ser desmitologizada, y nadie pueda esgrimir la legitimidad de ninguna violencia, hace falta proponerse como tarea una conciencia progresiva del *mecanismo de victimización*. Y esta tarea no es la que nos aporta una progresiva laicización sino la, cada día más clara, influencia anti-mítica del relato judeo cristiano que se encuentra en las Escrituras. Por eso el propio Cavanaugh cita a Girard como modelo de su propuesta. La violencia está vinculada a lo sagrado – hacer el sacrificio-, y lo sagrado es cultural, no lo religioso, propiamente dicho: «Girard contradice la afirmación [de que la violencia esté ligada inextricablemente a lo religioso] cuando niega que la religión represente una actividad cultural diferenciada en las sociedades tradicionales y cuando difumina la distinción entre lo religioso y lo secular en las sociedades modernas. [...] Girard trata de la preservación violenta de los ordenamientos sociales, incluidos los seculares. La solución de Girard al problema de la violencia, por tanto, no es la secularización. Su solución es “religiosa”: cree que Jesucristo es la víctima que acaba con todo sacrificio, es la *clave* de la cancelación de la violencia. El evangelio cancela el mito. Girard no sugiere, ni mucho menos, que los cristianos –o lo budistas, los sijs, etc.- estén absueltos de la profunda complicidad en la preservación violenta del orden social. Lo que está claro, no obstante, es que la teoría de Girard no se puede emplear para proponer el argumento laicista de que la religión está vinculada a la violencia sin hacer equívoco el término religión»<sup>6</sup>

Veamos en la Escritura en qué consiste ese *mecanismo de victimización* y qué tiene que ver con la convivencia pacífica y con el papel desmitificador que juega el judeocristianismo respecto del orden laicista que funda sobre la expulsión de la religión, por su contaminación con la violencia, su espurio orden social.

#### *Una teoría contracorriente.*

Las sociedades arcaicas han dejado su huella en forma de mitos, ritos y leyendas que por su profusión nos invitan a valorar con cuidado el significado de aquello que quieren decir, sin despreciarlos, tachándolos de inventiva literaria o efusiones de la imaginación sobrenaturalista. Como dice Hockart: las ciencias sociales se basan en indicios y cuando estos son abundantes hay que darles crédito. La dificultad estriba en que su lenguaje no responde, ni tiene porqué, a nuestros estereotipos cientificistas. Hay que interpretarlos.

Existe una teoría antropológica en plena vigencia que nos ayuda a internarnos en el complejo mundo de estos vestigios primitivos. El principio de esta teoría reside en la constatación de la triangularidad del deseo humano. Nuestro deseo no es espontáneo, ni directo, ni guiado por el objeto, sino de carácter triangular, sugerido por el modelo, y con el cual el sujeto imitador no puede dejar de entrar en conflicto. Después se descubre que si el deseo siempre nos aboca al conflicto, a la rivalidad con aquellos que nos enseñan qué desear, la manera por la que conseguimos la paz, o la reconciliación de nuestros deseos enfrentados, es por la expulsión, por la búsqueda de una unanimidad colectiva contra una víctima. Los mitos fundacionales protagonizados por hermanos gemelos son un buen ejemplo de esto. Podemos ver asesinatos fundacionales del orden

---

4 *Ibidem*, p. 24: «Sólo la introducción de alguna cualidad transcendental que persuada a los hombres de la diferencia fundamental entre sacrificio y venganza, entre un sistema judicial y la venganza, podrá tener éxito a la hora de abandonar la violencia».

5 *Ibidem*, p. 221.

6 W. T. CAVANAUGH, O.C. p. 82.

social en todas las mitologías del planeta, y observar el proceso con pelos y señales, porque todas dejan rastros de sangre inconfundibles. Un grupo humano entra en conflicto y hay una amenaza de caos total. Misteriosamente ocurre un movimiento espontáneo que une a todos contra alguna persona fácil de convertir en víctima, que, por múltiples razones calculadas por los ejecutores, no puede suscitar la venganza. A aquella persona se la sacrifica y, de manera inmediata y milagrosa, se restaura la paz, por el momento. El grupo no puede darse cuenta de que es su propia violencia unánime la que le ha traído la paz, porque esto sería reconocer intuitivamente la inocencia de la víctima, y que la forma de elegirla ha sido absolutamente arbitraria, y porque además sería reconocer que son todos unos asesinos. De modo que se atribuye la paz – conseguida casi mágicamente- a la víctima a la que previamente se culpó del caos y de todos los problemas que su presencia causaba. Una vez “expulsada” se le otorga el mérito de haber traído la ansiada armonía, por lo que se le confiere el rango de divina. De no haber encontrado a esa víctima los unos se vuelven contra los otros en una rivalidad que amenaza con destruirlos.

La conclusión semi-inconsciente<sup>7</sup> que saca esa comunidad es que esa víctima es culpable del desorden que les amenaza y sagrada en su ambigüedad: primero genera el desorden, transgrede todos los tabúes y normas culturales, y luego los restaura con su muerte sacrificial. Esta es la explicación de la ambivalencia de lo sagrado que traía a mal traer a los antropólogos culturales de todos los tiempos, verbalizada especialmente por Rudolf Otto y Mircea Eliade, porque la encontraban por doquier en todos los mitos y ritos del planeta.

Hay que dar tres pasos para restablecer la paz: en primer lugar, prohibir todos los comportamientos que llevaron al conflicto grupal (prohibición de todas las conductas imitativas que puedan llevar al enfrentamiento); después, repetir la expulsión original que trajo la reconciliación momentánea, mediante un rito - imitación controlada de la violencia histórica original- que termina con el sacrificio de alguna víctima (en un principio humana, luego animal, luego con cualquier objeto sustitutorio o representación festiva, teatral); y, por último, el metarelato -mitos y leyendas que cuentan la historia de cómo "nuestro pueblo fue visitado por los dioses, fundados como grupo"-, contado desde la perspectiva de los perseguidores.

Todo este sistema, de producir y sostener los significados de las cosas mediante ritos y mitos por todo el planeta, depende de un solo elemento indispensable: la ceguera por parte de los participantes con respecto a lo que verdaderamente están haciendo al matar a la víctima, es decir, creer en la culpabilidad de ésta. Este elemento sostiene toda la cultura humana. Si no fuera así no habría forma de resolver los conflictos y las sociedades se autodestruirían.

### *La genuina aportación judeocristiana*

¿Cómo desvelar la mentira en la que se basan los órdenes culturales humanos? Solamente alguien con una perspectiva diferente, que venga al grupo desde fuera y les señale su ceguera, puede hacerlo. En nuestra historia humana sólo una visión contracorriente se empeña en mantener, genuinamente, la inocencia de la víctima: la revelación judeocristiana.

---

<sup>7</sup> La *méconnaissance* es un fenómeno imprescindible para sostener el orden en las sociedades humanas. Creemos que nuestra elección de las víctimas es porque son culpables y no por sean arbitrariamente designadas, lo que haría a los perseguidores se acusasen los unos a los otros haciendo peligrar la supervivencia de la comunidad.

Comparemos la historia de Rómulo y Remo (fundación de Roma) con la de Caín y Abel (fundación bíblica de la humanidad fugitiva que se instala en Nod).

Aquellos dos hermanos gemelos luchan por ver quién será el fundador de Roma en una competición que viene condicionada por quién sea el primero en ver una señal del cielo. "Vio Remo unos pájaros y Rómulo muchos más", continuó la pelea, y uno murió a manos del otro. A Remo se le atribuyó la culpa de impiedad hacia los dioses y Rómulo quedó justificado y pasó a la historia como fundador de la ciudad, artífice de su nuevo orden social.

En el Génesis vemos que también existe ese tipo de hermanos y que la resolución de la historia se repite. La cultura surge del asesinato. Pero luego, aún teniendo la misma estructura, surge una diferencia transcendental en la interpretación. Dios le dice a Caín: "*¿Dónde está tu hermano? Su sangre me clama desde el suelo*" (Gn 4, 9-10). Es decir, el asesinato no es más que un sórdido crimen, injustificable, y Dios se pone del lado de la víctima sin ayudar a mitificar el autoengaño de Caín.

La Tórah no se diferencia de otros relatos mitológicos "más que"... en lo esencial: el proceso de descubrimiento de la víctima y de su inocencia y la subversión de la historia que hasta ahora siempre había sido contada por los perseguidores. Ésta es la esencia de la "revelación".

La gran intuición judía consiste en desvelar la inocencia de la víctima con grandes y maravillosas anticipaciones al Nuevo Testamento cristiano. Es cierto que comulga, por momentos, con un Dios guerrero, es decir, sometido a la percepción ciega de la violencia vengativa como solución del conflicto humano, pero inmediatamente se observa que su ira siempre está en relación con la idolatría y la preservación de su pueblo de los efectos perversos de ésta. Después de la corrección, de inmediato, se troca en misericordia y ternura para su pueblo.

El Nuevo Testamento presenta exactamente el mismo esquema: tiempo de crisis social, intento de salvar la situación por la expulsión unánime de la víctima, y linchamiento legitimado de ésta, pero todo ello narrado desde la óptica inversa. Se dice explícitamente que la víctima es inocente, que fue la envidia mimética la que desencadenó el mecanismo, que se cumplió la profecía de que sería odiada sin causa, y que sería contada entre los transgresores sin razón. Pero, a diferencia de otras víctimas, su linchamiento no consigue producir los antiguos efectos, como lo esperaban sus verdugos. Así José reivindica su inocencia, igual que Job, igual que tantos que les seguirán: no tenían culpa. Es más, ni siquiera las que acabaron como víctimas fueron sacralizadas por los perseguidores como sucede universalmente, todo lo contrario. Son los perseguidos los testigos que reclaman que su muerte es un crimen, los que desvelan lo que va a suceder: el *mecanismo* por el que serán ajusticiadas sin merecerlo.

La historia de Isaac, Jacob, José, Job, la del Siervo de Yhvh (Is 53), y la de todos los profetas son anticipaciones fidelísimas del corolario evangélico y descansan sobre la clave hermenéutica más bella del Antiguo Testamento: el pasaje del juicio de Salomón de la 1ª de Reyes 3, 16.

En todas historias descubrimos cómo la escritura judeocristiana descorre el velo de ignorancia que oculta la violencia que funda todos los órdenes sociales humanos, que desvela "las cosas ocultas desde la fundación del mundo", -el *mecanismo* perseguidor que estructura todas las sociedades humanas- y cómo ese proceso tiene que ver con la conversión de las víctimas potenciales en personas. Las sociedades primitivas no le dan rostro a las víctimas que sacrifican para poderlas perpetuar en los ritos, que se repiten periódicamente con distintas figuras, buscando conseguir los efectos catárticos que produjeron la primera vez. Los mitos relatan lo que los ritos celebran y reproducen, aquello que en la historia debió suceder "desde la fundación del mundo". Esas víctimas

de recambio, que trajeron la paz por la sangre de los sacrificios, son desposeídas por la tradición judeocristiana de sus virtudes catárticas, catalizadoras de la violencia originaria: son históricas, tienen rostro, son personas, inocentes, su muerte no sirve para nada. Son víctimas elegidas arbitrariamente por la loca y terrible propensión de los seres humanos a creer que su violencia es legítima y que es ella la que trae la paz, la “partera de una sociedad sin violencia”<sup>8</sup>. No pueden tener rostro en el resto de las tradiciones culturales porque, en el rostro, el sacrificador reconocería los rasgos de la fraternidad y por tanto de la responsabilidad (Levinas); lo cual le denunciaría que lo que está haciendo es un crimen, la inauguración de una violencia sin fin, que no le respetará ni a él mismo, si lo sacrificado es de su misma condición.

