

René Girard

Veo a Satán caer como el relámpago

Traducción de Francisco Díez del Corral



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:

Je vois Satan tomber comme l'éclair

© Éditions Grasset & Fasquelle

Paris, 1999

*Publicado con la ayuda del Ministerio francés
de Cultura-Centro Nacional del Libro*

Diseño de la colección:

Julio Vivas

Ilustración: «La conversión de San Pablo», foto © Nimatallah / Artephot

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2002

Pedró de la Creu, 58

08034 Barcelona

ISBN: 84-339-6169-1

Depósito Legal: B. 3799-2002

Printed in Spain

Liberduplex, S. L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

*A mis nietos
Olivia y Matthew,
Jessie, Danielle, David y Peter
Gabrielle, Virginia y Renée*

Lenta, pero inexorablemente, el predominio de lo religioso va retrocediendo en todo el planeta. Entre las especies vivas cuya supervivencia se ve amenazada en nuestro mundo, hay que incluir las religiones. Las poco importantes hace ya tiempo que han muerto, y la salud de las más extendidas no es tan buena como se dice, incluso en el caso del indomable islam, incluso tratándose del abrumadoramente multitudinario hinduismo. Y si en ciertas regiones la crisis es tan lenta que todavía cabe negar su existencia sin que ello parezca demasiado inverosímil, eso no durará. La crisis es universal y en todas partes se acelera, aunque a ritmos diferentes. Se inició en los países más antiguamente cristianizados, y es en ellos donde está más avanzada.

Desde hace siglos sabios y pensadores han augurado la desaparición del cristianismo y, por primera vez, hoy osan afirmar que ha llegado ya la hora. Hemos entrado, anuncian con solemnidad aunque de forma bastante trivial, en la fase *poscristiana* de la historia humana. Es cierto que muchos observadores brindan una interpretación diferente de la situación actual. Cada seis meses predicen una «vuelta de lo religioso». Y agitan el espantajo de los integrismos. Pero esos movimientos sólo movilizan a ínfimas minorías. Son reaccio-

nes desesperadas ante la indiferencia religiosa que aumenta en todas partes.

Sin duda, la crisis de lo religioso constituye uno de los datos fundamentales de nuestro tiempo. Para llegar a sus inicios, hay que remontarse a la primera unificación del planeta, a los grandes descubrimientos, quizás incluso más atrás, a todo lo que impulsa la inteligencia humana hacia las *comparaciones*. Veamos.

Aunque el comparatismo salvaje afecta a todas las religiones, y en todas hace estragos, las más vulnerables son, evidentemente, las más intransigentes, y, en concreto, aquellas que basan la salvación de la humanidad en el suplicio sufrido en Jerusalén por un joven judío desconocido, hace dos mil años. Jesucristo es para el cristianismo el único redentor: «[...] pues ni siquiera hay bajo el cielo otro nombre, que haya sido dado a los hombres, por el que debamos salvarnos» (Hechos 4, 12).*

La moderna feria de las religiones somete la convicción cristiana a una dura prueba. Durante cuatro o cinco siglos, viajeros y etnólogos han ido lanzando a raudales, a un público cada vez más curioso, cada vez más escéptico, descripciones de cultos arcaicos más desconcertantes por su familiaridad que por su exotismo.

Ya en el Imperio Romano, ciertos defensores del paganismo veían en la Pasión y la Resurrección de Jesucristo un *mýthos* análogo a los de Osiris, Atis, Adonis, Ormuz, Dioniso y otros héroes y heroínas de los mitos llamados de *muerte y resurrección*.

El sacrificio, a menudo por una colectividad, de una víctima aparece en todas partes, y en todas finaliza con su triunfal reaparición resucitada y divinizada.

* Las citas bíblicas que aparecen en este libro proceden de Francisco Cantera y Manuel Iglesias, *Sagrada Biblia, versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, BAC, Madrid, 1979. (N. del T.)

En todos los cultos arcaicos existen ritos que conmemoran y reproducen el mito fundador inmolando víctimas, humanas o animales, que sustituyen a la víctima original, aquella cuya muerte y retorno triunfal relatan los mitos. Como regla general, los sacrificios concluyen con un ágape celebrado en común. Y siempre es la víctima, animal o humana, el plato de ese banquete. El canibalismo ritual no es «un invento del imperialismo occidental», sino un elemento fundamental de lo religioso arcaico.

Sin que ello signifique abonar la violencia de los conquistadores, no es difícil comprender la impresión que debieron de causarles los sacrificios aztecas, en los que veían una diabólica parodia del cristianismo.

Los comparatistas anticristianos no pierden ocasión de identificar la eucaristía cristiana con los festines caníbales. Lejos de excluir esas equiparaciones, el lenguaje de los Evangelios las estimula: «De verdad os aseguro, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros», dice Jesús. Y si hemos de creer a Juan, que las recoge (6, 48-66), tales palabras asustaron de tal manera a los discípulos que muchos de ellos huyeron para no volver.

A. N. Whitehead lamentaba en 1926 «la inexistencia de una separación clara entre el cristianismo y las burdas fantasías de las viejas religiones tribales» («*Christianity lacks a clear-cut separation from the crude fancies of the older tribal religions*»).

El teólogo protestante Rudolf Bultmann decía con toda franqueza que el relato evangélico se parece demasiado a cualquiera de los mitos de muerte y resurrección para no ser uno de ellos. Pese a lo cual se consideraba creyente y vinculado con toda firmeza a un cristianismo puramente «existencial», liberado de todo aquello que el hombre moderno considera, legítimamente, increíble «en la época del automóvil y la electricidad».

Así, para extraer de la ganga mitológica su abstracción de quintaescencia cristiana, Bultmann practicaba una operación quirúrgica denominada *Entmythologisierung* o desmitificación. Suprimía implacablemente de su credo todo lo que le recordara la mitología, operación que consideraba objetiva, imparcial y rigurosa. En realidad, no sólo confería un verdadero derecho de veto sobre la revelación cristiana a los automóviles y la electricidad, sino también a la mitología.

Lo que más recuerda en los Evangelios a los muertos y las reapariciones mitológicas de las víctimas únicas es la Pasión y la Resurrección de Jesucristo. ¿Se puede desmitificar la mañana de Pascua sin aniquilar el cristianismo? Ello es imposible, de creer a Pablo: «Y si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe» (1 Corintios 15, 17).

Pese a su exaltación, el comparatismo de los viejos etnólogos no ha llegado a superar nunca el estadio impresionista. Nuestra época poscolonial, tanto por razones de moda intelectual como por oportunismo político, ha sustituido la frenética búsqueda de semejanzas por una glorificación, no menos frenética, de las diferencias. Un cambio a primera vista considerable, pero que, en realidad, carece de importancia. Pues de los millares y millares de briznas de hierba de una pradera podría afirmarse con igual razón que todas son iguales o que todas son diferentes. Las dos fórmulas son equivalentes.¹

El «pluralismo», el «multiculturalismo» y las demás recientes variaciones del relativismo moderno, aunque en el fondo no se contradicen con los viejos etnólogos comparatis-

1. Sobre las relaciones entre las tesis de este ensayo y el «diferencialismo» contemporáneo, véase Andrew McKenna, *Violence and Difference*, University of Illinois Press, 1992.

tas, hacen inútiles las negaciones brutales del pasado. Cuesta poco entusiasmarse con la «originalidad» y la «creatividad» de todas las culturas y todas las religiones.

Hoy, como ayer, la mayoría de nuestros contemporáneos percibe la equiparación del cristianismo con el mito como una evolución irresistible e irrevocable por cuanto se considera propia de la única clase de saber que nuestro mundo aún respeta: la ciencia. Aunque la naturaleza mítica de los Evangelios no esté todavía cien-tí-fi-ca-men-te demostrada, un día u otro, se afirma, lo estará.

Pero ¿todo esto es realmente cierto?

No sólo no es cierto, sino que lo cierto es que no lo es. La equiparación de los textos bíblicos y cristianos con mitos es un error fácil de refutar. El carácter irreductible de la diferencia judeocristiana puede demostrarse. Y es esa demostración lo que constituye la materia esencial de este libro.

Al oír la palabra «demostración», todo el mundo da un salto hasta el techo, y los cristianos con mayor celeridad aún que los ateos. En ningún caso, se dice, los principios de la fe podrían ser objeto de una demostración.

¿Quién habla aquí de fe religiosa? El objeto de mi demostración no tiene nada que ver con los principios de la fe cristiana, de manera directa, al menos. Mi razonamiento trata sobre datos puramente humanos, procede de la antropología religiosa y no de la teología. Se basa en el sentido común y apela sólo a evidencias manifiestas.

Para empezar, habrá que volver, si no al viejo *método comparativo*, sí, al menos, a la idea de comparación. Pues lo que los pasados fracasos han demostrado no es la insuficiencia del principio comparatista, sino la de su utilización en sentido único que han venido haciendo los viejos etnólogos antirreligiosos durante el viraje del siglo XIX al XX.

A causa de su hostilidad hacia el cristianismo, esos investigadores se basaban de modo exclusivo en los mitos, a los que trataban como objetos conocidos, y se esforzaban por reducir a objetos de esa clase unos Evangelios supuestamente desconocidos, al menos, por quienes los consideraban verdaderos. Si los creyentes hubieran hecho un uso correcto de su razón, se decía, habrían reconocido la naturaleza mítica de su creencia.

Este método suponía un dominio de la mitología que, en realidad, esos etnólogos no tenían. Y, en consecuencia, eran incapaces de definir con precisión lo que entendían por mítico.

Para evitar este callejón sin salida, hay que proceder a la inversa y partir de la Biblia y los Evangelios. No se trata de favorecer la tradición judeocristiana y considerar en principio su singularidad como algo demostrado, sino, al contrario, de precisar de entrada todas las semejanzas entre lo mítico, por un lado, y lo bíblico y lo evangélico, por otro. Mediante una serie de análisis de textos bíblicos y cristianos, en la primera parte de este ensayo (capítulos I-III), y de mitos, en la segunda (capítulos IV-VIII), intento demostrar que, tras todas las aproximaciones y equiparaciones, existe algo más que un barrunto: hay una realidad extratextual. Hay un «referente», como dicen los lingüistas, que más o menos es siempre el mismo, un idéntico proceso colectivo, un fenómeno de masas específico, una oleada de violencia mimética y unánime que se da en las comunidades arcaicas cuando un determinado tipo de crisis social llega a su paroxismo. Si realmente es unánime, esta violencia pone fin a la crisis que la precede al reconciliar a la comunidad y hacer que se enfrente a una víctima única y no pertinente, la clase de víctima que solemos llamar «chivo expiatorio».

Lejos de minimizar las semejanzas entre los mitos, por

una parte, y lo judeocristiano, por otra, muestran que son aún más espectaculares de lo que los viejos etnólogos pensaban. La violencia central de los mitos arcaicos es muy parecida a la que encontramos en numerosos relatos bíblicos, sobre todo en el de la Pasión de Cristo.

Lo más frecuente es que en los mitos tenga lugar una especie de linchamiento espontáneo, y, seguramente, eso es lo que le hubiera ocurrido a Cristo, en forma de lapidación, si Pilato, para evitar la revuelta popular, no hubiera ordenado la crucifixión «legal» de Jesús.

Creo que todas las violencias míticas y bíblicas hay que entenderlas como acontecimientos reales cuya recurrencia en cualquier cultura está ligada a la universalidad de cierto tipo de conflicto entre los hombres: las rivalidades miméticas, lo que Jesús llama los *escándalos*. Y pienso asimismo que esta secuencia fenoménica, este ciclo mimético se reproduce sin cesar, a un ritmo más o menos rápido, en las comunidades arcaicas. Para detectarla, los Evangelios resultan indispensables, puesto que sólo allí se describe de forma inteligible dicho ciclo y se explica su naturaleza.

Por desgracia, ni los sociólogos, que de manera sistemática se alejan de los Evangelios, ni paradójicamente los teólogos, siempre predispuestos a favor de una determinada visión filosófica del hombre, tienen un espíritu lo bastante independiente para intuir la importancia antropológica del proceso que los Evangelios ponen de relieve, el apasionamiento mimético contra una víctima única.

Hasta ahora sólo el anticristianismo ha reconocido que el proceso producido en innumerables mitos tiene lugar asimismo en la crucifixión de Jesús. El anticristianismo veía ahí un argumento a favor de su tesis. En realidad, lejos de confirmar la concepción mítica del cristianismo, este elemento común, esta acción común, cabalmente entendida, permite sacar a la luz la crucial divergencia nunca hasta el momento

observada (salvo, de manera parcial, por Nietzsche), entre los mitos y el cristianismo.

Lejos de ser más o menos equivalentes, como inevitablemente se tiende a pensar dadas las semejanzas respecto al propio acontecimiento, los relatos bíblicos y evangélicos se diferencian de modo radical de los míticos. En los relatos míticos las víctimas de la violencia colectiva son consideradas como culpables. Son, sencillamente, falsos, ilusorios, engañosos. Mientras que en los relatos bíblicos y evangélicos esas mismas víctimas son consideradas inocentes. Son, esencialmente, exactos, fiables, verídicos.

Como regla general, los relatos míticos no pueden descifrarse de manera directa, resultan demasiado fantásticos para ser legibles. Las comunidades que los elaboran no pueden hacer otra cosa que transfigurarlos; en todos los casos parecen cegadas por un violento contagio, por un apasionamiento mimético que las persuade de la culpabilidad de su chivo expiatorio y, así, une a sus miembros contra él en lo que puede considerarse una reconciliación. Y es esa reconciliación lo que, en una segunda fase, conduce a la divinización de la víctima, percibida como responsable de la paz finalmente recuperada.

De ahí que las comunidades míticas no comprendan qué les sucede y de ahí, también, que sus relatos parezcan indescifrables. En efecto, los etnólogos no han podido nunca descifrarlos, no han llegado nunca a darse cuenta del espejismo suscitado por la unanimidad violenta, para empezar, porque nunca han detectado, tras la violencia mítica, los fenómenos de masas.

Sólo los textos bíblicos y evangélicos permiten superar esa ilusión, porque sus propios autores la han superado. Tanto la Biblia hebrea como el relato de la Pasión hacen descripciones, en lo esencial exactas, de fenómenos de masas muy semejantes a los que aparecen en los mitos. Inicialmen-

te seducidos y embaucados, como los autores de los mitos, por el contagio mimético, los autores bíblicos y evangélicos *al fin cayeron en la cuenta de ese engaño*. Experiencia única que los hace capaces de percibir, tras ese contagio mimético que, como al resto de la masa, llegó a enturbiar también su juicio, la inocencia de la víctima.

Todo ello resulta manifiesto desde el momento mismo en que se coteja atentamente un mito como el de Edipo con un relato bíblico como el de la historia de José (capítulo IX), o con los relatos de la Pasión (capítulo X).

Con todo, para hacer un uso verdaderamente eficaz de los Evangelios, se necesita, además, una mirada libre de los prejuicios modernos frente a ciertas nociones evangélicas, desvalorizadas y desacreditadas, con notoria injusticia, por una crítica con pretensiones científicas, en especial, la que se refiere en los Evangelios sinópticos a la idea de Satán, alias el Diablo en el Evangelio de Juan. Personaje que desempeña un papel clave en el pensamiento cristiano acerca de los conflictos y la génesis de las divinidades mitológicas, y al que el descubrimiento del mimetismo violento muestra en toda su importancia.

Los mitos invierten sistemáticamente la verdad. Absuelven a los perseguidores y condenan a las víctimas. Son siempre engañosos, porque nacen de un engaño, y, a diferencia de lo que les ocurrió a los discípulos de Emaús tras la Resurrección, nada ni *nadie* acude en su ayuda para iluminarlos.

Representar la violencia colectiva de manera exacta, como hacen los Evangelios, es negarle el valor religioso positivo que los mitos le conceden, es contemplarla en su horror puramente humano, moralmente culpable. Es liberarse de esa ilusión mítica que, o bien transforma la violencia en acción loable, sagrada en cuanto útil para la comunidad, o bien la elimina totalmente, como en nuestros días hace la investigación científica sobre la mitología.

Desde el *punto de vista antropológico*, la singularidad y la verdad que la tradición judeocristiana reivindican son perfectamente reales, e incluso evidentes. Para apreciar la fuerza, o la debilidad, de esa tesis, no basta la presente introducción; hay que leer la demostración entera. En la tercera y última parte de este libro (capítulos IX-XIV) la absoluta singularidad del cristianismo será plenamente confirmada, y ello no a pesar de su perfecta simetría con la mitología. Mientras que la divinidad de los héroes míticos resulta de la ocultación violenta de la violencia, la atribuida a Cristo hunde sus raíces en el poder revelador de sus palabras y, sobre todo, de su muerte libremente aceptada y que pone de manifiesto no sólo su inocencia sino la de todos los «chivos expiatorios» de la misma clase.

Como puede apreciarse, mi análisis no es religioso, sino que desemboca en lo religioso. De ser exacto, sus consecuencias religiosas son incalculables.

El presente libro constituye, en última instancia, lo que antes se llamaba una apología del cristianismo. Su autor no oculta ese aspecto apologético, sino que, al contrario, lo reivindica sin vacilación. Sin embargo, esta defensa «antropológica» del cristianismo no tiene nada que ver ni con las viejas «pruebas de la existencia de Dios», ni con el «argumento ontológico», ni con el temblor «existencial» que ha sacudido brevemente la inercia espiritual del siglo XX. Cosas todas excelentes, en su lugar y momento, pero que desde un punto de vista cristiano presentan el gran inconveniente de no tener relación alguna con la Cruz: son más deístas que específicamente cristianas.

Si la Cruz desmitifica toda mitología más eficazmente que los automóviles y la electricidad de Bultmann, si nos libera de ilusiones que se prolongan de modo indefinido en nues-

tras filosofías y en nuestras ciencias sociales, no podemos prescindir de ella. Así pues, lejos de estar definitivamente pasada de moda y superada, la religión de la Cruz, en su integridad, constituye esa perla de elevado precio cuya adquisición justifica más que nunca el sacrificio de todo lo que poseemos.

Primera parte

El saber bíblico sobre la violencia

I. ES PRECISO QUE LLEGUE EL ESCÁNDALO

Un análisis atento de la Biblia y los Evangelios muestra la existencia en ellos de una concepción original y desconocida del deseo y sus conflictos. Para percibir su antigüedad podemos remontarnos al relato de la caída en el Génesis,¹ o a la segunda mitad del decálogo, toda ella dedicada a la prohibición de la violencia contra el prójimo.

Los mandamientos sexto, séptimo, octavo y noveno son tan sencillos como breves. Prohíben las violencias más graves según su orden de gravedad:

No matarás.

No adulterarás. No hurtarás.

No depondrás contra tu prójimo testimonio falso.

El décimo y último mandamiento destaca respecto de los anteriores por su longitud y su objeto: en lugar de prohibir una *acción*, prohíbe un *deseo*:

1. Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock*, Kösel, Munich, 1978, pág. 89; Jean-Michel Oughourlian, *Un mime nommé désir*, Grasset, París, págs. 38-44.

No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás su mujer, ni su siervo, ni su criada, ni su toro, ni su asno, ni nada de lo que a tu prójimo pertenece.

(Éxodo 20, 17)

Sin ser completamente erróneas, algunas traducciones de la Biblia conducen al lector por una falsa pista. En principio, el verbo «codiciar» sugiere que se trata aquí de un deseo fuera de lo común, un deseo perverso, reservado a los pecadores impenitentes. Pero el término hebreo traducido por «codiciar» significa, sencillamente, «desear». Con él se designa el deseo de Eva por el fruto prohibido, el deseo que condujo al pecado original. La idea de que el decálogo dedique su mandamiento supremo, el más largo de todos, a la prohibición de un deseo marginal, reservado a una minoría, es difícilmente creíble. El décimo mandamiento tiene que referirse a un deseo común a todos los hombres, al deseo por antonomasia.

Pero si el decálogo prohíbe incluso el deseo más corriente, ¿no merece el reproche que el mundo moderno hace de forma casi unánime a las prohibiciones religiosas? ¿No refleja el décimo mandamiento esa comezón gratuita de prohibir, ese odio irracional por la libertad que los pensadores modernos atribuyen a lo religioso en general y a la tradición judeocristiana en particular?

Antes de condenar las prohibiciones como «inútilmente represivas», antes de repetir extasiados el lema que los «acontecimientos de mayo del 68» hicieron famoso, «prohibido prohibir», conviene preguntarse sobre las implicaciones del deseo definido en el décimo mandamiento, el deseo de los bienes del prójimo. Si ese deseo es el más común de todos, ¿qué ocurriría si, en lugar de prohibirse, se tolerara e incluso alentara? Pues que habría una guerra perpetua en el seno de todos los grupos humanos, de todos los subgrupos,

de todas las familias. Se abriría de par en par la puerta a la famosa pesadilla de Thomas Hobbes: *la guerra de todos contra todos*.

Para aceptar que las prohibiciones culturales son inútiles, como repiten sin reflexionar demasiado los demagogos de la modernidad, hay que adherirse al más radical individualismo, el que presupone la autonomía total de los individuos, es decir, *la autonomía de sus deseos*. Dicho de otra forma, hay que creer que los hombres se muestran naturalmente inclinados a *no* desear los bienes del prójimo.

Pero basta con mirar a dos niños o dos adultos que se disputan cualquier fruslería para comprender que ese postulado es falso. Es el postulado opuesto, el único realista, el que sustenta el décimo mandamiento del decálogo. Si los individuos se muestran naturalmente inclinados a desear lo que el prójimo posee, o, incluso, tan sólo desea, en el interior de los grupos humanos ha de existir una tendencia muy fuerte a los conflictos de rivalidad. Y si esa tendencia no se viera contrarrestada, amenazaría de modo permanente la armonía de todas las comunidades, e incluso su supervivencia.

Los deseos emulativos son tanto más temibles porque tienden a reforzarse recíprocamente. Se rigen por el principio de la escalada y la puja. Se trata de un fenómeno tan trivial, tan conocido por todos, tan contrario a la idea que tenemos de nosotros mismos, tan humillante, por tanto, que preferimos alejarlo de nuestra conciencia y hacer como si no existiera, por más que sepamos muy bien que existe. Esta indiferencia ante lo real constituye un lujo que las pequeñas sociedades arcaicas no podían permitirse.

El legislador que prohíbe el deseo de los bienes del prójimo se esfuerza por resolver el problema número uno de toda comunidad humana: la violencia interna.

Al leer el décimo mandamiento, se tiene la impresión de estar asistiendo al proceso intelectual de su elaboración. Para impedir a los hombres que luchan entre sí, el legislador intenta primero prohibirles todos los objetos que sin cesar se están disputando, y decide para ello confeccionar su lista. Pero enseguida cae en la cuenta de que esos objetos son demasiado numerosos: es imposible enumerarlos todos. En vista de lo cual se detiene en su camino, renuncia a hacer hincapié en los objetos, que cambian constantemente, y se vuelve hacia aquello, o más bien hacia aquel, que siempre está presente: el prójimo, el vecino, el ser de quien, sin duda, se desea *todo lo que es suyo*.

Si los objetos que deseamos pertenecen siempre al prójimo, es éste, evidentemente, quien los hace deseables. Así pues, al formular la prohibición, el prójimo deberá suplantar a los objetos, y, en efecto, los suplanta en el último tramo de la frase, que prohíbe no objetos enumerados uno a uno, sino *todo lo que es del prójimo*.

Aun sin definirlo explícitamente, lo que el décimo mandamiento esboza es una «revolución copernicana» en la inteligencia del deseo. Creemos que el deseo es objetivo o subjetivo, pero, en realidad, depende de otro que da valor a los objetos: el tercero más próximo, el prójimo. De modo que, para mantener la paz entre los hombres, hay que definir lo prohibido en función de este temible hecho probado: el prójimo es el modelo de nuestros deseos. Eso es lo que llamó deseo mimético.

El deseo mimético no siempre es conflictivo, pero suele serlo, y ello por razones que el décimo mandamiento hace evidentes. El objeto que deseo, siguiendo el modelo de mi prójimo, éste quiere conservarlo, reservarlo para su propio uso, lo que significa que no se lo dejará arrebatarse sin luchar.

Así contrarrestado mi deseo, en lugar de desplazarse entonces hacia otro objeto, nueve de cada diez veces persistirá y se reforzará imitando más que nunca el deseo de su modelo.

La oposición exaspera el deseo, sobre todo, cuando procede de quien lo inspira. Y si al principio no procede de él, pronto lo hará, puesto que si la imitación del deseo del prójimo crea la rivalidad, ésta, a su vez, origina la imitación.

La aparición de un rival parece confirmar lo bien fundado del deseo, el valor inmenso del objeto deseado. La imitación se refuerza en el seno de la hostilidad, aunque los rivales hagan todo lo que puedan por ocultar a los otros, y a sí mismos, la causa de ese reforzamiento.

Lo contrario es también verdad. Al imitar su deseo, doy a mi rival la impresión de que no le faltan buenas razones para desear lo que desea, para poseer lo que posee, con lo que la intensidad de su deseo se duplica.

Como regla general, la posesión tranquila debilita el deseo. Al dar a mi modelo un rival, en algún modo le restituyo el deseo que me presta. Doy un modelo a mi propio modelo, y el espectáculo de mi deseo refuerza el suyo justo en el momento en que, al oponérseme, refuerza el mío. Ese hombre cuya esposa deseo, por ejemplo, quizás hacía tiempo que había dejado de desearla. Su deseo estaba muerto, y al contacto con el mío, que está vivo, ha resucitado...

La naturaleza mimética del deseo explica el mal funcionamiento habitual de las relaciones humanas. Nuestras ciencias sociales deberían considerar un fenómeno que hay que calificar de *normal*, mientras que, al contrario, se obstinan en estimar la discordia como algo accidental, tan imprevisible, por consiguiente, que es imposible tenerla en cuenta en el estudio de la cultura.

No sólo nos mostramos ciegos ante las rivalidades miméticas en nuestro mundo, sino que las ensalzamos cada vez que celebramos la pujanza de nuestros deseos. Nos congratu-

lamos de ser portadores de un deseo que posee la capacidad de «expansión de las cosas infinitas», pero no vemos, en cambio, lo que esa infinitud oculta: la idolatría por el prójimo, forzosamente asociada a la idolatría por nosotros mismos, pero que hace muy malas migas con ella.

Los inextricables conflictos que resultan de nuestra doble idolatría constituyen la fuente principal de la violencia humana. Estamos tanto más abocados a sentir por nuestro prójimo una adoración que se transforme en odio cuanto más desesperadamente nos adoramos a nosotros mismos, cuanto más «individualistas» nos creemos. De ahí el famoso mandamiento del Levítico, para cortar por lo sano con todo esto: «Amarás a tu prójimo *como* a ti mismo»; es decir, lo amarás ni más ni menos que a ti mismo.

La rivalidad de los deseos no sólo tiende a exasperarse, sino que, al hacerlo, se expande por los alrededores, se transmite a unos terceros tan ávidos de falsa infinitud como nosotros. La fuente principal de la violencia entre los hombres es la rivalidad mimética. No es accidental, pero tampoco es fruto de un «instinto de agresión» o de una «pulsión agresiva».

Las rivalidades miméticas pueden acabar resultando tan intensas que los rivales se desacrediten recíprocamente, se arrebaten sus posesiones, seduzcan a sus respectivas esposas y, llegado el caso, no retrocedan ni ante el asesinato.

Acabo otra vez de mencionar, como el lector habrá observado, aunque esta vez en el orden inverso al del decálogo, las cuatro grandes violencias prohibidas por los cuatro mandamientos que preceden al décimo, y que ya he citado al principio de este capítulo.

Si el decálogo dedica su último mandamiento a prohibir el deseo de los bienes del prójimo, es porque reconoce en él, lúcidamente, al responsable de las violencias prohibidas en los cuatro mandamientos anteriores.

Si no se desearan los bienes del prójimo, nadie sería nunca culpable de homicidio, ni de adulterio, ni de robo, ni de falso testimonio. Si se respetara el décimo mandamiento, los cuatro anteriores serían superfluos.

En lugar de comenzar por la causa y continuar por las consecuencias, como se haría en una exposición filosófica, el decálogo sigue el orden inverso. Se previene primero frente a lo que más prisa corre: para alejar la violencia, prohíbe las acciones violentas. Y se vuelve a continuación hacia la causa, y descubre que es el deseo inspirado por el prójimo. Y lo prohíbe a su vez, aunque sólo puede hacerlo en la medida en que los objetos deseados son legalmente poseídos por uno de los dos rivales. Pues no puede desalentar *todas* las rivalidades del deseo.

Si se analizan las prohibiciones de las sociedades arcaicas a la luz del décimo mandamiento, se comprueba que, sin llegar a ser tan lúcidas como éste, se esfuerzan asimismo por prohibir el deseo mimético y sus rivalidades.

Las prohibiciones aparentemente más arbitrarias no son fruto de ninguna neurosis, ni de resentimiento alguno de viejos gruñones, sólo deseosos de impedir a los jóvenes que se diviertan. En principio, las prohibiciones no tienen nada de caprichoso ni de mezquino, se basan en una intuición semejante a la del decálogo, pero sujeta a todo tipo de confusiones.

Muchas de las leyes arcaicas, sobre todo en África, condenan a muerte a todos los mellizos que nacen en la comunidad, o sólo a uno de cada par. Una regla absurda, sin duda, pero que no prueba en absoluto la «verdad del relativismo cultural». Las culturas que no toleran los mellizos confunden su semejanza natural, de orden biológico, con los efectos «indiferenciadores» de las rivalidades mimética. Cuanto más se

exasperan esas rivalidades, más intercambiables resultan, en el seno de la oposición mimética, los papeles de modelo, de obstáculo y de imitador.

En suma, paradójicamente, cuanto más se envenena su antagonismo, más se asemejan los antagonistas. Éstos se oponen entre sí de modo tanto más implacable cuanto más borradas quedan por su oposición las diferencias reales que antes los separaban. Por más que la envidia, los celos y el odio hagan uniforme a quienes se oponen, en nuestro mundo se rehúsa pensar en esas pasiones en función de las semejanzas e identidades que constantemente engendran. Sólo hay palabras para la falaz celebración de las diferencias —esa celebración que hace hoy más estragos que nunca en nuestras sociedades—, y no porque las diferencias reales aumenten sino porque desaparecen.

La revolución que anuncia y prepara el décimo mandamiento se consuma plenamente en los Evangelios. Si Jesús no habla nunca en términos de prohibiciones y, en cambio, lo hace siempre en términos de modelos e imitación, es porque llega hasta el fondo de la lección del décimo mandamiento. Y cuando nos recomienda que lo imitemos, no es por narcisismo, sino para alejarnos de las rivalidades miméticas.

¿En qué debe centrarse, exactamente, la imitación de Jesucristo? No en su manera de ser o en sus hábitos personales: nunca en los Evangelios se dice esto. Tampoco Jesús propone una regla de vida ascética en el sentido de Tomás de Kempis y su célebre *Imitación de Cristo*, por muy admirable que esta obra sea. Lo que Jesús nos invita a imitar es su propio *deseo*, el impulso que lo lleva a él, a Jesús, hacia el fin que se ha fijado: parecerse lo más posible a Dios Padre.

La invitación a imitar el deseo de Jesús puede parecer paradójica puesto que Jesús no pretende poseer un deseo

propio, un deseo específicamente «suyo». Contrariamente a lo que nosotros pretendemos, no pretende «ser él mismo», no se vanagloria de «obedecer sólo a su propio deseo». Su objetivo es llegar a ser la *imagen* perfecta de Dios. Y por eso dedica todas sus fuerzas a imitar a ese Padre. Y al invitarnos a imitarlo nos invita a imitar su propia imitación.

Una invitación que, lejos de ser paradójica, es más razonable que la de nuestros modernos gurús, que nos invitan a hacer lo contrario de lo que ellos hacen o, al menos, pretenden hacer. Cada uno de ellos pide, en efecto, a sus discípulos que imiten en él al gran hombre que no imita a nadie. Por el contrario, Jesús nos invita a hacer lo que él hace, a que nos convirtamos, exactamente como él, en imitadores de Dios Padre.

¿Por qué Jesús considera al Padre y a sí mismo los mejores modelos para todos los hombres? Porque ni el Padre ni el Hijo desean con avidez, con egoísmo. Dios «hace que el sol se levante sobre los malos y los buenos». Da sin escatimar, sin señalar diferencia alguna entre los hombres. Deja que las malas hierbas crezcan en compañía de las buenas hasta el momento de la cosecha. Si imitamos el desinterés divino, nunca se cerrará sobre nosotros la trampa de las rivalidades miméticas. De ahí que Jesús diga también: «Pedid y se os dará...»

Cuando Jesús afirma que no sólo no abole la Ley, sino que la lleva a su culminación, formula una consecuencia lógica de su enseñanza. La finalidad de la Ley es la paz entre los hombres. Jesús no desprecia nunca la Ley, ni siquiera cuando reviste la forma de prohibición. A diferencia de los pensadores modernos, sabe perfectamente que, para impedir los conflictos, hay que comenzar por las prohibiciones.

Sin embargo, el inconveniente de las prohibiciones es que no desempeñan su papel de manera satisfactoria. Su carácter sobre todo negativo, como Pablo comprendió muy

bien, aviva forzosamente en nosotros la tendencia mimética a la transgresión. La mejor manera de prevenir la violencia consiste no en prohibir objetos, o incluso el deseo de emulación, como hace el décimo mandamiento, sino en proporcionar a los hombres un modelo que, en lugar de arrastrarlos a las rivalidades miméticas, los proteja de ellas.

A menudo creemos imitar al verdadero Dios y, en realidad, sólo imitamos a falsos modelos de autonomía e invulnerabilidad. Y, en lugar de hacernos autónomos e invulnerables, nos entregamos, por el contrario, a las rivalidades, de imposible expiación. Lo que para nosotros diviniza a esos modelos es su triunfo en rivalidades miméticas cuya violencia nos oculta su insignificancia.

Lejos de surgir en un universo exento de imitación, el mandamiento de imitar a Jesús se dirige a seres penetrados de mimetismo. Los no cristianos se imaginan que, para convertirse, tendrían que renunciar a una autonomía que todos los hombres poseen de manera natural, una autonomía de la que Jesús quisiera privarlos. En realidad, en cuanto empezamos a imitar a Jesús, descubrimos que, desde siempre, hemos sido imitadores. Nuestra aspiración a la autonomía nos ha llevado a arrodillarnos ante seres que, incluso si no son peores que nosotros, no por eso dejan de ser malos modelos puesto que no podemos imitarlos sin caer con ellos en la trampa de las rivalidades inextricables.

Al imitar a nuestros modelos de poder y prestigio, a la autonomía, esa autonomía que siempre creemos que por fin vamos a conquistar, no es más que un reflejo de las ilusiones proyectadas por la admiración que nos inspiran tanto menos consciente de su mimetismo cuanto más mimética es. Cuanto más «orgullosos» y «egoístas» somos, más sojuzgados estamos por los modelos que nos aplastan.

Aunque el gran responsable de las violencias que nos abruman sea el mimetismo del deseo humano, no hay que deducir de ello que el deseo mimético es en sí mismo malo. Si nuestros deseos no fueran miméticos, estarían fijados para siempre en objetos predeterminados, constituirían una forma particular del instinto. Como vacas en un prado, los hombres no podrían cambiar de deseo nunca. Sin deseo mimético, no puede haber humanidad. El deseo mimético es, intrínsecamente, bueno.

El hombre es una criatura que ha perdido parte de su instinto animal a cambio de obtener eso que se llama deseo. Saciadas sus necesidades naturales, los hombres desean intensamente, pero sin saber con certeza qué, pues carecen de un instinto que los guíe. No tienen deseo propio. Lo propio del deseo es que no sea propio. Para desear verdaderamente, tenemos que recurrir a los hombres que nos rodean, tenemos que recibir prestados sus deseos.

Un préstamo éste que suele hacerse sin que ni el prestamista ni el prestatario se den cuenta de ello. No es sólo el deseo lo que uno recibe de aquellos a quienes ha tomado como modelos, sino multitud de comportamientos, actitudes, saberes, prejuicios, preferencias, etcétera, en el seno de los cuales el préstamo de mayores consecuencias, el deseo, pasa a menudo inadvertido.

La única cultura verdaderamente nuestra no es aquella en la que hemos nacido, sino aquella cuyos modelos imitamos a esa edad en la que tenemos una capacidad de asimilación mimética máxima. Si su deseo no fuera mimético, si los niños no eligieran como modelo, por fuerza, a los seres humanos que los rodean, la humanidad no tendría lenguaje ni cultura. Si el deseo no fuera mimético, no estaríamos abiertos ni a lo humano ni a lo divino. De ahí que, necesariamente, sea en este último ámbito donde nuestra incertidumbre es mayor y más intensa nuestra necesidad de modelos.

El deseo mimético nos hace escapar de la animalidad. Es responsable de lo mejor y lo peor que tenemos, de lo que nos sitúa por debajo de los animales tanto como de lo que nos eleva por encima de ellos. Nuestras interminables discordias son el precio de nuestra libertad.

Cabría objetar que, si la *rivalidad mimética* desempeña un papel esencial en los Evangelios, ¿cómo es que Jesús no nos previene contra ella? En realidad, sí nos previene, pero no lo sabemos. Cuando dice que se opone a nuestras ilusiones, no le entendemos. Las palabras griegas que designan la rivalidad mimética y sus consecuencias son el sustantivo *skándalon* y el verbo *skandalízein*. En los Evangelios sinópticos Jesús dedica al escándalo una enseñanza tan notable por su longitud como por su intensidad.

