

BARAHONA, Ángel
Universidad Francisco de Vitoria

@ a.barahona.prof@ufv.es

La paz entre las naciones rivales

Peace between rival nations

En los textos de René Girard hay una desconfianza innegable hacia la democracia. Girard constata que democracia es el régimen que favorece el lado violento de la mimesis, es decir, la mediación interna. En los textos de Jean-Jacques Rousseau aparece tanto el análisis de gran relevancia sobre la autoestima o la envidia, que literalmente nos hacen vivir bajo la mirada de los demás, como un verdadero elogio de la democracia.

PALABRAS CLAVE: democracia, Rousseau, mimetismo, política.

In the texts of René Girard there is an undeniable mistrust of democracy. Girard notes that democracy is the regime that favours the violent side of mimesis, that is, internal mediation. In Jean-Jacques Rousseau's texts, both the highly relevant analysis of self-esteem or envy, which literally makes us live under the gaze of others, and a true eulogy of democracy appear.

KEY WORDS: democracy, Rousseau, mimicry, politics.

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 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 profligadas 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» (Cavanaugh 2010, p.25). 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 levantado por el laicismo ilustrado y, ahora, en su nueva edición, postmoderno. 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 Voltaire y los pioneros ilustrados hasta Rawls, Rorty, Habermas, Sloterdijk–, 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, el respetuoso diálogo, o en el darwinismo más descarnado. 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» (Girard 1977, p.262).

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 del ordenamiento social (Girard 1977, p.24).^[1] Por eso llega a afirmar Girard: “No hay ninguna sociedad sin religión. Porque sin religión no puede existir sociedad” (Girard 1977, p.221).

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 judeocristiano 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» (Cavanaugh 2010, p.82).

Veamos en la Escritura en qué consiste ese mecanismo de victimización y qué tiene que ver con la convivencia pacífica de las naciones y de los pueblos 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.

No se trata de un enésimo intento de promover la utopía sino de desamortizar las mentiras bien contadas de la filosofía post-ilustrada, que intenta, una y otra vez, basar sus órdenes políticos espurios sobre el cadáver mil veces inhumado del judeocristianismo.

1. EN EL ORIGEN ESTABA LA VIOLENCIA

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. La dificultad estriba en que su lenguaje no responde, ni tiene porqué, a nuestros estereotipos científicistas y exigen que se les interprete.

Una larga lista^[2] de antropólogos, filósofos y estudiosos de todo corte se aprestan, siguiendo la escuela mimética inaugurada por René Girard a ayudarnos entrar en este intrincado mundo de la violencia histórica, política y mitológica. 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 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 semiinconsciente^[9] 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 respecto a la inocencia 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.

2. VINO LA LUZ AL MUNDO Y LOS HOMBRES PREFIRIERON LAS TINIEBLAS (JUAN, 3,16-21)

¿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 contra-corriente se empeña en mantener, genuinamente, la inocencia de la víctima: la revelación judeocristiana.

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 –sus instituciones políticas– surgen del asesinato. Aún teniendo la misma estructura que todos los mitos, 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 que pivotan 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 descubre 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 persecuidor 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”^[4]. 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.

3. LA POLÍTICA DEL PERDÓN

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 persecutores y perseguidos, sino un drama humano que tiene que ver con toda sociedad y todo pueblo, sin distinción.

En *El chivo expiatorio* (1986), 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...

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” (Girard 1986, pp.244–245).

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^[9]: el hambre es un signo más de este cliché victimario que es la historia de José.



4. LA RADICAL NOVEDAD PARA LAS RELACIONES HUMANAS QUE APORTA LA HISTORIA BÍBLICA

José es un chivo expiatorio, estamos pues ante el mecanismo de chivoexpiación^[6]. 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" (Girard 1986, p.18). 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.

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).

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" (Girard 1986, p.26). 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 redundante 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 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” (Girard 1986, p.33).

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 expulsarlo 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”» (Girard 1986, p.35).

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.



5. EN LOS MITOS LAS VÍCTIMAS SON SACRALIZADAS

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 (Girard 1986, p.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^[7] 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 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”.

6. PERO LAS VÍCTIMAS SON, PESE A TODO, 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.

7. JOSÉ ES UNA CLAVE HERMENÉUTICA PARA LA RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS

José, –como Abel, Job, y el siervo sufriente del deuterio Isaías– desbarata todos los mecanismos persecutorios de la cultura humana.^[8] 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 de los hicsos,^[9] 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. 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 “salvatore 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.^[10] 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".^[11] 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, 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.^[12] 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^[13] 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 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 (1999), 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^[14] 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 henos 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).

Ellos rasgan sus túnicas como quien arrebató 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 Yabloc, llamándole el hagiógrafo "Israel" y diciéndole a José:

«Y dijo Israel a José: «Ahora ya puedo morir, después de haber visto tu rostro, 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)



8. CLAVE HERMENÉUTICA FINAL DE UNA ESTRATEGIA REALMENTE AMANTE DE LA PAZ

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 consuma la venganza a la que tiene derecho sino inaugura la reconciliación y la paz renunciando a sí mismo, dándose de comer, dándose a comer.

Este paradigma escriturario acaba haciendo una llamada a la cordura universal de las naciones, de los clanes, de las etnias, 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”, y de que sus 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 va al encuentro de Esaú colmándole de regalos para pedirle perdón por haberle robado la primogenitura), 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.