*Un ejemplo paradigmático: José y sus hermanos.*

En el capítulo 37 del libro del Génesis comienza una historia que narra un episodio típico de persecución, que sigue las reglas de los llamados por Girard fenómenos victimarios. El relato funciona como ese *mecanismo* del que venimos hablando.

Un individuo, con un carisma especial, amado por encima de los demás, destaca por su capacidad para interpretar los sueños. Se le distingue con un dato estético al estilo de “*la cabeza sobre un plato*” de Juan Bautista: *la túnica talar*, y se dice de él que pretende reinar.

La alusión monárquica es importante para destacar su pertenencia a un estamento social apropiado para los fenómenos que van a suceder y el cariz que van a tomar los acontecimientos. Como Edipo, está llamado a ser rey desde la cuna, y como él, va a ser expulsado y va a tener los rasgos estereotipados de las víctimas, pero el final va a ser diferente. Las semejanzas ya las advierte Freud y Thomas Mann, entre otros, pero no sus diferencias. No es un mito más, aunque tenga un final feliz para los perseguidores y perseguidos, sino un drama humano que tiene que ver con toda sociedad y todo pueblo, sin distinción.

En *El chivo expiatorio*<sup>9</sup>, Girard, defiende la tesis de que los mitos son un calco difuminado de persecuciones que han tenido lugar en la historia. Acontecimientos históricos como la caza de brujas, las persecuciones antisemitas, etc., guardan por su origen y desarrollo, estrecha relación con lo que narran los mitos. La indiferenciación de las multitudes impersonales acosadoras, la *arbitrariedad* de los procesos acusatorios, la ambigüedad de la culpa, los estereotipos por los que se eligen a las víctimas, son algunos de los puntos de indudable semejanza.

Una comunidad en crisis es el caldo de cultivo para que se suscite una mimesis conflictiva, una cadena de comportamientos imitativos que culmine en un enfrentamiento violento. Puesto que en las crisis sociales las diferencias entre las personas se diluyen y proliferan las ambigüedades, no puede dejar de suscitarse la imitación orientadora de la diferencia que el otro ostenta: querer ser como el otro, o desear el deseo del otro (la primogenitura, el porte regio, los bienes del otro). El otro siempre parece estar rodeado de un aura luminosa que al imitador le falta y le hace sufrir: o esa invulnerabilidad, o esa altanera indiferencia hacia las cosas, o ese prestigio casi metafísico, o ese diferente trato que ha tenido con él Dios o la historia...

---

8 Este era el lema justificatorio del marxismo en su alocada carrera por lograr el paraíso comunista y que avalaba la multiplicación indiscriminada de las víctimas.

9 R. GIRARD, *El chivo expiatorio* (Barcelona, Anagrama, 1986).

La eterna fuente del conflicto humano consiste en que "dos manos que se tienden a la vez hacia un mismo objeto no pueden dejar de suscitar el conflicto", ya que una de las características del deseo es que la "*rareza o escasez*" de los objetos deseables es la medida de su valor. Las víctimas irrumpen como una solución luminosa para evitar la guerra de todos contra todos por la consecución de los bienes escasos, sean estos objetuales o simbólicos.

Los rasgos comunes a las víctimas son estereotipados: su elección no tiene nada que ver con sus actos (culpable o inocente). Lo más característico es su "no integración plena en la comunidad", ya sea por su condición servil, su inutilidad, ser extranjero, su no iniciación, su edad, su condición por exceso (reyes o destacables, belleza, inteligencia) o por defecto (fealdad espantosa, orfandad), o su espíritu carismático, y, el más común de todos, su imposibilidad de *suscitar venganza* (también pueblos en minoría, rarezas étnicas, emigrantes, etc.).

El sacrificio intenta poner fin al contagio mimético de la venganza, y, por tanto, a la destrucción de la comunidad, pues para terminar con ella no basta convencer a los hombres de que la violencia es odiosa; precisamente porque están convencidos de ello se creen en el deber de vengarla. La venganza se presenta como un círculo vicioso. Esta es una autojustificación que las sociedades se dan para la guerra, la persecución y las mil y una formas de destrucción del inestable orden social.

Los hombres suelen culpar a los dioses o a los otros hombres de lo que sucede, de los desastres, como si hubiera una relación de causa-efecto. Pero lo que se desvela en todos los mitos es una génesis del conflicto por la reciprocidad de las acusaciones puramente irracionales, arbitrarias, miméticas, contagiosas.

La dinámica de los *dobles* y sus mutuos reproches, las relaciones perseguidor-perseguido, las relaciones especulares, antagónicas, las oposiciones sucesivas, son un signo en la comunidad de indiferenciación, de caos, de la crisis que se avecina, del anuncio de la amenaza de la culpa colectiva, pero no en el sentido psicológico que nos desvela Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*, a través del mito adámico, sino una culpa ambigua, informe, desestructurante, que engarza miméticamente a toda la comunidad. Genera la comunidad porque a partir de la polarización sobre una víctima única de las tensiones de todos contra todos, esa culpabilidad injustificable va a tener un efecto benéfico sobre la sociedad. La que parecía ser la causante del mal, al ser sacrificada, es inmediatamente sacralizada, pues su recuerdo hace presente que por su inmolación retornó al orden la comunidad. La ambivalencia de la víctima la constituye en sagrada, y así lo sagrado se constituye en dador de estructura, de jerarquía, de orden social, pues, a partir del asesinato, la comunidad sabe lo que debe estar prohibido, lo que es tabú. Irrumpen las prohibiciones, las leyes, las normas sociales de comportamiento, en definitiva, la jerarquía y la cultura.

El paralelismo con la historia y sus "progromos" es escandaloso. Por eso los etnólogos, teólogos y filósofos se escandalizan, no pueden ver la realidad. Generan nuevas expulsiones, maniqueizan a las religiones, inventan dualismos de todo tipo, crean filosofías e ideologías de la culpabilidad, sea de la tradición, del capitalismo, del Padre, de Occidente, del marxismo, del mundo árabe o viceversa. Y esto, además, de una forma espontánea, inconsciente, no calculada.

Nuestro funcionalismo nos hace pensar en una previsión inteligente, externa o interna a la comunidad, pero es absurdo pensar en una teoría aplicada a posteriori a la práctica social. Es aberrante a la razón que "el principio constitutivo y el principio de la destrucción última coincidan", que "la violencia, que se expulsa a sí misma mediante la violencia, sea el principio de todas las sociedades", que "el principio del deseo mimético, de sus rivalidades, de las divisiones internas que suscita, coincida con el

principio de unificación social, también él mimético, *el principio del chivo expiatorio*<sup>10</sup>.

El estereotipo de las formas y fundamentos de acusaciones, los *rasgos victimarios*, que todas las víctimas tienen en común, y su resolución final, el *homicidio*, hablan claramente del origen *histórico-real* de los mitos. El parecido de las persecuciones históricas y nuestro conocimiento de su desarrollo, es calcado paso a paso en los mitos de "Chivo Expiatorio", en los mitos de gemelos fundadores, de reyes, de los orígenes, etc.

Qué duda cabe que José es algo más que una historia de hermanos; que su presentación a sus hermanos, tras el sueño, como rey es algo más que un recurso literario; que se trata de una víctima perseguida por su pueblo, como Job y como Jacob por Esaú (los edomitas); que después de ser elegida como tal víctima por los rasgos estereotipados que le distinguen y le señalan (su extrema sensibilidad, la túnica talar, ser el primogénito de Raquel, etc.), va a ser constituida en figura salvadora, presente en la memoria ritual del pueblo, heredera de todas las bendiciones. Al estilo de Job, víctima de su pueblo, tendrá que soportar la persecución, la acusación estereotipada por crímenes nunca cometidos, con la diferencia transcendental, respecto de los mitos coetáneos de terminar siendo encumbrado antes de su muerte, como auténtico rey. No hay mistificación, no hay sacralización, sólo un realismo que debería ser preocupante para los antropólogos e inédito en la historia de la antropología.

Tampoco falta la crisis (la hambruna), como la peste en Tebas cuando llega Edipo, o el envenenamiento de los ríos que cuentan las leyendas anti-semitas de la Edad Media, atribuidos arbitraria y estereotipadamente a los judíos<sup>11</sup>: el hambre es un signo más de este cliché victimario que es la historia de José.

### *El esquema común a los mitos y la historia*

Los pasos que tienen las crisis sociales son, según Girard y su escuela mimética:

1. *Crisis de las diferencias*, pérdida del *degree*, de las gradaciones jerárquicas. La hambruna asola Canaán, como la peste asola las sociedades en crisis. Y el hambre, la sequía, no distingue víctimas. Todas son iguales, en aquel momento. Este es sin duda el leit-motiv de la historia de José. Los planes de Dios, que van más allá de los hechos y los individuos, prevén con anticipación los acontecimientos que van a suceder, y preparan su desarrollo con detalle. A posteriori, el cronista tiene la visión completa de los hechos que transcurrieron durante generaciones. El hambre que va a padecer Canaán obligará a sus habitantes a bajar a Egipto. Pero allí les estará ya esperando su providencia en forma de José.

2. *Acusación estereotipada* de origen puramente mimético: primero parece que José acusa a sus hermanos de la pésima fama que tienen, "se hablaba mal de ellos". En realidad no se sabe de qué se les acusaba. La palabra hebrea que resume "se hablaba mal de ellos" es "pésima fama"<sup>12</sup>, que en realidad significa "propósitos malos". La

<sup>10</sup> *Ibidem.*, 244-245

<sup>11</sup> Cf. El poema de Guillaume de Machaut, recogido en *El Chivo Expiatorio*, narra cómo se gestó en el París del siglo XIV la persecución antisemita.

<sup>12</sup> Estos dos versos 1-2 son atribuidos al documento *sacerdotal*. Los otros documentos darán razones para explicar la envidia de los hermanos de José. Cayendo en las redes de los relatos vistos desde el punto de vista de los perseguidores: les acusó de pecados nefandos, pero lo que hay detrás es el ser el preferido del padre, el que tenga sueños de grandeza. Pero está clara la diferencia, la superposición de relatos, porque en los v.21-22 es Rubén el que pretende librarle de la muerte y, sin embargo, en el v.26 es Judá, con lo



Vulgata traduce incluso “*crimine pessimo*”. Pero hay un lugar para la ambigüedad, al no saberse quién acusa a quién ni de qué: si el pueblo a los hijos de Jacob<sup>13</sup> o estos a José y a su padre.

No obstante aunque sea el primer caso, esa es la excusa para que vaya adelante la *acusación* que tiene peso, que centrará el relato (si se tratara de la otra opción, no se vuelve a hablar de ella) y que está explícita en el diálogo: denota que se les acusa (a Jacob y a José) de injusticia en el trato, de preferencias *sin razón*, de arbitrariedad en las relaciones padre-hijos. Pero, en el fondo, ésta es una acusación sin causa, se basa en las fantasías oníricas infundadas de un adolescente, y en sospechas sin prueba, en sentimientos que, aunque el narrador avala en su comentario, son estereotipos que preparan la justificación del homicidio fundador que va a venir.

«José tenía diecisiete años. Estaba de pastor de ovejas con sus hermanos - él, muchacho todavía, con los hijos de Bilhá y los de Zilpá, mujeres de su padre. Y José comunicó a su padre *lo mal que se hablaba de ellos*» (Gén 37, 2).