Como el término hebreo que traduce la versión griega de los Setenta, «escándalo» no significa uno de esos obstáculos corrientes que pueden evitarse sin apenas esfuerzo tras haber tropezado con ellos por primera vez, sino un obstáculo paradójico que resulta casi imposible de evitar; en efecto, cuanto más rechazo suscita en nosotros, más nos atrae. Cuanto más afectado está el escandalizado por el hecho que ha suscitado su escándalo, con más ardor vuelve a escandalizarse.

Para comprender este extraño fenómeno, basta con reconocer en lo que acabo de describir el comportamiento de los rivales miméticos, que, al prohibirse mutuamente el objeto que codician, refuerzan cada vez más su doble deseo. Al situarse ambos de manera sistemática frente al otro para escapar así de su inexorable rivalidad, vuelven siempre a chocar con el fascinante obstáculo que para los dos representa su oponente.

Con los escándalos ocurre lo mismo que con la falsa infinitud de las rivalidades miméticas. Segregan en cantidades

crecientes envidia, celos, resentimiento, odio, todas las toxinas más nocivas, y nocivas no sólo para los antagonistas iniciales, sino para todos aquellos que se dejen fascinar por la intensidad de los deseos emulativos.

En la escalada de los escándalos, cada represalia suscita otra nueva, más violenta que la anterior. Así, si no ocurre nada que la detenga, la espiral desemboca necesariamente en las venganzas encadenadas, fusión perfecta de violencia y mimetismo.

La palabra griega *skandalizein* procede de un verbo que significa «cojear». ¿Qué parece un cojo? Un individuo que sigue como a su sombra a un obstáculo invisible con el que no deja de tropezar.

«¡Desgraciado quien trae el escándalo!» Jesús reserva su advertencia más solemne a los adultos que arrastran a los niños a la cárcel infernal del escándalo. Cuanto más inocente y confiada es la imitación, más fácil resulta escandalizar, y más culpable es quien lo hace.

Los escándalos son tan temibles que, para ponernos en guardia contra ellos, Jesús recurre a un estilo hiperbólico poco habitual en él: «Si tu mano, o tu pie, te hace caer, córtalo [...] Y si tu ojo te hace caer, arráncalo [...]» (Mateo 18, 8-9).

Los freudianos dan una explicación puramente sintomática de la palabra escándalo. Su prejuicio hostil les impide reconocer en esa idea la definición auténtica de lo que llaman «repetición compulsiva».

Para hacer a la Biblia psicoanalíticamente correcta, los traductores modernos, al parecer más intimidados por Freud que por el Espíritu Santo, se esfuerzan por eliminar todos los términos censurados por el dogmatismo contemporáneo, y sustituyen por sosos eufemismos esa admirable «piedra de escándalo», por ejemplo, de nuestras antiguas Biblias, la única traducción que captura la dimensión repetitiva y «adictiva» de los escándalos.

Jesús no se extrañaría al ver que se desconoce su enseñanza. No se hace ninguna ilusión sobre la forma en que su mensaje será recibido. A la gloria procedente de Dios, invisible en este bajo mundo, la mayoría prefiere la gloria que procede de los hombres, la que multiplica a su paso los escándalos y que consiste en triunfar en las luchas de rivalidades miméticas tan a menudo organizadas por los poderes de este mundo, militares, políticos, económicos, deportivos, sexuales, artísticos, intelectuales... e incluso religiosos.

La frase «*es preciso que llegue el escándalo*» no tiene nada que ver ni con la fatalidad antigua ni con el «determinismo científico» moderno. Aunque de manera individual los hombres no estén fatalmente condenados a las rivalidades miméticas, las comunidades, por el gran número de individuos que contienen, no pueden escapar de ellas. Desde el momento en que se produce el primer escándalo, éste crea otros, con el resultado de *crisis miméticas* que constantemente se extienden y se agravan.

II. EL CICLO DE LA VIOLENCIA MIMÉTICA

Aún favorable a Jesús en el momento de su entrada en Jerusalén, la masa se vuelve súbitamente contra él, y su hostilidad se hace tan contagiosa que se propaga a los más diversos individuos. En los tres primeros Evangelios, sobre todo, en los relatos de la Pasión predomina la uniformidad de las reacciones de los testigos, es decir, la omnipotencia de lo colectivo, o dicho de otra forma, la actitud mimética.

Toda la temática de los Evangelios conduce a la Pasión. Y los escándalos desempeñan en ellos un papel demasiado importante para escapar a esa ley de convergencia hacia la crucifixión. Tiene, pues, que haber una relación entre esas dos formas de mimetismo violento, por ajenas que a primera vista parezcan entre sí.

Pedro constituye el ejemplo más espectacular del contagio mimético. Su amor por Jesús, tan sincero como profundo, es indiscutible. Y, sin embargo, una vez se halla el apóstol en un medio hostil a Jesús, es incapaz de no imitar su hostilidad. Y si el primero de sus discípulos, la roca sobre la cual se edificará la Iglesia, sucumbe a la presión colectiva, ¿cómo esperar que en torno a Pedro la humanidad media resista?

Para anunciar que Pedro renegará de él, Jesús se refiere expresamente al papel desempeñado por el escándalo —es de-

cir, el mimetismo conflictivo— en la existencia del apóstol. Los Evangelios lo muestran como una marioneta accionada por su propio mimetismo, incapaz de resistir las sucesivas presiones que en cada momento se ejercen sobre él.

Quienes buscan las causas de su triple abjuración sólo en su «temperamento», o en su «psicología», toman, me parece, un camino equivocado. No ven nada en ese episodio que sobrepase al individuo Pedro. Y les parece posible, por lo tanto, realizar un «retrato» del apóstol. Al atribuirle un «temperamento especialmente influenciado», o mediante otras fórmulas semejantes, destruyen la ejemplaridad del acontecimiento y minimizan su alcance.

Al sucumbir a un mimetismo del que ninguno de los testigos de la Pasión escapa, Pedro no se diferencia de sus vecinos en el sentido en que toda explicación psicológica distingue a quien es objeto de ella.

El recurso a esta clase de explicación no es tan inocente como parece. Si se rechaza la interpretación mimética y se intenta explicar ese momento en que Pedro flaquea por causas puramente individuales, se intenta demostrar, aunque de forma, sin duda, inconsciente, que, en su lugar, uno habría reaccionado de manera diferente, no habría renegado de Jesús.

Se trata de una versión más antigua de esa misma maniobra que Jesús reprocha a los fariseos cuando los ve alzar tumbas a los profetas que sus padres han asesinado. Tras las espectaculares demostraciones de piedad por las víctimas de nuestros predecesores a menudo se oculta una voluntad de justificarse a sus expensas. «Si hubiéramos vivido en tiempo de nuestros padres», piensan los fariseos, «no nos habríamos unido a ellos para verter la sangre de los profetas.»

Los hijos repiten los crímenes de sus padres precisamente porque se creen superiores a ellos desde el punto de vista moral. Esta falsa diferencia es la base de la ilusión mimética

del individualismo moderno, de la resistencia hasta el paroxismo a la concepción mimética repetitiva, de las relaciones entre los hombres. Y es esta resistencia, paradójicamente, la causa de la repetición.

Pilato se ve también dominado por el mimetismo. Le gustaría salvar a Jesús. Si los Evangelios insisten en esa preferencia, no es para sugerir que los romanos sean superiores a los judíos, ni para hacer un distingo de buenos o malos entre los perseguidores de Jesús. Es para subrayar la paradoja de un poder soberano que, por temor a enfrentarse con la masa, se pierde, en cierta medida, en ella, y pone así de manifiesto, una vez más, la omnipotencia del mimetismo.

Lo que motiva a Pilato para entregar a Jesús es el miedo a una revuelta. Da prueba, se dice, de «habilidad política». Seguramente. Pero ¿por qué la habilidad política ha de consistir casi siempre en abandonarse al mimetismo colectivo?

Ni siquiera los dos ladrones crucificados junto a Jesús constituyen una excepción al mimetismo universal. También ellos imitan a la masa: vociferan siguiendo su ejemplo. Los seres más humillados y más despreciados se comportan de la misma manera que los príncipes de este mundo. Hacen leña del árbol caído. Cuanto más abatido y degradado está alguien, más ardientemente desea contribuir al abatimiento y la degradación de los demás.

En suma, desde una visión antropológica, la Cruz representa el momento en que los mil conflictos miméticos, los mil escándalos que entrechocaban violentamente durante la crisis, se ponen de acuerdo contra un solo individuo: Jesús. Al mimetismo que divide, descompone y fragmenta las comunidades sucede entonces un mimetismo que agrupa a todos los escandalizados contra una víctima única promovida al papel de escándalo universal.

Los Evangelios se esfuerzan por atraer nuestra atención sobre la prodigiosa fuerza de ese mimetismo, pero inútilmente, tanto en el caso de los cristianos como en el de sus adversarios. En efecto, ahora me doy cuenta de que es en este punto donde la resistencia a los análisis propuestos por Raymund Schwager¹ y por mí resulta más fuerte. Cuando James Alison, en *The Joy of Being Wrong*,² califica de «trascendental» la antropología mimética, lo que esa calificación sugiere es la dificultad en que todos nos encontramos de percibir algo que sin embargo está ya revelado en los Evangelios.

¿Tendríamos que rechazar esa antropología mimética en nombre de cierta teología? ¿Habría acaso que entender la unión de todos contra Jesús como obra de Dios Padre, quien, a semejanza de las divinidades de la *Iliada*, moviliza a los hombres contra su hijo para cobrar de éste el rescate que aquéllos no pueden pagar? Esta interpretación es contraria al espíritu y a la letra de los Evangelios.

Nada hay en los Evangelios capaz de sugerir que Dios sea la causa de ese agrupamiento contra Jesús. Basta el mimetismo. Los responsables de la Pasión son los propios hombres, incapaces de resistir el violento contagio que a todos afecta cuando el apasionamiento mimético está a su alcance, o más bien cuando ellos están al alcance de ese apasionamiento mimético. Y para explicarlo no es necesario echar mano de lo sobrenatural. La transformación de ese *todos contra todos* que desintegra a las comunidades en un *todos contra uno* que las reagrupa y reunifica no se limita sólo al caso de Jesús. No tardaremos en ver otros ejemplos.

1. *Op. cit.*

2. Crossroad, Nueva York, 1998.

Para comprender por qué y cómo el mimetismo que divide y fragmenta las comunidades muda súbitamente en un mimetismo que las reagrupa y las reunifica contra una víctima única, hay que analizar de qué manera evolucionan los conflictos miméticos. Más allá de cierto umbral de frustración, los antagonistas no se contentan ya con los objetos que se disputan. Mutuamente exasperados por el obstáculo vivo, el escándalo, que cada uno representa entonces para los demás, los *dobles* miméticos olvidan el objeto de su discordia y se vuelven, rabiosos, unos contra otros. Cada uno de ellos se encarna con su rival mimético.

Pero esta clase de rivalidad no destruye la reciprocidad de las relaciones humanas, sino, al contrario, la hace más perfecta que nunca; por supuesto, en la esfera de las represalias, no en lo referente a los tratos pacíficos. Cuanto más desean diferenciarse los antagonistas, más idénticos resultan. La identidad se realiza en el odio de lo idéntico. Es éste el momento paroxístico que encarnan los mellizos o los hermanos enemigos de la mitología, como Rómulo o Remo. Yo lo llamo el enfrentamiento de los *dobles*.

Y si al principio los antagonistas ocupan posiciones fijas en el interior de conflictos cuyo encarnizamiento asegura su estabilidad, cuanto más se obstinan, más los va transformando el proceso de los escándalos en una *masa* de seres intercambiables. Los impulsos miméticos, al no encontrar ya en esta masa homogénea obstáculo alguno, se propagan a toda velocidad. Evolución que, a su vez, favorece los cambios súbitos de opinión y, por ende, los cambios de rivalidad más extraños, así como las alianzas más inesperadas.

Al principio, los escándalos parecen rígidos, inmutablemente centrados en el mismo antagonista, separados a perpetuidad entre sí por el odio recíproco. Sin embargo, en los estadios avanzados del proceso, hay sustituciones y cambios de antagonistas. Los escándalos se vuelven «oportunistas». Se

dejan fascinar fácilmente por otro escándalo cuya fuerza de atracción mimética es superior a la suya. En suma, los escandalizados se alejan de su adversario inicial, del que parecían inseparables, para adoptar el escándalo de sus vecinos.

El número y prestigio de los escandalizados determina la fuerza de atracción de los escándalos. Los pequeños escándalos tienden a fundirse con los grandes, y éstos, a su vez, se contaminan mutuamente hasta que los más fuertes absorben a los más débiles. Se establece así una competencia mimética de escándalos, que prosigue hasta que el más polarizador se queda solo en la escena. Es el momento en que toda la sociedad se moviliza contra un solo individuo.

En la Pasión ese individuo es Jesús. Lo cual explica por qué recurre al vocabulario del escándalo para nombrarse a sí mismo como víctima de todos y para nombrar a cuantos se polarizan contra él. Clama: «Felices aquellos para quienes no soy causa de escándalo.» A todo lo largo de la historia cristiana hay una tendencia de los propios cristianos a tomar a Jesús como escándalo de recambio, una tendencia a perderse y fundirse en la masa de los perseguidores. De ahí que, para Pablo, la Cruz sea el escándalo por excelencia. Obsérvese, en este sentido, el simbolismo de la cruz tradicional, que con sus dos maderos atravesados hace visible la contradicción interna del escándalo.

Los propios discípulos no constituyen una excepción a esta ley común. Cuando Jesús se convierte en el escándalo universal, todos ellos se ven influidos, en grados diversos, por la hostilidad universal. Y de ahí que, poco antes de la Pasión, Jesús, con el vocabulario del escándalo, les haga una advertencia especial para alertarlos contra los momentos de flaqueza que les esperan, quizá para suavizar sus remordimientos llegado el instante en que comprendan la cobardía de su mimetismo individual y colectivo: «*Para todos vosotros será motivo de escándalo.*»

Frase que no significa, simplemente, que los discípulos vayan a sentirse confundidos y afligidos por la Pasión. Cuando Jesús dice algo que parece trivial, hay que desconfiar. Aquí, como en otros lugares, debemos dar a la palabra «escándalo» su significado más profundo, que remite a lo mimético. Jesús avisa a sus discípulos de que, en mayor o menor medida, todos sucumbirán al contagio que se ha apoderado de la masa, que todos participarán en cierta medida en la Pasión *del lado de los perseguidores*.

Los escándalos entre individuos son como pequeños riachuelos que desembocan en los grandes ríos de la violencia colectiva. Cabe entonces hablar de un *apasionamiento mimético* que agrupa en un único haz, contra la misma víctima, todos los escándalos antes independientes entre sí. Como un enjambre de abejas alrededor de su reina, los escándalos confluyen contra la víctima única y la acorralan.

La fuerza que suelda entre sí los escándalos es un mimetismo redoblado. Aunque pueda parecer que la palabra *escándalo* se aplica a cosas muy diferentes, en realidad se trata siempre de diferentes momentos de un único proceso mimético, o de ese proceso en su totalidad.

Cuanto más asfixiantes resultan los escándalos personales, más ganas tienen los escandalizados de ahogarlos en un nuevo y gran escándalo. Algo que puede observarse muy bien en las pasiones llamadas políticas, o en ese frenesí del escándalo que se ha apoderado del mundo hoy globalizado. Cuando un escándalo muy atractivo está a su alcance, los escandalizados se ven irresistiblemente tentados de «aprovecharse» de él y gravitar a su alrededor.

La condensación de todos los escándalos separados en un escándalo único constituye el paroxismo de un proceso que comienza con el deseo mimético y sus rivalidades. Al multiplicarse, éstas suscitan una crisis mimética, la violencia de *todos contra todos*, que acabará por aniquilar a la comuni-

dad si, al final, no se transforma de manera espontánea, automáticamente, en un todos contra uno gracias al cual se rehace la unidad.

La víctima de un apasionamiento mimético es elegida por el propio mimetismo, y *sustituye* a todas las demás víctimas que la masa hubiera podido elegir de haber sucedido las cosas de otra forma. Las sustituciones ocurren espontáneamente, de forma invisible, a favor del ruido y la furia que por todas partes se propaga. (En el caso de Jesús, y más adelante volveremos sobre esto, intervienen otros factores que nos impiden considerarlo una víctima del azar, en el sentido en que lo son la mayor parte de las víctimas de su misma clase.)

Pilato es un juez demasiado experimentado para no darse cuenta del papel de las sustituciones en el caso que se le pide que juzgue. Los Evangelios, por otra parte, comprenden su punto de vista y hacen que lo compartamos en el famoso episodio de Barrabás. El escrúpulo romano por la legalidad aconseja a Pilato no entregar a Jesús o, dicho de otra forma, no ceder ante la masa. Pero sabe también que ésta no va a calmarse sin víctima. De ahí que le brinde una compensación: hacer morir a Barrabás a cambio de Jesús.

Desde el punto de vista de Pilato, Barrabás tiene la ventaja de estar ya legalmente condenado. Su ejecución no constituye infracción alguna de la legalidad. La principal preocupación de Pilato no es impedir la muerte de un inocente, sino impedir, en la medida de lo posible, unos desórdenes que podrían perjudicar su reputación como administrador en las altas esferas imperiales. El hecho de que la masa rechace la sustitución por Barrabás no significa, en absoluto, que los Evangelios acusen al pueblo judío, en su conjunto, de un odio inmisericorde hacia Jesús. Durante mucho tiempo favorable a Jesús, vacilante después, la masa no da muestras de

una decidida hostilidad hasta el momento paroxístico de la Pasión, una diversidad de actitudes muy característica, por lo demás, de las masas miméticas. Una vez establecida la unanimidad, la masa se encarniza con la víctima que ya ha condenado sin necesidad de proceso, y se niega a canjearla por otra. La hora de las sustituciones ha pasado, y suena entonces la de la violencia unánime. Y Pilato lo comprende. Por eso, cuando ve que la masa rechaza a Barrabás, inmediatamente le entrega a Jesús.

Reconocer lo que tiene de corriente, de trivial incluso, la crucifixión permite comprender una de las cuestiones propias de la figura de Jesús, la de la semejanza entre su muerte y las persecuciones sufridas por muchos profetas anteriores a él.

Todavía en nuestros días abundan los que piensan que, si los Evangelios equiparan la muerte de Jesús a la de los profetas, es con objeto de estigmatizar exclusivamente al pueblo judío. Algo que ya pensaba, por supuesto, el antisemitismo medieval, en cuanto basado, como todo antisemitismo cristiano, en la incapacidad de comprender la verdadera naturaleza e infinita ejemplaridad de la Pasión. Error que hace mil años, en una época en que la influencia cristiana no había penetrado tan profundamente en nuestro mundo, resultaba más excusable que hoy.

La interpretación antisemita desconoce la intención real de los Evangelios. Lo que explica el odio de las masas hacia los seres excepcionales, como Jesús y los profetas, no es la pertenencia étnica o religiosa, sino, evidentemente, el mimetismo.

Los Evangelios sugieren que en todas las comunidades, y no sólo en la judía, existe un proceso mimético de rechazo cuyas víctimas preferidas son los profetas, como ocurre en alguna medida con todos los seres *excepcionales*, esos indivi-

duos que, por diversas razones, no son como los demás. Las víctimas pueden ser lisiados, inválidos, indigentes miembros de pueblos o razas considerados inferiores, o retrasados mentales, pero también grandes reformadores religiosos, como Jesús o los profetas judíos, o, en nuestros días, destacados artistas o pensadores. Todos los pueblos tienden a rechazar, con diversos pretextos, a quienes no encajan en su concepción de lo normal y corriente.

Si comparamos la Pasión con los relatos de las violencias sufridas por los profetas, comprobaremos que en todos los casos, en efecto, se trata de violencias bien directamente colectivas, bien de inspiración colectiva. La *semejanza* señalada por Jesús es de lo más real y no puede limitarse a las violencias descritas en la Biblia, como no tardaremos en ver. El mismo tipo de víctimas aparece en los mitos.

Así pues, hay que interpretar de forma muy concreta la frase de Jesús sobre la analogía entre su propia muerte y las de los profetas. Para confirmar la interpretación realista que propongo, hay que comparar la Pasión no sólo con las violencias contra los profetas judíos narradas en el Antiguo Testamento, sino también con las que relatan los Evangelios al referirse a la ejecución de quien éstos consideran el «último de los profetas», Juan Bautista.

Para «verificar» la doctrina de Jesús, y puesto que Juan Bautista es un profeta, su muerte violenta deberá *asemejarse* a la muerte violenta del Nazareno. Lo que significa que deberíamos encontrar también, en el caso del Bautista, el apasionamiento mimético y los demás rasgos esenciales de la Pasión. Y, efectivamente, los encontramos. No es difícil observar que todos esos rasgos aparecen en los dos Evangelios que contienen el relato de la muerte de Juan Bautista, los más antiguos, los de Marcos y Mateo.

Como en la crucifixión, el asesinato de Juan Bautista no es directamente colectivo, sino de inspiración colectiva. En ambos casos hay una autoridad, la única que puede decretar la muerte y que, al final, la decreta, pese a su deseo personal de librar a la víctima de ella: Pilato y Herodes, respectivamente. En ambos casos, si la autoridad renuncia a su deseo y ordena en último extremo la ejecución de la víctima, lo hace por razones miméticas, para no enfrentarse con una multitud violenta. Del mismo modo que Pilato no se atreve a enfrentarse con la masa que exige la crucifixión, Herodes no osa enfrentarse con sus invitados, que le piden la cabeza de Juan.

En ambos casos el desenlace es resultado de una crisis mimética. En el episodio del profeta, la crisis del matrimonio de Herodes con Herodías. Juan reprocha a Herodes la ilegalidad de su boda con la mujer de su hermano. Herodías quiere vengarse, pero Herodes protege al Bautista. Para forzar su decisión, la esposa amotina contra su enemigo a la muchedumbre de invitados al gran banquete de aniversario de su esposo.

Para azuzar el mimetismo de ese tropel y transformarlo en sanguinaria jauría, Herodías recurre a ese arte considerado por los griegos como el más mimético de todos, el más idóneo para movilizar contra la víctima a los participantes en un sacrificio: la danza. Herodías hace bailar a su propia hija, quien, inducida por su madre, pide como premio a su actuación la cabeza de Juan, petición apoyada unánimemente por los invitados.

Las semejanzas entre este relato y la Pasión resultan notables, sin que quepa hablar aquí de nada parecido a un «plagio». Ninguno de los dos textos es «copia» del otro. Sus detalles son muy diferentes. Es su mimetismo interno lo que los hace semejantes, un mimetismo representado en ambos casos con idéntica fuerza y originalidad.

Por tanto, en el plano antropológico, la Pasión es más típica que única: ejemplariza el gran tema de la antropología

evangélica, el mecanismo victimario que apacigua a las comunidades humanas y, al menos provisionalmente, restablece su tranquilidad.

Tanto en la muerte de Juan Bautista como en la de Jesús, los Evangelios nos muestran un proceso cíclico de desorden y de restablecimiento del orden que culmina y concluye en un mecanismo de unanimidad victimaria. Empleo la palabra «mecanismo» para señalar la naturaleza automática del proceso y de sus resultados, así como la incomprensión e incluso la inconsciencia de quienes participan en él.

Un mecanismo también detectable en ciertos textos bíblicos. Los más interesantes, desde el punto de vista del proceso victimario, son aquellos que los propios Evangelios comparan con la vida y la muerte de Jesús, los que nos cuentan la vida y la muerte del personaje llamado el Servidor de Yahveh o Servidor Sufriente.

El Servidor es un gran profeta del que se habla en la segunda parte del Libro de Isaías, que se inicia en el capítulo 40, generalmente atribuida a un autor distinto del de la primera, el Segundo Isaías o Deutero-Isaías. Los pasajes que recuerdan la vida y la muerte de este profeta difieren lo suficiente de los que los rodean para que puedan agruparse en cuatro fragmentos separados que evocan cuatro grandes poemas, los Cantos del Servidor de Yahveh. Aunque el principio del capítulo 40 no forma parte de esos cantos, por diferentes razones, pienso que debería ser incorporado a ellos:

Oigo que se grita: «En el desierto despejad
el camino de Yahveh,
enderezad en la estepa
una calzada para nuestro Dios.
Todo valle sea alzado

y toda montaña y colina sean rebajadas,
y lo quebrado se convierta en terreno llano
y los cerros en vega.
Entonces la gloria de Yahveh se manifestará,
y toda criatura la verá a una,
pues la boca de Yahveh ha hablado.»

(Isaías 40, 3-5)

Para los exegetas modernos, este nivelamiento, esta universal allanación, aludiría a la construcción de un camino para Ciro, el rey de Persia, el monarca que permitió a los judíos volver a Jerusalén.

Una explicación, ciertamente, razonable, pero un poco simple. El texto habla de allanación, eso está claro, pero no chatamente. Lo convierte en un asunto tan grandioso que limitar su alcance a la construcción de un camino, por amplio que sea, para el más grande de todos los reyes, me parece un poco mezquino, demasiado pobre.

Uno de los temas del Segundo Isaías es el fin del exilio babilónico felizmente concluido por el famoso edicto de Ciro. Pero hay otros temas que se entrelazan con el del retorno, en especial los referentes al Servidor de Yahveh que acabo de mencionar.

Más que a trabajos emprendidos con un fin determinado, el citado texto nos lleva a pensar en una erosión geológica y habría que considerarlo, creo, una representación imaginada de esas crisis miméticas cuyo rasgo esencial, ya lo hemos visto, es la desaparición de las diferencias, la transformación de los individuos en *dobles* cuyo perpetuo enfrentamiento destruye la cultura. Nuestro texto equipara ese proceso al allanamiento de las montañas y al rellenado de los valles en una región montañosa. Así como las rocas se transforman en arena, así también el pueblo se transforma en una masa amorfa incapaz de oír al que grita que se despeje un ca-

mino en el desierto y siempre dispuesta, en cambio, a recorrer las alturas y a cegar de arena las profundidades, permaneciendo así en la superficie de todas las cosas, rechazando así toda grandeza y verdad.

Por inquietante que resulte ese alisado de las diferencias, esa inmensa victoria de lo superficial y lo uniforme, su invocación por parte del profeta se debe a la contrapartida extraordinariamente positiva que, sin embargo, prepara, una decisiva epifanía de Yahveh:

Entonces la gloria de Yahveh se manifestará y toda criatura la verá a una, pues la boca de Yahveh ha hablado.

Epifanía que es aquí profetizada. Y que se realiza, sin lugar a dudas, doce capítulos después, en el asesinato colectivo que pone fin a la crisis, el asesinato del Servidor Sufriente. Pese a su bondad y amor a los hombres, el Servidor no es amado por sus hermanos, y en el cuarto y último canto sucumbe a manos de una masa histérica unida contra él, víctima de un verdadero linchamiento.

Para comprender cabalmente el Segundo Isaías, creo que hay que trazar un gran arco desde la nivelación inicial, la violenta indiferenciación, hasta el relato de la muerte a mano airada del Servidor, en los capítulos 52 y 53. Un arco de círculo, en suma, que enlace la descripción de la crisis mimética con su más importante consecuencia: el linchamiento del Servidor Sufriente. Asesinato colectivo del gran profeta rechazado por el pueblo, esa muerte es el equivalente de la Pasión en los Evangelios. Y, como en éstos, el asesinato del profeta por la multitud y la revelación de Yahveh se confunden en un único acontecimiento.

Una vez captada la estructura de la crisis y la del linchamiento colectivo del Segundo Isaías, se comprende también

que el conjunto, como en el caso de la vida y muerte de Jesús en los Evangelios, constituye lo que podría llamarse, me parece, un *ciclo mimético*. Tarde o temprano, la proliferación inicial de escándalos desemboca en una crisis aguda que, en su paroxismo, desencadena la violencia unánime contra la víctima única, la víctima seleccionada al final por toda la comunidad. Un acontecimiento que restablece el orden antiguo o establece uno nuevo a su vez destinado, un día u otro, a entrar también en crisis, y así sucesivamente.

Como en todos los ciclos miméticos, el conjunto constituye una epifanía divina, una manifestación de Yahveh. En el Segundo Isaías dicho ciclo aparece representado con todo el característico esplendor de los grandes textos proféticos. Como todos los ciclos miméticos, se asemeja a los anteriores y a los siguientes por su dinamismo y su estructura fundamental. Al mismo tiempo, por supuesto, implica numerosos rasgos que sólo a él pertenecen y cuya enumeración no es necesaria.

El hecho de que en los cuatro Evangelios volvamos a encontrar la descripción de la crisis mimética, la descripción del Segundo Isaías que líneas más arriba he citado, y que constituye lo esencial de la profecía de Juan Bautista sobre Jesús, prueba que se trata, en efecto, de la misma secuencia que aparece en la vida y muerte de éste, según los cuatro evangelistas. Recordar a los hombres ese capítulo de Isaías, hacerles pensar en esa descripción de la crisis y en ese anuncio de una epifanía divina, es lo mismo que profetizar a Jesús, es anunciar que la vida y la muerte de Jesús serán *semejantes* a la vida y la muerte del profeta de antaño. Es aludir a lo que he llamado un nuevo ciclo mimético, una nueva erupción de desorden coronada por la violencia unánime del *todos contra uno* mimético.

Juan Bautista se identifica con el que grita que se abra un camino en el desierto, y su anuncio profético se resume por entero en la cita del capítulo 40 de Isaías. Lo que el pro-

feta entiende por profetizar puede resumirse como sigue:
«Una vez más nos encontramos ante una gran crisis, la cual se resolverá con el asesinato colectivo de un nuevo enviado de Dios, Jesús. Una muerte violenta que será ocasión para Yahveh de una nueva y suprema revelación.»

III. SATÁN

Para confirmar la presencia en los Evangelios de lo que he denominado «ciclo mimético», hay que tener en cuenta una noción, o más bien un personaje, que es desdeñado en nuestros días, incluso por los cristianos. Los Evangelios sinópticos lo designan por su nombre hebreo, Satán. El Evangelio de Juan le da un nombre griego, el Diablo.

En la época en que, guiados por el teólogo alemán Rudolf Bultmann, todos los teólogos a la última se dedicaban a «desmitologizar» desenfrenadamente las Escrituras, éstos ni siquiera se dignaban incluir al Príncipe de este mundo en su programa. Hasta ese honor le negaban. A pesar del considerable papel que desempeña en los Evangelios, el cristianismo moderno apenas lo tiene en cuenta.

Si se estudian las propuestas evangélicas sobre Satán a la luz de nuestros análisis, se observa que no merecen el olvido en que han caído.

Como Jesús, Satán quiere que lo imiten, aunque no de la misma manera ni por las mismas razones. En primer lugar, quiere seducir. El Satán seductor es el único Satán que el mundo moderno se digna recordar, por supuesto, para bromear sobre él.

Satán también se propone como modelo para nuestros

deseos, y, evidentemente, resulta más fácil de imitar que Cristo, puesto que nos aconseja que nos dejemos llevar por todas nuestras inclinaciones, despreciando la moral y sus prohibiciones.

Al escuchar a este muy amable y muy moderno profesor, en principio uno se siente muy liberado. Pero esa impresión dura poco, ya que, si le escuchamos, no tardaremos en ser privados de todo aquello que protege del mimetismo conflictivo. Así, en lugar de avisarnos sobre las trampas que nos aguardan, Satán nos hace caer en ellas. Aplauda la idea de que las prohibiciones no sirven para nada y que su transgresión no implica peligro alguno.

El camino al que Satán nos lanza es ancho y fácil, la gran autopista de la crisis mimética. Mas hete aquí que, de pronto, entre nosotros y el objeto de nuestro deseo surge un obstáculo inesperado y, misterio entre los misterios, cuando pensábamos haberlo dejado muy atrás, ese mismo Satán, o uno de sus secuaces, nos corta el camino.

Es la primera de sus numerosas metamorfosis: el *seductor* inicial se transforma rápidamente en un repelente *adversario*, un obstáculo más serio que todas las prohibiciones aún no transgredidas. El secreto de esta desagradable metamorfosis es fácil de descubrir: el segundo Satán no es otra cosa que la conversión del modelo mimético en obstáculo y en rival, la génesis de los escándalos.

Puesto que desea lo mismo que nos empuja a desear, nuestro modelo se opone a nuestro deseo. Así pues, más allá de las transgresiones se alza un obstáculo más coriáceo que todas las prohibiciones, aunque al principio oculto bajo la protección que éstas procuran mientras son respetadas.

No soy yo solo quien equipara a Satán con los escándalos. Lo hace el propio Jesús en un apóstrofe vehemente a Pedro: «Pasa detrás de mí, Satán, pues tú eres para mí un escándalo.»

Pedro es objeto de esta regañina por haber reaccionado negativamente al primer anuncio de la Pasión. Decepcionado por lo que considera excesiva resignación por parte de Jesús, se esfuerza en insuflarle su propio deseo, su propia ambición mundana. En suma, Pedro invita a Jesús a que lo tome por modelo de su deseo. Si Jesús se alejara de su Padre para seguir a Pedro, Pedro y el propio Jesús no tardarían en caer en la rivalidad mimética y la aventura del Reino de Dios se hundiría en irrisorias querellas.

Pedro se convierte aquí en sembrador de escándalos, en el Satán que aleja a los hombres de Dios en beneficio de los modelos de rivalidad. Satán siembra los escándalos y recoge las tempestades de las crisis miméticas. Es la ocasión para él de mostrar lo que es capaz de hacer. Las grandes crisis desembocan en el verdadero misterio de Satán, en su más extraño poder, el de autoexpulsarse y traer de nuevo el orden a las comunidades humanas.

El texto esencial sobre la expulsión satánica de Satán es la respuesta de Jesús a quienes lo acusan de expulsar a Satán por mediación de Belcebú, el príncipe de los demonios:

«¿Cómo puede Satán expulsar a Satán? Si un reino se divide contra sí mismo, no puede mantenerse en pie; y si una casa se divide contra sí misma, no podrá sostenerse; y si el Adversario se alzó contra sí mismo y se dividió, no puede sostenerse, sino que está tocando a su fin.»

(Marcos 3, 24-26)

Acusar a un exorcista rival de expulsar a los demonios por medio de Satán debía de ser en esa época una acusación trivial. Muchos debían de hacerlo maquinalmente. Jesús quiere que se reflexione sobre sus implicaciones. Si es cierto que Satán expulsa a Satán, ¿cómo puede ser, cómo es posible proeza tal?

Lejos de negar la realidad de la autoexpulsión satánica, ese texto la afirma. La prueba de que Satán posee ese poder es, precisamente, la afirmación, a menudo repetida, de que está llegando a su fin. La inmediata caída de Satán, profetizada por Cristo, se funde así con el fin de su poder de autoexpulsión

Tanto en Mateo como en Marcos, en lugar de sustituir el segundo Satán por un pronombre y decir «¿Cómo puede Satán expulsarse a sí mismo?», Jesús repite el nombre, Satán: «¿Cómo puede Satán expulsar a Satán?» La proposición interrogativa de Marcos se transforma en una proposición condicional, pero la fórmula no cambia: «[...] y si el Satán se alzó contra Satán [...]

La repetición de la palabra Satán es más elocuente de lo que sería su sustitución por un pronombre, sin duda. Pero lo que la inspira no es el gusto por el lenguaje elegante, sino el deseo de subrayar la paradoja fundamental de Satán. Es un principio de orden tanto como de desorden.

El Satán expulsado es el que fomenta y exaspera las rivalidades miméticas hasta el punto de transformar la comunidad en una hoguera de escándalos. Y el Satán que expulsa es esa misma hoguera una vez alcanzado el punto de incandescencia suficiente para desencadenar el mecanismo victimario. Para impedir la destrucción de su reino, Satán hace de su propio desorden, en el momento de su paroxismo, un medio de expulsarse a sí mismo.

Y es ese poder extraordinario lo que lo convierte en Príncipe de este mundo. Si no pudiera proteger su dominio de los intentos que amenazan con aniquilarlo, y que son esencialmente los suyos, no merecería ese título de Príncipe que los Evangelios le conceden, y no a la ligera. Si fuera puramente destructor, hace ya tiempo que Satán habría perdido su imperio. Para comprender lo que lo hace dueño de todos los reinos de este mundo, hay que tomar al pie de la letra lo que

dice Jesús, a saber: que el desorden expulsa al desorden, o, dicho de otra forma, que Satán expulsa realmente a Satán. Y mediante esa proeza nada corriente ha conseguido hacerse indispensable y que su poder continúe siendo muy grande.

¿Cómo comprender esta idea? Volvamos al momento en que la comunidad escindida, en el paroxismo del proceso mimético, rehace su unidad contra una víctima única que se convierte en escándalo supremo porque todo el mundo, miméticamente, la considera culpable.

Satán es el mimetismo que convence a la comunidad entera, de forma unánime, de que esa culpabilidad es real. Y a ese arte de convencer debe uno de sus nombres más antiguos, más tradicionales, el de *Acusador* del héroe en el Libro de Job. Acusador ante Dios y, más aún, ante el pueblo. Con la transformación de una comunidad diferenciada en una masa histórica, Satán crea los mitos. **Representa el principio de acusación sistemática que surge del mimetismo exasperado por los escándalos.** Una vez que la infortunada víctima ha quedado aislada, privada de defensores, nada puede ya protegerla de la masa desenfundada. Todo el mundo puede encarnizarse con ella sin temor a represalia alguna.

Aunque la víctima única parezca quizá poca cosa para los apetitos de violencia que convergen sobre ella, en ese instante la comunidad sólo aspira a su destrucción. Así pues, esa víctima sustituye efectivamente a quienes poco antes se oponían entre sí en mil escándalos diseminados aquí y allá, y ahora se unen contra ese blanco único.