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.^[15] Los hombres o encuentran un chivo expiatorio sobre el que descargar su ira, o llevan sus rivalidades hasta los extremos^[16] 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.

9. "LA SUERTE ESTÁ ECHADA", SÓLO QUE LOS HOMBRES NO QUIEREN VERLO O LA ESCATOLOGÍA Y LAS CIUDADES TERRENAS

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.^[17] 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, divinizados por la comunidad que los crea.

«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 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» (Girard 2007, p.7) (La traducción es del autor).



10. EL DEVENIR DE LA HISTORIA APUNTA EN ESTE SENTIDO

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, Dumézil, 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 (Lévinas), 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. La conciencia de la inocencia de estas víctimas es una constatación de la presencia del 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 (Alison 1999) 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 "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 humana inter-individual e inter-nacional.

La Ilustración, Marx, Heidegger y Nietzsche, lo mismo que todas las religiones primitivas, con sus anclajes en la órbita cultural pre-cristiana, –también el Islam podría encontrarse en esta órbita a pesar de su posterioridad–, comparte el valor redentor del sacrificio, de la violencia reparadora y estructuradora del orden social.

Todas las religiones han evolucionado en alguna medida en las formas y en los contenidos, pero en lo esencial no han variado nada. Todas ellas son la herencia de los mitos y es cierto que comparten eso mismo con la tradición judeocristiana. Pero mientras las otras siguen ciegas a la génesis de los conflictos humanos y repiten una y otra vez los sacrificios, humanos o animales, para lograr los efectos que producían los actos sagrados-religiosos en la antigüedad, el judeocristianismo los deslegitima, los pone en evidencia y desvela la estupidez de derramar sangre inocente para sostener órdenes sociales cada vez más pobres y menos duraderos. El Islam sigue creyendo sagradas a las víctimas y a sus verdugos. Por eso su preparación para la auto-inmolación terrorista es un rito sagrado y se da en un contexto sacrificial religioso. Todo el mundo sigue asentado en la idea de que la violencia engendra una sociedad sin violencia, que Belcebú puede expulsar a Belcebú.

Dos guerras mundiales, el holocausto, la invención de la bomba atómica, varios genocidios, una inminente catástrofe ecológica no habrán bastado para convencer a la humanidad, y a los cristianos en primer lugar, de que los textos apocalípticos, incluso sin tener ningún valor predictivo, conciernen al desastre que se ha puesto en marcha de manera imparable. El futuro anterior que utilizo expresa que deberían haber bastado para que los hombres entraran en razón, pero no ha sido así. ¿Qué hacer para que se escuche al Evangelio su buena –pero paradójica– noticia?

La violencia se ha desatado hoy a nivel planetario, provocando lo que anunciaban los textos apocalípticos: una confusión entre los desastres causados por la naturaleza y los desastres causados por los hombres, una confusión entre lo natural y lo artificial. El



calentamiento global y el desbordamiento de las aguas ya no son hoy simples metáforas. La violencia que producía lo sagrado no produce ya nada más que a sí misma.

«La paradoja es que al acercarnos todavía más al punto alfa, nos encaminamos hacia el omega. Que al comprender cada vez mejor el origen, nos damos cuenta cada día mejor que es este origen quien viene hacia nosotros: las cerraduras del asesinato fundacional, abiertas por la Pasión, liberan hoy una violencia planetaria, sin que se pueda volver a cerrar lo que ha sido abierto. Porque sabemos a partir de ahora que los chivos expiatorios son inocentes. La Pasión ha desvelado, de una vez por todas, el origen sacrificial de la humanidad. Ha desafiado a lo sagrado revelando su violencia.

Pero Cristo también ha confirmado lo divino que todas las religiones contienen dentro de sí. La increíble paradoja que nadie quiere aceptar es que la Pasión haya liberado la violencia al mismo tiempo que la santidad. Lo sagrado que desde hace dos mil años está «de vuelta», no es, por tanto, cierto sagrado arcaico, sino lo sagrado «satanizado» por la conciencia que de él se tiene, y que señala, a través de sus mismos excesos, la inminencia de la Parusía. Por ello mismo lo que nosotros queremos describir como algo que tuvo lugar en el principio, se aplica cada vez más a acontecimientos actuales. Este cada vez más es la ley de nuestras relaciones, a medida que la violencia crece en el mundo, esta vez con el riesgo de destruirlo. “Polémos» escribió Heráclito, «es padre y rey de todo”» (Girard 2007, p.9).

Completar la interpretación de De la guerra de Clausewitz es la intención del último libro de Girard. Es decir, trata de justificar que su sentido es religioso y que sólo una interpretación religiosa alcanzará lo esencial. El anuncio de los visionarios expertos en prospectiva, sin prejuicios, como Clausewitz, coincidentes con la visión de los profetas nos alerta: Durch diese Wechselwirkung wieder das Streben nach dem Ausserthen, «a través de esta acción recíproca, el esfuerzo hacia las tinieblas exteriores». Clausewitz es quien, sin darse cuenta, ha encontrado no sólo la fórmula apocalíptica, sino que esta fórmula está ligada a una parte importante de la revelación escrituraria: la rivalidad mimética. Las continuas reciprocidades movidas por el orgullo: acción-reacción, aceptada por todo el mundo como una verdad inapelable, nos llevarán a la escalada a los extremos que termina en la mutua destrucción.