Esa observación manifiesta un malestar generalizado, no exento de roces, de momentos que reclamarían la autoridad del padre interviniendo para solventar las rencillas, pero sin apenas eficacia, porque la debilidad paterna por el hijo de Raquel menoscaba su autoridad frente al resto de los hijos. De hecho, en el versículo cuatro se dice que no podían “*siquiera saludarle*”, traducción de la Biblia de Jerusalén, que elimina una connotación mucho más rica para nuestros propósitos y que se encuentra en la traducción de la BAC: “no podían hablarle *pacíficamente*”. El enfrentamiento simétrico es un hecho. Los hermanos *actúan todos a una*, como un solo rival. Benjamín no aparece en ningún momento de este episodio, y en la tradición yahvista tampoco se advierte la ausencia de Rubén, como lo hará el elohista. Hay una unanimidad colectiva frente a la víctima. La irrupción de Rubén o de Judá más tarde (yahvista), con intención salvadora, son añadidos posteriores de los diferentes hagiógrafos, según el momento de gracia por el que pasaban esas tribus en la historia de Israel.

A partir de ahora subrayaremos en cursiva los datos miméticos que denuncian lo que estamos intentando destacar:

«Israel amaba a José *más que a todos los demás* hijos, por ser para él el hijo de la ancianidad. Le había hecho una *túnica de manga larga*. Vieron sus hermanos cómo le *prefería* su padre a todos sus otros hijos, y le *aborrecieron* hasta el punto de no poder *ni siquiera saludarle*.

José tuvo un sueño y lo manifestó a sus hermanos, quienes *le odiaron* más aún. Les dijo: «Oíd el sueño que he tenido: me parecía que nosotros estábamos atando gavillas en el campo, y he aquí que mi gavilla *se levantaba y se tenía derecha*, mientras que vuestras gavillas le *hacían rueda y se inclinaban* hacia la mía.» (Gén 37, 3-7)

Destacarle por encima de los demás es convertirle en modelo y exacerbar la inquina. La envidia es un querer ser como el modelo, o poseer lo que el modelo ostenta, es mimesis en estado puro. Por eso se menciona la diferencia que los distingue: la “*túnica de manga larga*”. Los hermanos mantienen una relación mimética: quieren

---

que parecen narraciones duplicadas: v.14; 18-20; 34-35. Se atribuyen al yahvista: v.3-4.12-17.18b, 21.23.25.27.28b.31.32.33<sup>a</sup>. Al elohista: v. 5-11,19.20.22.24.28<sup>a</sup>.29-30.33b.36. Véase J.CHAINÉ, y A. CLAMER, in *Genèse* (1953) 377-381 y 418-419, respectivamente.

<sup>13</sup> Es curioso notar que en un momento determinado el yahvista habla de *los hijos de Israel*, como aquellos que deciden asesinar a José. La ambigüedad que denota es interesante para nuestro propósito, no sólo porque vuelve a convertirlos en unanimidad indiferenciada, sino porque puede entenderse con el sentido de “todo el pueblo de Israel”, su pueblo, es el que está llevando adelante la persecución.

imitar al modelo, señalado como tal por el padre — modelo primigenio por excelencia — y por los rasgos estereotipados que le distinguen: su capacidad de concebir sueños, su porte regio, sus buenas maneras y que constituyen la tercera parte del esquema del mecanismo que estamos describiendo...

Le rodeaban y se inclinaban como se hace ante un rey o como se hace ante alguien que va a ser lapidado.

3. *La arbitrariedad en la elección como víctima ideal*: sus rasgos estereotipados, que recoge claramente el narrador, denotan *diferenciación* por exceso o por defecto de la norma o de lo cotidiano, de la *indiferenciación* social que precede a toda crisis: pretende ser rey, se distingue por una "*túnica de manga larga*" que llegaba hasta los tobillos, que solían usar los personajes distinguidos, mientras que los obreros o gente de bajo nivel social usaban de manga corta que les llegaba hasta la rodilla, y que sería la que usaban los hermanos de José.<sup>14</sup> Se inclinaban ante él como todo el universo lo hace ante un dios.

«Sus hermanos le dijeron: «¿Será que vas a reinar sobre nosotros o que vas a tenernos domeñados?» Y acumularon todavía *más odio* contra él por causa de sus sueños y de sus palabras.

Volvió a tener otro sueño, y se lo contó a sus hermanos. Díjoles: «He tenido otro sueño: Resulta que el *sol, la luna y once estrellas se inclinaban* ante mí». Se lo contó a su padre y a sus hermanos, y su padre le reprendió y le dijo: "¿Qué sueño es ése que has tenido? ¿Es que yo, tu madre y tus hermanos vamos a venir a *inclinarnos* ante ti hasta el suelo?" Sus hermanos le tenían *envidia*, mientras que su padre reflexionaba» (Gén 37, 8-11).

4. Se reclama una *solución sacrificial*. Siquem estaba como a unos cien kilómetros del lugar donde se encontraba José. Pero el paso por este lugar no es casual: Jacob pasó por allí camino de la casa de Labán, huyendo de la venganza de su hermano, y allí se encontró también con Raquel, y, a la vuelta, también este pozo enmarcará el contexto del encuentro reconciliador. Pero este lugar, signo de vida, de presencia de Dios, no es en el que estaban sus hermanos; buscando mejores pastos se habían ido hasta Dotán, al Norte, en la zona rica de la llanura del Esdrelón, la actual Tell Dotán, que se hallaba en la ruta caravanera de Siria a Egipto. Y Egipto va a significar la muerte para la memoria de Israel, luego el sentido de "matémosle" es más que alegórico. El autor del relato está cometiendo una trasgresión geográfica y cronológica pero cargada de significado teológico.

«Fueron sus hermanos a apacentar las ovejas de su padre en Siquem, y dijo Israel a José: «¿No están tus hermanos pastoreando en Siquem? Ve de mi parte a donde ellos.» Dijo: «Estoy listo». Díjole: «Anda, vete a ver si tus hermanos siguen sin novedad, y lo mismo el ganado, y tráeme noticias.» Le envió, pues, desde el valle de Hebrón, y José fue a Siquem» (Gén 37, 12-13).

En este momento un hombre del que no se dice nada, ni cómo se llama, ni de dónde procede, que recuerda las apariciones de ángeles vetero y neo-testamentarias o los oráculos griegos, irrumpe en escena:

«Encuétrase con él un hombre mientras estaba discurriendo por el campo. El hombre le preguntó: «¿Qué buscas?» Díjole: «Estoy buscando a mis hermanos. Indícame, por favor, dónde están pastoreando». El hombre le dijo: «Partieron de aquí, pues yo les oí decir: "Vamos a Dotán". José fue detrás de sus hermanos y los encontró en Dotán. Ellos le vieron de lejos, y antes

<sup>13</sup> La Vulgata, siguiendo a los LXX, traduce "tunicam polymitam", o de abigarrado color. Pero la palabra hebrea usada, *passim*, y su equivalente pista en arameo y siríaco, significa la planta de los pies o las palmas de las manos. Véase DBS III, 512; A. CLAMEER, *Ibid.*, 420.

que se les acercara, *conspiraron contra él* para matarle, y *se decían mutuamente*: “Por ahí viene el soñador”» (Gén 37, 15-19).

Y aparece la llamada a la *unanidad colectiva*<sup>15</sup>, apenas esbozada anticipadamente en el “le rodeaban y se inclinaban” frente a la víctima: un “conspiraron” que no excluye a ninguno y un “se decían mutuamente”, seguidos de un “venid” congregador, polarizador de las miradas y de los pasos, que confluyen sobre la víctima.

«Ahora, pues, *venid, matémosle y echémosle en un pozo cualquiera*» (Gén 37, 20).

5. Se perpetra un *crimen* con la *aquiescencia unánime* del grupo. Pero no puede ser un crimen como el de Caín. Hasta aquí el esquema es el mismo que el de todos los mitos. Pero ya ha aprendido la tradición yahvista que la sangre de las víctimas genera la venganza sin límites, hay que tapar la sangre para que ésta no se vuelva siempre contra el verdugo. Es mejor, primero, una muerte real -porque puede morir de hambre en un pozo seco- y luego, simbólica -le venden con intención a los que van a Egipto, lugar de la muerte-, limpia de sangre. La intención depuradora de Rubén es un añadido elohista, sin duda, moralista, que rompe el estereotipo: la unanimidad colectiva contra la víctima que es una condición *sine qua non* del mecanismo victimario.

«Ahora, pues, *venid, matémosle y echémosle en un pozo cualquiera*, y diremos que algún animal feroz le devoró. Veremos entonces en qué paran sus sueños”. Rubén lo oyó y le libró de sus manos. Dijo: “No atentemos contra su vida”. Rubén les dijo: «*No derramáis sangre*. Echadle a ese pozo que hay en el páramo, pero no pongáis la mano sobre él.» Su intención era de salvarle de sus hermanos para devolverle a su padre. Y ocurrió, que cuando llegó José donde sus hermanos, éstos despojaron a José de su túnica - aquella túnica de manga larga que llevaba puesta -, y echándole mano le arrojaron al pozo. Aquel *pozo estaba vacío, sin agua*. Luego se *sentaron a comer*»(Gén 37, 24ss).

En este momento se repite de manera significativa, retórica, siete veces desde el versículo 20 al 29, el término “pozo”<sup>16</sup> con una insistencia que quiere decir algo. Un pozo “cualquiera” quiere darnos a entender que no es del que manaba el agua con un caudal exagerado, aquél de Siquem, sino uno que ya no tiene agua. Si no hay agua, ese pozo es un sepulcro perfecto, nadie puede escapar de él, es la muerte misma, y más sabiendo la profundidad que adquieren los pozos en el desierto. La sequía, la muerte, la oscuridad del pozo, son signo de la crisis: “vacío, sin agua”, enfatiza el narrador. No

---

<sup>15</sup> Profundamente bíblico es el principio talmúdico citado a menudo por Emmanuel Levinas: “Si todo el mundo está de acuerdo para condenar a un acusado, soltadlo, debe de ser inocente”. La unanimidad en los grupos humanos rara vez es portadora de verdad. Lo más frecuente es que constituya un fenómeno mimético, tiránico. Semejante a las elecciones de los culpables por unanimidad en los países dictatoriales.

<sup>16</sup> No es el manantial de Jacob (pêgê tou Iakôb) al que aquí se llama pozo (phrear) y que está cerca de Siquem, único en la región, que estuvo en uso del 1000 a.C. al 500 d.C. En el AT la única relación de Jacob con un pozo es la que se narra en Gén 29, 2-10, en su encuentro con Raquel en Harán, sin embargo, el pozo, en la tradición judía se convierte en un elemento mítico, que simboliza los pozos de los patriarcas y el manantial que Moisés abrió en el desierto. Es figura de la Ley misma, que se consideraba observada por los patriarcas y formulada más tarde por Moisés. Cuando vuelve a aparecer el Pozo, Nm 21, 16-18, es el lugar donde Yhvh promete a Moisés que les dará agua. Los israelitas cantaban: “¡Brota pozo!, Cantadle. Pozo que cavaron los príncipes, que abrieron los jefes del pueblo con sus cetros, con sus bastones”. Del Pozo de la Ley brota el agua viva de la sabiduría. Estos pozos se identificarán también con Sión, el centro del culto judío. De ahí la mención a los profetas del agua viva, que había de salir de Jerusalén en el pasaje de la Samaritana, de Jn 4, 1-42, en referencia a Zac 14, 8, y del templo (Ez 47). El “pozo” llega a significar todas las instituciones judías: Ley, templo, sinagoga, Jerusalén. Cf. J. MATEOS - J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*. (Madrid 1982<sup>2</sup>).

hay vida, y ningún hombre es distinto frente a esa situación. Pero de ese sepulcro que lo simboliza todo para Israel (gracias a él se encontró Jacob con Raquel), y del que sacó Moisés el agua de la supervivencia, va a salir José vivo, para dar vida.