Como en la comunidad nadie tiene ya más enemigo que esa víctima, tras su rechazo, expulsión y aniquilación la multitud, privada de enemigo, se siente liberada. Sólo quedaba uno, y se han librado de él. Al menos provisionalmente, esa comunidad no experimenta ya odio ni resentimiento alguno respecto a nadie, se siente *purificada* de todas sus tensiones, escisiones y fragmentaciones.

Los perseguidores ignoran que su súbita concordia, como su anterior discordia, es producto del mimetismo. Piensan que se enfrentan con un ser peligroso, maléfico, alguien de quien la comunidad tiene que librarse. Nada más sincero que su odio.

Así pues, el *todos contra uno* mimético o *mecanismo victimario* tiene la asombrosa, espectacular propiedad, por lo demás lógicamente explicable, de traer de nuevo la calma a una comunidad momentos antes tan perturbada que nada parecía capaz de apaciguarla.

Entender ese mecanismo como algo propio de Satán significa entender que la fórmula de Jesús: «Satán expulsa a Satán», tiene un sentido preciso y racionalmente explicable. Lo que esa fórmula define es la eficacia del mecanismo victimario. Y a ese mecanismo alude el gran sacerdote Caifás cuando dice: «Mejor es que muera un solo hombre a que todo el pueblo perezca.»

Los cuatro relatos de la crucifixión nos hacen, por tanto, asistir al desarrollo de un mecanismo victimario. La secuencia, como he dicho, se asemeja a los innumerables fenómenos análogos puestos en escena por Satán.

La prueba de que la Cruz y el mecanismo de Satán son lo mismo nos la aporta el propio Jesús al decir estas palabras justo antes de su prendimiento: «*La hora de Satán ha llegado.*» Frase que no hay que entender como una fórmula retórica, como una manera pintoresca de señalar el carácter reprehensible de lo que los hombres van a hacer con Jesús. Como todas las demás frases evangélicas sobre Satán, ésta tiene también un sentido preciso e incluso casi «técnico». Es una de las frases que en la crucifixión designan un mecanismo victimario.

La crucifixión es uno de esos momentos en que Satán restaura y consolida su poder sobre los hombres. El paso del «*todos contra todos*» al «*todos contra uno* mimético», al aplacar la cólera de la masa aportando de nuevo la tranquili-

dad indispensable para la supervivencia de toda comunidad humana, permite al Príncipe de este mundo prevenir la destrucción total de su reino.

Satán puede, por tanto, restaurar el suficiente orden en el mundo para prevenir la destrucción total de su bien sin tener que privarse durante demasiado tiempo de su pasatiempo favorito: sembrar el desorden, la violencia y el infortunio entre sus súbditos.

Y aunque la muerte de Jesús deshaga el cálculo satánico, en lo inmediato, por razones que no tardaremos en ver, tiene los efectos previstos por quien la ha provocado. En los Evangelios puede comprobarse que ejerce sobre la multitud ese efecto tranquilizador que Pilato, como Satán, espera de ella. Lo que puede apreciarse desde el punto de vista de esa *pax romana* cuyo guardián es Pilato. El procurador temía una revuelta que, gracias a la crucifixión, no estalla.

El suplicio transforma a la masa amenazadora en un público de teatro antiguo o de cine moderno, tan seducido por el sangriento espectáculo como nuestros contemporáneos por los horrores hollywoodianos. Una vez saciados de esa violencia que Aristóteles califica de *catártica*, sea real o imaginaria, los espectadores vuelven apaciblemente a su casa para dormir en ella el sueño de los justos.

La palabra *catarsis* designa, en primer lugar, la «purificación» que procura la sangre derramada en los sacrificios rituales. Sacrificios que constituyen la deliberada repetición, enseguida lo veremos, del proceso descrito en la Pasión, es decir, del mecanismo satánico. Y el debate que brinda ocasión a Jesús de preguntarse sobre la expulsión satánica de Satán tiene, sin duda, el sentido de un exorcismo.

Los Evangelios nos hacen comprender que las comunidades humanas están sujetas a desórdenes que se repiten periódicamente y que, cuando se cumplen ciertas condiciones, pueden resolverse por fenómenos de masas en que éstas obran

de modo *unánime*. Esta unanimidad se halla enraizada en el deseo mimético y en los escándalos que una y otra vez deterioran las comunidades.

El ciclo mimético comienza con el deseo y las rivalidades, continúa con la multiplicación de escándalos y la crisis mimética y concluye con un mecanismo victimario, que constituye la respuesta a la pregunta hecha por Jesús: «¿Cómo puede Satán expulsar a Satán?»

Ciertas leyendas medievales y cuentos tradicionales contienen ecos de la concepción evangélica de Satán. Aparece en esos relatos un hombre amable, generoso, siempre dispuesto a colmar de venturas a los humano a cambio, al parecer, de muy poca cosa. Su única petición es que se le reserve un alma, nada más que un alma. A veces exige la de la hija del rey, pero, generalmente, no le importa cuál sea. El primero que llega vale tanto para él como la más bella de las princesas.

Su exigencia parece modesta, casi ínfima, comparada con los beneficios que promete, pero ocurre que el misterioso caballero la considera irrenunciable. Si no es satisfecha, todas las venturas ofrecidas por el generoso bienhechor desaparecen al instante, y él con ellas. El caballero no es otro que Satán, naturalmente, y, para ponerlo en fuga, basta con no ceder a su chantaje. Hay aquí una alusión bastante clara a la omnipotencia del mecanismo victimario en las sociedades paganas y su perpetuación en formas veladas, a menudo atenuadas en las sociedades cristianas.

Todo esto puede entenderse como una antropología del deseo mimético, de las crisis de él resultantes y de los fenómenos de masas que ponen fin a esas crisis e inician un nuevo ciclo mimético. Antropología que encontramos de nuevo en el Evangelio de Juan, donde, como más arriba he señalado, Satán es sustituido por el Diablo.

En uno de los discursos que atribuye a Jesús, Juan intercala una pequeña disertación de una quincena de versículos en la que volvemos a encontrar todo lo que habíamos analizado en los Evangelios sinópticos, pero de manera tan elíptica y abreviada que suscita aún más incompreensión que las propuestas de esos Evangelios. Con todo, a pesar de las diferencias de vocabulario, que le dan un aspecto más duro, la doctrina de Juan es la misma que la de los sinópticos.

El texto de Juan es a menudo condenado por nuestros contemporáneos, que lo consideran supersticioso y vindicativo. Define una vez más, sin miramientos, desde luego, pero sin hostilidad, las consecuencias para los hombres del mimetismo conflictivo.

En su exposición, Jesús dialoga con gentes que se consideran todavía discípulos suyos, pero que no tardarán en abandonarlo en vista de que no entienden su enseñanza. En definitiva, y un poco como les ocurre a algunos de nuestros contemporáneos, los primeros oyentes de Jesús están ya escandalizados:

«Si Dios fuera vuestro padre, me amaríais a mí, pues yo salí y he venido de Dios, pues no he venido por mi cuenta, sino que él me envió. ¿Por qué no reconocéis mi lenguaje? Porque no podéis aceptar mi doctrina. Vosotros sois hijos de vuestro padre, que es el Diablo, y queréis hacer los deseos de vuestro padre. Él era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque no existe verdad en él. Siempre que profiere la mentira comunica lo propio suyo, porque es mentiroso y padre de la mentira.»

(Juan 8, 42-44)

A quienes se definen como sus discípulos, Jesús les asegura que su padre no es ni Abraham ni Dios, como ellos afirman, sino el Diablo. La razón de este juicio es clara. Si esas

gentes tienen al Diablo como padre, es porque quieren cumplir sus deseos, y no los de Dios. Toman al Diablo como *modelo* de sus deseos.

El deseo del que habla Jesús se basa, pues, bien en la imitación del Diablo, bien en la imitación de Dios. Se trata aquí, sin duda, del deseo mimético, en el sentido que antes le hemos dado. La noción de Padre se confunde, una vez más, con ese *modelo* indispensable para el deseo humano, que, a falta de un objeto propio, no puede prescindir de él.

Dios y Satán son los dos «archimodelos» cuya oposición corresponde a la ya descrita antes: oposición entre los modelos que nunca se convierten para sus discípulos en obstáculos ni rivales –puesto que tales discípulos no desean nada de manera ávida y competitiva– y los modelos cuya avidez repercute de manera inmediata en sus imitadores y los transforma en obstáculos diabólicos. Así pues, los primeros versículos de nuestro texto constituyen una definición explícitamente mimética del deseo y las opciones que de él resultan para la humanidad.

Si los modelos que los hombres eligen no los orientan, a través de Cristo, en la buena dirección, la no conflictiva, a más o menos largo plazo quedan expuestos a la indiferenciación violenta y al mecanismo de la víctima única. Tal es lo que el Diablo representa en el texto de Juan. Los hijos del Diablo son los seres que se dejan prender en el círculo del deseo de rivalidad y que, sin saberlo, se convierten en juguetes de esa violencia mimética. Como todas las víctimas de ese proceso, «no saben lo que están haciendo» (Lucas 23, 34).

Si no imitamos a Jesús, nuestros modelos se convierten para nosotros en esos obstáculos vivos en que nosotros nos convertimos para ellos. Descendemos juntos la espiral infernal que lleva a las crisis miméticas generalizadas y, así, al todo contra uno mimético. Una consecuencia inexorable que explica lo que inmediatamente viene a continuación, la repentina alusión al asesinato colectivo:

«Él [el diablo] era homicida desde el principio.»

Si el lector no capta el ciclo mimético, tampoco comprenderá el sentido de esas palabras. Le parecerá que entre esa frase y las anteriores se produce una ruptura arbitraria, inexplicable. Cuando, en realidad, la sucesión temática es perfectamente lógica: corresponde a las etapas del ciclo mimético.

Si Juan atribuye el todos contra uno mimético al Diablo, es porque le imputa ya el deseo responsable de los escándalos. También podría atribuírselo a los hombres, y, a veces, lo hace.

El texto de Juan constituye una nueva definición, ultrarrápida, pero completa, del ciclo mimético. En nosotros y a nuestro alrededor proliferan los escándalos y, más tarde o más temprano, nos arrastran al apasionamiento mimético y al mecanismo victimario. Hacen de nosotros, sin que lo sepamos, cómplices de asesinatos unánimes, y tanto más nos engaña el Diablo cuanto menos advertimos nuestra complicidad. Y es que esa complicidad no tiene conciencia de sí misma. Nos creemos virtuosamente ajenos a toda violencia.

De cuando en cuando, los hombres llegan hasta el fin en el cumplimiento de los deseos de su padre y recaen en el todos contra uno mimético. En el momento en que Jesús pronuncia las palabras que hemos comentado, el mecanismo que en otro tiempo movilizó a los cainitas contra Abel y, desde entonces, en millares de ocasiones, a las masas contra sus víctimas, está a punto de reproducirse contra él.

Inmediatamente después de esas declaraciones fundamentales, el citado texto afirma que el Diablo «no se mantuvo en la verdad». Lo que lo convierte en nuestro príncipe o nuestro «padre» es la falsa acusación, la injusta condena de una víctima inocente. Acusación y condena que no se basan en nada real, en nada objetivo, pero que no por ello dejan de

lograr, en virtud del contagio violento, un crédito unánime. En la Biblia el sentido primero de Satán, recordémoslo, es el sentido del Libro de Job, el de acusador público, el de fiscal en un tribunal.

El Diablo tiene forzosamente que mentir, puesto que si los perseguidores descubrieran la verdad, es decir, la inocencia de su víctima, no podrían ya descargarse a sus expensas de la violencia que se ha apoderado de ellos. El mecanismo victimario sólo puede funcionar gracias a la ignorancia de quienes hacen que funcione. Se creen poseedores de la verdad, cuando, realmente, son presas de la mentira.

La «condición propia» del Diablo, aquella de la que extrae sus mentiras, es el mimetismo violento, algo que no tiene nada de sustancial. En efecto, el Diablo no tiene una naturaleza estable, carece absolutamente de *ser*. Para darse una apariencia de ser necesita parasitar a las criaturas de Dios. Es todo él mimético, lo que es tanto como decir inexistente.

El Diablo es el padre de la mentira o, en ciertos manuscritos, el padre de los «mentirosos», puesto que sus violencias tramposas repercuten de generación en generación en las culturas humanas, tributarias así todas ellas de algún asesinato fundador o de los ritos que lo reproducen.

El texto de Juan escandaliza a quienes no son capaces de captar la alternativa que supone, como no la captaban tampoco los primeros interlocutores de Jesús. Y mucha gente que cree ser fiel a Jesús no deja, sin embargo, de dirigir a los Evangelios superficiales amonestaciones, mostrando de esta forma que siguen sometidos a las rivalidades miméticas y sus violentas pujas. Cuando no se comprende el carácter inevitable de la elección entre esos dos archimodelos, Dios y el Diablo, se ha elegido ya este último, el mimetismo conflictivo.

Las virtuosas indignaciones modernas frente al Evangelio de Juan carecen de sentido. Jesús dice la verdad a sus interlocutores: han elegido el deseo emulativo y, a largo plazo,

las consecuencias serán desastrosas. El hecho de que Jesús se dirija a judíos es mucho menos importante de lo que se imaginan quienes sólo tienen una idea en la cabeza: convencer del antisemitismo de los Evangelios. La paternidad diabólica, en el sentido que le da Jesús, no puede ser patrimonio de un pueblo determinado.

Tras definir miméticamente el deseo, el texto de Juan nos da una definición fulgurante de sus consecuencias: el asesinato satánico. La impresión de maldad que produce ese texto es producto de la incompreensión de su contenido, que nos hace imaginar una serie de insultos gratuitos. Es un efecto de nuestra ignorancia, a menudo entreverada de hostilidad preconcebida respecto al mensaje evangélico. Es una proyección de nuestro propio resentimiento contra el cristianismo. Más allá de los interlocutores inmediatos de Jesús, que, inevitablemente, son judíos, el destinatario de su mensaje, como siempre en los Evangelios, es la humanidad entera.

Tanto el Satán de los Evangelios sinópticos como el Diablo del Evangelio de Juan encarnan el mimetismo conflictivo, mecanismo victimario incluido. Puede tratarse de la totalidad del proceso o de una sola de sus etapas. Para los exegetas modernos, ciegos ante el ciclo mimético, la palabra Satán parece significar tantas cosas, que, en realidad, no significa nada. Pero se trata de una impresión engañosa. Si se retoman una a una las propuestas que he analizado anteriormente, y si se compara el Satán de los sinópticos con el Diablo de Juan, se ve enseguida la coherencia de esa doctrina y que el paso de un vocabulario a otro no la afecta en absoluto.

Lejos de ser demasiado absurdo para merecer nuestra atención, el tema evangélico contiene un saber sin parangón sobre las relaciones entre los hombres y las sociedades resultantes de esas relaciones. Todo lo que he dicho sobre Satán

concuera perfectamente con lo que el análisis anterior de los escándalos nos había permitido formular.

Cuando el desorden provocado por Satán resulta demasiado grande, al igual que ocurre con el escándalo, el propio Satán se convierte de alguna manera en su antídoto, pues suscita el apasionamiento mimético y el todos contra uno reconciliador, con lo que la calma vuelve a la comunidad.

La gran parábola de los vendimiadores homicidas presenta con claridad el ciclo mimético o satánico. Cada vez que el propietario de la viña envía un mensajero a los vendimiadores, desencadena una crisis que éstos resuelven poniéndose de acuerdo contra el mensajero, unánimemente expulsado. Este acuerdo unánime es el apasionamiento mimético. Cada expulsión violenta es el cumplimiento de un ciclo mimético. El último mensajero es el Hijo, expulsado y asesinado de la misma forma que todos los enviados anteriores.

Una parábola que confirma la definición de la crucifixión que anteriormente he dado. El suplicio de Jesús es un ejemplo, entre muchos otros, del mecanismo victimario. Lo que convierte al ciclo mimético de Jesús en único no es la violencia, sino la identidad de la víctima, el hecho de ser Hijo de Dios. Pero aunque desde el punto de vista de nuestra redención, por supuesto, sea eso lo esencial, desdeñar en demasía el fundamento antropológico de la Pasión menoscaba la verdadera teología de la Encarnación, que necesita de la antropología evangélica para fundamentarse.

Las nociones de ciclo mimético y mecanismo victimario dan un contenido concreto a una idea de Simone Weil según la cual, antes incluso de ser una «teoría de Dios», una *teología*, los Evangelios son una «teoría del hombre», una *antropología*.

Puesto que el desencadenamiento del mecanismo victimario es inseparable de la culminación del desorden, el Satán que expulsa y restablece el orden es perfectamente idéntico.

tico al Satán que fomenta el desorden: la fórmula de Jesús «Satán expulsa a Satán» es insustituible.

El recurso supremo del Príncipe de este mundo, su primer y principal juego de manos, tal vez el único, es ese todos contra uno mimético o mecanismo victimario, la unanimidad mimética que, en el paroxismo del desorden, restablece el orden en las comunidades humanas.

Gracias a ese juego de manos –que hasta la revelación judaica y cristiana ha permanecido siempre oculto y, hasta cierto punto, sigue estándolo en el interior mismo de la revelación–, las comunidades humanas deben a Satán el muy relativo orden de que gozan. Lo que significa que están siempre en deuda con él y no pueden liberarse por sus propios medios.

Satán imita el mismo modelo que Jesús, es decir, Dios, pero con un espíritu de arrogancia y rivalidad por el poder. Ha logrado perpetuar su reino, durante la mayor parte de la historia humana, gracias a la contemporización de Dios: la misión de Jesús, enviado de Dios, señala el principio del fin de esa contemporización. El reino de Satán corresponde a esa parte de la historia humana que se extiende detrás de Cristo, la cual está totalmente gobernada por el mecanismo victimario y las falsas divinidades.

La concepción mimética de Satán permite al Nuevo Testamento conferir al mal un papel a la medida de su importancia sin darle el peso ontológico que haría de este personaje una especie de dios del mal. Satán no sólo es incapaz de crear nada por sus propios medios, sino que no tiene otra forma de perpetuarse que parasitando el ser creado por Dios, imitándolo de manera celosa, grotesca, perversa; justo lo contrario de la imitación recta y dócil de Jesús. Satán es imitador, repito, en el sentido competitivo del término. Su reino es una caricatura del de Dios. Satán es el mono de Dios.

Afirmar que Satán no es, negarle el ser, como hace la teología cristiana, es decir, entre otras cosas, que el cristianismo no nos obliga a ver en él a «un ser que realmente exista». La interpretación que reconoce en Satán el mimetismo conflictivo permite por primera vez no minimizar al Príncipe de este mundo sin tener para ello que dotarlo de un *ser* personal que la teología tradicional, con razón, le niega.

En los Evangelios los fenómenos miméticos y victimarios pueden organizarse a partir de dos nociones diferentes: la primera, un principio impersonal, el escándalo; la segunda, a través de ese personaje misterioso al que Juan llama el Diablo y los Evangelios sinópticos, Satán.

Como ya hemos visto, en los Evangelios sinópticos hay una disertación de Jesús sobre el escándalo, pero ninguna sobre Satán. Mientras que en Juan, al contrario, no aparece ninguna disertación sobre el escándalo, pero sí una sobre el Diablo —la que acabo de analizar.

Aunque el escándalo y Satán sean básicamente una misma cosa, entre ambos pueden, sin embargo, observarse dos diferencias importantes. El peso principal de las dos nociones se distribuye de manera diferente. En el escándalo se subraya, sobre todo, el proceso conflictivo en sus comienzos, las relaciones entre los individuos, y no tanto los fenómenos colectivos, aunque éstos, como hemos visto, no dejen también de estar presentes. Se perfila, sí, el ciclo mimético, pero no de forma tan clara como en el caso del Satán de los sinópticos y del Diablo de Juan. Aunque sugerido, el mecanismo victimario no acaba de definirse.

Pienso que no podría llegarse realmente a una explicación plena del mecanismo victimario y de la significación antropológica de la Cruz partiendo únicamente del escándalo. Aunque eso sea lo que hace Pablo al definir la Cruz como el escándalo por excelencia. Pero sin recurrir al ciclo mimético para interpretarlo, esa definición resulta parcialmente ininteligible.

Al contrario, con la expulsión satánica de Satán el ciclo mimético queda verdaderamente concluso y el proceso se cierra: el mecanismo victimario resulta definido de manera explícita.

Pero ¿por qué Satán no se presenta como un principio impersonal, a la manera de los escándalos? Porque designa la consecuencia principal de los mecanismos victimarios, la aparición de una falsa trascendencia y de numerosas divinidades que la representan. Satán es siempre *alguien*. He aquí lo que los capítulos siguientes nos harán comprender.

Segunda parte

La solución al enigma de los mitos

IV. EL HORRIBLE MILAGRO DE APOLONIO DE TIANA

Apolonio de Tiana era un célebre gurú del siglo II. En los medios paganos sus milagros se consideraban muy superiores a los de Jesús. El más espectacular fue, sin duda, la erradicación de una epidemia de peste en la ciudad de Éfeso. Gracias a Flavio Filóstrato, escritor griego del siglo siguiente y autor de una *Vida de Apolonio de Tiana*,¹ contamos con un relato de este episodio.

Los efesios no podían librarse de la epidemia. Tras intentar inútilmente muchos remedios, se dirigieron a Apolonio, quien, por medios sobrenaturales, se plantó en un abrir y cerrar de ojos en Éfeso y les anunció la inmediata desaparición de la epidemia:

«Hoy mismo pondré fin a esa epidemia que os abruma.» Tras pronunciar estas palabras, condujo al pueblo al teatro, donde se alzaba una imagen del dios protector de la ciudad. Vio allí a una especie de mendigo que parpadeaba

1. Flavio Filóstrato, *The Life of Apollonius of Tyana, the Epistles of Apollonius and the Treatise by Eusebius*, texto griego con traducción inglesa de F. C. Conybeare, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1912, reeditado en Loeb Classical Library, 1948-1950, libro IV, capítulo 10.

como si estuviera ciego y llevaba una bolsa con un mendrugo de pan. Iba cubierto de harapos, y su aspecto tenía algo que repelía.

Tras colocar a los efesios en círculo en torno al mendigo, Apolonio les dijo: «Coged tantas piedras como podáis y arrojadlas sobre este enemigo de los dioses.» Los efesios se preguntaron adónde quería ir a parar Apolonio. Los escandalizaba la idea de matar a un desconocido manifiestamente miserable que les pedía suplicante que tuvieran piedad de él. Insistía Apolonio e instaba a los efesios a lanzarse contra él, a impedirle que escapara.

A partir del momento en que algunos de ellos, obedeciendo sus indicaciones, empezaron a arrojarle piedras, el mendigo, que por el parpadeo de sus ojos parecía ciego, les lanzó súbitamente una mirada penetrante que mostró unos ojos llenos de fuego. Y los efesios, convencidos entonces de que tenían que habérselas con un demonio, lo lapidaron con tanto ahínco, que las piedras arrojadas formaron un gran túmulo alrededor de su cuerpo.

Pasado un momento, Apolonio los invitó a retirar las piedras y contemplar el cadáver del animal salvaje al que acababan de matar. Una vez liberada la criatura del túmulo de proyectiles, comprobaron que no era un mendigo. En su lugar vieron una bestia que se asemejaba a un enorme perro de presa, tan grande como el mayor de los leones. Allí estaba, ante ellos, reducido a una masa sanguinolenta por sus pedradas y vomitando espuma como un perro rabioso. En vista de lo cual se alzó una estatua a Heracles, el dios protector de Éfeso, en el lugar en que se había expulsado al espíritu maligno.¹

1. Doy las más sinceras gracias al profesor Eduardo Gonzales por haberme dado a conocer este texto.

Tal fue el horrible milagro. Si su autor hubiera sido cristiano, se le habría acusado, sin duda, de calumniar al paganismo. Pero Filóstrato era un pagano militante, decidido a defender la religión de sus antepasados. El asesinato del mendigo le parecía apropiado para reforzar la moral de sus correligionarios y su resistencia al cristianismo. En el plano que hoy llamaríamos «mediático», no se equivocaba. Su libro tuvo un éxito tal que en el siglo IV Juliano el Apóstata volvió a ponerlo en circulación, en el marco de su tentativa, la última, para salvar al paganismo.

Por fantástica que parezca la conclusión, el relato de Filóstrato es demasiado rico en detalles concretos para ser pura invención.

El milagro consiste en desencadenar un contagio mimético tan intenso que acaba polarizando a toda la población de la ciudad contra el infortunado mendigo. La negativa inicial de los efesios es el único rayo de luz en este tenebroso texto, pero Apolonio hace todo lo que puede para apagarlo, y lo logra. Los efesios se ponen a lapidar a su víctima con tal rabia, que acaban por ver en ella lo que Apolonio les pide que vean: el culpable de todos sus males, el «demonio de la peste», ese demonio del que primero han de librarse si quieren curar a la ciudad.

Para describir el comportamiento de los efesios tras el inicio de la lapidación, se siente la tentación de recurrir a una expresión moderna, muy manida, sin duda, quizás debido a su exactitud: la de *liberación*. Cuanto más obedecen los efesios a su gurú, más se transforman en una multitud histérica y más logran *liberarse* a costa del desgraciado mendigo.

Otra fórmula clásica viene enseguida a la mente, tan manida como la primera, y tan exacta también: *absceso de faja*

ción, una expresión muy utilizada en los buenos tiempos del comparatismo religioso.

Al canalizar hacia un blanco universalmente aceptado el contagio violento que ha desencadenado entre los efesios, Apolonio satisface un apetito de violencia que tarda algún tiempo en despertarse, pero que, cuando lo hace, sólo puede aplacarse a base de pedradas contra la víctima designada por el gurú. Una vez «liberados», después de que el «absceso de fijación» haya desempeñado su papel, los efesios descubren que ha terminado la epidemia.

Pero hay una tercera metáfora, esta vez no moderna, sino antigua, la de la *catarsis* o purificación, empleada por Aristóteles para describir el efecto de las tragedias sobre los espectadores. Y que designa, en primer lugar, el efecto sobre los participantes de los sacrificios rituales, las sangrientas inmolaciones...

El milagro está preñado de una enseñanza propiamente religiosa que se nos escaparía si lo consideráramos imaginario. Lejos de ser un fenómeno aberrante, ajeno a todo lo que sabemos respecto al mundo griego, la lapidación del mendigo recuerda ciertos antecedentes religiosos muy clásicos, los sacrificios de *pharmakói*, por ejemplo, verdaderos asesinatos colectivos de individuos semejantes al mendigo de Éfeso. Volveremos enseguida sobre esto.

El prestigio de Apolonio es tanto mayor porque no es consecuencia de una simple superchería. La lapidación se considera milagrosa porque pone fin a las quejas de los efesios. Pero de lo que aquí se trata, dirá el lector, es de la peste. ¿Cómo el asesinato de un mendigo, por muy unánimemente que se haya realizado, puede terminar con una epidemia semejante?

Estamos en un mundo, el antiguo, en el que la palabra «peste» se emplea a menudo en un sentido que no es el estrictamente médico. Casi siempre el término implica una di-

mención social. Hasta el Renacimiento, allí donde surgen las «verdaderas» epidemias, éstas perturban las relaciones sociales. Y allí donde las relaciones sociales se ven perturbadas, la idea de epidemia puede surgir. La confusión es tanto más fácil porque ambas «pestes» son igual de contagiosas.

Si Apolonio hubiera intervenido en un contexto de peste bacteriana, la lapidación no habría tenido ningún resultado frente a la «epidemia». El astuto gurú se había informado antes y sabía que la ciudad era presa de tensiones internas que podían descargarse sobre lo que hoy llamamos un *chivo expiatorio*. Esta cuarta metáfora designa a una víctima sustitutoria, un inocente que ocupa el lugar de los antagonismos reales. Y hay en la *Vida de Apolonio de Tiana*, justo antes del milagro propiamente dicho, un pasaje que confirma nuestra conjetura.

Los Evangelios nos enseñan que la causa de las violencias colectivas son las rivalidades miméticas. Aceptado que la lapidación del mendigo de Éfeso pertenece a la misma categoría de fenómenos que la Pasión, en el relato de Filóstrato deberemos encontrar, si no todo lo que hemos encontrado en la Pasión, sí, al menos, las suficientes indicaciones que faciliten y justifiquen esa semejanza con los Evangelios.

Y, en efecto, tales indicaciones aparecen. Justo antes del relato de la lapidación milagrosa, Apolonio está en un puerto de mar con algunos fieles y el espectáculo de un barco que parte le inspira notables observaciones sobre el orden y el desorden en las sociedades. Para Apolonio la tripulación del barco constituye una comunidad cuyo éxito o fracaso dependen de la naturaleza de las relaciones entre sus miembros:

Si un solo miembro de esta comunidad desatendiera su tarea [...] el viaje acabaría mal y todas esas gentes encar-

narían en sí mismas la tempestad. Si, por el contrario, estuvieran animados por un espíritu de sana emulación, si rivalizaran exclusivamente por la eficacia en el respectivo cumplimiento del deber, garantizarían la seguridad de su barco; el tiempo sería bueno y la navegación resultaría fácil. Mediante el dominio de sí mismos los marineros lograrían los mismos resultados que si Poseidón, el dios que hace propicia la mar, velara constantemente por ellos.¹

Hay, en suma, buenas y malas rivalidades. Hay la sana emulación de los hombres que «rivalizan exclusivamente por la eficacia en el respectivo cumplimiento del deber», y las malas rivalidades de quienes «no se dominan a sí mismos». Y estas últimas, rivalidades sin freno, no contribuyen a la buena marcha de las sociedades, sino que, al contrario, las debilitan. Quienes se entregan a ellas, *encarnan la tempestad*.

No son los enemigos exteriores los que llevan a las sociedades a su perdición, sino las ambiciones ilimitadas, la competición desenfadada: tal es lo que divide a los hombres en lugar de unirlos. Aunque Filóstrato no defina los conflictos miméticos tan detenida e intensamente como Jesús en su discurso sobre el escándalo, es evidente que habla de la misma clase de conflictos y que lo hace con indudable competencia.

Ya he señalado anteriormente que la peste de Éfeso no debía de ser bacteriana. Era una epidemia de rivalidades miméticas, un entrecruzamiento de escándalos, una lucha de *todos contra todos* que, gracias a la víctima seleccionada por la diabólica astucia de Apolonio, se transformó «milagrosamente» en un *todos contra uno* reconciliador. Consciente del sufrimiento de los efesios, el gurú suscita a costa de un pobre diablo una violencia de la que espera un efecto *catártico* su-

1. *Op. cit.*, libro IV, capítulo 9.

perior al de los sacrificios corrientes o las representaciones trágicas que, seguramente, se desarrollaban, en el siglo II de nuestra era, en el teatro de Éfeso.

La idea de considerar la advertencia de Apolonio frente a las rivalidades miméticas como una introducción al milagro me parece tanto más verosímil por cuanto los dos textos se suceden sin la menor transición. El pasaje que acabo de transcribir viene inmediatamente antes de la descripción de la lapidación milagrosa, citada con tantos pormenores al principio de este capítulo.

La lapidación es un mecanismo victimario, al igual que la Pasión, y más eficaz incluso que ésta en cuanto a violencia se refiere, puesto que se realiza con absoluta unanimidad y la comunidad se cree inmediatamente liberada de su «epidemia de peste».

Consciente del daño que la *Vida de Apolonio de Tiana* hacía al cristianismo, Eusebio de Cesarea, el primer gran historiador de la Iglesia, amigo y colaborador de Constantino, realizó una crítica del libro. Pero los lectores modernos no encuentran en esa crítica lo que buscan. Eusebio se dedicó, sobre todo, a demostrar que los milagros de Apolonio no tenían nada de sensacional. Y no denuncia la monstruosa lapidación con la profunda indignación que a nosotros nos parecería de rigor. Al igual que los partidarios del gurú, reduce el debate a una rivalidad mimética entre hacedores de milagros. Al leerlo, se comprende mejor por qué Jesús intenta distraer nuestra atención de los milagros que lleva a cabo...

Eusebio no llega a definir verdaderamente la oposición esencial entre Apolonio y Jesús. Por lo que respecta a las lapidaciones, Jesús se sitúa en las antípodas de Apolonio. En lugar de aprobarlas, hace todo lo que puede por impedir las. Eusebio nunca hace referencia a lo que para el lector moder-

no salta a la vista. A fin de determinar con exactitud la diferencia que existe en ese punto entre ambos maestros espirituales, hay que comparar el «milagro» maquinado por Apolonio con un texto que no tiene nada de milagroso, el que narra cómo Jesús impide la lapidación de una mujer adúltera:

Los escribas y fariseos llevaron una mujer sorprendida en adulterio; y, poniéndola en medio, le dicen: «Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante delito de adulterio. En la Ley, Moisés nos ordenó que a éstas las apedreásemos; así es que tú, ¿qué dices?»

Decían esto tentándolo, para poder acusarlo. Pero Jesús, agachándose, escribía en el suelo con el dedo. Como ellos seguían preguntándole, se irguió y les dijo: «El que de vosotros esté sin pecado, sea el primero que le tire una piedra.»

Y, agachándose de nuevo, escribía en el suelo. Y ellos, al oírlo, fueron saliendo uno a uno, empezando por los más ancianos; y quedó solo Jesús, y la mujer que estaba en medio. Jesús, irguiéndose, le dijo: «Mujer, ¿dónde están? ¿Ninguno te condenó?»

Ella dijo: «Ninguno, Señor.»

Y Jesús dijo: «Tampoco yo te condeno; anda, y desde ahora ya no peques más.»

(Juan 8, 3-11)

Contrariamente a los efesios, de talante en principio pacífico, y que por ello no son favorables a la lapidación, la masa que conduce a la mujer adúltera ante Jesús tiene un humor combativo. En ambos textos, toda la acción gira alrededor de un problema que la frase de Jesús explicita, al contrario que en el relato de Filóstrato, donde nunca aparece formulado con claridad: el de la *primera piedra*.

En el «milagro» de Apolonio, es evidente que esa primera piedra constituye la principal preocupación del gurú, puesto

que ningún efesio se decide a arrojarla. Preocupación fácil de detectar, pese a que nunca aparezca de forma explícita. Apolonio acaba por resolver la dificultad en el sentido deseado por él, aunque tenga para ello que bregar como estupendo demonio que es. Jesús triunfa asimismo ante las dificultades con que tiene que enfrentarse, pero, al contrario que el gurú, pone en juego su ascendiente contra la violencia.

En la única frase que dirige a los escribas y fariseos, Jesús menciona explícitamente la primera piedra, hace hincapié en ella puesto que la nombra en último lugar, como para prolongar así su eco durante el mayor tiempo posible en la memoria de sus oyentes: «*El que de vosotros esté sin pecado, sea el primero que le tire una piedra.*» Siempre escéptico y orgulloso de su escepticismo, el lector moderno sospecha que se trata sólo de un efecto puramente retórico: la primera piedra es proverbial, una de esas expresiones que todo el mundo repite.

Pero ¿se trata aquí realmente de un simple efecto de lenguaje? El texto que leemos, no hay que perderlo de vista, es la historia de la mujer adúltera salvada de esa lapidación que ha hecho proverbial dicha referencia a la primera piedra. Si todavía esta expresión se sigue repitiendo en todas partes, en todas las lenguas de los pueblos cristianizados, es a causa, sin duda, de este texto, pero también por su extraordinaria pertinencia, justamente subrayada por el paralelismo de nuestros dos relatos.

Cuando Apolonio ordena a los efesios arrojar sobre el mendigo las piedras que les había indicado que cogieran del suelo, esas buenas gentes se niegan y Filóstrato reconoce, sencillamente, no sólo esa negativa, sino también los argumentos que la justifican. En frío, los efesios no pueden decirse a asesinar a uno de sus semejantes, por miserable, repugnante e insignificante que sea.

Los argumentos que justifican esa negativa tienen su contrapartida en la frase de Jesús. Son el equivalente no de

las últimas palabras, sino de las primeras: «El que de vosotros esté sin pecado...» Los efesios no se consideran con derecho a asesinar fríamente a una criatura humana a la que no tienen nada que reprochar.

Para lograr su objetivo, Apolonio tiene que distraer a los efesios respecto a la acción que ha solicitado de ellos, intentar que olviden la realidad física de la lapidación. Con ridícula grandilocuencia denuncia al mendigo como un «enemigo de los dioses». Para poder movilizar la violencia hay que demonizar a quien se quiere convertir en víctima. Y al fin el gurú logra lo que desea, pues consigue que alguien tire la primera piedra. Una vez lanzada ésta, Apolonio puede dormir tranquilo: la violencia y la mentira han ganado la partida. Los mismos efesios que momentos antes mostraban piedad por el mendigo dan ahora prueba, con su violenta emulación, de un encarnizamiento tan contrario a su actitud inicial que suscita a partes iguales sorpresa y tristeza.

La primera piedra no es mera retórica, sino, todo lo contrario, algo decisivo, puesto que es la más difícil de lanzar. ¿Por qué? Porque es la única que carece de *modelo*.

Cuando Jesús pronuncia su frase, la primera piedra es el último obstáculo que se opone a la lapidación. Al atraer la atención sobre ella, al mencionarla explícitamente, Jesús hace lo que puede por reforzar ese obstáculo, por magnificarlo.

Cuanto más piensen quienes van a tirar la primera piedra en la responsabilidad que asumirán si lo hacen, más posibilidades hay de que la piedra se les caiga de las manos.