«Al igual que Hölderlin, por mi parte creo que sólo Cristo nos permite afrontar esta realidad sin volvernos locos. El apocalipsis no anuncia el fin del mundo; funda una esperanza. Aquel que vea de golpe la realidad no se queda en la desesperanza absoluta de lo impensable moderno, sino que recupera un mundo en el que las cosas tienen un sentido. La esperanza sólo es posible si nos atrevemos a pensar en los peligros del momento presente. Y a condición de oponerse a la vez a los nihilistas, para quienes



no hay más que lenguaje, y a los «realistas», que niegan a la inteligencia la capacidad de tocar la verdad: los gobernantes, los banqueros, los militares que pretenden salvarnos, mientras nos sumergen cada día un poco más en la devastación» (Girard 2007, p.13).

Aceptando su crucifixión, Cristo ha hecho salir a la luz lo que permanecía «oculto desde la fundación del mundo», desde el asesinato de Abel y el sacrificio frustrado de Isaac o de José. Las religiones arcaicas exigen, para poder funcionar, la disimulación de su asesinato fundacional, que se repite indefinidamente en los sacrificios rituales y protege así a las sociedades humanas de su propia violencia. Al revelar el asesinato fundacional de los espurios órdenes sociales, el judeocristianismo destruye la ignorancia y la superstición indispensables para estas religiones: permite, por tanto, la emergencia de un saber inimaginable antes.

El espíritu humano liberado de las coacciones sacrificiales ha inventado la ciencia, las técnicas, todo lo mejor y lo peor de la cultura. Nuestra civilización judeocristiana no ha inventado la ciencia y luego ha acabado con la caza de brujas y otras supersticiones, sino al revés, porque ha acabado con las supersticiones ha llegado la ciencia, que ha visto la naturaleza como un don para el hombre y no como una diosa a la que adorar –Gea, Pacha Mama, Gaia–. Nuestra civilización es la más creativa, la más poderosa que haya habido jamás, pero también la más frágil y la más amenazada, puesto que ya no dispone de la balastrada protectora de lo religioso arcaico, del mecanismo del chivo expiatorio. A falta de sacrificios terapéuticos o profilácticos en sentido amplio, corre el peligro de destruirse a sí misma si no toma más precauciones, como es evidentemente el caso del siglo XX y, tal vez, del XXI.

En la primera epístola a los Corintios, Pablo dice que «de haberlo sabido [los príncipes de este mundo] no habrían crucificado jamás al Señor de la Gloria».^[18]

¿Se trata de megalomanía por su parte? No lo creo así. Los «príncipes de este mundo», todo eso que Pablo llama también «Potestades y Principados», son las organizaciones estatales que reposan sobre el asesinato fundacional, eficaz dado que está oculto, en primer lugar el Imperio Romano, en el fondo malo en términos absolutos, pero indispensable en lo relativo, mejor que la destrucción total con la que nos amenaza la revelación judeocristiana. Lo que no quiere decir que la revelación sea mala. Es absolutamente buena, no obstante, somos nosotros los que no somos capaces de sacar las consecuencias.

Un chivo expiatorio sigue siendo eficaz mientras creamos en su culpabilidad. Tener un chivo expiatorio es no saber que se tiene. Comprender que sí se tiene uno, es perder su eficacia social y quedar a merced de los conflictos miméticos sin posibilidad de resolución. Tal es la ley implacable de la escalada a los extremos. Es el sistema protector de chivos expiatorios lo que los relatos de la Crucifixión terminaron de destruir al revelar la inocencia de Jesús, y, poco a poco, de todas las víctimas análogas hacia delante y retrospectivamente. Qué duda cabe que lo que demuestra José es que su inocencia no le autoriza para la venganza, que es más fuerte con el perdón. El proceso educativo de la humanidad que buscaba Cristo completar se ha puesto en marcha, pero se desarrolla muy lentamente, de modo casi siempre inconsciente. Para hacer que la revelación, que empieza en el Génesis, fuera completamente buena, y en absoluto amenazadora, bastaría con que los hombres adoptaran el comportamiento comenzado en José y recomendado por Cristo: el rechazo



completo de las represalias, la renuncia a la escalada a los extremos. Porque si ésta se prolonga un poco más de tiempo, nos conducirá directos a la extinción de toda vida sobre el planeta.

Son los nuevos profetas, curiosamente judíos, Hans Jonas y Günter Anders, Hanna Arendt, pasados por pensadores occidentales influidos por el judeocristianismo como J-P. Dupuy, R. Schwager, René Girard, los que hablan de salvar la raza humana de su propia ciclotimia –hoy anticristiana– y el planeta para las generaciones futuras.

11. LA INCOMPATIBILIDAD DE LOS LOGOS

Heráclito dixit: *“Dionisos es lo mismo que el Hades”*. El logos heracliteano- heideggeriano, y el Dionisos nietzscheano son hijos del mismo padre: la violencia institucionalizada, sacralizada. Los gestos realizados por Juan Pablo II han supuesto ese mirar a la raíz y reconocerse en ella, que la historia estaba pidiendo. Los gestos comenzaron el 12 de marzo del 2000 cuando Juan Pablo II entonó el solemne mea culpa jubilar, que fue seguido de las palabras en Yad Vashem (el memorial de la Shoah), y que culminó en la nota dejada en el Muro de las lamentaciones en la que se lee:

“Dios de nuestros padres, tú has elegido a Abraham y a su descendencia para que tu nombre fuese llevado a las gentes. Estamos profundamente entristecidos por el comportamiento de cuantos en el curso de la historia han hecho sufrir a tus hijos y, al pedirte perdón, queremos comprometernos en una auténtica hermandad con el Pueblo de la Alianza. Por Cristo Nuestro Señor”.