Se consuma el gesto simbólico a posteriori, pero criminal, porque no prevenían el curso que iban a tomar los acontecimientos y *se sentaron a comer* una reminiscencia, tal vez, arcaica de lo que se hace tras sacrificar, celebrar un banquete caníbal o simplemente victorioso. Un dato más que nos habla de un sacrificio real, de una víctima de un pueblo, que su muerte genera la *comunión*. No hay ascos ni vómitos tras el crimen, sino una fiesta. No se sacrifica para comer, como creen Mauss, Dumézil, etc., sino que se come porque se sacrifica, nos dice Girard. Es antes el contenido social, la comunión frente a la víctima, que su sentido económico, como pretenden los antropólogos materialistas, como Marvin Harris. Es más que curioso que el único sacrificio en este planeta que invierte ese orden sea el que va a tener lugar en la Pasión, primero se come -cena-, luego se sacrifica.

Después divisan, por la ruta caravanera, a unos mercaderes, unas veces llamados ismaelitas, otras madianitas, (otro indicio de la duplicidad de relatos), pero en todo caso descendientes de Agar, y por tanto mediadores de la muerte, hijos de una esclava, que debían proceder de Galaad por el tipo de mercancías que precisa el relato (aromas y resinas para las momificaciones egipcias). Judá, entonces, advierte que el derramamiento de sangre es una cosa muy grave:

«Y levantando los ojos divisaron una caravana de ismaelitas que venían de Galaad, con camellos cargados de almáciga, sandáciga y ládano, que iban bajando hacia Egipto. Entonces dijo Judá a sus hermanos: “¿Qué aprovecha el que asesinemos a nuestro hermano y luego tapemos su sangre?”» (Gén 37, 26).

... pues sabe que no es posible ocultarle esa sangre al Dios de las víctimas, al Dios de Abel. Un poco antes nos había contado que la sangre de Abel clamaba al cielo y que, aunque se cubriera con tierra para acallar su voz, el estigma de Caín irá con ellos allá donde vayan. El que se diga: “es carne nuestra”<sup>17</sup>, lo hace todavía más infame, pero sólo es un momento previo al dato que iluminará el parecido con Aquél que va a desvelar la historia como la víctima sacrificial por excelencia, paradigma de todas las víctimas. Nos cuenta que tiene algo muy especial y que se destaca ampliamente del contexto mítico coetáneo: le venderán por “veinte siclos de plata”. Un esclavo valía treinta siclos (Ex 21,32). En el Levítico se prescribe pagar al templo 20 siclos de plata como rescate de un joven de cinco a veinte años. A Cristo, la víctima que José anticipa, y cuya vida será la clave hermenéutica de la Escritura y de parte de los acontecimientos de la historia de la humanidad, se le vende por treinta monedas.

«Venid vamos a venderle a los ismaelitas, pero no pongamos la mano en él, porque es nuestro hermano, *carne nuestra*.» Y sus hermanos asintieron. Pasaron unos madianitas mercaderes, y descubriéndole subieron a José del pozo. Vendieron a José a los ismaelitas por *veinte piezas de plata*, y éstos se llevaron a José a Egipto. Vuelve Rubén al pozo, y he aquí que José no estaba en el pozo. El desgarró sus ropas...» (Gén 37, 27-29).

**6º.** Y podría haber todavía más: un sexto punto de convergencia. La sustitución vicaria de la víctima humana por una animal, como en el pasaje del sacrificio de Isaac. En el v. 33, para evitar que su padre advirtiera el crimen, envían a un tercero con la túnica con el

<sup>17</sup> Por eso las víctimas de todos los ritos han de ser asimiladas (hechas semejantes) por un tiempo a la comunidad, parecerse a los que les acogen, familiarizarse, e incluso cuando los sacrificios empiezan a ser de animales sustitutorios, estos han estado cercanos al grupo social... tal vez de aquí venga originariamente la domesticación.

detalle simulado de la *sangre de un macho cabrío*, para dar a entender que ha sido fortuitamente devorado por una fiera. Así como Jacob se disfrazó con piel de carnero para ganarse la bendición, - con toda una teología detrás significando que la elección de Dios comporta ser víctima inmolada, como el propio Isaac en el Moria —, ahora la sangre de un animal sacrificado en lugar de José, servirá para hacernos ver que se trata de una *víctima sustitutoria* más, que ha de ser asesinada siendo inocente.

Hizo duelo ritual y rasgó sus vestiduras, como Rubén cuando vuelve a por él y ve que ya no se encontraba su hermano allí, como se rasgó el velo del santuario cuando Cristo entró en el cumplimiento de sus tres días en el sepulcro, como el Sumo Sacerdote Caifás se las rasga, sin advertir, tal vez, el reconocimiento que ese gesto ritual judío implica en el contexto de la historia de la salvación leída por Cristo. Y más aún, Jacob anuncia, que en su duelo “bajará al Seol, a mi hijo”, como si ¡su hijo mismo fuera el Seol! — es cierto que supone que ha muerto, pero eso no es suficiente para identificar al muerto con el Seol —. Pero ese dolor no será nada comparado con la alegría que supone ser rescatado de la supuesta muerte como Virrey de Egipto (lugar de la muerte para Israel, y donde se da culto a la muerte), Señor de la muerte. No es casual además que la venta final de José terminara en la casa de Putifar, pronunciación dialectal que parece significar “Don de Ra”, en egipcio: Pa-di-pa-Ra” y cuyo título oficial es el de “jefe de los matarifes o de los sacrificadores” (sar hattaba-jim), para culminar la imagen de víctima propiciatoria de José, con otra acusación falsa, arbitraria, que corrobora su condición de víctima, por parte de la mujer de Putifar<sup>18</sup>.

En medio se intercala la historia de Judá, que no reviste más interés, para mi propósito en este estudio, que el destacar que de éste y su unión con Tamar nacen dos gemelos, Fares y Zaraj, (Peres y Zéraj, para la Biblia de Jerusalén) que parecen repetir la historia de Caín y Abel, Jacob y Esaú, que darán origen a dos pueblos enfrentados, a dos clanes (Nm 26, 21; 1 Cro 2, 3) y de cuya estirpe — de la de Peres, antepasado de David — nacerá el Mesías —. Es un dato más de esta obsesión por los hermanos gemelos que nos acompaña en este recorrido. Pero no es baladí: de este último encontraremos su nombre en la genealogía de Cristo que nos da San Mateo.

José es un *chivo expiatorio*, estamos pues ante el mecanismo de *chivoexpiación*<sup>19</sup>. Es un relato de una “violencia real”, como todas las persecuciones históricas que son, a decir de Girard, “frecuentemente colectivas, redactadas desde la perspectiva de los perseguidores y aquejados y, por consiguiente, de características distorsiones”<sup>20</sup>. Distorsiones que tienden principalmente a disimular la *arbitrariedad de todas las violencias* que parecen, a primera vista, tan bien fundadas, y a ocultar la inocencia de las víctimas que son el centro de esas historias.

---

<sup>18</sup> Es interesante que José caiga en casa de alguien perteneciente a la casta sacerdotal. Confluirían en él ser sacerdote sacrificador y sacrificado.

<sup>19</sup> «La desmitificación de la *chivoexpiación* (es casi un exabrupto utilizar “scapegoating” como verbo, pero tiene una fuerza semántica que es necesario conservar en fidelidad al corpus girardiano que nos guía en esta exégesis del N.T.) es un fenómeno específicamente cristiano y judío. Es prominentemente desarrollado en la Biblia Hebrea, mayormente en forma narrativa. Cuando decimos, por ejemplo, que José es inocente frente a sus hermanos, que es inocente de fornicar con la mujer de Putifar, y que es inocente de causar la hambruna (a diferencia de Edipo - que es causa indudable según el mito de la plaga y es culpable en cualquier otra causa contra él-, se nos está enseñando la lección bíblica por excelencia: las víctimas centrales de los mitos son inocentes, son acusadas estereotipadamente). La historia de José es una subversiva y desmitificadora relectura de los mitos que han debido ser similares al de Edipo». REBECA ADANS. *Religion & Literature*. (nov-1992) 31-32, in American Academy of Religion Convention, San Francisco.

<sup>20</sup> RENÉ GIRARD, *El chivo expiatorio*, p.18.

7. Llegamos a la *radical novedad* de la Escritura respecto a todos los relatos antiguos. Es de destacar *el silencio de José* durante los primeros capítulos: en ningún momento dice algo a favor de *su inocencia*, es como si se dejara llevar sin resistencia por el desarrollo de la escena. Silencio que recuerda otros silencios espantosos de la historia. Incluso los esbozos de defensa que aparecen en el relato son de otros y añadidos en el curso histórico de la narración. Él nunca aboga en su favor. Como si no hubiera causa que defender, como si no hubiera argumentos, como si “sin causa le estuvieran aborreciendo”, y, entonces, qué esgrimir para justificarse delante de la unanimidad de sus hermanos, como el pequeño que es, “el niño”; como dice Rubén, para darnos a entender que realmente es así: “¿qué puede haber de terriblemente malo e imperdonable en un “niño”? (Gén 37, 30b).

### *Esquema recopilatorio*

Este esquema que hemos ido siguiendo al hilo de la teoría girardiana desvela, en primera instancia, una crisis social definida por la *indiferenciación*, es decir por la disolución de las jerarquías, por la confusión de los papeles de los miembros de la comunidad, por la aparición de *multitudes espontáneas* que se prestan a sustituir a las debilitadas instituciones del momento. No importa si las causas reales son naturales (enfermedades, catástrofes, hambrunas) o sociales (crímenes, enfrentamientos) lo que importa es que estas crisis se viven como una pérdida irreparable de las *diferencias*, como *el fin de las reglas de convivencia*. Se desarrolla un proceso de *uniformidad* por reciprocidad, se eclipsa el orden cultural, y su representación es circular (como los astros o las gavillas que se inclinaban ante él expresan tan admirablemente la equidistancia de todos al centro de atención, la polarización de las miradas, la idéntica longitud del radio de la circunferencia que todos componen a su alrededor: el *contraria sunt circa idem* de la sabiduría escolástica suareciana). En una segunda instancia aparecen las *acusaciones*: crímenes violentos perpetrados contra los notables o contra los más débiles de la comunidad, crímenes sexuales o crímenes religiosos. Las causas naturales, que no pueden ser neutralizadas, se busca que sean canalizadas mediante una causa accesible. Las multitudes tienden a la persecución. Sus miembros “son perseguidores en potencia, pues sueñan con purgar a la comunidad de los elementos violentos”<sup>21</sup>. Se les acusa de creadores de indiferenciación porque sus supuestos crímenes son indiferenciadores: José se parece a ellos pero, sin embargo, quiere distinguirse de ellos, y en ese intento se subraya aún más la no-distinción, la indiferenciación; ¿qué privilegios dice ostentar?, si es tan absolutamente semejante... truncar el igualitarismo resulta un insulto para la vida familiar o comunitaria. No hay cosa que más suscite la envidia y las rencillas en una familia numerosa o en un colectivo que el que se trate a uno de un modo diferente a los demás. La inevitabilidad de esta “injusticia” no es excusa justificatoria. Se trata de otro dato más que confirma la crisis indiferenciadora en el hambre que va a acontecer, pues ésta no distingue a sus muertos. Y el tercer momento redunda en este aspecto: la elección de las víctimas no guarda relación con la culpa, sino con algo tan aleatorio como que la víctima pertenezca a determinada categoría cultural, religiosa, étnica o física (enfermedad, locura, deformidades, mutilaciones, debilidad, situación minoritaria, indefensión, incapacidad de suscitar la venganza, extrema belleza, etc.). *Los rasgos victimarios* son este tercer estereotipo que predetermina la elección como víctimas de aquellos cuya diferencia, por exceso o por defecto de distinción, aterran a la mayoría, porque esa diferencia es

<sup>21</sup> *Ibid.*, 26.

mínima, ridícula, espuria, pero desde la perspectiva de los perseguidores, de los envidiosos es enorme, insalvable, abismal y divina, tanto más cuanto más nimia es. Aterra porque sugieren la debilidad, la fragilidad y relatividad del sistema.