¿Hay realmente necesidad de un modelo mimético para una acción tan sencilla como arrojar piedras? La prueba de que la hay es la resistencia inicial de los efesios. Ciertamente, cuando Filóstrato nos muestra esas dificultades, no lo hace llevado por un ánimo hostil respecto a su venerado gurú.

Una vez lanzada la primera piedra, encorajinados por Apolonio, la segunda viene enseguida, tras el ejemplo de la

primera; y más deprisa aún, la tercera, puesto que cuenta con dos modelos en lugar de uno, y así sucesivamente. Cuanto más se multiplican los modelos, más se acelera el ritmo de la lapidación.

Salvar a la mujer adúltera de la lapidación, como hace Jesús, impedir un apasionamiento mimético en el sentido de la violencia, es desencadenar otro en sentido inverso, un apasionamiento mimético no violento. Cuando un primer individuo renuncia a lapidar a la mujer adúltera, lo sigue en esa decisión un segundo, y así sucesivamente. Hasta que, al final, es todo el grupo, guiado por Jesús, el que renuncia a su proyecto de lapidación.

Aunque los dos textos sean por su espíritu lo más opuesto que quepa imaginar, se asemejan, sin embargo, de un modo desconcertante. Su recíproca independencia hace muy significativa esa semejanza. Nos permite comprender mejor el dinamismo de las masas, que no hay que definir sólo por su mayor o menor violencia, sino por la imitación, el mimetismo.

El hecho de que la frase de Jesús continúe desempeñando entre nosotros un papel metafórico universalmente aceptado, en un mundo en que la lapidación ritual ya no existe, indica que el mimetismo sigue siendo tan poderoso como en el pasado, si bien bajo formas, en general, menos violentas. El simbolismo de la primera piedra resulta hoy inteligible porque, pese a que el gesto físico de la lapidación ya no exista, la definición mimética de los comportamientos colectivos continúa siendo tan válida como hace dos mil años.

Para señalar el papel inmenso, insospechado, que el mimetismo desempeña en la cultura humana, Jesús no recurre a esos términos abstractos de los que nosotros difícilmente podemos prescindir: imitación, mimetismo, mimesis, etcétera. Con la primera piedra le basta. Esta expresión le permite subrayar el verdadero principio no sólo de las lapidaciones anti-

guas, sino de todos los fenómenos de masas, antiguos y modernos. Por eso la imagen de la primera piedra sigue viva.¹

Apolonio tiene que conseguir que uno u otro de los efesios, poco importa cuál, tire la primera piedra, sí, pero sin atraer mucho la atención sobre ella, y de ahí que evite hacerlo de manera expresa. Con lo que da prueba de duplicidad. Se calla por razones simétricas, pero inversas, de las que empujan a Jesús a mencionar la primera piedra explícitamente, dándole la mayor resonancia posible.

La duda inicial y el encarnizamiento final de los efesios son demasiado característicos del mimetismo violento para no inducirnos a pensar que ambos relatos están de acuerdo con la dinámica, o, más bien, con la «mimética», de la lapidación. Para favorecer la violencia colectiva, hay que reforzar su inconsciencia, y eso es lo que hace Apolonio. Y al contrario, para desalentar esa violencia, hay que mostrarla a plena luz, hay que desenmascararla. Y eso es lo que hace Jesús.

Como muchas otras frases memorables, la de Jesús no se caracteriza por la originalidad que el mundo moderno aprecia, la que exige de sus escritores y artistas: la originalidad de lo nunca dicho, de lo nunca oído, de lo absolutamente nuevo. No, la respuesta de Jesús al desafío que se le lanza no es original en este sentido. Jesús no inventa la idea de la primera piedra, sino que la toma de la Biblia, en cuya tradición religiosa se inspira. Nuestra desencarnada «creatividad» no concluye casi nunca en verdaderas obras maestras.

La lapidación legal, por arcaica que sea, no se asemeja en

1. Véase mi interpretación de este mismo texto de Juan en *Quand ces choses commenceront*, Arléa, París, págs. 179-186. Véase asimismo René Girard, *La Vítima e la folla*, traducción y edición de Giuseppe Fornari, Santi Quaranta, Treviso, 1988, págs. 95-132.

ningún caso al arbitrario asesinato urdido por Apolonio. La Ley prevé la lapidación para determinados delitos y, como teme las falsas denuncias, a fin de dificultarlas lo más posible, obliga a los delatores, que como mínimo habrán de ser dos, a que sean quienes tiren las primeras piedras.

Jesús trasciende la Ley, pero en su mismo sentido, apoyándose en lo que la prescripción legal tiene de más humano, de más ajeno al mimetismo de la violencia: la obligación impuesta a los dos primeros acusadores de tirar las primeras piedras. La Ley priva a los delatores de modelos miméticos.

Una vez tiradas las dos primeras piedras, toda la comunidad, a su vez, habrá de participar en la lapidación. Para mantener el orden en las sociedades arcaicas, a veces no hay otro medio que el mimetismo violento, la unanimidad mimética. Medio al que la Ley recurre sin vacilar, pero también con prudencia, tan comedidamente como sea posible.

Jesús quiere trascender las providencias violentas de la Ley, de acuerdo en este punto con buena parte del judaísmo de su tiempo, pero actuando siempre en el sentido del dinamismo bíblico y no contra él.

El episodio de la mujer adúltera es uno de los raros logros de Jesús con una multitud violenta. Un éxito que subraya sus numerosos fracasos y, sobre todo, por supuesto, el papel de la multitud en su propia muerte.

En el episodio evangélico de la mujer sorprendida en flagrante delito de adulterio, si la masa no se hubiera dejado convencer por Jesús y la lapidación hubiera tenido lugar, Jesús también habría podido ser lapidado. Fracasar en la salvación de una víctima amenazada de muerte de forma unánime por una colectividad equivale a encontrarse solo frente a ésta, es correr el riesgo de sufrir la misma pena que aquélla. Es una situación que se da en todas las sociedades arcaicas.

En el período que precede a la crucifixión, nos dicen los Evangelios, Jesús escapa a varias tentativas de lapidación.

No siempre saldrá tan bien parado, y acabará por desempeñar el mismo papel que el mendigo de Éfeso, por sufrir el suplicio reservado a los últimos de los últimos en el Imperio Romano. Entre él y el mendigo hay semejanza en la muerte y, también, antes de ésta, una semejanza que se concreta en el comportamiento de ambos ante la multitud amenazante.

Antes de responder a quienes piden su parecer sobre la obligación de lapidar a la mujer, inscrita en la Ley de Moisés, Jesús se inclina hacia el suelo y escribe en el polvo con el dedo. En mi opinión, Jesús no dobla la espalda para escribir, sino que escribe porque ya la ha doblado. Se ha inclinado para eludir la mirada de esos hombres con los ojos inyectados en sangre.

Si Jesús les devolviera sus miradas, esos hombres exaltados no verían en sus ojos lo que realmente es, sino que lo transformarían en un espejo de su propia cólera: su propio desafío, su propia provocación, eso leerían en la mirada de Jesús, por apacible que fuera. Con lo que, de rebote, se sentirían provocados. El enfrentamiento no podría entonces evitarse, lo que, probablemente, conllevaría lo que Jesús se esfuerza en impedir: la lapidación de la víctima. De ahí que eluda incluso la sombra de una provocación.

Cuando Apolonio dice a los efesios que se armen con piedras y se sitúen en círculo en torno al mendigo, éste reacciona de una forma que recuerda el comportamiento de Jesús frente a la irritada muchedumbre. Tampoco él quiere dar a esos hombres amenazantes la impresión de que los desafía. E incluso su deseo de que lo tomen por ciego, aun siendo un simple mendigo «profesional», corresponde, me parece, al gesto de Jesús al escribir en el polvo.

Cuando comienzan a llover piedras, el mendigo sabe ya

que no podrá salir bien librado pretendiendo que lo tomen por ciego. Su maniobra ha fracasado. En vista de lo cual no duda ya en mirar a su alrededor tratando, contra toda esperanza, de descubrir en el compacto bloque de sus agresores la brecha que le permita huir.

En la mirada de animal acosado que les dirige entonces el mendigo, los efesios creen ver una especie de desafío. Y es precisamente en ese instante cuando se convencen de que su víctima es el demonio inventado por Apolonio. La escena confirma y justifica la prudencia de Jesús:

A partir del momento en que algunos [...] empezaron a arrojarle piedras, el mendigo, que por el parpadeo de sus ojos parecía ciego, les lanzó súbitamente una mirada penetrante que mostró unos ojos llenos de fuego. Y los efesios, convencidos entonces de que tenían que habérselas con un demonio.

La lapidación del mendigo no puede menos que hacer pensar en la crucifixión. Jesús se ve finalmente arrastrado por un efecto mimético análogo al de la lapidación del mendigo. El mismo efecto que en el caso de la mujer adúltera logra cambiar de signo, pero que en el suyo no puede evitar. Tal es lo que a su manera comprende la multitud agrupada al pie de la cruz: se burla de la impotencia de Jesús, de que no pueda salvarse el que a tanto ha salvado: «¡Salvó a otros, y no puede salvarse a sí mismo!»

La Cruz es el equivalente de la lapidación de Éfeso. Decir que Jesús se identifica con todas las víctimas es afirmar que se identifica no sólo con la mujer adúltera o con el Servidor Sufriente, sino con el mendigo de Éfeso. Jesús *es* ese infortunado mendigo.

1

El milagro de Apolonio consiste en convertir una epidemia de rivalidades miméticas en una violencia unánime cuyo efecto «catártico» restablece la tranquilidad y afianza los lazos sociales entre los efesios. Toda la ciudad ve en la lapidación un signo sobrenatural y, para confirmar esa interpretación milagrosa, para hacerla oficial, da por supuesta una intervención de Heracles, el dios más indicado para ese papel puesto que está allí mismo, en el teatro donde tiene lugar la lapidación, representado por su estatua. En lugar de condenar la agresión criminal contra el mendigo, las autoridades municipales ratifican el milagro y Apolonio queda como un gran hombre.

Dado que el dios no ha desempeñado ningún papel en el asunto, esta vinculación del suceso al paganismo oficial resulta un poco artificial. Pero la apelación a lo religioso, en principio, no es arbitraria. Entre la lapidación instada por Apolonio y los fenómenos en cuyo entorno surge lo sagrado arcaico, las afinidades son reales.

Aunque muchos mitos presenten un perfil análogo al del milagro de Apolonio, la violencia, en general, incluso en los casos en que se reconoce el linchamiento, no se describe con el realismo ya moderno de un Filóstrato. En los textos literarios, como *Las metamorfosis* de Ovidio, la proliferación de

elementos fantásticos vela el horror de un espectáculo nunca tan verdaderamente *representado* como aparece en el relato de Filóstrato.

Los mitos principian casi siempre por un estado de extremo desorden. Un caos que las más de las veces no pretende ser «original». Y tras el cual se descubre a menudo una especie de desorganización o inconclusión, bien en la comunidad, bien en la naturaleza, bien en el cosmos.

A menudo, lo que quiebra la paz es una epidemia mal definida y semejante a la que aparece en la lapidación de Éfeso. Puede ser también, explícitamente, cierto malestar social, un conflicto cuyo carácter mimético es sugerido por el considerable papel que en los mitos desempeñan los *mellizos* o *hermanos enemigos*. El conflicto puede desarrollarse también entre otras mil entidades más o menos fabulosas: monstruos, astros, montañas, prácticamente cualquier cosa, pero siempre entidades que entrechocan de manera simétrica a la manera de los dobles miméticos.

En lugar de desorden, en el inicio de los mitos puede actuar también una interrupción de funciones vitales causada por una especie de bloqueo, de parálisis. Claude Lévi-Strauss comprendió muy bien este aspecto de los comienzos míticos, aunque sin percibir su nexo con la violencia.

Puede tratarse asimismo de desastres más corrientes, como hambrunas, inundaciones, sequías destructoras y otras catástrofes naturales. Pero siempre y en todas partes la situación inicial puede resumirse como una crisis que para la comunidad y su sistema cultural supone un peligro de destrucción total. Y esta crisis casi siempre se resuelve por la violencia, que, incluso cuando no es colectiva, tiene en todo caso resonancias colectivas. La única gran excepción es la violencia *dual* que enfrenta a dos hermanos o mellizos enemigos, uno de los cuales vence al otro. Siempre hay alusión a un mimetismo conflictivo y disgregador *antes* de la violencia,

reconciliador y unificador *después* de ella y gracias a ella. Todo lo cual sólo es plenamente visible a la luz de los análisis anteriores, a la luz del milagro de Apololonio, a su vez aclarado por los Evangelios y la noción de ciclo mimético tal como se desprende de mis tres primeros capítulos.

En el paroxismo de la crisis se desencadena la violencia unánime. En muchos de los mitos que más arcaicos nos parecen, y que, en mi opinión, lo son, en efecto, la unanimidad violenta se presenta como un alud arrollador más sugerido que realmente descrito y que vuelve a encontrarse, de forma evidente y manifiesta, en los rituales, los cuales *reproducen* visiblemente, y sospechamos ya por qué, la violencia unánime y reconciliadora del mecanismo victimario.

En los mitos arcaicos el protagonista es la comunidad en bloque convertida en masa violenta. Al creerse amenazada por un individuo aislado, a menudo un extranjero, asesina espontáneamente a quien considera indeseable. Una violencia que volvemos a encontrar, en plena Grecia clásica, en el siniestro culto de Dioniso.

Los agresores se precipitan como un solo hombre sobre su víctima. La histeria colectiva es tal que los agresores se comportan, literalmente, como animales de presa. Destrozan a su víctima, la despedazan con las manos, las uñas, los dientes, como si la cólera o el miedo multiplicara por diez su fuerza física. A veces incluso devoran el cadáver.

Para designar esta súbita, convulsiva violencia, este puro fenómeno de masas, nuestra lengua carece de término apropiado. La palabra que nos viene a la boca es, en definitiva, un americanismo: linchamiento.

Dadas las innumerables variantes de asesinato colectivo o de inspiración colectiva existentes en los mitos y los textos bíblicos, dado el realismo de ciertas descripciones y, en fin, dados también los ritos, creo que una interpretación puramente «simbólica», la invocación de cualquier tipo de fantas-

mas —el «fantasma de cuerpo troceado», por ejemplo— como explicación de esas escenas de violencia está dictada por un prejuicio sistemático frente a lo real y, personalmente, la rechazo de manera tajante, aunque sólo sea por el callejón sin salida en que viene atascándose desde hace siglos el estudio de la mitología.

Puesto que destrozarse a la víctima con las manos desempeña un considerable papel en los mitos arcaicos, ¿por qué no plantear la hipótesis más sencilla, la más lógica, la de una violencia real análoga a la lapidación de Éfeso, pero aún más salvaje, aún más espontánea? Y, puesto que los conflictos miméticos son reales, y concluyen, por lo general, con un estallido de violencia colectiva, ¿por qué no suponer que, tras la mayor parte de los mitos, hay una violencia real?

Si los exaltados despedazan a su víctima con sus propias manos, tienen que estar desarmados. Si tuvieran armas, las utilizarían. Si no las tienen, es que no pensaban tener necesidad de ellas. Se habían reunido por razones pacíficas, quizá para acoger a un visitante, y, de pronto, las cosas empezaron a ir mal...

Las violencias colectivas de las que he hablado, la lapidación de Éfeso, la Pasión, la decapitación de Juan Bautista, están más o menos manipuladas. Pero hay también, y observando los mitos se adivina, muchos linchamientos espontáneos, que seguramente corresponden a apasionamientos miméticos muy intensos que no encuentran frente a sí ningún obstáculo, legal ni institucional. En alguna parte se enciende la cólera, cunde el pánico, y la comunidad en pleno, por un efecto de contagio instantáneo, se precipita en la violencia.

En las sociedades que carecen de sistema judicial, la indignación contagiosa estalla en forma de linchamiento. Louis

Gernet considera el linchamiento una forma arcaica de justicia.¹ Pero aunque eso sea mejor que nada a la hora de entender el linchamiento, a mi juicio este investigador invierte el proceso genético. No ve que el punto de partida de lo religioso mítico, como asimismo, posteriormente, de todo lo que llamamos «sistema judicial», es la unanimidad violenta del linchamiento espontáneo, no premeditado, que de modo automático restablece la paz y que, por medio de la víctima, infunde a esa paz una significación religiosa, divina.

A partir del momento en que la víctima muere a manos de sus linchadores, la crisis concluye, se restablece la paz, desaparece la peste, se apaciguan los elementos, retrocede el caos, se desbloquea lo bloqueado, concluye lo inacabado, lo incompleto se completa, lo indiferenciado se diferencia.

La metamorfosis del malhechor en bienhechor divino constituye un fenómeno a la vez prodigioso y habitual puesto que, en la mayor parte de los casos, los mitos ni siquiera la subrayan. Quien al principio del mito era linchado por considerarlo responsable de la destrucción del sistema totémico, al final preside la reconstrucción de ese mismo sistema o la construcción de uno nuevo. La violencia unánime ha metamorfoseado al malhechor en bienhechor divino de forma tan extraordinaria, y, sin embargo, tan corriente, que la mayor parte de los mitos no dicen nada de esa metamorfosis: queda sobreentendida.

Todo se explica con solo comprender que, al final de esos mitos, la unanimidad violenta ha reconciliado a la comunidad y el poder reconciliador es atribuido a la víctima, bien «culpable», bien «responsable» de la crisis.

Así pues, la víctima se transfigura dos veces: la primera de forma negativa, maléfica, y la segunda de manera positiva, benéfica.

1. Louis Gernet, *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, París, 1982.

Se creía que esa víctima había perecido, pero por fuerza ha de estar viva, puesto que reconstruye la comunidad inmediatamente después de haberla destruido. Lo cual, evidentemente, quiere decir que es inmortal y, por tanto, divina.

Debemos, pues, pensar que también los mitos, aunque de forma más confusa y transfigurada, reflejan ese proceso que gracias a los Evangelios hemos podido descubrir y que después hemos vuelto a encontrar en la lapidación de Éfeso.

Este proceso, seguramente, es característico de los mitos en general. Los mismos grupos humanos que expulsan y asesinan a los individuos en quienes las sospechas convergen de manera mimética, se ponen a adorarlos en cuanto se sienten apaciguados y reconciliados. Lo que los reconcilia, ya lo he dicho, no puede ser otra cosa que la proyección sobre la víctima primero de todos sus temores y después, una vez que se sienten reconciliados, de todas sus esperanzas.

Así, paradójicamente, al agravarse cada vez más, los desórdenes característicos de los grupos humanos proporcionan a los hombres los medios de darse formas de organización en alguna medida surgidas de la violencia paroxística y que al mismo tiempo le ponen fin. Los linchamientos traen la paz a expensas de la víctima divinizada. De ahí que figuren como epifanías de esa divinidad y que las comunidades los rememoren en esos relatos transfigurados que llamamos mitos.

Tras la lapidación milagrosa obrada a instancias de Apolonio de Tiana no surge ninguna nueva divinidad, ciertamente, pero no estamos demasiado lejos de ello, puesto que el mendigo es percibido como un ser sobrenatural, el demonio de la peste.

Tras la lapidación, los asesinos no reconocen a su víctima. La escasa apariencia humana que la vejez y la miseria hubieran podido dejar en ella, han acabado de destruirla las piedras. El

infortunado mendigo no ha sido lapidado por ser monstruoso, es la lapidación lo que hace de él un monstruo. Los efesios han arrojados sus piedras con tanta furia que el cadáver del mendigo está «reducido a una masa sanguinolenta».

Se adivina en el autor una vacilación: el monstruo es tan grande como un león y, sin embargo, no es un león, sino, más bien, un perro. Para hacerlo más respetable en tanto que monstruo, Filóstrato le hacer arrojar espuma, «como un perro rabioso». Pero la transfiguración resulta poco impresionante, poco convincente; es demasiado diáfana para ocultar la triste verdad. Y es que aquí sólo se trata de un pobre esbozo de mito...

El asesinato unánime no está lo bastante transfigurado para que pueda divinizarse. De ahí que no aparezca ninguna nueva divinidad. Se ve con toda claridad lo que le falta a esta lapidación para engendrar un dios. Si el motor de las transfiguraciones, la violencia colectiva, fuera más potente, divinizaría al mendigo.

En las mitologías los dioses terapeutas se manifiestan siempre, en primer lugar, con apariencias que se asemejan a nuestro milagro. Para empezar, se trata en todos los casos de demonios responsables de la enfermedad que, después, ellos mismos curan.

Si a esos dioses se los considera, en definitiva, capaces de curar las enfermedades que transmiten a los hombres, ello es así porque, en el estadio en que parecen ser sólo maléficos, contagiosos, demoníacos, la violencia ejercida contra ellos tiene un efecto reconciliador análogo al de la más intensa lapidación, pero aún más intenso. Lo divinizado es el muy eficaz «absceso de fijación».

Las víctimas que más terror suscitan en la primera fase, más alivio y armonía proporcionan en la segunda. Son, por tanto, transfiguradas dos veces, repito, pero no es éste el caso del mendigo de Éfeso.

El papel del dios Apolo en el mito de Edipo constituye un buen ejemplo de la doble transfiguración. Se supone que es el dios quien ha enviado la epidemia para castigar a quienes albergan tras los muros de su ciudad a un criminal abominable, un hijo parricida e incestuoso. Al principio, tampoco Apolo debía de ser otra cosa que un «demonio de la peste». Una vez expulsado Edipo, Tebas se encuentra liberada de la epidemia. Apolo ha recompensado la obediencia de los tebanos y pone fin a un chantaje desde ese momento ya sin objeto. Y puesto que Apolo *es* la peste, le basta con alejarse para ponerle fin.

En el milagro de Apolonio, Heracles respalda la lapidación del mendigo exactamente igual como Apolo respalda la expulsión del héroe en el mito de Edipo.

En este último ejemplo Apolo resulta indispensable, pese a que el héroe, a diferencia de nuestro mendigo, está en cierto modo divinizado. Aunque parece que no lo suficiente para consolidar por sí mismo la estructura sagrada, y de ahí que el mito recurra, como en el caso del milagro de Apolonio, a un gran dios preexistente, Apolo.

Si en el milagro de Apolonio la fuerza transfiguradora fuera mayor, tras la demonización del mendigo vendría su divinización. Y la segunda transfiguración ocultaría el horror de la escena. Tendríamos así un verdadero mito en lugar del fenómeno incompleto, bastardo, narrado por Filóstrato.

El milagro de Apolonio no es más que un pálido bosquejo, en efecto, de mito. Pero es este carácter anémico, inconcluso, lo que lo hace en extremo interesante para la comprensión de las génesis míticas. El relato descompone en dos momentos separados una génesis que, en los mitos propiamente dichos, se presenta en una forma tan compacta que parece indescifrable.

Sólo la primera transfiguración está presente y visible en Filóstrato, y de ahí que quedemos horrorizados. La segunda

no aparece en absoluto, y de ahí que, para suplir esa ausencia, se acuda a Heracles.

La primera frase del relato contiene una primera alusión al dios:

[Apolonio] condujo al pueblo al teatro, donde se alzaba una imagen del dios protector.

Hasta el final del relato no se volverá a hablar de ese dios:

En vista de lo cual [el milagro] se alzó una estatua a Heracles, el dios protector de Éfeso, en el lugar en que se había expulsado al espíritu maligno.

Las dos menciones de Heracles enmarcan el asunto y le confieren su significado religioso. En definitiva, el verdadero autor del milagro es el dios: ha decidido ejercer su función protectora por medio de un gran taumaturgo, Apolonio de Tiana.

La lapidación milagrosa no es un mito completo, sino sólo una mitad, la primera, la más oculta, esa cuya existencia más vale no sospechar para poder así glorificar los mitos como hacen los modernos, los cuales, a fin de preservar sus ilusiones neopaganas, se alejan de los textos demasiado reveladores, como el de la lapidación de Apolonio.

Filóstrato describe esa lapidación de forma tan honesta y realista que, aun sin quererlo, no puede menos que revelarnos el proceso que, paradójicamente, él no ha sabido interpretar. No hay ninguna razón para pensar que este escritor sea especialmente sádico y muy diferente de sus correligionarios. Sigue apegado a la religión ancestral y no la ve tal como es. Pone de manifiesto sus mecanismos sin llegar a descubrirlos por sí mismo, lo que significa que el horror que su relato nos inspira, seguramente, le habría extrañado mucho.

En la imaginación religiosa de Filóstrato el gran Pan aún no ha muerto del todo. No es el azar lo que convierte a los dios de las multitudes violentas en el símbolo de toda mitología. De su nombre viene nuestra palabra «pánico». Ese dios conserva todo su poder de fascinación sobre el autor de la *Vida de Apolonio de Tiana*.¹

¿Por qué recurren los Evangelios, en su definición más completa del ciclo mimético, a un personaje denominado Satán o el Diablo en lugar de recurrir a un principio impersonal? Creo que la causa principal estriba en el hecho de que el verdadero manipulador del proceso, el sujeto de la estructura en el ciclo mimético, no es el ser humano, que no se da cuenta del proceso circular en el que está inmerso, sino el *propio mimetismo*. Fuera del mimetismo no hay verdadero sujeto y eso es lo que en definitiva significa la concesión del título de Príncipe de este mundo a esa ausencia de ser en que consiste Satán.

Satán no tiene nada de divino, pero es imposible nombrarlo sin aludir a algo esencial brevemente mencionado por mí en el capítulo dedicado a él y que nos interesa en el más alto grado: la génesis de las divinidades míticas arcaicas y paganas.

Incluso si la trascendencia satánica fuera falsa, carente de toda realidad en el plano religioso, sus efectos en el plano mundano son tan enormes como innegables. Satán es el sujeto ausente de las estructuras del desorden y del orden resultantes de las relaciones conflictivas entre los hombres, que, en definitiva, organizan tanto como desorganizan esas relaciones. Satán es el mimetismo en su potencia más secreta, el

1. Jean-Pierre Dupuy, *La panique*, Les empêcheurs de penser en rond, París, 1996.

engendramiento de falsas divinidades en cuyo seno surge el cristianismo.

Hablar del ciclo mimético en términos de Satán permite a los Evangelios decir o sugerir muchas cosas sobre las religiones consideradas por el cristianismo falsas, mentirosas, ilusorias, cosas que en el lenguaje de los escándalos no pueden decirse.

Los pueblos no inventan a sus dioses: divinizan a sus víctimas. Lo que impide a los investigadores descubrir esta verdad es su negativa a leer entre líneas y captar la violencia real en los textos que la describen. El rechazo de lo real es el dogma número uno de nuestro tiempo. Es la prolongación y perpetuación de la ilusión mítica original.¹

1. Respecto a las cuestiones suscitadas por este capítulo, y para hallar ejemplos de mitos interpretados miméticamente, véase Richard J. Golsan, *René Girard and Myth*, Garland Publishing, Nueva York y Londres, 1993.

VI. SACRIFICIO

Gracias al talento de Filóstrato, la violencia de los efesios, al principio emocionados por un movimiento de compasión respecto a su víctima, aparece expuesta con un realismo tan moderno que no podemos de ninguna manera eludirla. Por enamorado de los mitos que se esté, es imposible no darse cuenta del papel desempeñado por la unanimidad violenta en la ilusión mitológica.

La génesis de lo sagrado arcaico, antiguo, es, sin duda, fruto de un apasionamiento mimético y de un mecanismo victimario en el sentido que se desprende de los Evangelios. Las comunidades apaciguadas y reconciliadas por medio de sus propias víctimas son demasiado conscientes de su impotencia para reconciliarse por sí mismas, demasiado modestas, en suma, para atribuirse a sí mismas el mérito de su reconciliación. Buscan al dios que las ha reconciliado, el cual no puede ser otro que esa misma víctima que antes les trajo el mal y ahora les trae el bien.

En el milagro de Apolonio la experiencia no es lo bastante intensa para producir la segunda transfiguración. Y de ahí que haya que recurrir, para sostener el milagro, a un dios del panteón tradicional. Si la experiencia mimética fuera más intensa, los perseguidores atribuirían la liberación directa-

mente a su víctima, que acumularía así los papeles de demonio maléfico y divinidad benéfica.

Cuando la potencia transfiguradora se debilita, la segunda transfiguración es la primera en desaparecer, porque es la más precaria y frágil de las dos. Encubre lo demoníaco y oculta a la mirada de los hombres lo que Filóstrato nos obliga a contemplar: la proyección de todos los escándalos sobre el infortunado mendigo, la violencia mimética, la base subyacente de lo religioso arcaico en su conjunto.

Filóstrato no se halla sensibilizado ante la violencia en el sentido en que nuestra época histórica nos obliga a estarlo. Su insensibilidad, por chocante que hoy nos parezca, es uno de los problemas que nuestros análisis ayudan a comprender mejor.

Pienso que la doble transfiguración de lo sagrado arcaico explica la fractura lógica característica de muchos mitos. Al principio, el héroe es tan sólo un peligroso malhechor. Tras la violencia destinada a inutilizarlo como tal, cuando el mito concluye, ese mismo malhechor aparece como salvador divino sin que semejante cambio de identidad llegue en ningún momento a justificarse y ni siquiera a comentarse. Al final del mito, el malhechor inicial, debidamente divinizado, preside, en efecto, la reconstrucción del sistema cultural que se suponía que había destruido en la fase inicial, cuando era objeto de una proyección hostil, cuando era chivo expiatorio.

Ayer se calificaba a lo religioso de «onírico» y «fantasmagórico»; hoy se lo exalta como «creación lúdica». La mitología mundial está, realmente, muy próxima al tipo de fabulación del que las violencias colectivas han sido siempre objeto en todas las sociedades arcaicas y aun en la Edad Media, durante los grandes *pánicos* ocasionados por calamidades tales como la peste negra. Las víctimas eran entonces los judíos,

los leprosos, los extranjeros, los lisiados, los marginados de todo tipo, los excluidos, como hoy se dice.

En los fenómenos medievales la transfiguración mítica es aún más débil que en el texto de Filóstrato, y la desmitificación que propongo, lejos de escandalizar a nadie, parece tan evidente que no sólo es recomendable, sino que resulta obligatoria.

A partir de los análisis anteriores, podemos comparar las génesis de los mitos y sus sucedáneos tardíos con la actividad de un volcán hoy apagado.

Cuando estaba en actividad, ese volcán engendraba «verdaderos» mitos pero el humo y la lava que salían de su cráter impedían asomarse a él para ver qué sucedía en su interior.

La lapidación de Éfeso es obra de ese mismo volcán en una época más tardía. Todavía ardiente, se ha enfriado, sin embargo, lo suficiente para que podamos acercarnos a su cráter. No está completamente inactivo, pero sólo produce ya mitos truncados, amputados de lo mejor de sí mismos, limitados a las transfiguraciones hostiles. El mendigo de Éfeso ha dejado para siempre de ser objeto de adoración. La lapidación milagrosa sólo engendra ya un pequeño demonio sin importancia.

El relato de Filóstrato me parece, pues, un precioso «eslabón perdido» entre las transfiguraciones mitológicas plenas, por un lado, imposibles de descifrar de manera directa, y las transfiguraciones fáciles de descifrar, por otro: esa medieval caza de brujas cuyo parentesco con la mitología propiamente dicha resulta evidente a la luz de Filóstrato y de los Evangelios.

En ambos casos estamos ante una violencia colectiva que es objeto de una interpretación errónea, dominada por la ilusión unánime de los perseguidores. Ante los mitos segui-

mos siendo víctimas de transfiguraciones, que, en el caso de la caza de brujas, no pueden ya, en cambio, engañarnos. Al considerar las persecuciones que se desarrollan en nuestro universo histórico, por alejadas que estén en el tiempo, comprendemos sin dificultad que las víctimas son reales y forzosamente inocentes. Comprendemos que negar esta realidad no sólo sería estúpido, sino culpable. No queremos hacernos cómplices de la caza de brujas. La mitología constituye una versión más intensa de ese proceso transfigurador cuyo funcionamiento captamos perfectamente en la caza de brujas, ya que en nuestro mundo sólo ocurre de forma muy debilitada, incapaz de engendrar verdaderos mitos.

Si se analizan los textos que reflejan las grandes convulsiones medievales, aparece enseguida el ciclo mimético, la crisis, las acusaciones estereotipadas, la violencia colectiva y, en ocasiones, un embrión de epifanía religiosa. Se descubren fácilmente en ellos los signos preferenciales de selección victimaria que caracterizan a muchos héroes y divinidades mitológicas. Son los mismos criterios que se aplicaban para seleccionar al *pharmakós* griego: las enfermedades de cualquier clase, las taras físicas y sociales. E idénticos a los que incitan a Apolonio a elegir a un miserable mendigo para su lapidación «milagrosa».

Los mitos propiamente dichos forman parte de la misma familia textual que la lapidación de Apolonio, los fenómenos medievales de caza de brujas o, incluso, la Pasión de Cristo...

Los relatos de violencia colectiva son inteligibles en razón inversa al grado de transfiguración de que son objeto. Los más transfigurados son los mitos, y el que menos lo está, la Pasión de Cristo, única narración que llega hasta el fondo de la génesis de la unanimidad violenta, el contagio mimético, el mimetismo de la violencia.

En suma, afirmo que la mitología aparentemente más noble, la de los dioses olímpicos, procede de la misma génesis

textual que la demonización del mendigo de Éfeso o las brujas medievales.

Y si la asociación de la mitología con la caza de brujas parece escandalosa, dada la veneración estética y cultural que profesamos hacia aquélla, tal escándalo no resiste una comparación seria de las dos estructuras. En ambos casos aparecen unos mismos datos organizados de idéntico modo, aunque, repito, de manera muy desdibujada en los fenómenos del universo cristiano, esos que calificamos de «históricos».

Cuanto más envejecen las divinidades, sin duda, más se difumina su dimensión maléfica a expensas de su dimensión benéfica. Pero siempre quedan vestigios del demonio original, de la víctima colectivamente asesinada.

Si uno se contenta con repetir los habituales lugares comunes sobre los dioses olímpicos, sólo se ve en ellos su majestad y serenidad. Si en el arte clásico, como regla general, los elementos positivos aparecen ya en primer plano, tras ellos, incluso en el caso de Zeus, hay siempre eso que se llama con complacencia algo ingenua los «pecadillos del dios». Todo el mundo está de acuerdo en «excusar» los citados pecadillos con sonrisa ligeramente cómplice, un poco como si se tratara de un presidente estadounidense sorprendido en flagrante delito de adulterio. Los pecadillos de Zeus y sus colegas, se nos asegura, sólo constituyen «ligeras sombras que apenas oscurecen su grandeza divina».

En realidad, son las huellas de delitos análogos a los de Edipo y otros chivos expiatorios divinizados: parricidios, incestos, bestiales fornicaciones y otros horrendos crímenes, es decir, las acusaciones típicas de caza de brujas que obsesionaban sin cesar a las sociedades arcaicas e incluso obsesionan hoy a las multitudes modernas en busca de víctimas. Los «pecadillos» constituyen la esencia de lo divino arcaico.

Los historiadores que estudian la Edad Media, a Dios gracias, no intentan negar la realidad de la caza de brujas.

Los fenómenos que descifran son demasiado numerosos, demasiado inteligibles, demasiado bien documentados, para alimentar, al menos hasta ahora, esa furia de negar la realidad de los hechos que se ha apoderado de nuestros filósofos y mitólogos. Los historiadores siguen afirmando la existencia real de las víctimas asesinadas por las masas medievales: leprosos, judíos, extranjeros, mujeres, lisiados, marginados de todo tipo. Y seríamos no sólo ingenuos sino culpables si, so pretexto de que todos los «relatos» son forzosamente imaginarios y la verdad no existe, nos declarásemos incapaces de afirmar la realidad de esas víctimas.

Si las víctimas de la caza de brujas medieval son reales, ¿por qué no habrían de serlo las de los mitos?

Lo que impide a los mitólogos descubrir la verdad no es la dificultad intrínseca de la tarea, sino su excesivo respeto por la antigüedad clásica, un respeto que dura desde hace siglos y que ahora se ha extendido al universo arcaico en su conjunto. Es la ideología antioccidental y, sobre todo, anticristiana lo que impide la desmixtificación de las formas míticas cuyo desciframiento es hoy posible.

Espero con impaciencia el día en que los investigadores se den cuenta de que, ante el mito, tienen que habérselas con las mismas cuestiones que en la caza de brujas, estructuradas de idéntica forma y erróneamente percibidas como indescifrables. En realidad, fueron descifradas hace ya dos mil años. Los relatos de la Pasión constituyen ese desciframiento.

Así pues, la interpretación que propongo no tiene nada de aberrante ni de «fantástica». Al contrario, desde el momento mismo en que se aborda por el atajo de los «eslabones perdidos», como el de la lapidación instigada por Apolonio, resulta evidente. Un eslabón a mitad de camino entre los relatos de violencia colectiva aún capaces de engañarnos, míticos en el sentido más profundo del término, y aquellos en que reconocemos al instante los espejismos de perseguidores

engañados por sus propias persecuciones, como la Pasión de Cristo o las persecuciones contemporáneas.

La lapidación de la que este libro habla hace saltar por los aires las distinciones demasiado rígidas de quienes querían aprisionar lo real en categorías bien definidas. De ahí su gran interés. El estructuralismo lingüístico evita cuidadosamente recurrir a textos como el de Filóstrato. Y sus razones tiene. Filóstrato salva demasiadas barreras que se quería fueran infranqueables. Tras la discontinuidad del lenguaje, nuestro «eslabón perdido» pone de manifiesto una continuidad real, portadora de una verdadera inteligibilidad y que no se deja encerrar en los compartimentos estancos de los clasificadores antiguos y modernos. Los famosos métodos lingüísticos son muy apreciados porque sustituyen la búsqueda de la verdad por los divertimentos estructuralistas.