Los intentos, en la misma dirección, de diálogo de Benedicto XVI, desde Ratisbona a Asís, con otros líderes religiosos y sus sucesivas intervenciones en organismos europeos y mundiales, son parte de la clara conciencia y la necesidad urgente de poner en el candelero un Logos común para el control de la violencia y la promoción de la paz mundial.

La lección es evidente: engañados por la mentira primordial que invita a los hombres a tener celos de Dios, y luego de los hombres, hemos cometido el crimen primordial: pensar que el otro es el obstáculo de nuestra felicidad y lo hemos quitado de en medio, como los hermanos de José creyeron hacer. Pero no es Dios el rival que obstaculiza nuestra realización, ni siquiera los otros, nuestros hermanos. Jesús dice claramente que el mal no viene de fuera. Todo lo que viene de fuera es interpretado en el interior del hombre y visto con sospecha. Pero el hombre, llamado a la santidad, está también llamado a hacer una lectura correcta de la historia. Y esa lectura correcta es que Dios quiere el bien para el hombre, arriesga su plan confiriéndole al hombre una dignidad inusitada: la libertad hasta para vivir como si no hubiera Dios. Pero a la postre es Dios siempre el que es nuestra víctima y nosotros su obstáculo. El hombre no es jamás la víctima de Dios, es siempre Dios quien es la víctima del hombre. Para el judío Elías Canetti “no hay un solo perseguido, sea cual sea el motivo por el que sufra, que en alguna parte de su alma no se vea a sí mismo



como Cristo" (Canetti 2000, p.606); ambos se hacen eco de la sublime admonición del Talmud: *Permanece entre el número de los perseguidos y no entre el de los perseguidores: siempre, en cualquier lugar, Dios está con los perseguidos. O como dice Lévinas: si todo el mundo está de acuerdo en perseguir a un hombre, soltadle, seguro que es inocente.*

El mundo no se puede engañar a sí mismo por más tiempo. Estamos en la encrucijada con menos alternativas de la historia, porque la religión se puede convertir en un factor decisivo de desunión o de comunión, y porque esa desunión puede ser definitiva: la posibilidad de un holocausto nuclear no es sólo una posibilidad para los más pesimistas, sino una realidad futura. Nos hemos encontrado en un quicio de la historia interesantísimo: la justificación descarada de la violencia (sea de la razón o de las armas) ante la impotencia para deshacernos de ella; y, por otro lado, la defensa a ultranza de la no violencia, ante el pánico de su irreversibilidad. La historia se empeña –podríamos decir personificándola– o mejor, nos invita en esta tesitura a decidirnos entre los dos Logos que la dirigen desde siempre. El que cree que la oposición dialéctica (logos heracliteano, hegeliano o marxista) es el motor del universo y el Logos joánico que cree que el Amor puede hacer todas las cosas con más belleza y sin violencia. Aunque logos sirva para definir a las dos, –y según Heidegger no haya diferencia (Heidegger 1960, pp.125-140)–, según Girard lo que hace Heidegger es asimilar la interpretación hegeliana del AT, tomando las relaciones entre Dios y el hombre bajo el prisma de la dialéctica amo-esclavo, al Nuevo Testamento. El logos heracliteano está estrechamente relacionado con la violencia y con lo sagrado, como aquello que mantiene unidos a los dobles antagónicos, de los hermanos rivales que somos todos los hombres, que hace de hilo conductor de los polos opuestos. Ve una diferencia entre los dos logos, pero una diferencia ciega que no aprecia la singularidad del Logos joánico. Considera que los dos se remiten a la violencia, una la que sufren los hombres libres y otra los esclavos, al estilo nietzscheano, sin darse cuenta, de que la diferencia en el seno de la violencia (es decir, que alguien tiene razones para sacrificar al otro) es una ficción que justifica a los verdugos, pero nada más. Al final se trata de la ilusión por excelencia del pensamiento sacrificial. Heidegger no ve que todo dominio violento acaba en esclavitud, ya que es el modelo-obstáculo el que domina tanto en el pensamiento como en las relaciones concretas entre los hombres.

Es más, podemos atestiguar sin temor a exagerar, la universalidad del Logos heracliteano, en tanto en cuanto todas las culturas tienen instalado en su corazón la lucha de los dobles y están basadas en la unanimidad violenta. Si se reexaminara a Heidegger a la luz de la víctima expiatoria se vería que detrás de la interpretación de las palabras clave del alemán y del griego, y sobre todo tras la meditación sobre el ser, se trata siempre en el fondo de lo sagrado..., por eso mismo, el lugar por excelencia de la filosofía heideggeriana es la filosofía presocrática, en particular la de Heráclito, el filósofo que más cerca permanece de lo sagrado primitivo. Y lo sagrado, como hemos visto al inicio del artículo comentado a Cavanaugh, está en continua actualización, con sus retornos continuos a las viejas formas reelaboradas con distintas figuras: la filosofía, la ideología, el derecho, la guerra, la política (continuación de la guerra por otros medios –Clausewitz dixit) y cualquier otro modelo humano para intentar domesticar la insociable sociabilidad humana (Kant) con la loca arbitrariedad de la violencia. Lo sagrado es violento. El logos Joánico, encarnación del Siervo de YHVH, expresión del bien, para diferenciarse nada tendrá que ver con la violencia. Ciertamente parece ser así. Desde el primer libro de la Escritura es siempre “un





logos expulsado”, expulsado por el “logos de la expulsión”.