"Nunca se reprocha a las minorías religiosas, étnicas o nacionales su diferencia propia, se les reprocha que no difieran como es debido, y, en última instancia, que no difieran en nada".<sup>22</sup>

### *Las diferencias entre los mitos y la Escritura*

#### *1.- En los mitos las víctimas son sacralizadas*

Este esquema de los relatos persecutorios se encuentra en los mitos también. No hace falta que concurren todos los estereotipos, con tal de que se yuxtapongan varios de ellos en un solo relato mitológico es suficiente para inferir que se trata de una persecución. Y se repite en la historia: esto son los progromos, las persecuciones, el antisemitismo, la caza de brujas, el sufrimiento de las minorías étnicas masacradas a lo largo y ancho de la historia del planeta.

Girard nos dice que todos los mitos arraigan necesariamente en violencias reales, contra víctimas reales. Él elige paradigmáticamente el mito de Edipo para avalar sus intuiciones: la peste asola Tebas (primer estereotipo de persecución: la indiferenciación, la crisis, pues la peste no hace distinción entre sus víctimas). Edipo es culpable porque ha cometido parricidio e incesto (segundo estereotipo: crímenes indiferenciadores que contagian al resto), aparece la persecución, hay que expulsarle para acabar con la peste. Edipo, además, tiene gran parte de los signos victimarios (tercer estereotipo: cojea -la invalidez-, nadie le conoce -extranjero- y, además, es hijo de rey y rey él mismo).

La presencia de al menos tres de estos estereotipos ya es indicativa de que:

«a) las violencias son reales, b) la crisis es real, c) no se elige a las víctimas en virtud de los crímenes que se les atribuyen sino de sus rasgos victimarios, de todo lo que sugiere su afinidad culpable con las crisis, d) el sentido de la operación consiste en achacar a las víctimas la responsabilidad de esta crisis y actuar sobre ellas destruyéndolas o, por lo menos, expulsándolas de la comunidad que "contaminan"». <sup>23</sup>

Los historiadores hallan este esquema en la totalidad del planeta. Los etnólogos, también, pero se resisten a interpretarlo en clave bíblica, ciencia de las ciencias antropológicas. Sólo hay una diferencia entre los mitos y las persecuciones históricas: la dimensión de lo sagrado. Los mitos lo exudan y parece imposible compararlos con los textos que no lo hacen, pero Girard encuentra huellas de lo sagrado en los relatos persecutorios. Las encuentra en el estereotipo de la acusación: la culpabilidad y la responsabilidad ilusoria de las víctimas es, en principio, una auténtica creencia. El consenso social en torno a la culpa canaliza la angustia, las frustraciones colectivas hacia una satisfacción sustitutoria, vicaria, en unas víctimas que favorecen la unión en contra de ellas, en virtud de su pertenencia a unas minorías mal integradas. La tesis central es que la víctima es un chivo expiatorio <sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 57.

Es por eso que, ante la desaparición de José del pozo, Rubén, que entra en escena, previendo que como primogénito tendrá que dar razón a su padre de la desaparición de José, se pregunta: “y yo ¿qué hago ahora?” (V.30b). Pero esa *personalización*, “yo”, se transmuta sin solución de continuidad, inmediatamente en una *decisión colectiva*:

«Entonces tomaron la túnica [otra vez la túnica] de José, y degollando un cabrito, tiñeron la túnica en sangre, y enviaron la túnica de manga larga, haciéndola llegar hasta su padre con este recado: «Esto hemos encontrado: examina si se trata de la túnica de tu hijo, o no». Él la examinó y dijo: “¿Es la túnica de mi hijo! ¡Algún animal feroz le ha devorado! ¡José ha sido despedazado!”

Jacob desgarró su vestido, se echó un sayal a la cintura e hizo duelo por su hijo durante muchos días» (Gén 37, 32-34).

Una *decisión colectiva*<sup>25</sup> a la que se añade un dato importante: la víctima real ha sido sustituida por un animal, por un chivo propiciatorio vicario, con cuya sangre se deja entrever el sacrificio. Como Jacob sacrificó un cabrito para engañar a su padre Isaac y que le diera la bendición, así José en una especie de bucle mecánico, continúa la cadena de las sustituciones vicarias, que serán necesarias hasta que una Única Víctima, consciente, ésta ya, del mecanismo humano para buscar la paz fácil, pero casi inútil, desvele la “génesis absurda de todos los ídolos ensangrentados”, la ineficacia del sacrificio para mantener el orden social. La reiterada aparición de la causa fútil que ha desencadenado el crimen nos da una idea de la consciencia del narrador de lo que está diciendo: “túnica” aparece en dos versículos repetida cinco veces.

“El desgarrar las vestiduras”, el duelo por las víctimas, denota, a la vez, la inocencia de éstas y la polarización colectiva que se produce contra ellas, la finalidad colectiva de dicha focalización, porque: “*todos sus hijos e hijas acudieron a consolarle*”. *Hicieron corro* (rodearon, circundaron) en torno al recuerdo de la víctima. La “representación” persecutoria se convierte en un círculo hermético del que nadie puede escapar, ni víctimas, ni perseguidores. Lo que se denomina “sagrado” coincide con el carácter ciego y masivo — unánime y colectivo — de esta creencia, esencialmente, y, secundariamente, se van dejando entrever signos que pudieran prepararnos para intuir el ritual sacro: la túnica sacerdotal, la sangre, el animal sustitutorio, el círculo que evoca la comunidad unánime.

Un último estereotipo se refiere al final de los mitos y de los procesos persecutorios: *la reconciliación de la comunidad*. Si éste no fuera el final de dichas representaciones no se comprendería el por qué de su potencial sacralizador. La rememoración mitológica sólo puede basarse en una fuerte creencia de la que no puede dudarse, porque de ella depende la vida de la comunidad. Así, el desorden causado ilusoriamente por las víctimas — chivos expiatorios — desaparece en beneficio del orden, aportado paradójicamente por sus muertes. Éste es el enigma que escandaliza de lo sagrado primitivo a los filósofos, antropólogos y etnólogos: su *ambivalencia* (R. Otto). El chivo expiatorio invierte su potencia maléfica en benéfica con su muerte. Esta

---

<sup>25</sup> Es interesantísimo el papel de la unanimidad de las masas en todos los sistemas persecutorios. Gustave Le Bon, Elías Canetti, y hasta Freud se admiraron por ello, pero no dieron una explicación al arrastre mimético de las multitudes, mientras que los Evangelios no hablan de otra cosa. Es más, la genialidad que deshace ese mimetismo que convierte a la masa en una única conciencia colectiva que arrastra consigo a todas las víctimas es la personalización. Eso es lo que técnicamente señala Jesús de Nazaret cuando en el evangelio de Juan dice a la masa congregada en torno a la adúltera: «*Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra.*» (Jn 8, 7), queriendo decir que si un gesto mimético —tirar la primera piedra— la llevaría a la muerte, otro gesto mimético —marcharse el primero— original, digno de ser imitado por una masa mimética, la salvará.



capacidad, en realidad pasiva, de inversión funciona como un *mecanismo*. Y este mecanismo es lo que produce lo sagrado, los ancestros fundadores y las divinidades.

La causalidad del chivo expiatorio se impone de tal manera que la comunidad primitiva no puede renunciar a rescatarla de la misma muerte, la inmortaliza, inventa lo que llamamos “transcendente y sobrenatural”.

2.- En los relatos judeocristianos las víctimas siguen siendo humanas e inocentes.

Hasta aquí, buena cantidad de mitos (Teotihuacan, el mito escandinavo de Baldr y los Ases, el de Zeus y los Kuretes, el Popul Vuh guatemalteco), comparados unos con otros nos demostrarían que en ese “juego de transformaciones que es la mitología” — Lévi-Strauss —, guardan todos una relación escandalosa, pero les falta lo más importante: la explícita representación del *homicidio colectivo*. Girard, entra en polémica con el estructuralismo, porque, basándose en el principio único de la oposición binaria diferenciada, no es capaz de ver, como tampoco lo ve Dumèzil, la extrema importancia en la mitología del *todos contra uno* de la violencia colectiva. Estos mitos, lo que hacen es enmascarar el homicidio colectivo bajo la forma de un juego inofensivo, en lugar de desvelarlo (en el caso de Baldr, si el juego que relata fuera en serio causaría la muerte a todos los participantes). En los otros dos mitos es explícito el homicidio: en uno colectivo y en el otro, acumulado sobre un solo Dios — Cronos — el cual debido a esa transferencia se convierte en un monstruo moral y físico.

La irrupción del dualismo moral surge en conjunción con la difuminación de la violencia colectiva. Y ésta es la tendencia histórica de los mitos: que cuando disuelven el homicidio colectivo no dan marcha atrás. La *transferencia* sólo funciona en un sentido. Las sucesivas transformaciones tienden a la sustitución de la violencia colectiva por otra individual y a la moralización dualista de los dioses (actitud escandalizada de la violencia de los dioses que pretende borrar toda huella de lo que fue). Platón, es el primero que no soporta, en la violencia, su ambigüedad moral, y su actitud perdura hasta el día de hoy en la figura de racionalidades, filosofías, en la misma disciplina etnológica, en el estructuralismo, en la filología, en la crítica moderna y hasta en la teología.

Se borra el homicidio y no se puede reinventar porque *nunca ha sido inventado*, dice Girard. En torno a esta ausencia irreparable se montan todas las representaciones (teatrales, rituales, artificios jurídicos, filosóficas...), para seguir perpetuando sus efectos originales: edificar y reconciliar a la comunidad. Las religiones y las culturas también colaboran a disimular esta violencia original para fundarse y perpetuarse. Desvelar este secreto, celosamente guardado, es tarea científica, y ese estatuto es el que pretendemos con la lectura de estos textos bíblicos desde ellos mismos, contradiciendo el dogma actual que niega la aplicación de esta virtud iluminadora de estos textos al ámbito del hombre y que les niega toda verosimilitud, en nombre de la exención del prejuicio etnocéntrico.