Aunque la lapidación de Éfeso no sea propiamente hablando un mito, con la ayuda de los Evangelios acaba, no obstante, de sugerirnos una hipótesis sobre la naturaleza y génesis de los mitos que se sitúa en la prolongación directa del texto, una hipótesis difícil de rechazar si lo que se busca es, realmente, la verdad. Y lo mismo ocurre con los sacrificios rituales.

Si en el sentido propio del término, en efecto, la lapidación de Éfeso no constituye un sacrificio, es evidente que tiene estrechas relaciones con cierto tipo de sacrificio muy extendido en el mundo griego. De hecho, el rito que inmediatamente trae a la memoria es tan semejante a lo que Filóstrato nos cuenta que se está tentado de recurrir a él para definir el «milagro» de Apolonio: es el mito del *pharmakós*.

El mendigo de Apolonio recuerda a esa clase de hombres que Atenas y las grandes ciudades griegas alimentaban a sus expensas para hacer de ellos, llegado el momento, *pharmakói*, es decir, para asesinarlos colectivamente —¿por qué retroceder

ante el término exacto?— con ocasión de las targelias y otras fiestas dionisíacas. Antes de lapidar a esos pobres seres, se les azotaba a veces el sexo o se los sometía a una verdadera sesión de tortura ritual.

Al elegir una víctima por quien nadie nunca iba a guardar luto, Apolonio no corre el riesgo de agravar los disturbios que intenta apaciguar, lo que resulta una gran ventaja. El mendigo lapidado presenta todos los rasgos clásicos del *pharmakós*, que, a su vez, se asemejan a los de cualesquiera víctimas humanas en los ritos sacrificiales. Para no provocar represalias se elegía a gentes socialmente insignificantes, sin techo, sin familia, lisiados, enfermos, ancianos abandonados, siempre, en suma, seres dotados de lo que llamo, en *El chivo expiatorio*, «rasgos preferenciales de selección victimaria». Rasgos que apenas cambian de una cultura a otra. Su permanencia contradice el relativismo antropológico. Todavía en nuestros días tales rasgos determinan los fenómenos llamados de «exclusión». Aunque hoy ya no se da muerte a quienes los presentan, lo que constituye un progreso, si bien precario y limitado.

Se insinúa a menudo que los griegos de la época clásica eran «demasiado civilizados» para seguir practicando ritos tan bárbaros como el del *pharmakós*. Esos ritos, se dice siempre —y siempre sin prueba alguna—, «tuvieron que caer tempranamente en desuso». Pero nuestra lapidación milagrosa, que tiene lugar media docena de siglos después de Sócrates y Platón, no confirma ese optimismo.

El culto dionisíaco está lleno de ritos aún más atroces que el «milagro» de Apolonio, aunque no los *veamos* en el sentido casi cinematográfico con que el relato de Filóstrato nos obliga a *ver* la lapidación de Éfeso. Los ojos parpadeantes del mendigo, el mendrugo en su zurrón, la compasión inicial de los efesios son detalles concretos que acrecientan la fuerza evocadora del texto de Filóstrato.

Uno estaría tentado de llegar a la conclusión de que el

suceso narrado, incluso si fuera real, resulta demasiado excepcional para figurar legítimamente en un debate sobre la violencia en las religiones paganas. Pero, al contrario, el relato de Filóstrato sólo es excepcional por su realismo, por su relativa modernidad.

Se consideraba que los ritos de *pharmakós* purificaban las ciudades griegas de sus miasmas y las hacían más armoniosas; realizaban, en suma, el mismo milagro que Apolonio lleva a cabo mediante el mendigo. En períodos de crisis todas las culturas sacrificiales recurrían a ritos no previstos por el calendario litúrgico normal. La lapidación del mendigo es un rito improvisado de *pharmakós*.

Al hacer lapidar al mendigo, Apolonio reproduce en una víctima humana la violencia unánime que, en su época, la mayor parte de los sacrificios sólo reproducían ya en víctimas animales.

Aunque las representaciones teatrales están igualmente enraizadas en la violencia colectiva y constituyen una especie de ritos, en ellas los aspectos violentos están mucho más atenuados que en los sacrificios animales, y, por otra parte, resultan más ricas desde el punto de vista cultural, puesto que, al menos de forma indirecta, son siempre meditaciones sobre el origen de lo religioso y de la cultura en su totalidad, así como fuentes potenciales del saber, tal como muestra Sandor Goodhart en su *Sacrificing Commentary*.¹

Pero la finalidad de la tragedia sigue siendo la misma que la de los sacrificios. Se trata siempre de producir entre los miembros de la comunidad una purificación ritual, la *catharsis* aristotélica, que no puede ser otra cosa que una versión intelectualizada o «sublimada», como diría Freud, del efecto sacrificial originario.

1. Sandor Goodhart, *Sacrificing Commentary*, Johns Hopkins University, Baltimore, 1996.

En la época en que aún existían ritos sacrificiales más o menos vivos, cuando los etnólogos preguntaban a las comunidades por qué éstas se mostraban tan escrupulosas en su cumplimiento, siempre obtenían la misma doble respuesta.

En opinión de los principales interesados, cuyas palabras ya es hora, probablemente, de que escuchemos, los sacrificios estaban destinados, en primer lugar, a complacer a los dioses que se los habían enseñado a los hombres y después a consolidar o restaurar, si llegaba el caso, el orden y la paz en la comunidad.

Pese a la unanimidad de esas respuestas, los etnólogos nunca las han tomado en serio. Y de ahí se deriva, en mi opinión, que no hayan resuelto el enigma de los sacrificios. Para resolverlo, en efecto, hay que dar por sentado que quienes los practicaban decían la verdad tal como ellos la entendían, y que comprendían el significado de sus propios ritos mucho mejor que todos los especialistas contemporáneos.

Los sacrificios cruentos son intentos de refrenar y moderar los conflictos internos de las comunidades arcaicas reproduciendo del modo más exacto posible, a expensas de víctimas sustitutorias de la víctima original, violencias reales que en un pasado no determinable, pero que no tiene nada de mítico, habían reconciliado verdaderamente a esas comunidades, gracias a su unanimidad.

Las divinidades aparecen siempre mezcladas en los sacrificios porque las violencias colectivas que tratan de reproducir son las mismas que, precisamente por haberlos reconciliado, convencieron a sus beneficiarios del carácter divino de sus víctimas.

En suma, lo que sirve de modelo a los sacrificios es siempre un «mecanismo victimario», considerado divino porque

realmente pone fin a una crisis mimética, a una epidemia de venganzas en cadena hasta entonces imposible de detener.

Y el hecho de que sus rasgos estructurales más característicos sean siempre los mismos, aunque en sus detalles sin duda difieran, es la prueba de que los sacrificios se basan en violencias reales, en el modelo de la violencia colectiva espontánea que los inspira de un modo evidente. De un extremo a otro del planeta, las analogías entre los sistemas sacrificiales son demasiado constantes y demasiado claramente explicables para hacer verosímiles las concepciones imaginarias o psicopatológicas del sacrificio.

Para comprender cómo nacen los ritos, hay que imaginarse el estado de espíritu de una comunidad que, tras sangrientos y largos desórdenes, se ve liberada de su mal por un imprevisto fenómeno de masas. En los primeros días o los primeros meses que siguen a esa liberación, cabe suponer que reinaría una gran euforia. Pero, ¡ay!, este período no es eterno. Los hombres están hechos de tal manera que siempre acaban recayendo en sus rivalidades miméticas. «Es preciso que llegue el escándalo», y el escándalo llega siempre, al principio de manera esporádica, por lo que apenas se le presta atención, pero enseguida prolifera. Hay que rendirse ante la evidencia: una nueva crisis amenaza a la comunidad.

¿Cómo prevenir ese desastre? La comunidad no ha olvidado el extraño, incomprensible drama que antes la sacó del abismo al que ahora teme caer de nuevo. Está henchida de agradecimiento a la misteriosa víctima que primero la sumió en el desastre, pero que a continuación la salvó.

Y, al reflexionar sobre esos extraños acontecimientos, llega a la conclusión de que, si se desarrollaron como lo hicieron, fue, sin duda, porque así lo quiso la misteriosa víctima. Quizá esa divinidad organizara aquella puesta en escena con

el fin de incitar a sus nuevos fieles a reproducirla y renovar así sus efectos, para que en el futuro se protegieran contra un siempre posible recrudecimiento de los desórdenes miméticos. La idea de que son los dioses quienes enseñan a los hombres los sacrificios que éstos llevan a cabo es universal, y no resulta difícil entender su justificación.

Quizá la divinidad desea que, por el bien de sus fieles, esos sacrificios se repitan perpetuamente; quizá lo desea por su propio bien, porque se siente honrada por los ritos, o quizá, en fin, lo desea porque se nutre de sus víctimas.

Al no saber exactamente en qué se basa la virtud de las violencias colectivas, pero sospechando tal vez que su eficacia no es sólo sobrenatural, las comunidades copiarán esa experiencia de unanimidad violenta de la forma más exacta y completa posible. En caso de incertidumbre, más vale excederse que quedarse corto. Un principio que explica por qué tantas comunidades incorporan a sus ritos la propia crisis mimética, la que ha desencadenado el proceso mimético de selección de la víctima original.

En muchos ritos sacrificiales todo comienza por un simulacro de crisis mimética, demasiado realista y demasiado semejante en todas partes para ser inventado. Todos los subgrupos pelean entre sí y se enfrentan simétricamente, miméticamente. El modelo no puede ser otro que la crisis real que desencadenó eso mismo que se trata con tanto esfuerzo de reproducir: la violencia unánime contra la víctima.

En suma, para crear su propio antídoto, la violencia tiene primero que exasperarse. Esto es, sin duda, lo que muchos sistemas sacrificiales comprenden bien. Así pues, consideran necesario reproducir la crisis, sin la cual el mecanismo victimario quizá no se desencadenaría.

De ahí que tantos ritos tan claramente destinados a restablecer el orden no por ello dejen de comenzar, de forma para nosotros paradójica, pero lógica desde la perspectiva

mimética, por una intensificación del desorden, por un espectacular trastorno caótico de toda la comunidad.

Por racional que, tras su aparente absurdidad, resulte, este procedimiento no era, sin embargo, universal. Muchos sistemas rituales no reproducían la crisis inicial. Y no es difícil comprender por qué. Esa crisis es un desencadenamiento de violencia mimética. Si se la imita de forma demasiado realista, el peligro de una total pérdida de control es grande, y muchas comunidades no querían correrlo. Seguramente, pensaban que ya había en ellas desorden suficiente para desencadenar el mecanismo reconciliador, sin necesidad de añadir un peligroso suplemento de violencia.

Como regla general, ni siquiera los ritos más tumultuosos reproducían la crisis mimética en toda su intensidad y duración. Las más veces se contentaban con una versión resumida y acelerada del desorden. En suma, para evitar quemarse, no jugaban con fuego.

Se comprende muy bien por qué, casi en todas partes, quienes realizaban los sacrificios veían en ellos acciones temibles. No ignoraban que la «buena violencia», esa violencia que, en lugar de intensificar aún más la agresividad, le pone fin, es la violencia unánime. Ni tampoco que el motor de la unanimidad es el mimetismo en su forma más exasperada, el cual resulta tanto más peligroso cuanto más tiempo tarda en conseguirse esa unanimidad. De ahí la idea, casi principio universal, de que la actividad ritual es en extremo peligrosa. Para disminuir ese riesgo, se intentaba afanosamente reproducir el modelo de la manera más exacta y meticulosa posible.

Y es ese deseo de exactitud lo que ha inspirado a psicólogos y psicoanalistas sus falaces explicaciones en términos de «neurosis», «fantasmas» y otros «complejos» de los que tan encaprichados están. Para la mayor parte de los modernos, lo religioso es un fenómeno psicopatológico, algo que para ellos resulta obvio. A fin de disipar esas ilusiones, hay que captar la

acción real que reproducen quienes realizan los sacrificios, la violencia reconciliadora por cuanto espontáneamente unánime. Y puesto que ese modelo es en verdad temible, los que sacrificaban tenían razón al temer su reproducción.

En la temporalidad de los ritos es inevitable la llegada de un momento en el que las innumerables repeticiones «desgasten» el efecto sacrificial. Así, el terror que sus sacrificios inspiran a esos aprendices de brujo que, en definitiva, son siempre quienes los realizan, termina por disiparse. Y sólo sobrevive entonces en forma de comedias de terror destinadas a impresionar a los no iniciados, las mujeres y los niños.

Innumerables indicios teóricos, textuales y arqueológicos dan a entender que en los primeros tiempos de la humanidad las víctimas eran, sobre todo, humanas. Con el tiempo, los animales fueron progresivamente sustituyendo a los hombres, aunque casi en todas partes las víctimas animales fueran consideradas menos eficaces que las humanas.

En la Grecia clásica, en caso de extremo peligro, se volvía a las víctimas humanas. Según Plutarco, la víspera de la batalla de Salamina, Temístocles, presionado por la multitud, hizo sacrificar a prisioneros persas.

¿Es esto muy diferente del milagro de Apolonio?

Detrás de la Pasión de Cristo, detrás de cierto número de dramas bíblicos, detrás de un enorme número de dramas míticos, detrás, en fin, de los ritos arcaicos, descubrimos el mismo proceso de crisis y resolución basado en el malentendido de la víctima única, el mismo «ciclo mimético».

Si se analizan los grandes relatos originales y los mitos fundadores, es posible darse cuenta de hasta qué punto éstos proclaman el papel fundamental y fundador de la víctima única y su asesinato unánime. Una idea común a todos ellos.

En la mitología sumeria las instituciones culturales surgen del cuerpo de una víctima única, Ea, Tiamat, Kingu. Y lo mismo ocurre en la India: el sistema de castas tiene su origen en el despedazamiento de la víctima primordial, Purusha, a manos de una multitud enloquecida. Mitos similares aparecen también en Egipto, China, los pueblos germánicos, prácticamente en todas partes.

La potencia creadora del asesinato se concreta a menudo en la importancia concedida a los fragmentos de la víctima. Se considera que de ellos se originan determinadas instituciones, clanes totémicos, subdivisiones territoriales e incluso el vegetal o animal que proporciona el alimento principal de la comunidad.

El cuerpo de la víctima se compara en ocasiones a una simiente que habrá de descomponerse para germinar. Germinación inseparable de la restauración del sistema cultural, deteriorado por la crisis anterior, o de la creación de un sistema totalmente nuevo, que suele aparecer como el primero jamás engendrado, como una especie de invención de la humanidad. «Si el grano no muere antes de ser sembrado, quedará solo, pero si muere, producirá muchos frutos.»

Los mitos que afirman el papel fundador del asesinato son tantos que incluso a un mitólogo en principio tan poco inclinado a las generalizaciones como Mircea Eliade le parecía indispensable inventariarlos. En su *Histoire des croyances et des idées religieuses*,¹ habla de un *asesinato creador* que aparece en numerosos relatos de orígenes y mitos fundadores de todo el planeta. Un fenómeno en alguna medida «transmitológico» cuya frecuente presencia es tan evidente que sorprende al mitólogo, y respecto al cual Mircea Eliade, fiel a su práctica puramente especulativa, nunca ha señalado, que yo sepa, esa explicación universal que en mi opinión puede ofrecerse.

La doctrina del asesinato fundador no es sólo mítica, sino también bíblica. En el Génesis resulta inseparable del asesinato de Abel por su hermano Caín. La narración de este asesinato no es un mito fundador, es la interpretación bíblica de todos los mitos fundadores. Nos cuenta la sangrienta fundación de la primera cultura y la sucesión de hechos que la siguió, todo lo cual constituye el primer ciclo mimético representado en la Biblia.

¿Cómo se las arregla Caín para fundar la primera cultura? El texto no plantea esta pregunta, pero la contesta de forma implícita por el solo hecho de limitarse a dos asuntos: el primero es el asesinato de Abel, y el segundo, la atribución a Caín de la primera cultura, que se sitúa visiblemente en la

1. Payot, París, 1978, pág. 84.

prolongación directa del asesinato y resulta, en rigor, inseparable de sus consecuencias no vengativas, sino rituales.

Su propia violencia inspira a los asesinos un saludable temor. Les hace comprender la naturaleza contagiosa de los comportamientos miméticos y entrever las desastrosas consecuencias que puede tener en el futuro: ahora que he matado a mi hermano, se dice Caín, «cualquiera que me encuentre me asesinará» (Génesis 4, 14).

Esta última expresión, «cualquiera que me encuentre», muestra claramente que, en ese momento, la raza humana no se limita a Caín y a sus padres, Adán y Eva. La palabra Caín designa la primera comunidad constituida por el primer asesinato fundador. De ahí que haya muchos asesinos potenciales y sea preciso impedir que maten.

El asesinato enseña al asesino o asesinos una especie de sabiduría, una prudencia que modera su violencia. Aprovechándose de la calma momentánea que sigue al asesinato de Abel, Dios promulga la primera ley contra el homicidio: «si alguien mata a Caín, será éste vengado siete veces» (Génesis 4, 15).

Y esta primera ley constituye la base de la cultura cainita: cada vez que se cometa un nuevo asesinato, se inmolarán siete víctimas en honor de la víctima inicial, Abel. Más aún que el carácter abrumador de la retribución, lo que restablece la paz es la naturaleza ritual de la séptuple inmolación, su enraizamiento en la calma que sigue al asesinato inicial, la comunión unánime de la comunidad en el recuerdo de ese asesinato.

La ley contra el asesinato no es otra cosa que la reedición del asesinato. Más que su naturaleza intrínseca, lo que la diferencia de la venganza salvaje es su espíritu. En lugar de ser una repetición vengadora, que suscite nuevos vengadores, es una repetición ritual, sacrificial, una repetición de la unidad forjada en la unanimidad, una ceremonia en la que participa toda la comunidad. Por tenue y precaria que pueda

parecer la diferencia entre repetición ritual y repetición vengadora, no deja por ello de tener una enorme importancia, de contener ya en su seno todas las diferencias que posteriormente aparecerán. Es una invención de la cultura humana.

Hay que evitar toda interpretación de la historia de Caín que vea en ella una «confusión» entre el sacrificio y la pena de muerte, como si ambas instituciones preexistieran a su invención. La ley que surge del apaciguamiento suscitado por el asesinato de Abel es la matriz común de todas las instituciones. Es el fruto del asesinato de Abel aprehendido en su papel fundador. El asesinato colectivo se convierte en fundador por medio de sus repeticiones rituales.

No sólo la pena capital, ley contra el asesinato, debe concebirse como domesticación y limitación de la violencia salvaje por la violencia ritual, sino también todas las grandes instituciones humanas.

Como ha señalado James Willians, el «signo de Caín es el signo de la civilización. Es el signo del homicida protegido por Dios».¹

La idea del asesinato fundador vuelve a aparecer en los Evangelios. Se presupone en dos pasajes similares de Mateo y Lucas que dejan constancia de una cadena de asesinatos análogos al de la pasión y que se remontan «a la creación del mundo».

Mateo registra «todos los asesinatos de profetas cometidos desde la creación del mundo». Lucas aporta una precisión suplementaria: «desde Abel el justo». El último eslabón de esta cadena es la Pasión, que se asemeja a todos los asesinatos anteriores. Se trata de la misma estructura de apasionamiento mimético y mecanismo victimario.

La alusión de Lucas al asesinato de Abel es importante, como mínimo, por dos razones. La primera es que dicha alu-

1. *The Bible, Violence and the Sacred*, Harper, San Francisco, 1991, pág. 185.

sión debería desacreditar de una vez por todas la muy mezquina tesis según la cual las observaciones evangélicas sobre los asesinatos de los profetas serían ataques contra el pueblo judío, manifestaciones de «antisemitismo».

Puesto que el pueblo judío no existía en la época de Caín y Abel, y puesto que Abel está considerado como el primero de los profetas colectivamente asesinados, es evidente que esos asesinatos no pueden atribuirse de manera exclusiva al pueblo judío, y que si Jesús subraya esas violencias, no lo hace para atacar a sus compatriotas. Sus palabras en ese sentido, como siempre, tienen una significación universalmente humana.

La segunda razón que hace muy importante la alusión a Abel, en el contexto de la «creación del mundo», es que constituye una repetición de lo que dice el Génesis al narrar la historia de Caín, una deliberada adopción de la tesis que acabo de exponer, a saber, que la primera cultura humana arraiga en un primer asesinato colectivo, un asesinato semejante al de la crucifixión.

Y la expresión, común a Mateo y Lucas, «desde la creación del mundo», muestra que, efectivamente, así es. Lo que va a cometerse a partir de la creación del mundo, es decir, desde la fundación violenta de la primera cultura, son asesinatos siempre similares al de la crucifixión, asesinatos basados en el mimetismo, asesinatos, por consiguiente, fundadores como consecuencia del malentendido reinante respecto al tema de la víctima a causa del mimetismo.

Las dos frases sugieren que la cadena de asesinatos de hombres es extremadamente larga, puesto que se remonta a la fundación de la primera cultura. Esta clase de asesinatos, común al asesinato de Abel y a la crucifixión, desempeña un papel fundador en toda la historia humana. Y no es una casualidad que los Evangelios relacionen ese asesinato con la *katabolé tou kósmou*, la creación del mundo. Mateo y Lucas

señalan que el asesinato tiene un carácter fundador, que el primer asesinato es inseparable de la fundación de la primera cultura.

Hay en el Evangelio de Juan una frase equivalente a las de Mateo y Lucas, y que confirma la interpretación que acabo de hacer: la que aparece en el centro del gran discurso de Jesús sobre el Diablo y que he comentado en el capítulo III. Una definición, también, de lo que Mircea Eliade llama el asesinato creador:

Él [el diablo] era homicida desde el principio.

La palabra griega que significa origen, inicio, principio, es *arché*. Y esa palabra no puede referirse a la creación *ex nihilo*, que, al ser divina, está exenta de violencia, sino que remite forzosamente a la primera cultura humana. La palabra *arché* tiene, pues, el mismo sentido que *katabolé tou kósmou* en los Evangelios sinópticos: se trata de la fundación de la primera cultura.

Si la relación del asesinato con el principio fuera fortuita, si sólo significara que, desde que hubo hombres en la tierra, Satán los instó a dar muerte a sus semejantes, Juan no utilizaría la palabra «principio» para referirse al primer homicidio. Y ni Mateo ni Lucas relacionarían la creación del mundo con el asesinato de Abel.

Esas tres frases, las de Mateo y Lucas por un lado, la de Juan por otro, significan lo mismo: las tres nos indican que entre el principio y el primer asesinato colectivo hay una relación que no es casual. El asesinato y el principio son inseparables. Si el diablo es homicida *desde* el principio, lo es también en la sucesión de los tiempos. Cada vez que aparece una cultura, comienza con el mismo tipo de asesinato. Tenemos, pues, que habérnoslas con una serie de asesinatos semejantes al de la Pasión, todos los cuales son fundadores. Si el

primero da principio a la primera cultura, los siguientes deberán ser el principio de las subsiguientes culturas.

Todo lo cual concuerda perfectamente con lo que antes hemos aprendido acerca de Satán o el Diablo, a saber, que es una especie de personificación del «mimetismo malo» tanto en sus aspectos conflictivos y disgregadores como en sus aspectos reconciliadores y unificadores. Satán o el Diablo, sucesivamente, es el que fomenta el desorden, el sembrador de escándalos, y el que, en el paroxismo de las crisis por él provocadas, las resuelve de pronto expulsando al desorden. Satán expulsa a Satán por medio de las víctimas inocentes cuya condena siempre logra. Como señor que es del mecanismo victimario, lo es también de todas las culturas humanas que tienen como principio ese asesinato. En última instancia, es el Diablo, o, dicho con otras palabras, el mimetismo malo, el que está en el principio no ya de la cultura cainita sino de todas las culturas humanas.

¿Cómo interpretar la idea del asesinato fundador? ¿Cómo podría concretarse semejante idea, cómo podría dejar de parecer algo caprichoso e incluso absurdo?

Sabemos que el asesinato actúa como una especie de calmante, de tranquilizante, pues los asesinos, una vez saciado su apetito de violencia con una víctima en realidad no pertinente, están muy sinceramente convencidos de haber liberado así a la comunidad del responsable de sus males. Pero, por sí sola, esta ilusión no basta para justificar la creencia en la virtud creadora de ese asesinato, creencia, como acabamos de ver, común no sólo a todos los grandes mitos fundadores, sino al Génesis y, finalmente, a los Evangelios.

La interrupción temporal de la crisis no basta para explicar la creencia de tantas religiones en el poder fundador del asesinato colectivo, en su poder no ya de fundar comunida-

des, sino de asegurarles una organización duradera y relativamente estable. El efecto reconciliador de ese asesinato, por cautivador que resulte, no puede prolongarse durante generaciones. Las instituciones culturales no pueden nacer y perpetuarse sólo por su causa.

Hay una respuesta satisfactoria a la cuestión que acabo de plantear. Para descubrirla, hay que recurrir, como parece evidente, a la primera de las instituciones humanas surgidas tras el asesinato colectivo, a saber, su repetición ritual. Vamos a preguntarnos rápidamente cómo se plantea la cuestión del origen de las instituciones culturales y de las sociedades humanas.

Desde las épocas de la Ilustración esta cuestión se ha resuelto en términos dictados por el más abstracto racionalismo. Así, se considera a los primeros hombres como otros tantos pequeños Descartes encerrados en su estudio que, por fuerza, en un principio habían concebido las instituciones de que consideraban necesario dotarse de manera abstracta, puramente teórica. Pasando a continuación de la teoría a la práctica, esos hombres habrían realizado su proyecto institucional. Lo que significa que ninguna institución puede existir sin una *idea previa* que sirva de guía a su elaboración práctica. Y es esa idea la que determina las culturas reales.

Si las cosas hubieran ocurrido así, lo religioso no habría tenido papel alguno en la génesis de las instituciones. Y, en efecto, en el contexto racionalista que sigue siendo el de la etnología clásica, lo religioso no ha desempeñado ningún papel, no sirve absolutamente para nada. Lo religioso tendría por fuerza que ser algo superfluo, superficial, sobreañadido; dicho de otra forma, *supersticioso*.

¿Cómo explicar entonces la presencia universal de ese totalmente inútil elemento religioso en el núcleo de todas las instituciones? Cuando se plantea esta cuestión en un contexto racionalista, sólo cabe una respuesta verdaderamente lógica, y es la de Voltaire: lo religioso tuvo que *parasitar* desde

fuera las instituciones útiles. Fue inventado por «pérfidos y ávidos» sacerdotes para explotar en su beneficio la credulidad del pueblo sencillo.

Una expulsión racionalista de lo religioso cuyo simplismo se intenta hoy velar un poco, pero que, en lo esencial, continúa dominando la antropología contemporánea. Y que es imposible rechazar de plano sin transformar la omnipresencia de los ritos en las instituciones humanas en un temible signo de interrogación.

Las modernas ciencias sociales son esencialmente antirreligiosas. Si lo religioso no es una especie de mala hierba, una cizaña irritante, pero insignificante, ¿qué hacer con él? Como a lo largo de la historia constituye un elemento inmutable en diferentes y cambiantes instituciones, no se puede renunciar a esa pseudosolución que hace de él una pura nada, un parásito insignificante, el último mono, sin tener que enfrentarse a la posibilidad inversa, altamente desagradable para la antirreligiosidad moderna, que lo convertiría en el núcleo de todo sistema social, en el verdadero principio y la forma primitiva de todas las instituciones, en el fundamento universal de la cultura humana.¹

Solución esta última tanto más difícil de descartar cuanto que, en relación con la época dorada del racionalismo, conocemos mejor las sociedades arcaicas y sabemos por eso que en muchas de ellas, imposible negarlo, las instituciones que la Ilustración consideraba indispensables para la humanidad no existen: en su lugar no hay más que ritos sacrificiales.

En lo tocante a los ritos, cabe distinguir *grosso modo* tres clases de sociedades:

1. Sobre la extraña «alergia» de la investigación moderna respecto a todas las formas de lo sagrado, véase la admirable reflexión que Cesareo Bandera hace al principio de *The Sacred Game. The Role of the Sacred in the Genesis of Modern Literary Fiction*, The Pennsylvania University Press, University Park, Pensilvania, 1994.

En primer lugar, una sociedad en la que el rito ya no es nada, o casi nada. Se trata de nuestra sociedad, la sociedad contemporánea

Forman la segunda clase —o más bien la formaban— las sociedades en que el rito acompaña y, en alguna medida, duplica todas las instituciones. Es en este caso cuando el rito parece algo sobreañadido a instituciones que no tienen ninguna necesidad de él. Las sociedades antiguas y, en otro sentido, la sociedad medieval pertenecen a esta clase, que es la erróneamente concebida como universal por el racionalismo, y de la que ha surgido la tesis de lo religioso parasitario.

Y, por fin, la tercera clase está constituida por sociedades «muy arcaicas», que carecen de instituciones propiamente dichas y sólo tienen ritos, los cuales ocupan el lugar de aquéllas.

Los antiguos etnólogos consideraban a las sociedades arcaicas las menos evolucionadas, las más cercanas a los orígenes. Y lo cierto es que, pese a todo lo que se ha dicho para desacreditar esta tesis, tiene a su favor el sentido común. Aunque no puede adoptarse sin que, de modo irresistible, uno acabe pensando que el sacrificio no sólo desempeñó un papel esencial en las primeras edades de la humanidad, sino que incluso podría constituir el motor de todo lo que nos parece específicamente humano en el hombre, de todo lo que le distingue de los animales, de todo lo que permite sustituir el instinto animal por el deseo propiamente humano: el deseo mimético. Si la evolución humana consiste, entre otras cosas, en la adquisición del deseo mimético, es obvio que los hombres no pueden prescindir, para empezar, de las instituciones sacrificiales que refrenan y moderan el tipo de conflicto inseparable de la hominización.

En las sociedades exclusivamente rituales, como muchos observadores han señalado, las secuencias rituales, sacrificiales, desempeñan, hasta cierto punto, el papel que más tarde

corresponderá a esas instituciones que solemos definir a partir de su función racionalmente concebida.

Sólo un ejemplo: los sistemas de educación. Aunque en el mundo arcaico no existan, los ritos llamados de paso o de iniciación desempeñan un papel que prefigura ya el de esos sistemas. Los jóvenes no se deslizan a escondidas en sus propias culturas, sino que se introducen en ellas por medio de procedimientos siempre solemnes, ya que son asunto de la comunidad entera. Esos ritos, que suelen llamarse de «paso» o de «iniciación», suponen «pruebas», a menudo penosas, que recuerdan en gran medida nuestros exámenes de ingreso o de selectividad. La observación de esas analogías no entraña ninguna dificultad.

Los ritos de paso o de iniciación se basan, como todos los ritos, en el sacrificio, en la idea de que cualquier cambio radical constituye una especie de resurrección enraizada en la muerte que la precede y es la única forma de poner de nuevo en marcha la potencia vital.

En la primera fase, la de la «crisis», los postulantes mueren, por así decirlo, junto con su infancia, y en la segunda resucitan, capaces ahora de ocupar el lugar que les correspondía en el mundo de los adultos. En ciertas comunidades, de cuando en cuando, ocurría que uno de los postulantes no resucitaba, no salía vivo de la prueba ritual, lo que se consideraba un buen augurio para los demás postulantes. Se veía en esa muerte un refuerzo providencial de la dimensión sacrificial del proceso iniciático.

Decir que esos ritos «sustituyen» a nuestros sistemas de educación y otras instituciones es como poner el carro antes que los bueyes. Pues, evidentemente, son las instituciones modernas lo que sustituye a los ritos tras haber coexistido durante largo tiempo con ellos.

Todo indica que los ritos sacrificiales son los primeros en todos los ámbitos, en toda la historia real de la humani-

dad. Hay ritos de ejecución capital —la lapidación del Levítico, por ejemplo—, ritos de muerte y nacimiento, ritos matrimoniales, ritos de caza y pesca en las sociedades que practican esas actividades, ritos agrícolas en las sociedades que se dedican a la agricultura, etcétera.

Todo lo que llamamos nuestras «instituciones culturales» debe relacionarse en sus orígenes con comportamientos rituales tan pulidos por los años que pierden sus connotaciones religiosas y se definen entonces con relación al tipo de «crisis» que están destinados a resolver.

A fuerza de repetirse, los ritos se modifican y se transforman en prácticas que parecen elaboradas exclusivamente por la razón humana cuando, en realidad, se derivan de lo religioso. Por supuesto, los ritos aparecen siempre en el momento oportuno allí donde hay una crisis que resolver. Para empezar, los sacrificios no son otra cosa que la resolución espontánea, mediante la violencia unánime, de crisis que se presentan de manera inopinada en la existencia colectiva.

Crisis que no consisten sólo en discordias miméticas, sino que conciernen también a la muerte y el nacimiento, a los cambios de estación, a las hambrunas, a los desastres de todo tipo y mil cosas más que, con razón o sin ella, inquietan a los pueblos arcaicos. Y siempre las comunidades recurren al sacrificio para calmar sus angustias.

¿Por qué ciertas culturas entierran a sus víctimas bajo un montón de piedras que suele tener forma piramidal? Comprender esta forma de enterramiento como un subproducto de las lapidaciones rituales podría explicarlo. Lapidar a una víctima es cubrir su cuerpo con piedras. Cuando se arrojan muchas piedras sobre un ser vivo, éste no sólo muere, sino que las piedras toman naturalmente la forma troncocónica del *tumulus* que aparece, más o menos elaborada, en las pirá-

mides sacrificiales o funerarias de muchos pueblos, empezando por los egipcios, cuyas tumbas tenían al principio la forma de una pirámide truncada, que posteriormente pasó a terminar en punta. La tumba se inventa a partir del momento en que, aun cuando no haya lapidación, se propaga la costumbre de cubrir los cadáveres con piedras.

¿Cómo concebir el origen ritual del poder político? Mediante lo que se llama la realeza sagrada, que, a su vez, debe también considerarse una modificación, al principio ínfima, del sacrificio ritual.

Para fabricar un rey sagrado, lo mejor es elegir una víctima inteligente y autoritaria. Y en lugar de sacrificarla inmediatamente, retrasar su inmolación, cocerla a fuego lento en el caldo de las rivalidades miméticas. La autoridad religiosa que su futuro sacrificio le confiere no permite a esa víctima «tomar» un poder todavía inexistente, sino, literalmente, forjarlo. La veneración que inspira el sacrificio que va a realizar se va transformando poco a poco en poder «político».¹

La dimensión propiamente religiosa podría compararse con una sustancia materna, una placenta original de la que los ritos se desprenden con el tiempo para convertirse en instituciones desritualizadas. Las repeticiones de los sacrificios serían el equivalente de los ejercicios que se realizan para perfeccionarse en cualquier carrera o profesión.

El verdadero guía de la humanidad no es la razón desencarnada, sino el rito. Las innumerables repeticiones van poco a poco modelando instituciones que posteriormente los hombres llegarán a considerar una invención suya *ex nihilo*. En realidad, es lo religioso lo que las ha inventado por ellos.

Las sociedades humanas son producto de procesos miméticos disciplinados por el rito. Los hombres saben muy

1. Sobre la cuestión de las monarquías sagradas en general, y más específicamente en el Sudán, véase Simon Simonse, *Kings of Disaster*, E. J. Brill, Leiden, 1992.

bien que, por sus propios medios, no son capaces de dominar las rivalidades miméticas. De ahí que atribuyan esa capacidad a sus víctimas, que ellos consideran divinidades. Desde una óptica estrictamente positiva, se equivocan; en un sentido más profundo, tienen razón. Creo que la humanidad es hija de lo religioso.

Nuestras instituciones son, seguramente, la conclusión de un lento proceso de secularización inseparable de una especie de «racionalización» y «funcionalización». Y hace ya mucho tiempo que la investigación moderna habría descubierto la verdadera génesis de ese proceso de no haber estado lastrada por su, en el fondo, irracional hostilidad respecto a lo religioso.

Hay que considerar la posibilidad de que todas las instituciones humanas y, por tanto, la propia humanidad hayan sido modeladas por lo religioso. En efecto, para escapar del instinto animal y tener acceso al deseo, con todos sus peligros de conflictos miméticos, el hombre necesita disciplinar ese deseo, algo que sólo puede hacer mediante los sacrificios. La humanidad surge de lo religioso arcaico por medio de los «asesinatos fundadores» y los ritos que de ellos se derivan.

La voluntad moderna de minimizar lo religioso podría ser, aunque parezca paradójico, el vestigio supremo de lo propiamente religioso en su forma arcaica, que, en primer lugar, consiste en mantenerse a una respetuosa distancia de lo sagrado, en un último esfuerzo por ocultar lo que está en juego en todas las instituciones humanas: evitar la violencia entre los miembros de una misma comunidad.

La idea del asesinato fundador pasa por ser una extraña invención, una aberración reciente, un capricho de intelectuales modernos tan ajenos a la razón como a las realidades culturales. Y, sin embargo, se trata de una idea común a to-

dos los grandes relatos sobre los orígenes, una idea que aparece primero en la Biblia y finalmente en los Evangelios. Resulta más creíble que cualquiera de las tesis modernas sobre el origen de las sociedades, todas las cuales, de una forma u otra, remiten a alguna variante de una absurdidad que parece imposible de desarraigar: el «contrato social».

Para rehabilitar la tesis religiosa del asesinato fundador y hacerla científicamente plausible, basta con añadir a ese asesinato los efectos acumulativos de los ritos, siempre a lo largo de un período de tiempo extremadamente largo, dada la plasticidad de éstos.