“El Logos de Juan es el que revela la verdad de la violencia haciéndose expulsar... por los hombres” (1 Jn 1, 4-11: «las tinieblas no la comprendieron (la luz); [...] el mundo no lo conoció (al Logos) [...] y los suyos no lo recibieron». Ese Logos es el que recibe sobre su carne la expiación, y sin él, y su Pasión, no hay forma de entender la violencia y el mal en el mundo.

El propio Ratzinger así lo recoge:

«La verdadera novedad del cristianismo: el Logos, la verdad en persona, es también la expiación, el poder transformador que supera nuestras capacidades e incapacidades. En eso reside lo verdaderamente nuevo sobre lo que descansa la gran memoria cristiana, la cual es también la respuesta más profunda a lo que espera la anamnesis del Creador en nosotros. Cuando no se dice este centro del mensaje cristiano ni se ve su verdad con suficiente claridad, se convierte efectivamente en un yugo muy pesado para nuestros hombros del que tendríamos que intentar liberarnos» (Ratzinger 2005, p.76).

Heidegger en este sentido hace un enorme camino en el itinerario desmitificador del Logos cristiano, porque, realmente, en el mundo, sólo hay uno: el griego. La filosofía cristiana quiso traducirlo y apropiárselo para caer en el mismo error que la filosofía griega, sin darse cuenta: hacer del pensamiento un mecanismo sacrificial, expulsor, violento. Heidegger, según Girard, hace el último gesto ante los restos pseudo-cristianos que nunca comprendieron la singularidad de la Escritura. Deja libre al Logos del Amor de toda interpretación sacrificial, de toda implicación en la violencia. Por debajo de toda la parafernalia escrituraria del YHVH Guerrero, de la venganza ritual, de los holocaustos y sacrificios, aparece un hilo conductor progresivo: es toda una elaboración cultural sobre la víctima expiatoria que hace pasar a primer plano la expulsión.

Así pues el Amor tiene una verdadera capacidad científica sacando a la luz todos los encubrimientos del mal bajo formas taimadas de violencia, de crítica o de expulsión de los siervos sufrientes que en el mundo han sido. El ser humano está siempre entre la comunión y la división. La paz siempre amenazada por la libertad y el conflicto continuo. Es decir, estamos en el toma y daca de la violencia interminable de los dobles que se expulsan uno a otro, sólo el tiempo puede hacerles concebir que no ha habido un primero que haya asestado el primer golpe culpable para desatar la reciprocidad mimética y descubrir la necesidad de romper con ese círculo hermético que sólo conduce a la destrucción, a la violencia indiferenciada, a la identidad de los dobles. Los inventos humanos para amortizar este peligro potencial son de lo más variado pero todos resultan infructuosos. Desde Montaigne (*De los caníbales*) a Bronislaw Malinowski, (*Los argonautas del Pacífico Occidental*) pasando por Hubert y Mauss, (*El ensayo sobre el don*), la percepción del *intercambio ritual* es vista como un alarde ostentoso de la riqueza sobrada, como un dispendio de cosechas abundantes, o como una relación de buena vecindad... pero de hecho, *el intercambio*, expresa un pánico cerval al otro, a la diferencia, a la violencia del vecino, al potencial rival peligrosamente atraído

por la ostentación de unos bienes más ansiados cuanto más imaginados o escondidos. Las relaciones de rivalidad suponen una amenaza. Si yo te hago un regalo –pongamos por ejemplo una pluma– más cara de lo que tú en reciprocidad, cuando llegue tu turno o tu cumpleaños, te vas a gastar en mí, quedo en desventaja, o señalo el desprecio que te tengo o, si te supero en generosidad, te humillo y vuelta empezar. Por eso los regalos del *potlatch* están reglados y jerarquizados cuidadosamente, y se consideran de carácter sagrado, tienen mana. Valen todo porque no valen nada, pero sirven para evitar la comparación y el agravio porque: *“la relación intersubjetiva es una relación no simétrica. La relación no es nunca paritaria. En este sentido, yo soy responsable de otro sin esperar nada de él, aunque ello me cueste la vida. La devolución es un asunto suyo”* (E. Lévinas). La reivindicación de justicia es legítima en las relaciones entre naciones y entre individuos, pero no es más que una solución transitoria, porque las demandas de justicia son interminables. Es verdad que quién ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es «*inseparable de la caridad*», intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su «*medida mínima*», parte integrante de ese amor «*con obras y según la verdad*» (1 Jn 3,18), al que nos exhorta el apóstol Juan. Por un lado, la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos. Se ocupa de la construcción de la «*ciudad del hombre*» según el derecho y la justicia. Por otro, la caridad supera la justicia y la completa siguiendo la lógica de la entrega y el perdón^[19]. La «*ciudad del hombre*» no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión. La caridad manifiesta siempre el amor de Dios también en las relaciones humanas, otorgando valor teologal y salvífico a todo compromiso por la justicia en el mundo.