La crítica textual girardiana, sin embargo, no tiene reparos en hacerlo, y es desde ella desde donde se apunta una tesis más escandalosa todavía: *hay una fuerza reveladora* que libra a la cultura humana de la condenación al perpetuo ocultamiento de sus orígenes violentos. La Biblia se presenta como el único texto capaz de acabar con toda mitología, primitiva o cientificista, toda ella gravita sobre “el mismo drama de todas las mitologías del mundo” sólo que aquí nos encontramos con una víctima firmemente decidida a rechazar las ilusiones persecutorias y con un narrador que no cae en la tentación de divinizar a las víctimas, pues no necesita repetir su aparición según

los ciclos de la naturaleza: todo es humano, todo es historia. Algo que, veremos, se puede encontrar en el relato de José.

### *José anticipa la revelación*

José desbarata todos los mecanismos persecutorios de la cultura humana.<sup>26</sup> Es inocente, pero muestra rasgos victimarios: la preferencia del amor de su padre, la acusación satánica — aunque no se mencione a este personaje, no deja de estar presente su función “acusadora” permanente en los relatos bíblicos desde el Génesis y el libro de Job —emblemáticamente— hasta el Apocalipsis, el detalle de la túnica especial que denota porte regio, sus sueños que le asimilan a poderes sacerdotales, que luego se cumplirán en Egipto al casarse con la hija de un sacerdote y formar parte así de ese estamento, la mención explícita de sus aires de nobleza, la intención de matarle, aunque luego se quede en una muerte alegórica. No guarda la venganza, aunque haya un trasiego que denote vacilación. Se ofrece a sí mismo como víctima, al darse cuenta de que la violencia de sus hermanos no les hace culpables, sino ignorantes de los mecanismos oscuros y misteriosos por los que se manifiesta la voluntad del Dios de sus padres.

No es raro, en las naciones donde el poder está personalizado en un solo individuo, que se exalte a un valido o favorito, siervo o eunuco, y hasta de origen extranjero, para que sea éste el que gobierne en función sustitutoria del poder. Incluso en los mitos ancestrales que hablan de las monarquías, o de reyes en general, existe esa función, porque entre otras cosas, el origen de la realeza soporta la hipótesis de que el rey es el mejor instrumento de recambio frente a una hipotética crisis social. Cuando vienen mal dadas, es mejor que “muera uno por todos” que el que nos matemos todos unos a otros. Quitar y poner recambios de este tipo es lo que nos muestra Shakespeare en “Julio César”, o lo que se puede comprobar en los mitos africanos del Rey Swazi, etc. Lo que demuestran las *monarquías sagradas* es que ser rey es sinónimo de víctima expiatoria perfecta. Contémplese la historia de todas las revoluciones del planeta y se comprenderá el por qué de la ingente cantidad de regicidios y magnicidios que presiden la historia de la humanidad. La cabeza decapitada de un rey tiene un poder convergente ilimitado, por un tiempo. Si las cosas van mal, el rey tiene un escudo sobre el que parapetarse del primer golpe de la unanimidad colectiva, y si además esa víctima propiciatoria es extranjera o tiene los rasgos estereotipados de las víctimas, mejor que mejor.

En nuestro caso es perfectamente verosímil, suponiendo como nos dice la exégesis veterotestamentaria que el Faraón que encumbró a José era de la raza del los *hicsos*,<sup>27</sup> suponer que favoreciera a otro extranjero sabio, para tener apoyo en contra de los nativos. En el versículo 41 le nombra visir de todo el reino. En el siglo XV existían dos virreyes: uno para el Norte, Heliópolis, (El Cairo), y otro para el Sur, (Tebas).

*«Tú estarás al frente de mi casa, y de tu boca dependerá todo mi pueblo. Tan sólo el trono dejaré por encima de ti».* Dijo Faraón a José: *«Mira: te he puesto al frente de todo el país de Egipto».* Y Faraón se quitó el *anillo de la mano* y lo puso en la mano de José, le hizo, *vestir ropas de lino fino y le puso el collar de oro al cuello*, luego le hizo montar en su segunda carroza, e iban gritando delante de él: *«¡Abrek!»* Así le puso al frente de todo el país de Egipto.

<sup>26</sup> “Isaiah 53 is a key revelatory text. There is already a foreshadowing of the Servant in the story of Joseph and his brothers when Judah offers himself in place of his younger brother... This is already the Gospel”. Epilogue: “The Anthropology of the Cross”, *The Girard Reader*, J. WILLIAMS (New York 1997) 274. Repite lo mismo en la p. 280 aludiendo a que es la “gracia” lo que completa esta actitud.

<sup>27</sup> Pueblo asiático que en siglo XVIII a.C. atravesó Palestina y se apoderó del Delta egipcio, dominando allí dos siglos, hasta que los reyes autóctonos del Alto Egipto, lograron expulsarlo hacia el s. XVI a.C.

Dijo Faraón a José: «Yo, Faraón: *sin tu licencia no levantará nadie mano ni pie en todo Egipto*». Faraón llamó a José *Safnat Panéaj* y le dio por mujer a Asnat, hija de Poti Fera, *sacerdote de On*. Y salió José con autoridad sobre el país de Egipto. Tenía José treinta años cuando compareció ante Faraón, rey de Egipto, y salió José de *delante de Faraón*, y recorrió todo Egipto» (Gén 41, 40-46).

El énfasis en “*estar al frente*” tiene una connotación clara: fuerza de choque, el primero que recibirá los golpes, vengan de donde vengan. Además, la alusión estética, signo del poder conferido, “*vestir ropas de lino fino y le puso el collar de oro al cuello*”, que recuerda *la túnica talar* que le distinguía de sus hermanos, y que ahora le va a distinguir frente a todo el país de Egipto. Era su destino ser distinguido de la masa indiferenciada, de la colectividad unánime, como figura de choque, sean hermanos o súbditos. Es el valido o parapeto que hará confluír las iras del pueblo —la masa— si vienen mal dadas sustituyendo vicariamente a la víctima regia.

Mas la alusión, en este mismo pasaje, a su desposorio con la casta sacerdotal, directamente relacionado — ya desde ser siervo de Putifar, el “matarife real” — con el sacrificio, no es casual, como tampoco el que el faraón le haga subir a un carro detrás del suyo, mientras se le grita “abrek” (v.43). La palabra se cree que es egipcia, pero no hay acuerdo. Tal vez provenga del hebreo relacionada con la idea de “*bendecir*” (*barak*) o de una adulteración del egipcio *ab-(n)-rek* (“tu mandato es nuestro deseo”, y que encaja perfectamente con nuestra intención). Y con este motivo se le impuso el nombre egipcio de *Zâfnat Panêaj* (v.45), que la Vulgata traduce “*salvatorem mundi*” y los LXX transcriben defectuosamente *yonqomfanhc*. Sin duda que nos hallamos ante un nombre netamente egipcio transcrito dialectalmente al hebreo. Algunas de las propuestas consisten en considerarlo como un nombre teóforo egipcio: *de(d) pnt(er) ef onj* (dijo dios: él es viviente). El nombre de su suegro coincide con el de su primer amo: Putifar (en el TM *Potio fera*), que se suele traducir por “don de Ra” (Pa-di-pa-Ra), que era el dios solar de Heliópolis (Ciudad del Sol: *Pi-Ra*). Herodoto (II 3) comenta que el colegio sacerdotal de Heliópolis era un gran centro cultural-sacerdotal, con el que José, al casarse con la hija de un sacerdote, empieza a relacionarse, es más, tal vez integrarse, porque más adelante hace alarde de sus dotes adivinatorias, como una continuidad, ya institucionalizada, a partir de la interpretación de los sueños, cuando habla con sus hermanos.

Instalado ya en el sub-trono, organizando todo el abastecimiento de Egipto, profetizado el tiempo de la escasez y una vez llegada ésta, cuando sus súbditos le piden que les dé de comer, la respuesta es: *Id a José*.<sup>28</sup> Este introito a la bajada de sus hermanos a Egipto, sirve para darnos a entender la posición privilegiada de José para estar al acecho de la necesaria, y por eso esperada, llegada de sus hermanos ante la escasez general. De ahí que ordenara previamente que los cananeos que pasaran por allí le fueran presentados personalmente a él, que es llamado en este pasaje: “*Jefe de la tierra*”<sup>29</sup>. Esta abundancia de apelativos a José nos da una idea de lo significativa que resulta nuestra hipótesis. Es más, al verlos, José les reconoció, pero sobre todo cuando vio cumplidos sus sueños premonitorios y se “prosternaron” ante él rodilla en tierra,

---

<sup>28</sup> Es digno de ser comentada esta orden del Faraón: *Id a José*. Esta fórmula imperativa recuerda otras neotestamentarias en la apoteosis de Jesús: “*Venid a mí*”, “*Id también vosotros a mi viña*” (Mt 20,4), “*Id y presentaos a los sacerdotes*” (Lc 17,14), “*Id a mis hermanos*”, “*Id a decir a sus discípulos que ha resucitado*” (Mc 16,7). Hasta 26 órdenes da Jesús encabezadas por este “*id*”.

<sup>29</sup> Tal vez no sea casual que la palabra hebrea empleada sea “*Sallit*”, nombre del faraón hicso, Salatis, citado por Manetón y Josefo, *Contra Apion* I, 14-15.

como hiciera Jacob ante Esaú, como las gavillas, el sol, la luna y las estrellas, como se hace ante los señores, como un israelita hace sólo frente a Dios.

En un principio parece como que José va a hacer expiar a sus hermanos el pecado que habían cometido contra él, pues, después de preguntarles insistentemente datos de identificación, les exige que le traigan a su presencia a Benjamín y les retiene tres días en la cárcel. Después les suelta con la condición de que se quede uno como rehén; ellos empiezan a pensar como todos los hombres contaminados por la venganza y el odio, más sin atribuírselo a ese hombre virrey del faraón, sino a su propio complejo de culpa y viéndolo como un castigo divino: al fin la sangre se destapa para vengar la supuesta muerte de José. Rubén recuerda que él quiso salvarlo y dice: “ahora se nos demanda su sangre” (v.22). José acepta una sustitución sacrificial perentoria: se queda con Simeón, el segundo mayor después de Rubén.

Pero en los versículos del 25 al 38 no podemos dejar escapar un detalle importante. Los vs. 27-28 aparecen repetidos en el 35. En el capítulo 43, versículo 21 se cuenta algo parecido; en todos los sacos aparece dinero. Aparte de ser un indicio de la existencia de dos documentos, se afirma que, en lugar de la venganza, él da todo por nada. En lugar de reclamar su sangre, derrama sobre ellos su gratuidad. Un indicio de su autodonación. Y todavía se da una insistencia más sobre este sentido en el capítulo inmediato (43), atribuido al yahvista<sup>30</sup>. La cadena de víctimas sustitutorias se engarza como eslabones de una cadena.

Según las diversas tradiciones yuxtapuestas, Rubén, Simeón, le toca el turno a Judá<sup>31</sup> para ofrecerse como garantía en el caso de que no devuelvan a Benjamín, en el capítulo 44.