La ritualización del asesinato es la primera y más fundamental de las instituciones, la madre de todas las demás, el momento decisivo en la invención de la cultura humana.

El poder de hominización reside en la repetición de los sacrificios realizados con un espíritu de colaboración y armonía al que deben su fecundidad. Tesis que otorga a la antropología la dimensión temporal que le falta y concuerda con todas las religiones respecto a los orígenes de las sociedades.

Los conflictos miméticos debieron de surgir con la máxima violencia a partir del momento en que la criatura prehumana cruzó cierto umbral de mimetismo y los mecanismos animales de protección frente a la violencia (*dominance patterns*) se hundieron. Pero esos conflictos produjeron enseguida su antídoto y dieron origen a mecanismos victimarios, divinidades y ritos sacrificiales que no sólo moderaron la violencia en el seno de los grupos humanos, sino que canalizaron sus energías en direcciones positivas, humanizadoras.

Dado el mimetismo de nuestros deseos, éstos se asemejan y se reúnen en pertinaces, estériles y contagiosos sistemas de oposición. Son los escándalos. Y éstos, al multiplicarse y concentrarse, sumen a las comunidades en crisis que van exasperándose progresivamente hasta llegar al instante paroxístico en el que la unánime polarización frente a una vícti-

ma única suscita el escándalo universal, el «absceso de fijación», que apacigua la violencia y recompone el conjunto descompuesto.

La exasperación de las rivalidades miméticas habría impedido la formación de sociedades humanas si, en el momento de su paroxismo, no hubiera producido su propio remedio. Dicho con otras palabras, si no hubiera actuado el mecanismo victimario o mecanismo del chivo expiatorio. Así pues, este mecanismo, del que a nuestro alrededor sólo podemos ver hoy atenuadas supervivencias, tuvo realmente que reconciliar a las comunidades dotándolas de un orden ritual y, a continuación, institucional que les asegurara la permanencia en el tiempo y una relativa estabilidad. Las sociedades humanas, pues, tuvieron que ser hijas de lo religioso. Y el propio *Homo sapiens* tuvo también que ser hijo de formas aún rudimentarias del proceso que acabo de describir.

El capítulo anterior nos ha mostrado que la Biblia y los Evangelios coinciden esencialmente con los mitos en atribuir la fundación y desarrollo de las sociedades humanas a los efectos acumulativos de los «mecanismos victimarios» y los ritos sacrificiales.

Por su origen violento, *satánico* o *diabólico*, los Estados soberanos en cuyo seno surge el cristianismo son objeto, por parte de los cristianos, de una gran desconfianza. De ahí que, para nombrarlos, en lugar de recurrir a sus nombres habituales, en lugar de hablar, por ejemplo, del Imperio Romano o de la Tetrarquía herodiana, el Nuevo Testamento suele recurrir a un vocabulario específico, el de las «potestades y principados».

Si se analizan los textos evangélicos y neotestamentarios donde se habla de las potestades, se observa que, de manera implícita o explícita, éstas aparecen asociadas al tipo de violencia colectiva del que reiteradamente vengo hablando, algo muy comprensible si mi tesis es exacta: esa violencia constituye el mecanismo fundador de los Estados soberanos.

Al principio de los Hechos de los Apóstoles, Pedro aplica a la Pasión una frase inspirada en el segundo salmo: «*Todos los reyes de la tierra se han unido para que perezca el unguido del*

Señor, el Mesías enviado por Dios.» Cita de la que no hay que deducir que Pedro tome al pie de la letra la idea de una participación de «todos los reyes de este mundo» en la crucifixión. Sabe muy bien que la Pasión no ha atraído la atención del mundo entero, hasta ese momento, al menos. No exagera la relevancia del suceso en el sentido histórico. La cita significa que, con independencia de lo sucedido, seguramente de importancia menor, Pedro descubre la existencia de una relación muy especial entre la Cruz y las potestades en general, por cuanto éstas tienen sus raíces en asesinatos colectivos semejantes al de Jesús.

Sin ser lo mismo que Satán, todas las potencias son tributarias suyas, pues todas son tributarias de los falsos dioses engendrados por él, es decir, por el asesinato fundador. No se trata aquí, por tanto, de religión en el sentido puramente individual que tiene para los modernos, no se trata de la creencia estrictamente personal a la que el mundo moderno intenta esforzadamente reducir lo religioso. De lo que se trata es de los fenómenos sociales nacidos del asesinato fundador.

El sistema de potestades, con Satán tras él, constituye un fenómeno material, positivo y al mismo tiempo espiritual, religioso en un sentido muy especial, a la vez eficaz e ilusorio. Lo que protege a los hombres de la violencia y el caos por medio de los ritos sacrificiales es lo religioso ilusorio. Un sistema que arraiga en una ilusión, sí, pero cuya acción en el mundo es real en la medida en que la falsa trascendencia puede hacerse obedecer.

Lo asombroso es el gran número de nombres que los autores del Nuevo Testamento inventan para designar esas equívocas entidades. Tan pronto se las llama «de este mundo» como, al contrario, potestades «celestes», o bien «soberanas», «potencias», «tronos», «dominaciones», «príncipes del imperio del aire», «elementos del mundo», «arcontes», «reyes», «príncipes de este mundo», etcétera.

¿Por qué un vocabulario tan amplio y, aparentemente, tan heterogéneo? Enseguida se observa, al analizar esos nombres, que se dividen en dos grupos. Expresiones como «potestades *de este mundo*», «*reyes de la tierra*», «principados», etcétera, afirman el carácter terrenal de las potencias, su realidad concreta, aquí, en nuestro mundo. Mientras que expresiones como «*príncipes del imperio del aire*», «potestades *celestes*», etcétera, insisten, por el contrario, en la naturaleza no terrenal, sino espiritual, de esas entidades.

Ahora bien, en ambos casos se trata de unas mismas entidades. Las potestades llamadas celestes no se distinguen en nada de las potencias de este mundo. ¿Por qué, entonces, esos dos grupos de designaciones? ¿Quizá porque los autores del Nuevo Testamento no saben exactamente qué quieren decir? Creo, al contrario, que si oscilan de manera constante entre las dos terminologías es justamente porque sí lo saben, y muy bien.

Esos autores tienen una conciencia muy clara de la doble y ambigua naturaleza de lo que hablan. E intentan definir esas combinaciones de potencia material y espiritual en que consisten las soberanías enraizadas en el asesinato colectivo.

Realidad compleja, dichos autores querrían designarla de la forma más rápida y menos complicada posible. Y de ahí, creo, esa multiplicación de fórmulas: porque los resultados que consiguen no les acaban de satisfacer.

Decir de las potestades que son mundanas es insistir en su realidad concreta en este bajo mundo. Es, ciertamente, subrayar una dimensión esencial, pero en detrimento de la otra, la religiosa, que, si bien ilusoria, tiene, repito, efectos demasiado reales para que puedan ser escamoteados.

Al contrario, decir de las potestades que son «celestes» es insistir en su dimensión religiosa, en el prestigio siempre un tanto sobrenatural de que gozan los tronos y los soberanos entre los hombres, incluso en nuestros días. Algo que puede

observarse en el evidente espíritu cortesano que reina en torno a nuestros gobiernos, por más que éstos suelen ser bien poca cosa. Así, este segundo vocabulario elimina indefectiblemente todo lo que el primero pone de manifiesto, y viceversa.

¿Cómo definir, entonces, la paradoja de que se trate de organizaciones muy reales, pero enraizadas en una trascendencia irreal y, sin embargo, eficaz? Si las potencias reciben muchos nombres, ello se debe a esa paradoja innata, a esa dualidad interna que el lenguaje humano no puede expresar de manera simple y unívoca.

El lenguaje humano no ha podido asimilar nunca aquello de lo que habla en este caso el Nuevo Testamento, y no dispone, por tanto, de los recursos necesarios para expresar el poder de atracción que la falsa trascendencia posee en el mundo real, material, a pesar de su falsedad, de su naturaleza imaginaria.

Al no comprender el problema al que tenían que enfrentarse los autores neotestamentarios, los modernos encuentran en la cuestión de las potestades la prueba de la superstición y el pensamiento mágico de los que, según ellos, están llenos los Evangelios.

Aunque siempre están asociadas a Satán, aunque siempre están basadas en la trascendencia de Satán, aunque siempre son tributarias suyas, las potestades no son satánicas en el mismo sentido que él.

Lejos de intentar la fusión con la falsa trascendencia, lejos de aspirar a la unión mística con Satán, los ritos se esfuerzan en guardar las distancias con ese temible personaje, en mantenerlo fuera de la comunidad.

No se debe, por tanto, calificar a las potestades simplemente de «diabólicas», y desobedecerlas de manera sistemática.

ca, so pretexto de su «maldad». Lo diabólico es la trascendencia en que se basan. Y aunque sea cierto que ninguna potencia es ajena a Satán, no por ello pueden condenarse sin más, puesto que en un mundo en el que aún no se ha instaurado el Reino de Dios son indispensables para el mantenimiento del orden. Eso explica la actitud de la Iglesia respecto a ellas. Si las potestades existen, dice Pablo, es porque tienen un papel que desempeñar y porque Dios las autoriza. El apóstol es demasiado realista para declararles la guerra a todas. De ahí que recomiende a los cristianos respetarlas, e incluso honrarlas, mientras no exijan nada contrario a la verdadera fe.

El Imperio Romano es una potestad. E incluso la potestad por excelencia en el mundo donde surge el cristianismo. Debe, por tanto, basarse en un asesinato fundador, un asesinato colectivo semejante al de la Pasión, una especie de linchamiento. A primera vista, esta doctrina parece absurda, inverosímil. El Imperio es una creación demasiado reciente y demasiado artificial, se dice uno, para que pueda asemejarse a un asunto tan arcaico como nuestro «asesinato fundador».

Y, sin embargo..., conocemos bastante bien el desarrollo histórico que condujo a la fundación del Imperio Romano, y estamos obligados a reconocer que coincide absolutamente con la idea evangélica de esta clase de fundaciones.

Todos los sucesivos emperadores basan su autoridad en la virtud sacrificial que emana de una divinidad cuyo nombre llevan: el primer César, asesinado por un grupo de patriotas. Como cualquier otra monarquía sagrada, el Imperio descansa en una víctima colectiva divinizada. Algo tan asombroso, tan extraordinario, que resulta imposible interpretarlo sólo como una pura coincidencia. Shakespeare, hombre avisado en este terreno, se negó a verlo así.

En lugar de minimizar este dato fundador y no ver en él más que una mediocre propaganda política, como hacen tantos historiadores modernos, el dramaturgo inglés, seguramente por su aguda conciencia de los procesos miméticos y la manera en que éstos se resuelven, y también por ser un lector extraordinariamente perspicaz de la Biblia, centró su *Julio César* en el asesinato del héroe y definió de manera muy explícita las virtudes fundadoras y sacrificiales de un acontecimiento que asocia y opone a su contrapartida republicana la violenta expulsión del último rey de Roma.

Uno de los pasajes más reveladores es la explicación del siniestro sueño que tiene César la noche anterior a su asesinato; el intérprete anuncia explícitamente el carácter fundador, o, más bien, refundador, de este episodio.

Vuestra estatua manando por cien caños sangre
y en la que tantos romanos sonriendo se bañan
significa que la gran Roma de vos recibirá
regeneradora sangre que ilustres hombres recogerán
[con premura
para teñir con ella emblemas y reliquias.

(Acto II, escena II, 85-89)

El culto al emperador es una repetición del antiguo esquema del asesinato fundador. Ciertamente que la doctrina imperial es tardía, y, seguramente, demasiado consciente de sí misma para que no suponga algún artificio. Pero quienes la concibieron sabían muy bien lo que hacían. Y su obra no tenía los pies de barro: la historia subsiguiente lo demuestra.

Si la comparamos con la que, en mi opinión, constituye la mejor de las teorías antropológicas de lo social, la teoría sobre la «trascendencia social» de Durkheim, podremos

comprender mejor la doctrina neotestamentaria de las potestades.

El gran sociólogo descubrió en las sociedades arcaicas una fusión de lo religioso y lo social análoga a la paradoja inata de las potestades y los principados.

La unión de estas dos palabras, «trascendencia» y «social», ha sido muy criticada. Las almas apasionadas por la ciencia exacta ven en ello una traición a ésta en beneficio de lo religioso, y los espíritus religiosos, al contrario, una traición a lo religioso en beneficio del cientificismo.

Antes de criticar, primero hay que intentar comprender el esfuerzo de un pensador cuyo objetivo es superar las abstracciones gemelas de los teóricos de su tiempo y del nuestro. Un pensador que hace todo lo que puede por enfrentarse al problema que en el estudio de las sociedades plantea la combinación de inmanencia real y poder «trascendental». Aunque arraigada en la mentira, la falsa trascendencia de lo religioso violento resulta efectiva mientras todos los miembros de la comunidad la respeten y obedezcan.

Por legítima que resulte esta equiparación con Durkheim, me parece excesivo definir como «durkheimianas» las tesis que defiendo. No hay en Durkheim ni ciclo mimético, ni mecanismo de la víctima única, ni, sobre todo, la cuestión que ahora voy a abordar: la de la insuperable divergencia entre las religiones arcaicas y lo judeocristiano.

Tercera parte
El triunfo de

En nuestros días los críticos de los Evangelios no intentan ya demostrar que éstos y los mitos son análogos, idénticos e intercambiables. Lejos de molestarlos, las diferencias los colman de felicidad, e incluso no ven otra cosa que ellas. Lo que suprimen, al contrario, son las analogías.

Si no hay más que diferencias entre las religiones, éstas no son otra cosa que una sola y vasta masa indiferenciada. No cabe calificarlas ya de verdaderas o falsas, de la misma manera que no se puede calificar de verdadero o falso un relato de Flaubert o de Maupassant. Son dos obras de ficción, y considerar a una más verídica que otra sería absurdo.

Esta doctrina seduce al mundo contemporáneo. Las diferencias son en nuestro tiempo objeto de una veneración más aparente que real. Parece que se las tome muy en serio cuando, en realidad, no se les concede la menor importancia. Las religiones, todas las religiones, son consideradas puramente míticas, aunque cada una a su manera, lo cual por supuesto, es inimitable. Cada cual es libre de comprar lo que le guste en el supermercado de lo religioso. Sobre gustos no hay nada escrito.

Los viejos etnólogos anticristianos pensaban de otra forma. Al igual que los cristianos, creían en una verdad absoluta. Para demostrar la vacuidad de los Evangelios, intentaban

mostrar, como sabemos, que éstos se parecían demasiado a los mitos para no ser también míticos.

Y como yo, por lo tanto, intentaban definir lo que hubiera de común en lo mítico y lo evangélico. Algo que pensaban que sería tan considerable que entre mitos y Evangelios no podría ya colarse, por así decirlo, ninguna diferencia importante. De este modo, intentaban demostrar el carácter mítico de los Evangelios.

Esos laboriosos investigadores no llegaron a descubrir nunca lo que buscaban; sin embargo, en mi opinión, tenían razón al obstinarse en esa búsqueda. Sabemos que mitos y Evangelios comparten rasgos comunes: el ciclo mimético o «satánico», por ejemplo, o la secuencia tripartita: crisis primero, violencia colectiva a continuación y, por último, la epifanía religiosa.

Paradójicamente, lo que impedía a los viejos etnólogos descubrir *todas* las similitudes entre los Evangelios y los mitos era, ni más ni menos, su anticristianismo. Por miedo, sin duda, a verse atrapados de nuevo por los Evangelios, se mantenían a distancia de ellos. Les habría parecido deshonroso utilizarlos en los tres primeros capítulos de esta obra.

Los Evangelios son más transparentes que los mitos, y difunden esa transparencia a su alrededor por su explicitación del mimetismo, primero conflictivo, luego reconciliador. Al revelar el proceso mimético, traspasan la opacidad de los mitos. Pero, por el contrario, basándonos en los mitos nada aprenderemos sobre los Evangelios.

Tras haber descubierto, gracias a los Evangelios, el ciclo mimético, lo encontramos de nuevo sin esfuerzo, primero en la lapidación de Apolonio, y a continuación en todos los cultos mítico-rituales. Sabemos ahora que las culturas arcaicas consisten esencialmente en la administración del ciclo mimético con ayuda de los mecanismos victimarios y sus repeticiones sacrificiales.

Los viejos etnólogos seguían el método contrario. Se creían moralmente obligados a basarse en los mitos para atacar a los Evangelios. Pues, de haber hecho lo contrario, les habría parecido que traicionaban su propia causa.

Es cierto que en los mitos se despliega el mismo proceso mimético que en los Evangelios. Pero casi siempre de forma tan oscura y embrollada, que, basándose exclusivamente en ellos, no se logran disipar las «tinieblas de Satán».

Yo no parto de los Evangelios para favorecer de manera arbitraria al cristianismo y rechazar el paganismo. El descubrimiento del ciclo mimético en los mitos, lejos de favorecer la vieja creencia cristiana en la singularidad absoluta de su religión, la hace, en apariencia, más improbable, más indefendible que nunca. Si los Evangelios y los mitos relatan una crisis mimética idéntica, que en ambos casos es resuelta por una expulsión colectiva y culmina con una epifanía religiosa, repetida y conmemorada por ritos estructuralmente muy parecidos, ¿cómo podría existir entre cristianismo y mitología la diferencia que confiriera a nuestra religión la singularidad y unicidad que siempre ha reivindicado?

En el cristianismo, ciertamente, los sacrificios no son sangrientos. No hay ya inmolación real. En todas partes encontramos la no violencia observada en el capítulo IV al comparar la lapidación instigada por Apolonio con la lapidación impedida por Cristo. Pero el verdadero cristiano no se contenta con esa diferencia. Pues el cristianismo puede seguir pareciendo, con todo, un proceso mítico, atenuado y moderado, pero, esencialmente, inalterado. Y es que la atenuación y la moderación resultan manifiestas en muchos cultos míticos tardíos...

En el plano de la génesis, tampoco se ve qué podría diferenciar lo evangélico de lo mítico de otra forma que no fuera puramente superficial e insignificante.

Estas conclusiones habrían llenado de gozo a los viejos

etnólogos anticristianos. Hace ya siglos que en muchos cristianos va debilitándose el sentimiento íntimo de la irreductible singularidad de su religión, a lo que han contribuido el comparatismo antropológico y la visión mítica del cristianismo. De ahí, por lo demás, que algunos cristianos fieles desconfíen de mi trabajo. Están convencidos de que nada bueno para el cristianismo puede salir del comparatismo etnológico.

La cuestión es tan importante que voy a definirla brevemente por segunda vez: cuando comparamos de manera concreta una epifanía religiosa que los Evangelios consideran falsa, mítica o satánica con la epifanía religiosa que esos mismos Evangelios consideran auténtica, no apreciamos ninguna diferencia estructural. En ambos casos tenemos que habérnoslas con ciclos miméticos que concluyen con chivos expiatorios y resurrecciones.

¿Qué permite, entonces, al cristianismo definir a las religiones paganas como satánicas o diabólicas, mientras que se exceptúa a sí mismo de esa definición? Como el presente estudio pretende ser lo más objetivo y «científico» posible, no puede, por tanto, aceptar a pies juntillas la oposición evangélica entre Dios y Satán. Si no pudiera mostrar al lector moderno lo que hace de esa oposición algo real y concreto, dicho lector la rechazaría como algo tramposo, ilusorio.

Señalemos, de momento, que los ciclos miméticos que engendran las divinidades míticas, por un lado, y el ciclo que, por otro, desemboca en la Resurrección de Jesús y la afirmación de su divinidad, parecen equivalentes.

En suma, podría ocurrir que la diferenciación entre Dios y Satán fuera una ilusión producida por el deseo de los cristianos de singularizar su religión, el deseo de proclamarse poseedores exclusivos de una verdad ajena a la mitología.

Ello es lo que en nuestros días reprochan al cristianismo no sólo los no cristianos, sino muchos cristianos conscientes de las similitudes entre los Evangelios y los mitos. Puesto que el ciclo mimético de los Evangelios contiene los tres momentos de los ciclos míticos —la crisis, la violencia colectiva y la epifanía divina—, desde un punto de vista objetivo, repito, nada puede distinguirlo de un mito. ¿No se tratará, entonces, sencillamente, de un mito de muerte y resurrección, más sutil que otros muchos, sin duda, pero, en lo esencial, semejante?

En vez de abordar este problema directamente, voy a dividirlo en dos fases ayudándome para ello del libro por el que los auténticos cristianos sienten tanto apego como por el Nuevo Testamento, ese que llaman el Antiguo Testamento, la Biblia hebraica. Por razones tácticas que resultarán evidentes a lo largo de lo que sigue, empezaré por la Biblia, un rodeo aparente que me llevará al núcleo del problema.

Aquello que lo mítico y lo evangélico tienen en común, el ciclo mimético, sólo parcialmente se encuentra en los relatos bíblicos. Pues aunque la crisis mimética y la muerte de una víctima a manos de la colectividad aparezcan también aquí, falta el tercer momento del ciclo: la epifanía religiosa, la resurrección que revela la divinidad de esa víctima.

En la Biblia hebraica, repito, sólo los dos primeros momentos del ciclo están presentes. Es evidente que en este caso las víctimas no resucitan jamás: nunca hay ni Dios victimizado ni víctima divinizada.

Lo cual constituye una diferencia capital en relación con el problema que nos ocupa. En el monoteísmo bíblico no cabe suponer que lo divino surja de los procesos victimarios, mientras que en el politeísmo arcaico son éstos los que, claramente, lo engendran.

Comparemos un gran relato bíblico, la historia de José, con el más conocidos de los mitos, el de Edipo. Los resultados de esta comparación nos facilitarán el acceso al que para nosotros constituye el problema esencial: la divinidad de Jesucristo en la religión cristiana.

Empecemos por verificar si los dos primeros momentos del ciclo mimético –la crisis y la violencia colectiva– aparecen efectivamente en esos textos.

Tanto el mito como el relato bíblico se inician con la *infancia* del héroe que los protagoniza. En ambos casos esa primera parte consiste en una crisis en el seno de las respectivas familias, solucionada con la violenta expulsión de los héroes de su medio familiar cuando todavía son niños.

En el mito lo que precipita la crisis entre los padres y su hijo recién nacido es un oráculo. La voz divina anuncia que, un día u otro, Edipo matará a su padre y se casará con su madre. Aterrorizados, Layo y Yocasta deciden dar muerte a su hijo. Edipo se libra en el último momento de morir, pero es expulsado de su casa por su propia familia.

En el relato bíblico lo que desencadena la crisis son los celos de los diez hermanos de José. El punto de partida es distinto, pero el resultado es el mismo. Sus diez hermanos quieren matarlo, pero, finalmente, lo venden como esclavo a una caravana que parte para Egipto. Como Edipo, pues, José se libra de la muerte, pero es expulsado también por su familia.

Dos comienzos, por tanto, semejantes en los que no es difícil reconocer lo que estamos esperando: una crisis mimética y un mecanismo victimario. En ambos casos una comunidad se une de forma unánime contra uno de sus miembros, que es violentamente expulsado de ella.

En ambos relatos aparece un segundo ejemplo de crisis, seguido, en el caso de Edipo, por una nueva expulsión.

Al resolver el enigma de la esfinge, Edipo se salva del monstruo al tiempo que salva a toda la ciudad. Como recom-

pensa, Tebas lo hace su rey. Pero este triunfo no es definitivo. Algunos años después, sin que nadie tenga conciencia de ello, incluido el principal interesado, las previsiones del oráculo se cumplen. Edipo ha matado a su padre y se ha casado con su madre. Para impedir a los tebanos que cobijen en su propia casa a un hijo parricida e incestuoso, Apolo envía una peste que los obliga a expulsar a Edipo por segunda vez.

Volvamos a José. Para salir adelante en Egipto, este héroe explota el mismo talento que Edipo: la habilidad para resolver enigmas. Interpreta primero el sueño de dos funcionarios reales y a continuación el del propio faraón, el famoso sueño de las siete vacas gordas y las siete vacas flacas. Su clarividencia lo saca de la cárcel (lo que equiparo a una expulsión) y protege a Egipto de las consecuencias de la hambruna. El faraón lo nombra su primer ministro. Y José, por su gran talento, se ve elevado hasta la cima de la escala social, exactamente como Edipo.

Tanto Edipo como José, por sus expulsiones iniciales, resultan siempre un poco sospechosos en su entorno, extranjeros en el teatro de sus hazañas, Tebas en el caso de Edipo, y Egipto en el de José. En las carreras de ambos héroes alternan las brillantes integraciones y las expulsiones violentas. Así pues, las muchas y esenciales similitudes existentes entre el mito y la historia bíblica se funden inseparablemente con esas cuestiones que, como ya sabemos, constituyen un *dato común* a lo mítico y lo bíblico. Se trata siempre de procesos miméticos de crisis y expulsiones violentas, semejantes a los que aparecen en todos los textos que venimos estudiando.

El mito y el relato bíblico están más próximos entre sí, se asemejan mucho más, de lo que la mayor parte de lectores sospechan. ¿Quiere esto decir que nada esencial los separa? ¿Habría entonces que considerarlos más o menos equivalentes? Todo lo contrario. El descubrimiento del dato común permite justamente hallar entre ambos una irreductible diferencia, una infranqueable sima.

El mito y la historia bíblica difieren radicalmente en la decisiva cuestión planteada por la violencia colectiva, la de su legitimidad o ilegitimidad. En el mito las expulsiones del héroe están siempre justificadas. En el relato bíblico nunca. La violencia colectiva es injustificable.

Layo y Yocasta tienen excelentes razones para deshacerse de un hijo que, un día u otro, acabará asesinando a su progenitor y casándose con su madre. También los tebanos tienen muy buenas razones para deshacerse de su rey. Edipo no sólo ha cometido, efectivamente, todas las infamias vaticinadas por el oráculo, sino que ha traído además la peste a la ciudad...

En el mito la víctima siempre se equivoca y sus perseguidores siempre tienen razón. En la Biblia ocurre lo contrario: José tiene razón la primera vez frente a sus hermanos y vuelve a tenerla dos veces seguidas frente a los egipcios que lo encierran en la cárcel. Tiene razón frente a la esposa lúbrica que lo acusa de haber intentado violarla. Dado que el esposo de esa mujer, y amo de José, Putifar, trata a su joven esclavo como a un verdadero hijo, la acusación que pesa sobre José recuerda por su gravedad el incesto que se reprocha a Edipo.

Se trata de una convergencia más de ambos relatos que, como siempre, desemboca en la misma divergencia radical. Para los universos míticos, y el universo moderno donde éstos se prolongan (el psicoanálisis, por ejemplo), tales acusaciones son legítimas. Según ellos, todo el mundo es más o menos culpable de parricidio e incesto, aunque sólo sea en el nivel del deseo.

El relato bíblico se niega a tomar en serio esta acusación. Reconoce en ella la obsesión característica de las multitudes histéricas frente a quienes, por un quítame allá esas pajas, convierten en sus víctimas. José no se ha acostado con la mujer de Putifar. Más aún: ha resistido heroicamente sus insinuaciones. La culpable es ella, y, tras ella, la masa egipcia,

dócil rebaño mimético que embiste ciegamente hasta la expulsión de jóvenes inmigrantes aislados e impotentes.

La relación de los dos héroes con las dos plagas que se abaten sobre sus respectivos países adoptivos repite y resume tanto las convergencias múltiples de los dos textos como su sola, pero absolutamente decisiva, divergencia. Edipo es responsable de la peste y frente a ella no puede hacer otra cosa que dejarse expulsar. José no sólo es inocente respecto a la hambruna, sino que administra con tanta habilidad la crisis, que protege a Egipto de sus nocivos efectos.

Pero la cuestión planteada es la misma. ¿Merece el héroe ser expulsado? El mito responde siempre «sí», y el relato bíblico responde «no, no y no». La carrera de Edipo concluye con una expulsión cuyo carácter definitivo confirma su culpabilidad. La de José termina con un triunfo cuyo carácter definitivo confirma su inocencia.

La naturaleza sistemática de la oposición entre el mito y el relato bíblico indica que éste obedece a una inspiración antimitológica. Una inspiración que dice sobre los mitos algo esencial y que en la perspectiva adoptada por el relato resulta invisible. Los mitos condenan siempre a víctimas carentes de apoyo y universalmente aplastadas. Víctimas de masas exaltadas, incapaces de descubrir y criticar su propia tendencia a expulsar y asesinar a seres indefensos, chivos expiatorios considerados por ellas culpables de delitos que responden siempre a idénticos estereotipos: parricidios, incestos, bestiales fornicaciones y otras horrendas fechorías cuya constante e inverosímil recurrencia denota su absurdidad.

En el episodio siguiente tiene lugar un pacífico ajuste de cuentas entre José y sus hermanos. Y aunque la historia de aquél no concluye en este punto, sí es aquí donde finaliza el relato que ahora nos interesa, el de José vendido por sus

hermanos, expulsado por su propia familia. Un episodio que confirma de forma clamorosa, como veremos, la oposición bíblica a la violencia colectiva de los mitos.

Los siete años de vacas flacas han comenzado, y los diez hermanastros de José sufren en Palestina la plaga del hambre. Viajan, pues, a Egipto y mendigan allí para poder vivir. No reconocen a José, vestido con los hermosos ropajes de primer ministro, pero él, en cambio, sí los reconoce. Y les pregunta discretamente, sin revelarles quién es, sobre Benjamín, su hermano menor, a quien han dejado en casa por miedo a que le ocurra alguna desgracia y su padre, Jacob, se muera de pena.

José provee de trigo a sus hermanastros y les hace saber que si, agujoneados por el hambre, vuelven de nuevo, no les dará nada si no traen con ellos a Benjamín.

Como la hambruna se prolonga, los diez hermanos vuelven de nuevo a Egipto, pero esta vez en compañía de Benjamín. José manda que se les vuelva a dar trigo, pero se las arregla también para que un criado introduzca disimuladamente una copa de gran valor en el saco de Benjamín. Después, tras denunciar el robo de ese objeto, ordena que registren a los once hermanos. Y, cuando aparece la copa, les anuncia que sólo retendrá al culpable del robo, Benjamín, y autorizará a los diez mayores a que vuelvan tranquilamente a su casa.

En suma, José somete a sus hermanos culpables a una tentación que conocen bien, puesto que ya cayeron en ella: la de abandonar impunemente al más pequeño y débil de ellos. Nueve caen por segunda vez en esa tentación. Sólo Judá resiste y se ofrece para ocupar el lugar de Benjamín. En recompensa, José perdona, hecho un mar de lágrimas, a su familia y la acoge, incluido Jacob, su viejo padre, en su país adoptivo.

Este último episodio constituye una nueva y meditada consideración de esa violencia colectiva que aparece de manera obsesiva tanto en el relato bíblico como en los mitos, aunque con resultados contrarios. El triunfo final de José no es un me-

diocre «final feliz», sino un medio de plantear explícitamente el problema de las expulsiones violentas. Sin salirse nunca de su marco narrativo, el relato bíblico desea suscitar con respecto a la violencia una reflexión cuyo radicalismo se muestra en la sustitución de la obligatoria venganza por el perdón, único medio de detener de una vez por todas la espiral de represalias. Una espiral, ciertamente, a veces interrumpida por expulsiones unánimes, pero siempre de manera sólo temporal. Para perdonar a la masa que son sus hermanos enemigos, José no exige nada más que una señal de arrepentimiento: la que muestra Judá.

El relato bíblico acusa a los diez hermanos de odiar a José sin motivo alguno, de envidiarlo por su intrínseca superioridad y los favores que ésta le ha valido por parte de Jacob, padre de todos ellos. La verdadera causa de su expulsión es la rivalidad mimética.

¿Se me puede acusar de manipular mi análisis en favor de las tesis que sostengo y del relato bíblico? No lo creo. Si el mito y el relato bíblico fueran obras ficticias y de pura fantasía, «relatos» en el sentido de la crítica posmoderna, su desacuerdo respecto a las dos víctimas, Edipo y José, podría perfectamente no significar nada. Las diferencias podrían ser, sencillamente, resultado del capricho individual de cada uno de los autores, de la preferencia, en un caso, por las historias que «acaban mal», y, en el otro, por las que «acaban bien». Los textos constituyen insalvables proteos, se repiten incansablemente y no se los puede reducir a una temática estable.

Siempre encantados de entenderlo todo al revés, nuestros deconstructores y otros posmodernos no quieren aceptar que los mitos y los textos bíblicos encarnen dos tomas de posición opuestas sobre la cuestión de la violencia colectiva.

Pero a esa negativa respondo que el rechazo de las expulsiones de que es objeto José no puede ser fortuito. Tiene que

ser por fuerza una crítica deliberada de la actitud mítica, no sólo por el último episodio, sino porque se inscribe en el contexto de lo que es común a lo mítico y lo bíblico, eso mismo que hemos analizado detenidamente en los capítulos precedentes, antes de volver a encontrarlo en nuestros dos relatos. Hay aquí un tejido de correspondencias demasiado tupido para ser sólo fruto de la casualidad. Las múltiples convergencias garantizan la significación de la única, pero decisiva, divergencia. Lo que el relato bíblico nos enseña es, sin duda, un rechazo sistemático de las expulsiones míticas.

La comparación del mito y la historia de José pone de manifiesto por parte del autor bíblico una intención deliberada de criticar no ya el propio mito de Edipo, sino uno o varios mitos que probablemente desconocemos y que debían de parecerse al mito de Edipo. El relato bíblico condena la tendencia general de los mitos a justificar las violencias colectivas, la naturaleza acusadora, vindicativa, de la mitología.

No hay que considerar la relación entre el mito y el relato bíblico sólo en función de la divergencia respecto a víctimas y verdugos, ni tampoco únicamente en función de las convergencias. Para llegar a su verdadera significación es preciso considerar la divergencia en el contexto de todas las convergencias.

Tanto en los mitos como en el relato bíblico las expulsiones de individuos a los que se considera dañinos desempeñan un considerable papel. Pero, por más que mitos y relato bíblico coincidan en este punto, aquéllos son incapaces de criticar ese papel, incapaces de cuestionarse la expulsión colectiva en cuanto tal. Por el contrario, el relato bíblico alcanza ese nivel de cuestionamiento y afirma decididamente la injusticia de las expulsiones.

Lejos de demostrar la equivalencia del mito de Edipo y la historia de José, el descubrimiento de lo que tienen en común, el ciclo mimético, permite descartar las ociosas dife-

rencias del diferencialismo contemporáneo y concentrarse en la divergencia esencial entre lo que bien puede llamarse la verdad bíblica y la mentira de la mitología.

Una verdad que trasciende la cuestión de la fiabilidad del relato, de la realidad o no realidad de los acontecimientos que narra. Lo que constituye la verdad de ese relato no es su posible correspondencia con el dato extratextual, sino su crítica de las expulsiones míticas, forzosamente pertinente por cuanto esas expulsiones son siempre tributarias de contagios miméticos y no pueden, por tanto, ser fruto de juicios racionales, imparciales.¹

No se trata, pues, de una diferencia menor. Al contrario, la diferencia entre el relato bíblico y el mito de Edipo, o cualquier otro, es tan grande que no puede haber ninguna mayor. Es la diferencia entre un mundo donde triunfa la violencia arbitraria sin ser reconocida como tal y un mundo en que, al contrario, esa misma violencia es expuesta, denunciada y, finalmente, perdonada. La diferencia entre una verdad y una mentira, ambas absolutas. O bien se sucumbe al contagio de los apasionamientos miméticos y se está en la mentira con los mitos, o bien se resiste a ese contagio y se está en la verdad con la Biblia.

La historia de José constituye una negación de las ilusiones religiosas del paganismo. Revela una verdad universalmente humana que no remite a la fiabilidad o inverosimilitud del relato, ni a un sistema de creencias, ni al período histórico, ni al lenguaje, ni al contexto cultural. Una verdad, por tanto, absoluta. Y, sin embargo, no una verdad «religiosa» en el sentido estrecho del término.

¿Acaso la historia de José no da pruebas de parcialidad

1. Lo que no significa por fuerza que considere la historia de José ficticia, imaginaria. Me limito a afirmar que, incluso si lo fuera, no por ello dejaría de ser más *verdadera* que el mito de Edipo.

en favor del joven judío separado de su pueblo, aislado entre los gentiles? Incluso concediendo a Nietzsche y al Max Weber del *Judaísmo antiguo* que el relato bíblico favorece sistemáticamente a las víctimas –sobre todo si son judías–, eso no significa que haya que poner a la Biblia y a los mitos en un mismo plano, so pretexto de la equivalencia de sus prejuicios contrarios.

Zarandeado de expulsión en expulsión, el pueblo judío está, ciertamente, en buena posición para poner en tela de juicio a los mitos y descubrir antes que otros muchos pueblos los fenómenos victimarios de que a menudo es víctima. Ha dado pruebas de una excepcional perspicacia respecto a las multitudes perseguidoras y su tendencia a polarizarse frente a los extranjeros, los aislados, los incapacitados, los inválidos de todo tipo. Pero esta ventaja que tan cara ha pagado no disminuye en nada la universalidad de la verdad bíblica, ni es razón para considerarla poco fiable.

Ni el resentimiento, ese resentimiento constantemente invocado por Nietzsche, ni tampoco el «chauvinismo» o el «etnocentrismo» judío, pueden alumbrar la historia de José. La Biblia se niega a demonizar-divinizar a las víctimas de las masas sedientas de sangre. Los verdaderos responsables de las expulsiones no son las víctimas, sino sus perseguidores, las masas o los grupos presa de apasionamientos miméticos, los hermanos envidiosos, los egipcios borreguiles y gregarios, las mujeres, como la de Putifar, llenas de lujuria.