12. ENTRE LOGOS ANDA EL JUEGO

El final al que nos conduce la iluminación escrituraria es el anunciado: la paradoja. Pero es una paradoja resolutive en la praxis. El mal no existe más que cuando la historia es leída por los hombres. El evangelio de Juan afirma que Dios es amor y los evangelios sinópticos nos indican que Dios trata a los hermanos enemigos con la misma benevolencia. Para el Dios del evangelio las categorías que salen de la violencia y vuelven a ella no existen. Que nadie le pida que se pliegue dócilmente a nuestros odios fraticidas.

El final al que nos conduce es un trato sórdido: dar la vida para la reconciliación sin tener garantías de si va a servir para algo más que para perderla. Una reconciliación que parece ser un acto cognitivo o intelectual, gnóstico, consistente en pensar que si se conocen los intrínquilis de la mimesis se pueden neutralizar sus efectos. ¿La revelación sería reductible a mero desvelamiento, con lo que no saldríamos de la gnosis? ¿Cristo no sería sino un gurú manipulador de los comportamientos miméticos? ¿El conocimiento de las trampas de la mimesis sería suficiente para neutralizar la violencia que desata? ¿Poner la otra mejilla sería un cálculo del efecto de los efectos negativos de la rivalidad mimética? No, no es así. Pero entonces nos asalta una pregunta sangrante, pero inevitable: ¿ha sido inútil la cantidad de víctimas expiatorias que han recorrido la fundación de las sociedades humanas a lo





largo de la historia? El judeo-cristianismo supondría una subversión de los viejos modelos de comprensión paganos de tal calibre y tan inédita que sólo una intervención sobrenatural podría explicarlo. Es un auténtico baluarte contra la violencia que amenaza desde el inicio con destruirnos. Un drama avisado en Abel, prefigurado en todos los profetas, escenificado en el Siervo de YHVH y puesto en el candelero por Cristo.

Se pregunta J.G. Williams: "Así pues ¿dónde está la fuente de la fortaleza humana para volvernos atrás de nuestra propia violencia? ¿Quién nos enseñará un modo de ser nuevo, una humanidad renovada, y en qué consistirá esta enseñanza? ¿Podría ser una psicología racionalista de la mimesis o una ética narrativa del criticismo?" (Williams 1996, p.7)

¿Quién nos librará de las garras del pecado original, podríamos retraducir? La respuesta a la pregunta de J.G. Williams viene dada por la desconfianza respecto a la posibilidad de que una ética-política sola, una psicología sola, una filosofía humanista, puedan sanar las relaciones interhumanas, lo que no implica una desconfianza en la razón, ni en la capacidad interpretativa de la Ciencias Humanas, ni en el ser humano, sino una crítica a la prepotencia y al desprecio de algunos de sus adalides para con la sabiduría judeocristiana y una puerta abierta a la acción de la revelación, para la acción de Dios en la historia. No obstante, la situación exige la concurrencia urgente de la buena voluntad de todos los hombres. Sea desde la ética, como desde la psicología, la política, o desde la vivencia de la fe. Superar lo sagrado primitivo implica el inicio de un camino mistagógico de aprendizaje y vida de la fe. Sin embargo, en un mundo que no entiende los misterios de la fe, la perspectiva que se nos presenta es la Barbarie (Henry 1996).

«Nuestra situación es creciente en apocalipsis en la medida en que se incrementa la libertad. Los Evangelios trajeron esta libertad pero no se les puede culpar por esto; no se puede pedir a los hombres que se hagan esclavos de nuevo al mecanismo expiatorio. Por supuesto que la gente puede retornar a Dionisos. Los Evangelios no pueden garantizar que la gente actúe de forma correcta; no hay ningún tipo de receta para conseguir una buena sociedad. Lo que hacen los evangelios es ofrecer más libertad y asentar el ejemplo, sobre todo a través del testimonio del mensaje de la muerte y resurrección de Cristo, de cómo usar esa libertad más sabiamente» (Williams 1996, p.274).

13. LA HISTORIA DARÁ LA RAZÓN AL CRISTIANISMO

Lo religioso es una forma de entender la violencia humana, que a duras penas consigue mediante la cadena de sacrificios que ha exhibido a lo largo de la historia. El sentimiento apocalíptico nace de la conciencia de un mecanismo que se ha descompuesto definitivamente, que sus propias estrategias no han sido capaces de protegerlo. Este mecanismo era el que en las religiones arcaicas representaba el chivo expiatorio: la idea de que el sacrificio de una víctima reportaría el orden y la armonía. Primero con el judaísmo y luego con el cristianismo la verdad persecutoria de este mecanismo ha sido puesta a la

luz: la víctima es inocente, la violencia no viene de Dios. Derrumbadas por el cristianismo las protecciones sacrificiales de las religiones nos encontramos ante nosotros mismos desprovistos de soluciones para la violencia. Y no habiendo entendido la revelación, la ilustración y el laicismo redoblan esta desprotección, dejándonos ingenuamente ante nuestra propia razón sin percibir que ésta es siempre violenta y que considera siempre legítima su propia violencia e ilegítima la de los demás, gracias a la increencia en las protecciones sacrificiales.