«La verdad es que tu siervo ha traído al muchacho de junto a su padre bajo palabra de que: "Si no te lo traigo, quedaré en falta para con mi padre a perpetuidad". Ahora, pues, que *se quede tu siervo en vez del muchacho como esclavo* de mi señor, y suba el muchacho con sus hermanos. Porque ¿cómo subo yo ahora a mi padre sin el muchacho conmigo? ¡No quiero ni ver la aflicción en que caerá mi padre!» (Gén 44, 32-34)

Frente a la unanimidad indiferenciada del texto primitivo, ante el hipotético homicidio de José, empiezan ahora a desfilar nombres que se ofrecen como víctimas para parar la venganza legítima. Y Jacob recurre a la estrategia antigua que logró ablandar el corazón de Esaú, aunque luego resultara no ser significativa: colmar de regalos finos de la tierra al estilo oriental, además de devolver el dinero de las sacas, para captar la benevolencia de ese insigne hombre de Egipto. Y hasta se resigna a perder a todos sus hijos si es voluntad de Dios. Hay una “entrega”, una loa en forma de ofrenda

---

<sup>30</sup> Aquí Judá es el que insiste en volver a Egipto, en vez de Rubén (Gén 43, 35.8s). Jacob es llamado Israel (Gen 43,6.8.11). No se alude para nada a Simeón como rehén (el v.23 está considerado como una adición). Y se ven como infiltraciones del elohista los v.14 y 23.

<sup>31</sup> Estas consideraciones hacia Judá, prácticamente incrustadas en el relato, tal vez se deban a la preponderancia futura que va a tener la tribu de Judá en los tiempos de David, y a las bendiciones que Jacob le otorga en su lecho de muerte, en comparación con la maldición de Rubén por su incesto, y el estado de casi desaparición en la que se encuentra la tribu, atribuida a este pecado en tiempos de David y Salomón. Mantendrá su supremacía en la monarquía hasta el 586, y aún después del exilio, por ser la tribu a la que perteneció el gran rey David, y sobre todo porque en su territorio se ubicaba el templo de Jerusalén. Es más, la tradición rabínica (Onkelos, Targum Jerosolimitano y Talmud) empieza ya a presentarla como la tribu de la que nacerá el Mesías. En Gén 48, 8-12 comienza la alabanza, anunciando que ante él se “postrarán los hijos de su padre” (v.8b), y es presentado como un rey sentado que mantiene *en sus manos el cetro y el báculo entre sus pies hasta que venga aquel cuyo es*, es decir, a quien pertenece el cetro, símbolo del poder. La versión de los LXX, de la Vulgata y de Símaco, coinciden con esta traducción.

de sus vástagos como víctimas. Una cadena mimética positiva de la que se sigue de mayor a menor en función del más pequeño. La carga teológica que tiene este pasaje no nos puede pasar desapercibida. Como dice James Alison en “*El retorno de Abel*”<sup>32</sup>, frente a la costumbre humana de entregarnos — traicionarnos, acusarnos, asesinarlos unos a otros — para el sacrificio, hecho universal que recorre la cultura humana por doquier, la originalidad, la singularidad del judeo-cristianismo consiste en que quiere invertir la mimesis de la violencia expiatoria, el desahogo momentáneo de la venganza, pero no para denunciarla sino para solucionarla “entregándose Dios a sí mismo en sacrificio” y, con él, todos los que contribuyen a aclarar en la historia, con su vida, la pregunta acerca de ¿quién es Dios?

Ya han sido presentados todos los bienes que podrían pesar en la balanza para el perdón, pero ninguno sirve de nada. Lo único que colma la hipotética sed de venganza de José es ver a su hermano pequeño, con el que no mediaba competencia, tal vez porque era demasiado pequeño, o tal vez por haber hecho de sustituto de José frente a la dolorida paternidad de Jacob con la pérdida de José, o por la muerte de su madre en el parto — el último fruto de la mujer amada de Jacob y madre mitificada—. Tal vez por todo esto, o porque su figura va a adquirir dignidad de patriarca, cuando le ve en la primera ocasión, después de tanto tiempo, le diga misteriosamente: “*Dios te guarde, hijo mío*” (Gén 43, 29). Aunque todavía no había llegado el momento de destapar todas las cartas: aún queda un momento estético importante, que queda fijado con el detalle de la copa de plata de José, más el dinero en el saco de Benjamín. Cuando hace salir a su mayordomo en pos de ellos, la frase que pronuncia es el resumen de la actitud que oculta al propio José:

«Salieron de la ciudad, y no bien se habían alejado, cuando José dijo a su mayordomo: “Levántate y persigue a esos hombres, les das alcance y les dices: “¿Por qué habéis *pagado mal por bien*? ¡Se trata nada menos que de lo que utiliza mi señor para beber, y también para *sus adivinaciones*! ¡*Qué mal habéis obrado!*”. El les alcanzó y les habló a este tenor» (Gén 44, 4-6).

En primer lugar: pagar mal por bien, que está preanunciando lo contrario de lo que va a hacer José. Y, en segundo lugar, lo que, en legítima reciprocidad simétrica, debería hacer, pero que sólo se queda en un reproche: “¿qué mal habéis obrado!”, que dice el mayordomo, iluminándoles la ceguera respecto a su comportamiento mimético, mecánico, violento, obrando como hace el mundo, las sociedades violentas, y en el que él no va a caer.

Un elemento, mágico en apariencia, pero que no es tal<sup>33</sup> y que hace alusión al poder que Dios había concedido a José — su capacidad ensoñadora, adivinatoria, sacerdotal — que era uno de los motivos de la envidia y del odio que le profesaban, era ahora objeto de latrocinio, como queriendo repetir la historia de una manera simbólica:

«Entonces *rasgaron ellos sus túnicas*, y cargando cada cual su burro regresaron a la ciudad. Judá y sus hermanos entraron a casa de José, que todavía estaba allí, y *cayeron rostro en tierra*. José les dijo: «¿Qué habéis hecho? ¿Ignorabais que uno como yo tenía que adivinarlo sin falta?» Judá dijo: «¿Qué vamos a *decir al señor*, qué vamos a hablar, qué excusa vamos a dar? Dios ha hallado culpables a sus siervos, y hemos aquí como *esclavos de nuestro señor*, tanto nosotros como aquel en cuyo poder ha aparecido la copa.» Replicó: «¡Lejos de mí, hacer eso! Aquel a quien se le ha hallado la copa, ése será mi esclavo, que los demás subiréis sin novedad donde vuestro padre» (Gén 44, 13-17).

<sup>32</sup> Org. Ed. Cross Road, Herder Books, New York 1999. Trad. al español también en Herder.

<sup>33</sup> San Agustín niega que José se hubiera dado a la magia e interpreta al mayordomo: “*non serio sed loco dictum est*” (Quaest. in Heptat. 145: PL 34, 587). Santo Tomás dice que “*habla por ficción*” (2-2 q.95 a.7 ad I).

Ellos *rasgan sus túnicas* como quien arrebatada a otro la suya, caen rostro en tierra como quien se prosterna ante otro, reconociendo en él el señorío o la divinidad, como vimos en Jacob, y le llaman Señor, se reconocen sus esclavos, tal cual estaba profetizado. *Todo se ha cumplido*. La obra iniciada ha culminado, no puede aguantar más el engaño y declara lo mismo que oirán los israelitas en el desierto cuando tengan hambre y sientan que Yhvh les ha abandonado de labios de Moisés: “¡YO SOY José!”, ahora se entiende su nombre hebreo y su nombre egipcio, *el que da la salvación y el que vive*. Como Yhvh es *el que es*, y el nombre de José en egipcio, *el que está vivo*, y como Jesús dice en el Getsemaní a los que vienen a prenderle: “¡Yo soy!”.(Lc 22, 70b; Mt 4,3; Jn 10, 30-33) o en el pasaje de Jn 9, ante el ciego recién curado: “el que está hablando contigo, *ése es*”.

Les pide al despedirlos que ni riñan (v.24), ni se acuerden de su venta; pertenece al misterioso designio de Dios para dar de comer a su pueblo, que se sirve de cualquiera. No pueden volver a caer en el resentimiento, en la búsqueda de culpables, de chivos expiatorios, todos han aprendido a ser instrumentos expiatorios unos de otros, voluntarios, derivados de la única víctima por excelencia: el propio virrey de Egipto, que sin saberlo va a constituirse en el anticipo del que ha de venir a hacer lo mismo, no ya como un proceso humano, inconsciente, de supervivencia, sino como un plan consciente de salvación futura, anunciado por los profetas.

Su culmen literario se dará cuando baje Jacob y selle el encuentro que tuvo con ese ser misterioso en el vado de Yabboc, llamándole el hagiógrafo “Israel” y diciéndole a José:

«Y dijo Israel a José: «Ahora ya puedo morir, después de haber visto tu *rostro*<sup>34</sup>, pues que tú vives todavía» (Gén 46, 30).

Jacob ha visto el *rostro* de José, y que vive, ya puede descansar en su combate en el *vado* de la vida. Ver el rostro del otro y contemplar en él las promesas, de que Dios le iba a hacer un gran pueblo, de vislumbrar el *rostro de Dios*, le permiten entrar en el descanso. Ha visto el rostro del ser que luchó con él reflejado en José.

La historia se repite: como en los capítulos que hablaban de la historia de Jacob en el retorno de la casa de Labán, va ahora a Egipto y adelanta a *todos* sus bienes (“setenta” denota la plenitud)...

« Los hijos de José, que le habían nacido en Egipto, eran dos. Todas las personas de la casa de Jacob que entraron en Egipto eran *setenta*» (Gén 46, 27).

«Son pastores de ovejas, pues siempre fueron ganaderos, y, han traído ovejas, vacadas y *todo lo suyo*....» (Gén 46, 32)

Manda por delante a Judá, pero como le pasó a él con su hermano Esaú, José le sale al encuentro, y antes de que se incline se le echa al cuello y llora sobre él.

«Israel mandó a Judá por delante a donde José, para que éste le precediera a Gosen: y llegaron al país de Gosen. José enganchó su carroza y subió a Gosen, al encuentro de su padre Israel; y viéndole se echó a su cuello y estúvose llorando sobre su cuello» (Gén 46, 27-32)

*Y llegamos a la clave hermenéutica final: la prefiguración del Siervo de YHVH<sup>35</sup>*

---

<sup>34</sup> Cf. Mi artículo: *Antimitología bíblica de las relaciones fraternales*, Rvt. Catechumenium, Callao, 2007, versa sobre la historia de Jacob y Esaú.

<sup>35</sup> Cf. Mi libro: *El siervo de YHVH, una ciencia de la violencia*. Edcs. Buena Nueva, Madrid 2010.

De chivo expiatorio de su comunidad familiar o tribal pasa a Siervo auto-consciente; de ser servido — como profetizaban sus sueños — a servidor; de sacrificado contra su voluntad, a víctima que no reclama la venganza de su sangre. La imagen mesiánica que anuncia José va más allá de los mitos, de la cultura de la muerte y de la venganza. Se “entrega”, se derrama con sus lágrimas y su perdón ante sus hermanos. Es el adalid de la paz. No consume la venganza a la que tiene derecho sino inaugura la reconciliación y la paz renunciando a sí mismo, dándose de comer, dándose a comer.

*Id a José*, que decía el Faraón, es lo que nos dice el hagiógrafo. Allí se encontrará algo más que el grano de Egipto, de ese grano del que se hará el Pan de la prisa, el áximo, y que luego se transustanciará, para los cristianos, en el cuerpo de Cristo paradigma de la donación como fórmula de la convivencia pacífica.