Reconocer la clase de verdad propia del relato bíblico no es caer en el dogmatismo, el fanatismo y el etnocentrismo, sino dar prueba de verdadera objetividad. Todavía no hace mucho tiempo, la palabra «mito» era sinónimo en nuestra sociedad de mentira. Nuestros intelectuales después han hecho todo lo posible por rehabilitar los mitos a expensas de lo bíblico, aunque, en lenguaje popular, «mito» signifique siempre mentira. Es la lengua popular quien tiene razón.

En la Biblia no todas las víctimas tienen tanta suerte como José, no siempre logran escapar de sus perseguidores y sacar partido de la persecución mejorando su suerte. Lo más frecuente es que perezcan. Como están solas, abandonadas de todos, cercadas por numerosos y poderosos perseguidores, acaban aplastadas por éstos.

La historia de José concluye felizmente, es «optimista», puesto que la víctima triunfa sobre todos sus enemigos. Por el contrario, otros relatos bíblicos son «pesimistas», lo que no les impide dar fe en favor de la misma verdad que aparece en la historia de José y oponerse a lo mítico exactamente de la misma manera.

La especificidad de lo bíblico no consiste en pintar la realidad con alegres colores y minimizar el poder del mal, sino en *interpretar* objetivamente el todos contra uno mimético, en descubrir el papel desempeñado por el contagio en las estructuras de un mundo donde aún no hay más que mitos.

En el universo bíblico, como regla general, los hombres son tan violentos como en el de los mitos, y abundan también en él los mecanismos victimarios. Lo que es distinto, en cambio, es la Biblia, la interpretación bíblica de esos fenómenos.

Lo que es verdad en el caso de José lo es también, de formas diversas, en el caso de los narradores de gran número de salmos. Unos textos, pienso, que son los primeros en la historia de la humanidad en dar la palabra a víctimas típicas de la mitología, víctimas sitiadas por multitudes históricas. Perseguidas por jaurías humanas que las insultan groseramente, les tienden trampas y las rodean para lincharlas.

Pero las víctimas no se callan. Al contrario, maldicen a voz en grito, con obstinación, a sus perseguidores. Su angus-

tia se expresa con enérgica y pintoresca violencia, una violencia que tiene el don de escandalizar e irritar a multitudes más modernas que las de los salmos: las de los exegetas políticamente correctos. Nuestros innumerables profesionales de la compasión deploran la falta de cortesía respecto a los linchadores que los linchados muestran en los salmos. La única violencia capaz de escandalizar a esos enderezadores de entuertos es la violencia puramente verbal de las víctimas a punto de ser linchadas.

No parece, en cambio, que nuestros puritanos de la violencia reparen en la violencia real, física, de los verdugos, como si la consideraran inexistente o de nula importancia. Se les ha enseñado que sólo los textos son violentos. Y, por eso, se les escapa lo esencial. Están sumidos hasta las orejas en la des-realización textual, la cual impregna de tal manera nuestros modernos métodos que el «referente» —es decir, todo aquello de que tratan los salmos— queda suprimido, oculto, eliminado. Pero creo que esos críticos nuestros a los que consterna la «violencia de los salmos» se equivocan de cabo a rabo. Lo esencial se les escapa. No prestan ninguna atención a la única violencia que merece ser tomada en serio, justamente la que es objeto de queja por parte de esos narradores. No sospechan siquiera la extraordinaria originalidad de los salmos, quizá los más antiguos textos en la historia de la humanidad, como ya he señalado, que procuran dar la palabra también a las víctimas en lugar de dársela sólo a sus perseguidores.

Aunque esos salmos escenifiquen situaciones «míticas», como en la historia de José, nos hacen pensar en un hombre que tuviera la extravagante idea de llevar un abrigo de piel al revés, el cual, en lugar de desprender lujo, calma y voluptuosidad, mostrara la piel todavía sangrienta de animales desollados vivos. Ello pondría de manifiesto el precio de tanto esplendor: la muerte de seres vivos.

El Libro de Job es un inmenso salmo. Y lo que lo hace único es el enfrentamiento entre dos concepciones de lo divino. La concepción pagana es la de esa multitud que durante mucho tiempo ha venerado a Job y, de pronto, por un inexplicable capricho mimético, se ha vuelto contra su ídolo. Una multitud que considera su hostilidad unánime, al igual que antes su idolatría, como una muestra de la propia voluntad de Dios, la prueba irrefutable de que Job es culpable y tiene que confesar su culpabilidad. La multitud se toma por Dios y, mediante esos tres «amigos» que le envía como delegados, se esfuerza, aterrorizándolo, en lograr que dé su asentimiento mimético al veredicto que lo condena, como en tantos procesos totalitarios del siglo XX, verdadero resurgimiento del paganismo unanímista.

Este supersalmo muestra de manera admirable que, en los cultos míticos, lo divino y la multitud se funden inseparablemente, y de ahí que la expresión primordial de culto sea el linchamiento sacrificial, el despedazamiento dionisiaco de la víctima.

Lo más importante en el Libro de Job no es el conformismo asesino de la multitud, sino la audacia final de ese héroe al que vemos titubear, vacilar y, por último, recuperarse y triunfar sobre el apasionamiento mimético, resistir a la contaminación, arrancar a Dios del proceso perseguidor para convertirlo en el Dios de las víctimas en lugar del Dios de los perseguidores. Tal es lo que Job hace cuando, al fin, dice: «Yo ya sé que mi vindicador vive» (19, 25).

En estos textos no son ya los verdugos quienes tienen razón, como en los mitos, sino las víctimas. Las víctimas son inocentes y los culpables son los verdugos, culpables de perseguir a las víctimas inocentes.

La Biblia da así prueba, respecto a las violencias miméticas, de un escepticismo que nunca antes se había insinuado en un universo espiritual donde el carácter masivo, irresistible

ble, de la ilusión mimética protegía a las sociedades arcaicas de todo saber que pudiera perturbarlas.

Sería inapropiado decir que la Biblia *restablece* una verdad traicionada por los mitos. Como también lo sería afirmar que esa verdad, antes de que la Biblia la formulara, estaba ya ahí, a disposición de los hombres. Nada de eso. Con anterioridad a la Biblia no había más que mitos. Nadie, antes de la Biblia, hubiera podido poner en duda la culpabilidad de las víctimas condenadas de modo unánime por sus comunidades.

La inversión de la relación de inocencia y culpabilidad entre víctimas y verdugos constituye la piedra angular de la inspiración bíblica. No es una de esas permutaciones binarias, tan simpáticas e insignificantes, con las que el estructuralismo se deleita: lo crudo y lo cocido, lo duro y lo blando, lo azucarado y lo salado. Lo que esa inversión plantea es una cuestión crucial, la cuestión de las relaciones humanas siempre perturbadas por el mimetismo emulativo.¹

Una vez captada la crítica de los apasionamientos miméticos y sus consecuencias, presente de un extremo al otro de la Biblia, puede comprenderse lo que hay de profundamente bíblico en el principio talmúdico citado a menudo por Emmanuel Lévinas: «*Si todo el mundo está de acuerdo para condenar a un acusado, soltadlo, debe de ser inocente.*» La unanimidad en los grupos humanos rara vez es portadora de verdad. Lo más frecuente es que constituya un fenómeno mimético, tiránico. Semejante a las elecciones por unanimidad de los países totalitarios.

1. Respecto a la relación entre lo que aquí se expresa y las ciencias del hombre, véase François Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, Peter Lang, Nueva York, 1994; así como Lucien Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, Odile Jacob, París, 1998.

Creo que las mismas razones que, en un mito, habrían motivado la divinización de la víctima por parte de sus perseguidores están presentes en la historia de José durante el episodio del reencuentro de los diez hermanos con su víctima, aureolada de esplendor faraónico.

Cuando los diez hermanos expulsan a José, parecen sentirse tentados de demonizarlo, y en el momento del reencuentro, de divinizarlo. Después de todo, se trata de un dios vivo, como ese faraón de quien tan cerca está.

Sin embargo, los diez hermanos resisten la tentación de la idolatría. Son judíos, y no hacen dioses de las criaturas humanas. Los héroes míticos tienen siempre algo de rígido y hierático. Demonizados primero, a continuación son divinizados. José es humanizado. Se baña en una cálida luminosidad impensable en la mitología. No se trata de una cuestión de «talento literario»: el genio del texto consiste en su renuncia a la idolatría.

La negativa a divinizar a las víctimas es inseparable de otro aspecto de la revelación bíblica, el más importante de todos: lo divino deja ya de ser victimizado. Por primera vez en la historia humana lo divino y la violencia colectiva se separan.

La Biblia rechaza a los dioses fundados en la violencia sacralizada. Y si en ciertos textos bíblicos, en los libros históricos, sobre todo, hay restos de violencia sagrada, se trata de vestigios sin continuidad.

La crítica del mimetismo colectivo es una crítica de la máquina de fabricar dioses. El mecanismo victimario es una abominación puramente humana. Lo que no quiere decir que lo divino desaparezca o se debilite. Lo bíblico es, ante todo, descubrimiento de una forma de lo divino que no es la de los ídolos colectivos de la violencia.

Al separarse de la violencia, lo divino no se debilita, sino que, al contrario, adquiere más importancia que nunca en la

persona del Dios único, Yavheh, que monopoliza esa divinidad de forma total sin depender para nada de lo que ocurre entre los hombres. El Dios único es el que reprocha a los hombres su violencia y se apiada de sus víctimas, el que sustituye el sacrificio de los recién nacidos por la inmolación de animales y más tarde condena incluso estas oblaciones.

Al revelar el mecanismo victimario, la Biblia nos hace comprender qué clase de universo proyecta el politeísmo a su alrededor. Un mundo que en su superficie parece más armonioso que el nuestro: en él las rupturas de la armonía suelen soldarse mediante el desencadenamiento de un mecanismo victimario y el surgimiento posterior de un nuevo dios que impide a la víctima aparecer en tanto que tal.

La indefinida multiplicación de los dioses arcaicos y paganos es considerada en nuestros días una amable fantasía, creación gratuita —«lúdica» debería decir, para estar a la moda— de la que el monoteísmo, muy serio, en absoluto lúdico, intentaría malvadamente privarnos. En realidad, lejos de ser lúdicas, las divinidades arcaicas y paganas son fúnebres. Antes de prestar demasiada confianza a Nietzsche, nuestra época hubiera debido meditar sobre una de las frases más fulgurantes de Heráclito: «*Dioniso es lo mismo que Hades.*» Dioniso, en suma, es lo mismo que el infierno, lo mismo que Satán, lo mismo que la muerte, lo mismo que el linchamiento: el mimetismo violento en lo que éste tiene de más destructor.

X. SINGULARIDAD DE LOS EVANGELIOS

Resumamos lo anterior: en los mitos el contagio irresistible convence a las comunidades unánimes de que sus víctimas son primero culpables y después divinas. Lo divino enraíza en la engañosa unanimidad de la persecución.

En la Biblia la confusión de lo victimario y lo divino deja paso a una separación absoluta. La religión judía, repito, desdiviniza a las víctimas y desvictimiza lo divino. El monoteísmo es al mismo tiempo causa y efecto de esa revolución.

Por el contrario, en los Evangelios no sólo volvemos a encontrar los dos primeros momentos del ciclo mimético, sino también el tercero, ese que la Biblia ha rechazado espectacularmente: la divinidad de la víctima ejecutada de manera colectiva. Las analogías entre el cristianismo y los mitos son demasiado perfectas para no despertar la sospecha de una recaída en lo mítico.

Jesús es una víctima asesinada colectivamente y los cristianos ven en él a Dios. ¿Cómo pensar, entonces, que su divinidad tenga otra causa que no sea la de las divinidades míticas?

Resulta verosímil que, desde el comienzo mismo de la humanidad, todos los dioses se enraizaran en el mecanismo victimario. El judaísmo ha triunfado sobre esta hidra de mil

cabezas. Lo que aporta originalidad a la Biblia hebraica con relación a los mitos parece anulado por la divinidad de Jesús.

La voluntad cristiana de fidelidad al Dios único no sólo no arregla las cosas, sino que incluso las complica. Para conciliar la divinidad del Yhaveh bíblico con la de Jesús, y la de ese Espíritu divino al que el Evangelio de Juan atribuye explícitamente un papel en el proceso redentor, la teología de los grandes concilios ecuménicos ha elaborado la concepción *trinitaria* del Dios único.

Concepción que para el judaísmo resulta una vuelta enmascarada al politeísmo. Al definirse como «estrictamente monoteístas», los musulmanes dan asimismo a entender que, en el mejor de los casos, los cristianos son para ellos monoteístas relajados.

Y lo mismo ocurre con todos aquellos que observan desde fuera al cristianismo. Para quienes lo observan desde una perspectiva filosófica, científica e incluso religiosa, la religión que proclama la divinidad de Cristo da la impresión de ser sólo un mito, quizá modificado por diversas influencias, pero no esencialmente diferente de los viejos mitos de muerte y resurrección.

La desconfianza que desde siempre inspira el dogma cristiano al judaísmo y al islam la comparten hoy muchos cristianos. La Cruz les parece demasiado extraña y anacrónica para ser tomada en serio. ¿Cómo pensar que un joven judío muerto hace casi dos mil años mediante un suplicio desde hace tanto tiempo abolido pueda ser la encarnación del Todopoderoso?

Hace siglos que en el mundo occidental se ha puesto en marcha un proceso de descristianización, que se acelera constantemente. No son ya individuos aislados los que abandonan sus Iglesias, sino Iglesias enteras, con el clero a la cabeza, las que se pasan con armas y bagajes al campo del «pluralismo», es decir, al campo de un relativismo que, por ser

más «amable», más «tolerante» respecto a las religiones no cristianas, pretende ser «más cristiano» que la fidelidad al dogma.

Así pues, desde una perspectiva «estrictamente» monoteísta, el cristianismo da la impresión de una recaída en la mitología: en él, una vez más, lo victimario y lo divino se unen.

En cambio, desde nuestra perspectiva antropológica, comprobamos que los Evangelios mantienen la conquista esencial de la Biblia: la relación entre víctimas y perseguidores no recuerda en absoluto la de los mitos, y lo que prevalece es la relación bíblica, es decir, la que acabamos de descubrir en la historia de José. Como en la Biblia, los Evangelios rehabilitan a las víctimas de la colectividad y denuncian a sus perseguidores.

Jesús es inocente y culpables son quienes le crucifican. Juan Bautista es inocente y culpables son quienes mandan decapitarlo. Entre la Biblia judaica y las Escrituras judeocristianas hay una continuidad real, sustancial. Y sobre esa continuidad se basa el rechazo de la tesis de Marción, que intenta separar los Evangelios de la Biblia hebrea. La tesis ortodoxa hace de los dos Testamentos una sola y única revelación.

Las divinizaciones míticas se explican, ya lo hemos visto, por la operación del ciclo mimético. Se basan en la aptitud de las víctimas para polarizar la violencia, proporcionar a los conflictos ese absceso de fijación que los resorbe y aplaca. Si la transferencia que demoniza a la víctima es muy pujante, la reconciliación es tan repentina y perfecta que, aparentemente, resulta milagrosa y suscita una segunda transferencia superpuesta a la primera, la transferencia de divinización mitológica.

Detrás de la divinidad de Cristo no hay demonización previa. Los cristianos no aprecian en Jesús ninguna culpabili-

dad. Y su divinidad no puede, por tanto, basarse en el mismo proceso que las divinizaciones míticas. Al contrario de lo que ocurre en los mitos, quien considera a Jesús hijo de Dios y Dios al mismo tiempo no es la multitud unánime de los perseguidores, sino una minoría contestaria, un pequeño grupo de disidentes que se separa de la comunidad y, al separarse, destruye su unanimidad. Un grupo constituido por la comunidad de los primeros testigos de la resurrección, los apóstoles y todos aquellos, hombres y mujeres, que los rodean. Una minoría contestaria que no tiene equivalente alguno en los mitos. En las divinizaciones míticas no hay ninguna comunidad que se escinda en dos grupos desiguales de los cuales sólo uno, el minoritario, proclame la divinidad de Dios. La estructura de la revelación cristiana es única.

Y los Evangelios no sólo son reveladores en el sentido de los grandes relatos bíblicos, sino que, evidentemente, van aún más lejos en la revelación de la propia ilusión mítica. Esto se verifica en varios niveles.

Ese mimetismo violento que los mitos no revelan en absoluto, sí lo ponen de manifiesto, en cambio, la historia de José y otros textos de la Biblia. Lo describen, por ejemplo, con una sola palabra al acusar de «celos» a los hermanos de José.

Los Evangelios añaden a esa palabra las largas digresiones que he evocado en los primeros capítulos: la palabra *escándalo*, ya lo hemos visto, teoriza por primera vez el conflicto mimético y sus consecuencias. El personaje de Satán o el Diablo es aún más revelador: no sólo teoriza todo lo que teoriza el escándalo, sino, además, el poder generador del mimetismo conflictivo desde el ángulo de lo religioso mítico.

En ninguna parte, ni siquiera en nuestros días, existe una descripción del todos contra uno mimético y sus efectos tan completa como en los Evangelios. Y por una razón: contiene indicaciones únicas sobre lo que hace posible la revelación.

Para que un mecanismo victimario pueda describirse de manera exacta, verídica, es preciso que consiga, o casi, la unanimidad. Y eso es lo que ocurre en primer lugar en los relatos de la Pasión, gracias a los momentos de flaqueza de los discípulos. Es preciso también que a continuación haya una ruptura de esa unanimidad, lo bastante pequeña para no destruir el efecto mítico, pero, en todo caso, suficiente para asegurar la revelación posterior y su difusión por todo el mundo. Y eso es también lo que encontramos en el caso de la crucifixión.

Hace falta que esas exigencias se vean igualmente satisfechas en el caso del Antiguo Testamento, en los relatos que revelan el mecanismo de unanimidad violenta; pero sobre esta cuestión los textos no contienen una información precisa. Tenemos que contentarnos con especulaciones, sobre todo la referida a la noción de *resto* fiel, que debe designar a minorías reveladoras correspondientes al grupo de los apóstoles en los Evangelios...

Los relatos evangélicos son los únicos textos en los que la quiebra de la unanimidad ocurre, por así decirlo, ante nuestros ojos. Una ruptura que forma parte del dato revelado. Y que resulta tanto más asombrosa cuanto que sucede, repito, tras los momentos de flaqueza de los discípulos, tras la demostración de la extrema fuerza del mimetismo violento incluso en el caso de los apóstoles, y a pesar de la enseñanza prodigada por Jesús.

Los cuatro relatos de la Pasión nos hacen ver los efectos del apasionamiento mimético no sólo sobre la multitud y las autoridades judías y romanas, sino sobre los dos pobres crucificados con Jesús y los propios discípulos, es decir, sobre todos los testigos, sin excepción (salvo algunas mujeres, cuyo testimonio carece de valor).

Los Evangelios revelan, por tanto, la verdad plena y total sobre la génesis de los mitos, sobre el poder de ilusión de los

apasionamientos miméticos, sobre todo lo que los mitos no pueden revelar por cuanto están siempre sumidos en el engaño.

De ahí que haya comenzado este libro con la exposición de nociones extraídas de los Evangelios, la imitación de Cristo, la teoría del escándalo y la teoría de Satán. Sólo así podía proveerme de lo que necesitaba para mostrar que la noción evangélica de revelación, lejos de ser una ilusión o una superchería, corresponde a una formidable realidad antropológica.

Lo más asombroso es que la Resurrección y la divinización de Jesús por los cristianos corresponden muy exactamente en el plano estructural a las divinizaciones míticas cuya falsedad revelan. Lejos de suscitar una transfiguración, desfiguración, falsificación u ocultación de los procesos miméticos, la resurrección de Cristo reintroduce a la luz de la verdad aquello que desde siempre había permanecido oculto a los hombres. Sólo ella revela por completo lo que está escondido desde la fundación misma del mundo, inseparable de ese secreto de Satán nunca desvelado desde el inicio de la cultura humana: el asesinato fundador y la génesis de esa cultura.

Sólo, en fin, la revelación evangélica me ha permitido llegar a una interpretación coherente de los sistemas mítico-rituales y de la cultura humana en su conjunto. Trabajo al que he dedicado las dos primeras partes de la presente obra.

La Resurrección de Cristo corona y concluye la subversión y la revelación de la mitología, de los ritos, de todo lo que asegura la fundación y perpetuación de las culturas humanas.

Los Evangelios revelan todo aquello que necesitan saber los hombres para comprender sus responsabilidades en cualesquiera violencias de la historia humana y en cualesquiera falsas religiones.

Para que el mecanismo victimario sea eficaz, es preciso que el apasionamiento contagioso y el todos contra uno mimético escapen a la observación de los participantes. La elaboración mítica descansa en una *ignorancia*, o incluso una *inconsciencia persecutoria*, que los mitos no pueden descubrir, puesto que están poseídos por ellas.

Una inconsciencia revelada por los Evangelios no sólo en la idea de Juan de una humanidad encerrada en las mentiras del Diablo, sino también mediante varias definiciones explícitas, la más importante de las cuales aparece en el Evangelio de Lucas. Se trata de la famosa frase de Jesús durante la crucifixión: «Padre, perdónalos, *pues no saben qué están haciendo*» (23, 34).

Lo mismo que ocurre con otras frases de Jesús, también en este caso debe evitarse el vaciar las palabras de su sentido fundamental reduciendo la expresión a una fórmula retórica, a una hipérbole lírica. Como siempre, hay que tomar a Jesús al pie de la letra. Se refiere a la incapacidad de los movilizados para ver el apasionamiento mimético que los moviliza. Los perseguidores piensan que «actúan bien», creen que actúan por la justicia y la verdad, para salvar a su comunidad.

La misma idea aparece también en los Hechos de los Apóstoles, obra asimismo de Lucas, pero de estilo menos contundente. Dirigiéndose a la masa que pide la crucifixión, Pedro le atribuye circunstancias atenuantes en virtud de lo que él denomina su *ignorancia*:

Ahora bien, hermanos: sé que actuasteis por ignorancia, lo mismo que vuestras autoridades.

(Hechos 3, 17)

Lo que es cierto para el mecanismo colectivo lo es igualmente para los fenómenos miméticos que ocurren entre los

individuos. Los escándalos significan, sobre todo, impotencia para comprender, ceguera insuperable: en su primera epístola, Juan los define por las tinieblas que propagan a su alrededor:

El que dice que está en la luz,
pero odia a su hermano,
sigue todavía en la oscuridad.
El que ama a su hermano permanecerá en la luz,
y no hay tropiezo en él.

(1 Juan 2, 9-10)

Lo que caracteriza al proceso satánico en su totalidad es el autoengaño, y de ahí, como ya he dicho, que uno de los títulos del Diablo sea el de «Príncipe de las tinieblas». Al revelar el autoengaño de los violentos, el Nuevo Testamento hace desaparecer la mentira de su violencia. Nos aporta todo lo necesario para rechazar la visión mítica de nosotros mismos, el convencimiento de nuestra propia inocencia.

Los Evangelios no sólo dicen la verdad sobre las víctimas injustamente condenadas, sino que saben que la dicen y que, al decirla, retoman la andadura del Antiguo Testamento. Son conscientes del parentesco que tienen con la Biblia respecto al mecanismo victimario y toman prestadas de ella sus fórmulas más contundentes.

Los narradores de ciertos salmos, repito, están amenazados por la violencia colectiva. En el caso de Jesús, se trata de reconocer y denunciar un contagio mimético del mismo tipo del que en otro tiempo fue víctima el narrador de tal o cual salmo. Una vez convenido que en ambos casos se trata del mismo proceso, se entiende por qué los Evangelios recurren constantemente a la Biblia.

Un ejemplo típico es la aplicación a Jesús crucificado de

una frase muy simple: «[...] *me odian sin causa*» (Salmo 35, 19). Aparentemente trivial, esta frase expresa sin embargo la naturaleza esencial de la hostilidad respecto a la víctima. Hostilidad sin causa, precisamente por ser fruto no tanto de motivos racionales —o siquiera de un sentimiento verdadero entre los individuos que la sienten— como de un contagio mimético. Mucho antes que Jesús, la víctima que nos habla en el salmo ha comprendido ya lo absurdo de ese odio. No hay que ver aquí una exageración, sino, al contrario, tomar al pie de la letra la expresión «sin causa».

Los narradores de los salmos comprenden que la masa los elige como víctimas por motivos ajenos no ya a la justicia sino a cualquier motivación racional. La masa carece de motivo alguno personal respecto a la víctima elegida por ella, que habría podido ser cualquier otro individuo. No tiene ningún motivo de queja, ni legítimo ni ilegítimo. En una sociedad presa de la anarquía, las infortunadas víctimas sucumben a una voracidad persecutoria que puede saciarse más o menos con cualquiera. La culpabilidad o inocencia es algo que, en realidad, no preocupa a nadie.

Esas dos palabras, *sin causa*, describen maravillosamente el comportamiento de las jaurías humanas. En los oficios de Semana Santa los salmos de execración desempeñan un papel importante. La liturgia nos hace releer esas quejas de los futuros linchados para comprender mejor los sufrimientos de Cristo, y nos muestra a justos enfrentados a una injusticia seguramente menor que la sufrida por Jesús —ese Jesús que amaba y perdonaba a sus perseguidores—, pero que no por ello deja de ser, para la experiencia humana, lo que más se aproxima a los sufrimientos de la Pasión.

Los exegetas modernos no comprenden la pertinencia del paralelo entre el salmo y la Pasión porque tampoco comprenden el fenómeno de la propia multitud en toda su violenta absurdidad. Al no ver en los salmos violencia real, no

comprenden que el narrador del salmo y Jesús son realmente víctimas del mismo tipo de injusticia.

Los textos bíblicos que desmitifican los apasionamientos contagiosos y los todos contra uno miméticos «anuncian» o «prefigurán» realmente los sufrimientos de Cristo. Imposible simpatizar con esas víctimas sin hacerlo asimismo con Jesús, y viceversa: no se pueden subestimar los sufrimientos de los seres al parecer más insignificantes, como el mendigo de Éfeso, sin unirse en espíritu a los perseguidores de Jesús.

En eso consiste la esencia del profetismo específicamente judeocristiano: en la relación que establece con todas las persecuciones colectivas, cualesquiera que sean sus fechas en la historia humana, con independencia de las adscripciones étnicas, religiosas o culturales de las víctimas.

El desprecio moderno por la noción de profetismo, la idea de que se trata de un espejismo teológico superado por un «método científico» obligatoriamente superior al pensamiento que dicha noción estudia, constituye una superstición más temible aún que la antigua credulidad, por cuanto su arrogancia lo hace impermeable a cualquier comprensión. La falsa ciencia se muestra ciega a los ciclos miméticos en general y a su progresiva revelación de un extremo a otro de la Biblia, revelación que justifica la idea de «prefiguración» vetero-testamentaria y de «realización» cristológica.

Los profetas judíos proceden de la misma manera que los Evangelios. Para combatir la ceguera que las multitudes muestran respecto a ellos, para defenderse del odio contagioso del que su demasiado perspicaz pesimismo los hace objeto, recurren a ejemplos de incompreensión y persecución de los que han sido víctimas otros profetas más antiguos. La liturgia tradicional bebe a fondo en esos textos, cuya sensibilidad frente a las injusticias colectivas es extremada, a diferencia de la que muestran los textos filosóficos, donde es muy escasa, y los textos míticos, donde es nula.

La idea de considerar «profética» cualquier relación que vincule los textos que denuncian las ilusiones persecutorias se basa en una intuición profunda de la continuidad entre la inspiración bíblica y la inspiración evangélica. Una idea que no tiene nada que ver con lo que normalmente se conoce como profetismo: simples pretensiones fantasiosas de adivinación semejantes a las que aparecen en la mayor parte de las sociedades.

Leyendo a Pascal, es de lamentar su concepción del profetismo como una especie de código mecánico, de adivinanza que sólo los cristianos pueden resolver porque sólo ellos tienen la clave que puede resolverla: los judíos no podrían comprender nada de sus propios textos, puesto que carecen de esa clave, que es la persona de Cristo. Gracias a la interpretación mimética cabe dar a la noción de profetismo un sentido positivo tanto para los judíos como para los cristianos, un sentido que no excluye a nadie, que no excluye, sobre todo, a los redactores de los textos más antiguos, movidos, sin duda, por la inspiración profética, puesto que defienden la inocencia de una víctima injustamente condenada. Para comprender el profetismo, al igual que todo lo que es esencial en el cristianismo, hay que relacionarlo con la caridad. Hay que verlo a la luz de la parábola de Mateo sobre el juicio final. «Os digo de verdad: todo lo que hicisteis [la caridad] a uno de estos mis hermanos más pequeños, me lo hicisteis a mí» (25, 40).

La revelación cristiana, en su más alto sentido, es siempre consciente de estar precedida por la revelación bíblica y de ser, fundamentalmente, de la misma naturaleza que ésta, de proceder del mismo tipo de intuición.

La revelación cristiana, en su más alto sentido, desea guiarse por sus mayores, enriquecerse con su saber y sus sabrosas fórmulas. Las citas veterotestamentarias que los evangelistas esparcen aquí y allá en sus relatos no son todas igualmente afortunadas, ni igualmente inspiradas. En ocasiones parecen, sobre todo, verbales, desprovistas de significación

profunda, generadoras de correspondencias ficticias con la Biblia. Pero en ningún caso hay que condenar sin más ni más la Sagrada Escritura. Y si a veces nos dan ganas de hacerlo, desconfiemos. Quizá no estemos, entonces, a la altura de nuestra tarea.

La revelación evangélica representa el advenimiento definitivo de una verdad ya parcialmente accesible en el Antiguo Testamento, pero cuya culminación exige la buena nueva del propio Dios aceptando asumir el papel de víctima de una persecución colectiva para salvar así a la humanidad. Ese Dios que, de nuevo, se convierte en víctima no es un dios mítico más, es el Dios único e infinitamente bueno del Antiguo Testamento.

La divinización de Cristo no se basa en el escamoteo de los apasionamientos miméticos, que produce lo sagrado mítico, sino en la revelación plena y entera de la verdad que ilumina la mitología, la misma verdad, o eso espero, que nutre desde el principio mis propios análisis.

A las divinidades míticas se opone un Dios que, en lugar de surgir de un malentendido respecto a la víctima, asume voluntariamente el papel de víctima única y hace posible por primera vez la plena revelación de un mecanismo victimario.

Lejos de volver a la mitología, el cristianismo representa una nueva etapa de la revelación bíblica, más allá del Antiguo Testamento. Lejos de constituir una recaída en esa divinización de las víctimas y victimización de lo divino que caracteriza a la mitología, como de modo inevitable se piensa de entrada, la divinidad de Jesús nos obliga a distinguir dos tipos de trascendencia, semejantes en lo exterior, pero radicalmente opuestos: una engañosa, mentirosa, oscurantista, la del cumplimiento no consciente en la mitología del meca-

nismo victimario; y otra, por el contrario, verídica, luminosa, que destruye las ilusiones de la primera al revelar el emponzoñamiento de las comunidades por el mimetismo violento y el «remedio» suscitado por el propio mal, la trascendencia que comienza en el Antiguo Testamento y alcanza su plenitud en el Nuevo.

La divinidad de Cristo se afirma mediante el todos contra uno mimético del que es víctima, pero nada debe a ese fenómeno, cuya propia eficacia es subvertida por él.

Para reforzar la argumentación anterior, voy a comentar dos pasajes de los Evangelios sinópticos que ponen de manifiesto no sólo las engañosas semejanzas entre las falsas epifanías religiosas y la verdadera, sino algo aún más notable: la existencia de un saber evangélico sobre tales semejanzas y los malentendidos que entrañan. Para los evangelistas, la equiparación de la divinidad de Cristo a una divinización mítica es hasta tal punto imposible, que la aceptación de fenómenos susceptibles de acarrear esa clase de confusión no crea en ningún caso malestar ni inquietud. Si fueran esos vulgares propagandistas en que nuestros suspicaces expertos tienden a convertirlos, Lucas, Marcos y Mateo no habrían escrito nunca los dos pasajes que voy a comentar.

El primero de ellos, extremadamente breve, aparece en el Evangelio de Lucas. He dicho antes que la muerte de Jesús aplaca a la multitud. Produce sobre ella el mismo efecto de todos los asesinatos colectivos o de inspiración colectiva, una especie de relajamiento de la tensión, una *catarsis* sacrificial que impide esa revuelta cuya explosión Pilato teme.

Por supuesto, desde el punto de vista evangélico y cristiano, ese apaciguamiento de la multitud carece de todo va-

lor religioso. Es un fenómeno característico del mimetismo violento, de la humanidad prisionera de Satán.

En lugar de embrollar y mistificar el proceso victimario, los Evangelios lo desmistifican revelando la naturaleza puramente mimética de lo que un relato mítico consideraría divino. El Evangelio de Lucas contiene una prueba, muy pequeña, sí, pero muy reveladora de esta desmistificación, una prueba realmente preciosa para el exegeta avisado. Al final de su relato de la Pasión, Lucas añade la siguiente observación: «Y aquel día se hicieron amigos Herodes y Pilato, pues antes estaban enemistados entre sí» (23, 12).

En el Evangelio de Lucas, Jesús comparece un momento ante Herodes. La aproximación de éste a Pilato es fruto de la participación de ambos en la muerte de Jesús. Su reconciliación constituye uno de los efectos catárticos de que se benefician los participantes en un asesinato colectivo, los perseguidores no arrepentidos. El más característico de esos efectos, el que, si es lo bastante intenso, conduce a la divinización mítica de la víctima.

Lucas ha captado, sin duda, este efecto. Comprende muy bien que la mejora de relaciones entre Herodes y Pilato no tiene nada de cristiano. ¿Y por qué se toma entonces el trabajo de señalarnos un detalle que carece de significación cristiana? No hay que pensar, ni mucho menos, que se interese por la «política palestina». Lo que evidentemente le interesa es lo mismo de lo que ahora estoy hablando, el efecto apaciguador del asesinato colectivo. Pero ¿por qué, entonces, él, que es cristiano, se interesa por un efecto típicamente pagano?

En mi opinión, Lucas subraya esa reconciliación para que nosotros reconozcamos ahí algo que, visto desde fuera, se parece, justamente, tanto a la comunión de los primeros cristianos, que podría confundirse con ella, aunque no es así en absoluto. La reconciliación de los dos representantes de la autoridad no es, desde luego, para Lucas nada semejante a lo

que ocurrirá entre los discípulos y Jesús el día de la Resurrección. Lo que asombra a Lucas es la *paradoja* de la semejanza entre lo mítico y lo cristiano, y eso es lo que no vacila en señalar sin temor a que se produzca confusión alguna. El interés de esta relación puesta de relieve entre las dos resurrecciones, la verdadera y la falsa, resulta extraordinario tanto en el plano intelectual como en el espiritual.

Ser verdaderamente fiel a los Evangelios no consiste en suprimir lo que hace de la Pasión un mecanismo victimario como los demás, sino, al contrario, en tenerlo en cuenta. Y el resultado no sólo no contradice la teología tradicional, sino que, al revés, confirma su fundamento.

Todos los datos en que se basan las divinizaciones míticas están presentes en los relatos de la Pasión. Ocurre sólo que, en lugar de resultar incomprensidos y mistificados como resultarían en un mito, aparecen aquí comprendidos, desmistificados, neutralizados.

Ni Pilato ni Herodes se dan, seguramente, cuenta de que su reconciliación enraíza en la muerte de Jesús. Lucas se da cuenta por ellos. Es, de los cuatro evangelistas, quien mejor define la inconsciencia perseguidora.

Vamos ahora con el segundo pasaje que quiero comentar, el más antiguo de los dos, si hemos de creer a los expertos, puesto que aparece en los Evangelios de Marcos y Mateo. Es más largo que el primero. Se trata del relato de la falsa creencia de Herodes en una resurrección de su víctima, el profeta Juan Bautista. Un texto que ilustra admirablemente la cuestión de las llamativas, asombrosas semejanzas entre las resurrecciones de tipo mítico y la resurrección de Jesús.

Como buenos cristianos que son, Marcos y Mateo piensan que esa resurrección es falsa, a diferencia de la de Jesús, que es auténtica.

Lo que hace extraordinario este texto es que la verdadera muerte de Juan, y su falsa resurrección, se presentan con apariencias extrañamente semejantes a la verdadera muerte y la verdadera resurrección de Jesús, apariencias realmente tan semejantes que, al lector moderno, sea o no cristiano, la presencia de este texto en el Evangelio lo deja algo así como estupefacto.

Las dos creencias, la verdadera y la falsa, enraízan en uno de esos asesinatos colectivos o de resonancias colectivas de donde surgen las divinidades míticas. En ambos casos se da por resucitado a un profeta venerado. En ambos casos, en fin, la resurrección parece surgir de la violencia colectiva.

Los dos Evangelios ponen en boca de Herodes una frase que indica claramente el arraigo de la falsa creencia en el recuerdo del asesinato: «*Juan, al que yo decapité, ése resucitó*» (Marcos 6, 16). Frase que sitúa la falsa resurrección en la prolongación directa de la violencia, una violencia que aparece, por tanto, como fundadora. Y que confirma la concepción de las génesis míticas propuesta en los capítulos anteriores. Todo el episodio constituye una génesis mítica en miniatura, extrañamente similar a la secuencia de la Pasión y la Resurrección.

Inmediatamente después de la frase de Herodes, los dos Evangelios remontan en el tiempo para contar el asesinato de Juan. Lo que justifica el relato de esa ejecución no puede ser otra cosa que el escrúpulo de explicar la falsa creencia de Herodes. Para dar cuenta de una falsa resurrección, hay que encontrar el asesinato colectivo que la provoca. ¿Cómo justificar, si no, la vuelta atrás de los dos Evangelios, su recurso a la técnica del *flash-back*, por primera y única vez utilizada en ellos?