El hecho de que la amenaza sea puramente humana y no divina no nos permite tenerla por extraña a la Escritura.

«El Reino está ya ahí, pero la violencia de los hombres lo ocultará cada vez más. Tal es la paradoja de nuestro mundo. El pensamiento apocalíptico se opone a esta sabiduría de los que creen en la identidad apacible, la fraternidad, accesible desde el plano puramente humano. Se opone también a todos los pensamientos reaccionarios que quieren restaurar la diferencia, y que no ven en la identidad más que uniformidad destructora o conformismo nivelador. El pensamiento apocalíptico reconoce en la identidad la fuente del conflicto [...] La identidad apacible yace en el corazón de la identidad violenta como su posibilidad secreta: este secreto constituye la fuerza de la escatología. Hegel pensaba a partir del cristianismo y comprendía que la voz de la unidad y del amor podía salir de la discordia misma, de la vanidad destructora y terrible del conflicto. Pero no pensó que los hombres más sabios habían ya fracasado en hacer triunfar esta voz. Este fracaso, que la Revelación cristiana había anticipado, Hegel y la sabiduría moderna no han querido verlo. Esta ignorancia ha provocado lo peor. Los pensamientos modernos no han podido surgir más que en un momento determinado de la historia, aquel en el que se resaltaba la simetría, en el que la ausencia de diferencias aparecía, en el que la nadería que separa a los hermanos enemigos sugiriera siempre de manera instantánea la posibilidad de su unión. Debía de ser suficiente a los hombres con reconocer que ningún obstáculo esencial les separa para que ellos se reconcilien. Los pensadores modernos han tratado corregir su excesivo optimismo» (Girard 2007, p.99).

Han descubierto que algunas diferencias subsistían allí donde se las creía desaparecidas, diferencias culturales y no naturales, diferencias por tanto que se podrían borrar: diferencias de desarrollo histórico, diferencias de educación, diferencias sociales, económicas, familiares, psicológicas... El advenimiento del nuevo orden estuvo condicionado largo tiempo por el eclipse conflictivo de estas diferencias, la creencia en las ideologías totalitarias del igualitarismo y el diferencialismo. Si la identidad inmediatamente constatable a nuestro alrededor no era una fuente de armonía, era porque se mantenía a nivel superficial, engañoso. Era necesario sustituirla por una identidad más real. Este esfuerzo prometeico,





que necesita siempre más violencia, contribuyó a la escalada de esos totalitarismos y, en nuestros días, por uno nuevo y más sutil: la globalización. El pensamiento moderno de la identidad ha podido descubrir o inventar nuevos obstáculos a la reconciliación, ha podido rechazar hasta su más lejano horizonte la epifanía de esta identidad, ha terminado por eliminarla y ha renunciado actualmente a ella misma. De hecho, el cristianismo sabía desde siempre que esta reconciliación era imposible: es la razón por la cual Cristo dijo que él había venido a traer la espada y no la paz. ¿Habría previsto el cristianismo su fracaso histórico? Se puede pensar esto razonablemente. Este fracaso es lo mismo que el fin del mundo. Se puede decir, desde este punto de vista, que el versículo: «Pero cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (Lc 18,8), está todavía demasiado lleno de esperanza. La Revelación ha fracasado. «Vino la luz al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas». Cada vez es más pertinente la parábola de los viñadores homicidas en la que Cristo se define como la “piedra angular” que rechazaron los arquitectos.

La idea de una reconciliación, no ha salido bien ni una sola vez de las aventuras que han conmocionado el mundo, siempre es transitoria. Esta epifanía aplazada de la identidad de todos los hombres, que constituía lo mejor del cristianismo, pondrá siempre nuevos obstáculos para que la historia los pueda superar. Actuar de otra manera, significaría que no habría más que la diferencia, que la historia no significaría nada y que no existiría la verdad. Es esta esperanza en la identidad, en la reconciliación futura, lo que ha constituido durante largo tiempo el sentido de la historia, hasta que ese sentido se transforma en ideología, y es impuesto a los hombres por todos los medios del terror.

«El hombre solo no puede triunfar por él mismo. La ocasión del paraíso terrestre se pierde sin cesar. La paciencia de Dios es inconcebible, pero no es infinita. He aquí por qué pienso que, porque ha salido del judaísmo, el cristianismo no es un pensamiento más entre otros, sino el pensamiento original de la identidad. Por eso es necesario recurrir a él, por mucho que desagrade a todos sus detractores. Es el primero en ver la convergencia de la historia hacia una reciprocidad conflictiva que debe mudarse en reciprocidad pacífica so pena de abismarse en la violencia absoluta. Es el primero en ver que nada serio, nada real se opone a este cambio que todo el mundo reclama y que todo lo exige. Pero él afirma, y es en esto en lo que se distingue de los pensamientos modernos de la identidad, que, ya, una vez se presentó el momento de esta reconciliación y que no ha tenido lugar. A diferencia de todos los demás pensamientos, el cristianismo mantiene así bajo la misma mirada estas dos cosas que separamos, siempre en vistas a la reconciliación: su posibilidad de derecho y su imposibilidad de hecho. En el momento en el que ya nada separa a los hermanos enemigos y en el que todo les sugiere unirse, ya que su vida misma depende de esta unión, ni la evidencia intelectual, ni las llamadas al sentido común, a la razón, a la lógica son de ninguna utilidad: la paz no tendrá lugar porque la guerra se nutre precisamente de esa nada que subsiste sólo entre los combatientes, y se nutre de su identidad misma. Hemos entrado de esta manera en una era de hostilidad imprevisible, un crepúsculo de la guerra

que hace de la violencia nuestro último y definitivo Logos» (Girard 2007, p.102).