\*\*\*

Este paradigma escriturario acaba haciendo una llamada a la cordura universal, a la reconciliación, aunque solo sea unilateral. La importancia reside en que todos los hombres pensamos que (los homicidas, no por el hecho de ser descubiertos están menos convencidos de que “sus sacrificios son meritorios”) que las soluciones violentas para los conflictos son las únicas posibles para el bien de la comunidad. La venganza siempre aparece en el horizonte como una posibilidad. La Escritura propone adelantarse al enemigo que aparece por el horizonte y colmarle de regalos (Jacob), salirles al encuentro y ponerse a llorar ante el deudor en lugar de exigir lo que es justo: la retribución por sus pecados. La muerte de José, prematura, hubiera truncado la historia de Israel. Su sacrificio en el pozo, hubiera abortado una maravillosa historia de auto-donación, de entrega, de auto-sacrificio voluntario por el bien de otro. Él consume en el perdón a sus hermanos el itinerario bíblico de la búsqueda de fórmulas de convivencia pacífica. La rivalidad entre los hermanos, símbolo de la rivalidad entre vecinos y pueblos encuentra una vía de solución inédita. Un camino de alumbramiento de lo que va a hacer de manera ejemplar Jesús de Nazaret.

En Jesús coinciden la creación y la escatología: el *telelestai*, da cumplida cuenta de que él es consciente de inaugurar un nuevo Shabat, eterno, de dar cumplimiento a las promesas y a la creación abierta, en parto continuo, de hijos de Dios perseguidos, que él interpreta y consume en sí mismo.

Las historias de hermanos continúan: los hijos de Judá, Fares y Zaraj, los de José, Manasés y Efraím, los hijos de las prostitutas que piden justicia a Salomón, los hermanos de Zebedeo, van alumbrando la competencia, la rivalidad, la envidia, el asesinato, pero también la “entrega”, la “auto-donación”, como camino que da sentido a la historia humana, en la que los individuos insignificantes, que forman parte de un grupo, pueblo o clan devienen personas, cuando son convertidas por estos colectivos en víctimas. Frente a la rivalidad y la muerte que rodea a todas las mitologías del planeta vemos que la sangre de Abel no ha sido derramada en vano. Aquí hay algo más que Remo, más que Xipé-Totec, que Dionisos, que el Rey Swazi<sup>36</sup>. Los hombres o

---

<sup>36</sup> Jacques DERRIDA en su ensayo *La diseminación* nos habla de los pharmakoi en la Grecia antigua, que cumplen la misma función que el Rey Swazi que recoge Frazer en *La rama dorada* o las víctimas aztecas o mayas que nos relata Joel González en *El sacrificio entre los mexicas*: las víctimas eran cuidadas y alimentadas de manera exquisita para el momento en el que se necesitase (fiestas o catástrofes) para ser sacrificadas. Antes de lapidarlos o descuartizarlos se los sometía a un rito cruel y sofisticado. Su elección como víctimas era cuidadosa: los rasgos que los definían eran aquellos que representaban alguna singularidad que destacaba su rareza o su incapacidad para desencadenar una venganza interminable (ser huérfano, extranjero o esclavo, etc.). Nuestros críticos literarios y antropólogos, amantes de la cultura

encuentran un chivo expiatorio sobre el que descargar su ira, o llevan sus rivalidades hasta los extremos<sup>37</sup> amenazando con auto destruirse en guerras fratricidas de las que la historia está llena –y que tiene que ver con la cultura que ha optado por Caín y no con la religión que se fragua sobre el perdón, que defiende también al criminal, - *porque no sabe lo que hace* – al mismo tiempo que reivindica la inocencia de la víctima.

*La revelación judeocristiana es definitiva, la suerte está echada, sólo que los hombres no quieren verlo.*

En los mitos, las víctimas son siempre culpables, porque el relato está escrito siempre desde el punto de vista del engaño y la ilusión creados por el fenómeno victimario y por los vencedores o perseguidores. Porque es considerada culpable, la víctima canaliza la violencia de todos a través de ella y accede a la categoría mítica. Sin embargo, en lo judaico-cristiano ocurre lo contrario: la víctima es inocente. Obsérvese la diferencia entre Caín y Abel por un lado y Rómulo y Remo por otro. Remo es culpable, su muerte es justa, puesto que Rómulo es el fundador glorificado de Roma. En cambio, en la Biblia irrumpe una escandalosa diferencia –por inédita-: Dios acepta, es cierto, fundar el género humano sobre la base del asesinato, pero se preocupa por la suerte de Abel, víctima inocente al tiempo que protege a Caín de la propia violencia que ha desencadenado y que puede tornarse contra él<sup>38</sup>. Este rasgo es único. Sólo la Biblia "desviolentiza" lo sagrado. El judeocristianismo contradice de golpe los mitos. Los ritos de las religiones no cristianas, después de sacrificar, hacen retornar a sus víctimas, y los mitos perpetúan este eterno retorno como vueltas a la vida, siguiendo los ciclos anuales de la naturaleza. Son dioses de la naturaleza. La fe cristiana consiste en pensar que, a diferencia de las falsas resurrecciones, arraigadas de verdad en los asesinatos colectivos, la resurrección de Jesucristo no debe nada a la violencia de los hombres. Se produce inevitablemente tras su muerte, pero no inmediata, sólo el tercer día, y tiene su origen en Dios mismo, no en la inventiva humana de hacer dioses de sus víctimas.

«Es el cristianismo el que desmitifica lo religioso y esta desmitificación, buena en términos absolutos, se ha revelado relativamente negativa, ya que no estamos preparados para asumirla. No somos lo bastante cristianos. Se puede formular esta paradoja de otra forma, y decir que el cristianismo es la única religión que habría previsto su propio fracaso. Esta *presciencia* se llama apocalipsis. Es en los textos apocalípticos, en efecto, donde la palabra de Dios se hace escuchar con más fuerza, en contraste con los errores imputables únicamente a los hombres, quienes querrán reconocer cada vez menos los mecanismos de su violencia. Cuanto más persistan en su error, más la potencia de esta voz se librerá de la devastación. Esta también es la razón por la que nadie quiere leer los textos apocalípticos que abundan en los Evangelios

---

clásica, se resisten a enfrentarse con estas costumbres tan "primitivas", pero es indudable que eran recursos a mano para solucionar determinados problemas sociales. Según Plutarco, la víspera de la batalla de Salamina, Temístocles, presionado por la multitud, hizo sacrificar a decenas de prisioneros persas. Filóstrato nos narra un hecho histórico que es considerado un "milagro" incluido en su Vida de Apolonio de Tiana: cómo para salvar a Tebas de la peste hace apedrear hasta morir a un pobre mendigo al que señala como culpable de la tragedia.

<sup>37</sup> René GIRARD, *Achever Clausewitz*, Carnetsnord, París, 2007. Un maravilloso libro que versa sobre el teórico prusiano autor de *De la guerra*, para ensayar una apocalíptica bíblica novedosa.

<sup>38</sup> Gn 4,15: "Yahvé le respondió: «Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces.» Y Yahvé puso una señal a Caín para que nadie que lo encontrase lo atacara. 16 Caín dejó la presencia de Yahvé y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén".



sinópticos y en las epístolas de Pablo. Es también la razón por la que nadie quiere reconocer que estos textos se realizan bajo nuestros ojos como la consecuencia de la Revelación despreciada. Una vez en la historia, *la verdad sobre la identidad de todos los hombres* ha sido dicha, y los hombres no han querido escucharla, agarrándose de forma cada vez más frenética a sus falsas diferencias»<sup>39</sup>.

*El devenir de la historia está marcado por la novedad judeocristiana*

*Persequi*, sólo era un término jurídico en el derecho romano al que los cristianos Lactancio y Tertuliano dieron su connotación actual de *inocentes perseguidos*. *Mártir* significa testigo, es el cristianismo el que lo hace evolucionar hacia inocente maltratado, héroe víctima de una violencia injusta. Es la Pasión la que revela que existe una ruta antigua muy transitada por la humanidad que sacrifica inocentes para conseguir órdenes sociales temporales. Frazer, Dumèzil, Durkheim, Nietzsche, creyeron que la Pasión era un mito más como el de Dionisos, pero no se dieron cuenta de que Cristo escribía con su vida el guión de la historia de la mitología historizándolo, deshaciendo sus coartadas: frente a la culpa de la víctima, afirma su inocencia, frente a la multitud presenta la pregunta y la mirada que personaliza, frente a la falsa acusación satánica, la defensa del Paráclito, abogado de las víctimas. La especificidad del cristianismo es radical: no diviniza a las víctimas, a los mártires. La canonización es el reconocimiento de su santidad, y su santidad es un reconocimiento ético, no una vuelta a la mitología, es la conversión en modelos morales de los testimonios que sólo calcan la Pasión de Cristo, el modelo por excelencia que interpreta los premodelos: Abel, Isaac, Jacob, José, Job, y todos los profetas que han sido sacrificados en el ara de la historia. El judeocristianismo actúa en sentido contrario al sacrificio. Ese mecanismo que sólo buscaba culpables que justificaran la necesidad de nuestra propia violencia para hacerla legítima, aceptable, es desenmascarado definitivamente.

Así, la víctima es un chivo expiatorio. Este término bíblico (Levítico 16), del que venimos hablando, es la prefiguración del que se definirá después como el *Cordero de Dios*, oveja inocente de Isaías y que fue antecedido por una línea histórica continua de personajes singulares pero idénticos más arriba citados, hasta Juan Bautista.

La conciencia de la inocencia de estas víctimas es una constatación de la presencia del Espíritu Paráclito. Sólo que los hombres pervertimos todo y hacemos de ese conocimiento que trae la revelación una ocasión para convertirnos en verdugos de los verdugos. Todos los hombres se sienten legitimados como víctimas, por tanto, justificados como verdugos. No falla la revelación, sino que siempre vuelve la mitología, sólo que la defensa de las víctimas en la actualidad ha borrado las huellas judeocristianas y se lo atribuye a la propia inteligencia, a la razón secularizante ilustrada. Lo *políticamente correcto*, responde a la inteligencia de las víctimas para volverse verdugos. Los ritos que se inventaron para calcar la historia sacrificial de la humanidad, que tan buenos resultados daban para traer la paz a la comunidad, son ahora calcados por la historia y repetidos buscando la misma eficacia, los mismos efectos, pero la historia no es tan selectiva como los ritos: por eso multiplica los cadáveres y los crímenes. Ahí están las persecuciones históricas, el holocausto, para constatarlo. No obstante, el Paráclito está actuando en la historia. El concepto “Abogado defensor de las víctimas” tiene tal poder epistemológico que el gran traductor –San Jerónimo– no se atreve a traducirlo y hace simplemente una transliteración: *Paráclito*. Cristo es el primer *paráclito* en lucha contra las representaciones persecutorias, el segundo ha de venir, y

---

<sup>39</sup> *Achever Clausewitz*. Carnetsnord, París 2007, p. 7. La traducción es del autor.

“hará brillar su luz”, la que los hombres se empeñan en no ver. La Escritura en general, en Job y en los Salmos en concreto, y en los Evangelios en grado sumo, no son un panfleto ingenuo de gente religiosa, no sueñan con que podrán acabar con las persecuciones: sabe que serán cada vez más fuertes, que las víctimas que sigan al Cordero serán martirizadas, es el destino de aquellos que decidan seguirle, frente a la ciega incompreensión del mundo. Los mártires no son los testigos de una creencia determinada, como los relativistas pretenden, sino de la terrible propensión de la comunidad humana a derramar sangre inocente, para rehacer su unidad. Cristo, Cordero del Yom Kippur, Cordero Pascual que carga con los pecados del mundo, revela en su Pasión la falsedad de todos los dioses de las religiones y demás héroes divinizados de las mitologías e ideologías políticas.

La escritura judeocristiana es una ciencia de la violencia.