El convencimiento de Girard de que esta perspectiva nos conduce hacia un penúltimo punto de convergencia apocalíptico de los hombres, se basa, sin duda ninguna, en el Evangelio. Según él, esta revelación de las cosas nuevas, lo nuevo absoluto que nos espera, la Parusía, es lo anunciado por el Apocalipsis.

«Mas la devastación no depende más que de nosotros: los textos apocalípticos hablan de una guerra entre los hombres, no de una guerra de Dios contra los hombres. ¡Es necesario arrancar lo apocalíptico a los fundamentalismos! Este desastre es pues insignificante en relación a la positividad de las cosas. No concierne más que a los hombres, en cierto sentido, y no quita nada a la realidad del más allá. La violencia de los hombres produce lo sagrado, pero la santidad conduce a esta «otra orilla» en la que los cristianos, como los judíos por otra parte, mantienen la convicción íntima de que no será jamás manchada por la locura de los hombres» (Girard 2007, p.103).

Existe una clara esperanza para el futuro:

«El mal, que tiene ancho campo para afirmarse, se niega, mientras que el bien, que por amor ha llegado a suprimir hasta su aparente oposición al mal, ese bien se instala en el corazón egoísta y le hace restaurar, libremente, por amor, eso que ni la fuerza ni la justicia habrían obtenido de él... El yo del injusto, animado por las llamas del yo caritativo, no puede ya soportar la injusticia y no puede descansar hasta que no solamente haya reparado la injusticia cometida –eso no es nada para él, ni siquiera un acto de justicia–, sino que haya adoptado él mismo una actitud de caridad para con su víctima. Para con él y para con todos los demás... Así el fruto de la caridad no solamente consiste en dejar de nuevo las cosas como estaban sino, además..., en intentar propagar en la humanidad entera el fuego que acaba de encender» (Beauchamp 1992, p. 52)



14. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, R. (1993) "Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard", Volume 25.2 (Summer), Violence, Difference, Sacrifice: Conversations on Myth and Culture in Theology and Literature
- Alison, J. (1999) El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica, Barcelona, Herder.
- Beauchamp, P. y Vasse, D. (1992) La violencia en la biblia, Madrid, Verbo Divino.

- Canetti, E. (2000) *Masa y poder*, Madrid, Alianza Editorial.
- Cavanaugh, W.T. (2010) *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno.*, Granada, Nuevo Inicio.
- Derrida, J. (1972) *La dissémination*, Paris, Seuil.
- Frazer, J. (2005) *La rama dorada*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Girard, R. (2007) *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord.
- Girard, R., (1986) *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama.
- Girard, R. (1977) *Violence and the sacred*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- González Torres, Y. (1985) *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1960) *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires, Editorial Sur.
- Henry, M. (1996) *La barbarie*, Madrid, Caparrós editores.
- Ratzinger, J. (2005) *Fé, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Williams, J.G. ed. (1996.) *The Girard reader*, New York, Crossroad.

14. NOTAS

- [1] «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».
- [2] James Alison, Raymund Schwager, Wolfgang Palaver, Bill Johnsen, J-P., Dupuy, J-M Oughourlian, Sandor Goodhart, etc.
- [3] 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.
- [4] 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.
- [5] Cfr. El poema de Guillaume de Machaut, recogido en René Girard 1986, narra cómo se gestó en el París del siglo XIV la persecución antisemita.
- [6] Cfr. Adams 1993, pp. 31-32: «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 Nuevo Testamento) 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».



[7] 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.

[8] "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", (Williams 1996, p.274). Repite lo mismo en la p. 280 aludiendo a que es la "gracia" lo que completa esta actitud.

[9] 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.

[10] Merece la pena comentar 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".

[11] Tal vez no sea casual que la palabra hebrea empleada sea "Sallit", nombre del faraón hicso, Salatis, citado por Maneton y Josefo, Contra Apion I, 14-15.

[12] Aquí Judá es el que insiste en volver a Egipto, en vez de Rubén (Gén 43, 35.8s). Jacob es llamado Israel (Gén 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.

[13] 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.

[14] 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).

[15] 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 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.

[16] Cfr. Girard 2007, un maravilloso libro que versa sobre el teórico prusiano autor de *De la guerra*, para ensayar una apocalíptica bíblica novedosa.

[17] 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. Caín dejó la presencia de Yahvé y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén”.

[18] La traducción es de la Biblia de Jerusalén, en su edición de 1985, pero la adaptamos siempre al texto de Girard. En 1Co 2, 7-8, se dice exactamente: «[...] hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo – pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria —».

[19] Cf. Juan Pablo II, “No hay paz sin justicia. No hay justicia sin perdón. XXV Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz”, 1 de enero de 2002 [recuperado el 12 de abril de 2012 en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace_sp.html]