La función generadora del asesinato en la creencia de Herodes es aún más marcada en Mateo que en Marcos. Para este último, en efecto, la creencia en la resurrección no comienza con Herodes propiamente dicho, sino con los rumores populares a los que éste se contenta con dar crédito. Ma-

teo suprime la cuestión de los rumores. En su Evangelio la falsa creencia no tiene otro acicate que el asesinato.

Ninguno de los dos evangelistas hace nada para disipar la confusión en que podrían sumirse los pobres cristianos modernizados ante la yuxtaposición de las dos resurrecciones, la falsa y la verdadera. Es evidente que la semejanza entre ambas secuencias no suscita en ellos el embarazo que provoca en nuestros contemporáneos. Pues si esas semejanzas los hubieran inquietado, Marcos y Mateo habrían hecho lo que hace Lucas: habrían suprimido un episodio que, al no estar centrado en Jesús, sólo desempeña un papel secundario y puede por eso eliminarse sin problemas.

La fe de Marcos y Mateo es demasiado acendrada, demasiado intensa, para que puedan inquietarse, como en nuestro caso, por semejanzas entre la falsa y la verdadera resurrección. Por el contrario, da la impresión de que los dos evangelistas insisten en esas semejanzas para mostrar hasta qué punto son hábiles las imitaciones satánicas de la verdad; hábiles, pero, finalmente, impotentes.

La fe cristiana consiste en pensar que, a diferencia de las falsas resurrecciones míticas, realmente arraigadas en los asesinatos colectivos, la Resurrección de Cristo no tiene nada que ver con la violencia de los hombres. Ocurre, inevitablemente, tras la muerte de Cristo, pero no enseguida, no hasta el tercer día, y, desde una perspectiva cristiana, tiene su origen en el propio Dios.

Lo que separa la verdadera resurrección de la falsa es su capacidad de revelación; no hay ninguna diferencia temática en los dramas que las preceden, ya que ambos son muy parecidos.

Una capacidad que ya hemos verificado y seguiremos verificando en los capítulos siguientes. Y que se opone tan decisivamente a la capacidad de ocultación mítica, que, una vez captada esa oposición, las semejanzas temáticas entre lo

mítico y lo evangélico, todo lo que obsesiona a la crítica llamada científica, todo lo que, al parecer, confirma el escepticismo que antes de iniciar su trabajo trae consigo ya el crítico, resulta ser una profecía autorrealizadora, un círculo vicioso de ilusión mimética.

Los Evangelios «verifican» siempre de manera admirable todas las posiciones que respecto a ellos se adopten, incluso las más contrarias a su espíritu real. Hasta el punto de que incluso se podría hablar de ironía, ironía «superior», en las verificaciones aparentemente clamorosas y, sin embargo, ilusorias que los Evangelios proporcionan a sus lectores.

Y si Lucas ha suprimido de su Evangelio el relato de la ejecución de Juan Bautista, no es porque lo inquietara, sino porque lo considera una lamentable digresión. Quiere centrarse exclusivamente en Jesús.

Incluso cabe pensar que su somera frase sobre la reconciliación de Herodes y Pilato corresponde, en el tercer Evangelio, a la falsa resurrección en los dos primeros. La creencia en la falsa resurrección es un toque pagano muy característico de ese representante de las «potestades» que es Herodes. Lucas la suprime, pero la sustituye por otro toque pagano del mismo tipo, la reconciliación de Herodes y Pilato mediante la crucifixión. En ambos casos, lo sugerido y rechazado es el proceso de divinización mítica.

Pese a las apariencias, los Evangelios y su Resurrección se oponen a la mitología de forma aún más radical que el Antiguo Testamento. Los evangelistas, como vemos, muestran un conocimiento verdaderamente extraordinario, una muy segura capacidad de distinguir las resurrecciones míticas de la Resurrección evangélica. Los no creyentes, en cambio, confunden ambos fenómenos.

En el orden antropológico, defino la revelación como la verdadera *representación* de lo que nunca había sido representado hasta el final, o lo había sido falsamente, el todos contra uno mimético, el mecanismo victimario, precedido de su antecedente, los escándalos «interindividuales».

Un mecanismo que en los mitos aparece siempre falsificado en detrimento de las víctimas y en beneficio de los perseguidores. En la Biblia la verdad es a menudo sugerida, evocada e incluso representada, pero sólo en parte, nunca de forma completa y perfecta. Tomados en su totalidad, los Evangelios *constituyen* muy literalmente esta representación.

Una vez comprendido esto, un texto de la Epístola a los Colosenses que en principio parece oscuro resulta luminoso:

[Cristo] cancelando el documento desfavorable para nosotros por sus prescripciones, lo quitó de en medio clavándolo a la Cruz; por ella, después de despojar a los principados y las potestades, los exhibió públicamente, llevándolos en el cortejo triunfal.

(Colosenses 2, 14-15)

El documento desfavorable para los hombres es la acusación contra la víctima inocente en los mitos. Hacer responsables a los principados y potestades es lo mismo que culpar a Satán de su papel de *acusador público*, como ya he dicho.

Antes de Cristo la acusación satánica resultaba siempre victoriosa gracias al contagio violento que encerraba a los hombres en los sistemas mítico-rituales. La crucifixión reduce la mitología a la impotencia al revelar ese contagio que, por su gran eficacia en los mitos, impide siempre a las comunidades descubrir la verdad, es decir, la inocencia de sus víctimas.

Una acusación que calmaba temporalmente la violencia de los hombres, pero que «se volvía» contra ellos porque los esclavizaba a Satán, o, dicho de otra forma, a los principados y potestades con sus dioses mentirosos y sus sangrientos sacrificios.

Al hacer manifiesta su inocencia en los relatos de la Pasión, Jesús ha «anulado» esta deuda, la ha «suprimido». Es él quien clava entonces esa acusación en la Cruz, o, dicho con otras palabras, quien revela su falsedad. Mientras que, habitualmente, es la acusación lo que clava a la víctima en la Cruz, en este caso, al contrario, la clavada es la propia acusación, en alguna medida exhibida y públicamente expuesta como mentirosa. La Cruz hace triunfar la verdad, puesto que, en los relatos evangélicos, se revela la falsedad de la acusación, se revela la impostura de Satán, lo que es lo mismo que decir la impostura de los principados y potestades, para siempre desacreditada en la estela de la crucifixión. Se rehabilita así a todas las víctimas del mismo tipo.

Satán hacía de los humanos, al tiempo que cómplices de sus crímenes, sus servidores y deudores. Al poner de manifiesto el carácter mentiroso del juego satánico, la Cruz expone, sin duda, a los hombres a un superávit temporal de violencia, pero libera más fundamentalmente a la humanidad

de una servidumbre que dura desde el inicio de la historia humana.

No sólo es la acusación lo clavado en la Cruz y públicamente expuesto: principados y potestades son asimismo exhibidos ante el mundo e incorporados al cortejo triunfal de Cristo crucificado y así, en alguna medida, crucificados a su vez. Metáforas que no tienen nada de fantasiosas ni de improvisadas, sino que resultan, al contrario, de extraordinaria exactitud, por cuanto lo revelado y el revelador se hacen uno y lo mismo: en ambos casos es ese todos contra uno cuya verdadera naturaleza, mimética, queda oculta en el caso de Satán y las potestades y revelada en la crucifixión de Cristo, en los relatos verídicos de la Pasión.

La Cruz y el origen satánico de las falsas religiones y las potestades no constituyen más que un único fenómeno, revelado en un caso, oculto en otro. De ahí que Dante, en el fondo de su *Infierno*, represente a Satán clavado sobre la cruz.¹

Desde el momento mismo en que el mecanismo victimario es correctamente prendido, o, más bien, clavado en la Cruz, su carácter irrisorio, insignificante, sale a la luz del día y todo lo que sobre él descansa en el mundo pierde gradualmente su prestigio, se debilita y acaba por desaparecer.

La metáfora principal es la del *triumfo* en el sentido romano, es decir, la recompensa que Roma concede a sus generales victoriosos. De pie en su carro el triunfador entraba solemnemente en la Ciudad bajo las aclamaciones de la multitud. En su cortejo figuraban los jefes enemigos encadenados. Antes de ser ejecutados, se los exhibía como bestias feroces reducidas a la impotencia. Vercingétorix desempeña ese papel en el triunfo de César.

1. Véase John Freccero, «The Sign of Satan», en *The Poetics of Conversion*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, págs. 167-179.

El general victorioso es aquí Cristo, y su victoria es la Cruz. Aquello sobre lo que el cristianismo triunfa es la organización pagana del mundo. Los jefes enemigos encadenados tras su vencedor son los principados y las potestades. El autor compara los efectos irresistibles de la Cruz con los de la fuerza militar aún omnipotente cuando escribía: el ejército romano.

De todas las ideas cristianas, ninguna en nuestros días suscita más sarcasmos que la que tan abiertamente se expresa en nuestro texto, la idea de un *triunfo de la Cruz*. A los cristianos virtuosamente progresistas les resulta tan arrogante como absurda. Para definir la actitud que rechazan han puesto de moda el término «triumfalismo». Si existe en alguna parte un documento original del triunfalismo, es el texto que estoy comentando. Parece expresamente escrito para provocar la indignación de los modernistas, siempre deseosos de recordar a la Iglesia su deber de humildad.

Pero hay en esta triunfante metáfora una paradoja demasiado evidente para no ser deliberada, para no ser efecto de una intención irónica. Nada más alejado de aquello de lo que verdaderamente habla la Epístola que la victoria militar. La victoria de Cristo no tiene nada que ver con la de un general victorioso: en lugar de infligir su violencia a los demás, Cristo la sufre. Lo que debemos retener en la noción del triunfo no es el aspecto militar, sino la idea de un espectáculo brindado a todos los hombres, la exhibición pública de lo que el enemigo habría ocultado para protegerse, para perseverar en su ser, ese ser que la Cruz le hurta.

Lejos de ser conseguido de forma violenta, el triunfo de la Cruz es fruto de una renuncia tan total a la violencia, que ésta puede desencadenarse cuanto quiera sobre Cristo sin sospechar siquiera que, al hacerlo, pone de manifiesto aquello que tanto cuidado pone en ocultar, sin sospechar que el propio desencadenamiento va a volverse en este caso contra

ella, puesto que será consignado y representado muy exactamente en los relatos de la Pasión.

Si no se entiende el papel del contagio mimético en la vida de las sociedades, la idea de que los principados y las potestades sean exhibidos y despojados por la Cruz resulta una absurdidad, una pura y simple inversión de la verdad.

En principio, lo que se produce con la crucifixión es todo lo contrario. Son los principados y las potestades los que clavan a Cristo en la Cruz y le despojan de todo sin que de ello se derive el menor daño para ellos.

Así pues, el texto que comentamos contradice insolentemente todo lo que cierto sentido común considera la dura y triste verdad que hay tras la Pasión. Las potestades, lejos de ser invisibles, son, al contrario, clamorosas presencias. Están en primera fila. No dejan de pavonearse, de mostrar públicamente su poder y su lujo. No hay necesidad de que se las exhiba, ya se exhiben ellas permanentemente.

Para los exegetas presuntamente científicos, la idea de la Cruz resulta tan absurda que suelen considerarla una inversión completa de sentido, una de esas inversiones propias de los desesperados en su intento de someter lo real cuando su mundo se hunde y no pueden ya afrontar la verdad... Lo que los psiquiatras llaman un «fenómeno de compensación». Los seres devastados por una irreparable catástrofe, privados de cualquier esperanza concreta, trastocan todos los signos que los informan sobre lo real: de todos los «menos» hacen «más» y de todos los «más», «menos». Eso es lo que les ocurrió a los discípulos de Jesús después de la crucifixión, eso es lo que los creyentes llaman la Resurrección.

La precisión y sobriedad de los relatos de la crucifixión, su unidad también, más clara que la del resto de los Evangelios, no dan, en absoluto, la impresión de reflejar ese tipo de catástrofe psíquica, ese tipo de ruptura con lo real imaginada por los referidos críticos.

La idea del triunfo de la Cruz se explica a las mil maravillas de forma racional, sin necesidad de recurrir a hipótesis psicológicas. Corresponde a una realidad indudable, como no tardaremos en comprobar. La Cruz ha transformado de verdad el mundo y su fuerza puede interpretarse sin recurrir a la fe religiosa. Es perfectamente posible dar un sentido al triunfo de la Cruz sin salirse de un contexto puramente racional.

La mayor parte de los hombres, cuando reflexionan sobre la Cruz, no ven más que su aspecto brutal, esa muerte terrible de Jesús cumplida, al parecer, de forma tal que habría infligido al «triumfalismo» de la referida Epístola el más severo de los desmentidos.

Sin embargo, junto al acontecimiento en sí, inmediatamente ventajoso para los principados y las potestades, puesto que los desembaraza de Jesús, existe otra historia desconocida por los historiadores y, no obstante, tan real, tan objetiva como la de esos historiadores: no la historia de los acontecimientos en sí mismos, sino la de su *representación*.

Y esa otra historia situada tras los mitos y que al mismo tiempo los gobierna sin que ellos, desfigurándola y transfigurándola, nos permitan por eso percibirla, está *representada*, repito, en los Evangelios. Representada tal cual es, en toda su verdad, una verdad hasta entonces nunca descubierta por los hombres y que los Evangelios ponen a disposición de toda la humanidad.

Al margen de los relatos de la Pasión y los cantos del Servidor de Yahveh, si bien visibles en su esplendor externo, los principados y las potestades resultan invisibles y desconocidos en su origen violento y vergonzoso. El envés del decorado no aparece nunca y, justamente, es esa Cruz de Cristo la que por primera vez lo muestra a los hombres.

En todo lo que afecta a su falsa gloria, las potestades se encargan de su propia publicidad. Pero lo que la Cruz revela

es la vergüenza de su origen violento, algo que debería permanecer oculto para impedir así su hundimiento.

Tal es lo que expresa la imagen de los principados y las potestades «exhibidos públicamente» e incorporados al «cortejo triunfal» de Cristo.

Al clavar a Cristo en la Cruz, las potestades se imaginaban que estaban haciendo lo que habitualmente hacen —descadenar el mecanismo victimario—, y que de esa forma evitaban la amenaza de una revelación, sin pensar siquiera que, a fin de cuentas, al actuar así hacían todo lo contrario: trabajaban por su propio aniquilamiento clavándose, en alguna medida, a sí mismas en la Cruz, cuyo poder revelador no sospechaban.

Al privar al mecanismo victimario de las tinieblas de que necesita rodearse para poder gobernarlo todo, la Cruz transforma radicalmente el mundo. Su luz priva a Satán de su principal poder, el de expulsar a Satán. Una vez iluminado en su totalidad por la Cruz, ese sol negro no podrá ya limitar su capacidad de destrucción. Satán destruirá su reino y se destruirá a sí mismo.

Comprender esto es comprender por qué Pablo considera a la Cruz como fuente de todo saber tanto sobre el mundo y sobre los hombres como sobre Dios. Cuando Pablo afirma que no quiere conocer nada fuera de Cristo crucificado, no está haciendo «antiintelectualismo». No muestra con ello ningún desprecio por el conocimiento. Cree literalmente que no hay saber superior al de Cristo crucificado. Al adoptar esta posición se sabrá, a la vez, más sobre Dios y los hombres de lo que pueda saberse con arreglo a cualquier otra fuente de saber.

El sufrimiento de la Cruz es el precio que Jesús acepta pagar por ofrecer a la humanidad esa representación de su verdadero origen, ese origen del que ha quedado prisionera, y a la larga privar de su eficacia al mecanismo victimario.

Si en el triunfo de un general victorioso la exhibición humillante del vencido es sólo una consecuencia de la victoria, esa victoria constituye aquí la propia revelación del origen violento. Las potestades no son exhibidas espectacularmente por haber sido derrotadas, sino que son derrotadas al ser exhibidas.

De ahí la ironía existente en la metáfora del triunfo militar. Y la envidia de esa ironía está en el hecho de que Satán y sus cohortes sólo respetan la fuerza bruta. No piensan más que en términos de triunfo militar. Y son, sin embargo, vencidos por un ejército cuya eficacia resulta para ellos inconcebible y contradice todas sus creencias, todos sus valores. Pues, en efecto, es la más radical de las impotencias lo que triunfa sobre el poder de autoexpulsión satánico.

Para comprender la diferencia entre la mitología y los Evangelios, entre el ocultamiento mítico y la revelación cristiana, hay, pues, que dejar de confundir la representación con la cosa representada.

Muchos exegetas piensan que cuando algo aparece representado en un texto, ese texto queda, en alguna medida, sometido a su propia representación. Y creen por eso que los Evangelios tienen que estar necesariamente dominados por ese mecanismo victimario del que vengo hablando una y otra vez, pues es precisamente ahí, y no en otro lugar, donde éste resulta realmente visible. Al contrario, y puesto que en la mitología ese mecanismo no aparece nunca representado ni hay indicio explícito alguno de su presencia, se piensa que allí está ausente.

Hay quien se extraña ante mi afirmación de que el asesinato colectivo es esencial para la génesis de los mitos, y que, al contrario, nada tiene que decirnos sobre la de los Evangelios.

El asesinato colectivo, o mecanismo victimario, tiene todo que decirnos sobre la génesis de unos textos que no lo representan y no pueden, justamente, representarlo por cuanto él es su base real, por cuanto él constituye su principio generador. Esos textos son los mitos.

Los exegetas se engañan por esa tendencia nuestra a deducir demasiado precipitadamente que los textos donde se consigna la violencia colectiva son textos violentos y cuya violencia tenemos la obligación de denunciar.

Por influencia de Nietzsche, nuestra mente tiende a funcionar con arreglo al principio de que «cuando el río suena, agua lleva», tan mistificador como quepa imaginar en el caso que nos ocupa. Tratan a la revelación judeocristiana como si fuera una especie de síntoma freudiano o nietzscheano en el sentido de «moral de los esclavos». Y consideran, por ejemplo, la revelación del mecanismo victimario como algo surgido de un resentimiento social, sin preguntarse nunca si esa revelación, casualmente, no estaría justificada.

Es precisamente *ahí donde no está representado*, y por el hecho mismo de no estarlo, donde el apasionamiento mimético puede desempeñar un papel generador. A partir del momento en que la comunidad en su conjunto ha sucumbido al contagio mimético, todo lo que diga es algo que el mimetismo violento dice por ella, es el mimetismo el que afirma la culpabilidad de la víctima y la inocencia de los perseguidores. No es ya realmente esa comunidad la que habla, sino aquel a quien los Evangelios llaman el acusador: Satán.

Los exegetas falsamente científicos no se dan cuenta de que lo judaico y lo cristiano constituyen las primeras representaciones reveladoras y liberadoras respecto a una violencia que está ahí desde siempre, pero que, hasta lo bíblico, quedaba oculta en la infraestructura mitológica.

Por influencia de Nietzsche y Freud, buscan de entrada en esos textos, cuya verosimilitud niegan sin ninguna prue-

ba, los indicios de un «complejo de persecución» que sufriría en su conjunto lo judeocristiano y que, al contrario, no afectaría en absoluto a la mitología.

La prueba de que todo esto es absurdo es la soberbia indiferencia, el total desprecio, de que la mitología hace gala respecto a cuanto sugiera una posible violencia de los fuertes contra los débiles, las mayorías contra las minorías, los sanos contra los enfermos, los normales contra los anormales, los autóctonos contra los extranjeros, etcétera.

La confianza moderna en los mitos resulta en nuestros días tanto más extraña cuanto que nuestros contemporáneos se muestran tremendamente suspicaces respecto a su propia sociedad, en la que ven por todas partes víctimas ocultas, salvo allí donde realmente las hay, en los mitos, que ellos no contemplan nunca con mirada realmente crítica.

Por influencia, como siempre, de Nietzsche, los pensadores modernos se han acostumbrado a considerar los mitos como textos amables, simpáticos, alegres, muy superiores a la Escritura judeocristiana, dominada, no por un legítimo deseo de justicia y verdad, sino por una mórbida sospecha...

Una vez aceptada esta visión —y en el mundo actual más o menos la aceptan todos—, se da por hecho sin la menor duda la aparente ausencia de violencia en los mitos, o la transfiguración estética de esa violencia. Y, al contrario, se piensa que lo judaico y lo cristiano están demasiado preocupados por las persecuciones para no mantener con ellas una turbia relación que sugiere su culpabilidad.

Para percibir el malentendido en toda su enormidad, hay que transponerlo en un asunto de víctima injustamente condenada, un asunto tan claro hoy día que excluya cualquier malentendido.

En la época en que el capitán Dreyfus, condenado por un delito que no había cometido, purgaba su pena en el último rincón del mundo, en un bando estaban los «antidreyfu-

sistas», muy numerosos y la mar de tranquilos y satisfechos, puesto que contaban con su víctima colectiva y se felicitaban de verla justamente castigada.

En el otro bando estaban los defensores de Dreyfus, poco numerosos al principio y durante mucho tiempo considerados traidores patentes o, en el mejor de los casos, descontentos profesionales, verdaderos obsesos siempre ocupados en rumiar todo tipo de celos y sospechas sin ningún fundamento para quienes estaban a su alrededor. Y cuyo comportamiento en pro de Dreyfus se debía exclusivamente a su temperamento mórbido o a sus prejuicios políticos.

En realidad, el antidreyfusismo era un verdadero mito, una acusación falsa universalmente tenida por verdadera y sustentada por un contagio mimético tan exaltado por el prejuicio antisemita que durante años nada logró quebrarlo.

Creo que quienes celebran la «inocencia» de los mitos, su alegría de vivir, su buena salud, y oponen todo eso a la enfermiza sospecha propia de la Biblia y los Evangelios, cometen el mismo error que quienes ayer optaban por el antidreyfusismo frente al dreyfusismo. Y esto es lo que entonces proclamó un escritor llamado Charles Péguy.

Si los dreyfusistas no hubieran luchado para imponer sus puntos de vista, si no hubieran sufrido —al menos algunos de ellos— persecución por la verdad, si hubieran admitido, como se hace en nuestros días, que el hecho de creer en una verdad absoluta constituye en sí mismo el verdadero pecado contra el espíritu, Dreyfus no habría sido nunca rehabilitado y habría triunfado la mentira.

Si admiramos esos mitos que no ven víctimas por ninguna parte y condenamos la Biblia y los Evangelios, que, al contrario, las ven por todas partes, renovamos el engaño de quienes, en la época heroica de Dreyfus, se negaban a considerar la posibilidad de un error judicial. Los dreyfusistas hicieron triunfar con gran trabajo una verdad tan absoluta, in-

transigente y dogmática como la de José en su oposición a la violencia mitológica.

El mecanismo victimario no es una cuestión como las demás, simplemente literaria. Es un principio de percepción engañosa que no puede aparecer claramente en los textos que él mismo rige. Y aunque aparezca explícitamente, en tanto que principio engañoso, como ocurre en la Biblia y los Evangelios, no es, desde luego, algo predominante en éstos, en el sentido en que pueda siempre serlo en los textos en que no aparece.

Ningún texto puede aclarar el apasionamiento mimético en que descansa, ningún texto puede descansar en el apasionamiento mimético que aclara. No hay, pues, que confundir la cuestión de la víctima unánime con esa de la que habla la crítica literaria, a saber, uno de esos *temas* o *motivos* que se atribuye a un escritor cuando se comprueba su presencia en sus escritos, o, por el contrario, no le es atribuido cuando se observa su ausencia.

Si el error en este sentido es fácil de reconocer, más fácil aún es desconocerlo, y en todas partes se desconoce. Nadie sospecha que si los mitos no hablan nunca de violencia arbitraria, podría muy bien ser porque reflejan, sin saberlo, la virulencia de una persecución que no ve víctimas por ninguna parte sino sólo culpables justamente expulsados, Edipos que siempre han cometido «realmente» sus parricidios y sus incestos.

Los contenidos míticos están totalmente determinados por apasionamientos miméticos. Apasionamientos a los que los mitos quedan demasiado sometidos para sospechar su propia sumisión. Ningún texto puede aludir al principio de ilusión que lo gobierna.

Ser víctima de una ilusión es considerarla verdadera, ser, por tanto, incapaz de señalarla en tanto que tal. Al señalar la

primera ilusión perseguidora, la Biblia inicia una revolución que, por medio del cristianismo, se extenderá poco a poco a toda la humanidad sin ser verdaderamente comprendida por los profesionales de la comprensión total. Aquí reside, en mi opinión, el sentido principal de una de las frases capitales de los Evangelios desde el punto de vista «epistemológico»: «Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la Tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y entendidos y se las revelaste a los pequeños» (Mateo 11, 25).

La condición *sine qua non* para que el mecanismo victimario se imponga en un texto es que no aparezca en él como una cuestión explícita. Y lo contrario es igualmente cierto. Un mecanismo victimario no puede dominar un texto —los Evangelios— donde aparece explícitamente.

Hay aquí una paradoja cuyo horror hay que comprender, pues es el horror de la Pasión. Siempre son el individuo o el texto revelador los considerados responsables de la violencia inexcusable que revelan. Siempre es el mensajero, en suma, quien es considerado responsable, como hace la Cleopatra de Shakespeare, de las desagradables noticias que trae. Lo propio de los mitos es ocultar la violencia. Lo propio de la Escritura judeocristiana es revelarla y sufrir las consecuencias.

Ese principio de lo ilusorio en que consiste el mecanismo victimario no puede salir a la luz del día sin perder su poder estructurante. Exige la ignorancia de los perseguidores «que no saben lo que están haciendo». Exige, para funcionar bien, las tinieblas de Satán.

Los mitos no tienen conciencia de su propia violencia, que traspasan al nivel trascendental divinizando-demonizando a sus propias víctimas. Y son justamente esas violencias las que en la Biblia resultan visibles. Las víctimas se convierten en verdaderas víctimas, víctimas que no son ya culpables, sino inocentes. Los perseguidores se convierten en verdaderos per-

seguidores, ahora no inocentes, sino culpables. Esos predecesores muestran que aquellos a quienes constantemente acusamos de culpables no lo son. Los inexcusables somos nosotros.

Un mito constituye la no representación mentirosa que un apasionamiento mimético y su mecanismo víctimario brindan de sí mismos por medio de la comunidad que es juguete de aquél. El apasionamiento mimético no es nunca algo objetivado, no es nunca algo representado en el seno del discurso mítico: es el verdadero *sujeto* de éste, siempre oculto. Es lo que los Evangelios denominan Satán o el Diablo.

Si me repito tanto es porque el error que señalo aparece constantemente repetido a mi alrededor y desempeña un papel esencial en la paradoja de la Cruz.

La prueba de que lo que acabo de decir es difícil de comprender, o quizá demasiado fácil, es que el propio Satán no lo ha comprendido. O, más bien, lo ha comprendido demasiado tarde para proteger su reino. Su falta de rapidez ha tenido, en la historia humana, formidables consecuencias.

En la Primera Epístola a los Corintios, Pablo escribe: «Ninguno de los jefes de este mundo la conoció [la sabiduría de Dios], pues si la hubiera conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria» (1 Corintios 2, 8).

«Los jefes de este mundo», que son aquí la misma cosa que Satán, han crucificado al Señor de la gloria porque esperaban de esa crucifixión ciertos resultados favorables a sus intereses. Contaban con que el mecanismo funcionaría como de costumbre, al abrigo de miradas indiscretas, y se librarían así de Jesús y su mensaje. Al principio tenían excelentes razones para pensar que todo les saldría bien.

La crucifixión es un mecanismo víctimario como los demás, surge como los demás, se desarrolla como los demás. Sin embargo, tiene resultados diferentes de los demás.

Hasta la Resurrección nada permitía prever que se trastocara un apasionamiento mimético al que los propios discípulos habían ya a medias sucumbido. Los príncipes de este mundo podían frotarse las manos, y, sin embargo, a fin de cuentas, sus cálculos fueron desbaratados. En lugar de escamotear una vez más el secreto del mecanismo victimario, los cuatro relatos de la Pasión lo propagan por los cuatro rincones del mundo y le dan una gigantesca publicidad.

A partir de la frase de Pablo que acabo de citar, Orígenes y numerosos Padres de la Iglesia de lengua griega elaboraron una tesis que ha desempeñado un gran papel durante siglos: la de *Satán engañado por la Cruz*.¹ En esta fórmula, Satán equivale a quienes Pablo llama «príncipes de este mundo».

Una tesis que, en el cristianismo occidental, no ha tenido nunca la buena acogida que tuvo en Oriente y, por lo que yo sé, ha acabado por desaparecer. Más aún: se la ha considerado sospechosa de «pensamiento mágico», así como de hacer desempeñar a Dios un papel indigno de él.

Equipara la Cruz a una especie de trampa divina, una trampa de Dios, mayor aún que las trampas de Satán. La pluma de ciertos Padres griegos hace surgir una extraña metáfora que ha contribuido a la desconfianza occidental. Se compara a Cristo con un cebo que un pescador ensartara en su anzuelo para capturar, aprovechándose de su gula, a un pez que no es otro que Satán.

El papel que esta tesis hace desempeñar a Satán inquieta a los occidentales. A medida que pasa el tiempo, el papel del Diablo va reduciéndose más y más en el pensamiento teológico. Su desaparición tiene desagradables consecuencias en la medida en que Satán se confunde inextricablemente con el mimetismo conflictivo, lo único capaz de aclarar la verdadera significación y la legitimidad de la concepción patrística.

1. Jean Daniélou, *Origène*, La Table ronde, París, 1948, pág. 264-269.

El descubrimiento del ciclo mimético, o satánico, nos hace ver que la tesis de Satán engañado por la Cruz contiene una intuición esencial. Toma en cuenta la clase de obstáculo que los conflictos miméticos oponen a la revelación cristiana.

Las sociedades mítico-rituales están prisioneras de una circularidad mimética de la que no pueden escapar puesto que ni siquiera la detectan. Eso todavía es cierto: todos nuestros pensamientos sobre el hombre, todas nuestras filosofías, todas nuestras ciencias sociales, todos nuestros psicoanálisis, son fundamentalmente paganos por cuanto descansan en una ceguera respecto del mimetismo conflictivo análoga a la de los propios sistemas mítico-rituales.

Al permitirnos comprender el mecanismo victimario y los ciclos miméticos, los relatos de la Pasión permiten también descubrir la invisible prisión en que vivimos y darnos cuenta de que tenemos necesidad de ser redimidos.

Al no estar en comunión con Dios, los «príncipes de este mundo» no han comprendido que los relatos del mecanismo victimario desencadenado contra Jesús tendrían que ser muy diferentes de los relatos míticos. Si hubieran podido leer el futuro, no habrían alentado la crucifixión, sino, al contrario, se habrían opuesto a ella con todas sus fuerzas.

Y cuando los «príncipes de este mundo» entendieron finalmente el alcance real de la Cruz, era demasiado tarde para volver atrás: Jesús había sido ya crucificado, los Evangelios escritos. Pablo tiene, pues, razón al afirmar: «Ninguno de los jefes de este mundo la conoció [la sabiduría de Dios], pues si la hubieran conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria.»

Al rechazar la idea de Satán engañado por Cristo, Occidente se priva de una insustituible riqueza en el terreno de la antropología.

Todas las teorías medievales y modernas de la redención buscan lo que obstaculiza la salvación por la parte de Dios,

de su honor, su justicia e incluso su cólera. Y no se les ocurre buscarlo allí donde deberían hacerlo: en la humanidad pecadora, en las relaciones entre los hombres, en el mimetismo conflictivo, que es lo mismo que Satán. Hablan mucho del pecado original, pero no consiguen concretar en qué consiste. Y de ahí que, incluso siendo teológicamente verdaderas, den una impresión de arbitrariedad e injusticia respecto a la humanidad.

Una vez descubierto el mimetismo malo, la idea de Satán engañado por la Cruz adquiere ese sentido preciso que los Padres griegos probablemente presentían sin llegar a explicitarlo de forma del todo satisfactoria.

Ser «hijo del Diablo», en el sentido del Evangelio de Juan, quiere decir, como ya hemos visto, estar encerrado en el sistema mentiroso del mimetismo conflictivo, lo que sólo puede desembocar en los sistemas mítico-rituales o, en nuestros días, en esas formas más modernas de idolatría que son, por ejemplo, las ideologías o el culto a la ciencia.

Los Padres griegos tenían razón al decir que, en la Cruz, Satán es el mistificador cogido en la trampa de su propia mistificación. El mecanismo victimario le pertenecía, era cosa suya, era el instrumento de esa autoexpulsión que pone el mundo a sus pies. Con la Cruz ese mecanismo se escapa de una vez por todas de su control, y el mundo cambia de rostro.

Si Dios permitió a Satán reinar durante cierto tiempo sobre la humanidad, es porque sabía de antemano que, llegado el momento, con su muerte en la Cruz, Cristo acabaría con ese adversario. La sabiduría divina había previsto desde siempre que el mecanismo victimario sería vuelto del revés como un guante, mostrado al mundo, desenmascarado y desactivado, en los relatos de la Pasión, y que ni Satán ni las potestades podrían impedir esta revelación.

Al desencadenar el mecanismo victimario contra Jesús, Satán creía proteger su reino, defender su propiedad, sin

darse cuenta de que hacía justamente lo contrario. Hacía, ni más, ni menos, lo que Dios quería que hiciera. Sólo Satán podía poner en marcha, sin la menor sospecha por su parte, el proceso de su propia destrucción.

La tesis de Satán engañado por la Cruz necesita completarse mediante una definición clara de lo que aprisiona a los hombres en el reino del Diablo, que sólo el mimetismo conflictivo y su conclusión victimaria pueden proporcionar. De lo que no hay que concluir que baste con descubrir ese mimetismo para librarse de él.

El texto de Pablo del que he tomado la frase que acabo de comentar está henchido de un extraordinario hábito espiritual. Pablo presenta en él un plan divino que afecta a toda la historia humana, de cuya existencia está convencido, pero que, realmente, no puede expresar. Concluye con extáticos balbuceos más que con una verdadera tesis bien desarrollada. Evoca una sabiduría,

pero una sabiduría no de este mundo, ni de los jefes de este mundo que acaban anulándose, sino que hablamos de la sabiduría de Dios en forma de misterio, la que está oculta, la que Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria; ninguno de los jefes de este mundo la conoció, pues si la hubieran conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria; pero en cambio, como está escrito: lo que ni ojo vio ni oído oyó, ni por mente humana pasó, es lo que Dios preparó para los que lo aman.

(1 Corintios 2, 6-9)

Dios permitió que Satán reinara en la humanidad durante cierto tiempo previendo que, en su momento, la muerte de Cristo en la Cruz daría cuenta de él. Gracias a esta muerte, como bien sabía la sabiduría divina, el mecanismo victimario quedaría neutralizado y Satán no sólo sería inca-

paz de oponerse eficazmente a esa neutralización, sino que, sin saberlo, participaría en ella. Al hacer a Satán víctima de una especie de trampa divina, los Padres griegos sugieren aspectos de la revelación hoy oscurecidos por cuanto recaen esencialmente sobre la antropología de la Cruz.

El propio Satán ha puesto la verdad a disposición de los hombres, es él quien ha hecho posible la inversión de su propio mensaje, quien ha hecho universalmente legible la verdad de Dios.

La idea de Satán engañado por la Cruz no tiene, pues, nada de mágico ni ofende en absoluto la dignidad de Dios. La trampa de que Satán es víctima no supone por parte de Dios la menor violencia ni el menor disimulo. No es, realmente, una trampa, sólo pone de manifiesto la impotencia del Príncipe de este mundo para comprender el amor divino. Si Satán no ve a Dios, es porque todo él es mimetismo conflictivo. Extremadamente perspicaz en lo que afecta a los conflictos de rivalidad, los escándalos y sus consecuencias persecutorias, es, en cambio, ciego respecto a cualquier otra realidad. Satán hace del mimetismo malo algo en lo que espero no caer nunca: una teoría totalitaria e infalible que vuelve al teórico, humano o satánico, sordo y ciego ante el amor de Dios por los hombres y el amor de los hombres entre sí.

Es, repito, el propio Satán quien transforma su mecanismo en trampa en la que cae. Dios no se porta de manera desleal ni siquiera con el Diablo, pero se deja crucificar por la salvación de los hombres, algo que a Satán le resulta absolutamente inconcebible.

El Príncipe de este mundo ha confiado demasiado en el extraordinario poder de disimulo del mecanismo victimario.

Los propios Evangelios llaman nuestra atención sobre la pérdida de la unanimidad mítica que ocurre allí donde Jesús interviene. Juan, en concreto, indica en varias ocasiones la división de los testigos tras las palabras y hechos de Jesús.

Después de cada intervención de Jesús, los testigos discuten entre sí y, en lugar de unificar a los hombres, su mensaje suscita, por el contrario, el desacuerdo y la división. Una desavenencia que desempeña un papel capital, sobre todo, en la crucifixión. Sin ella, en efecto, no habría revelación evangélica, pues el mecanismo victimario no habría actuado. Como en los mitos, se habría transfigurado en acción justa y legítima.

XII. CHIVO EXPIATORIO

Los relatos de la Pasión proyectan una luz sobre la aceleración mimética que priva al mecanismo victimario de la inconsciencia necesaria para ser verdaderamente unánime y originar sistemas mítico-rituales. Así pues, la difusión de los Evangelios y la Biblia debería llevar aparejada la desaparición de las religiones arcaicas. Y, en efecto, eso es lo que ocurre. Allí donde el cristianismo penetra, los sistemas mítico-rituales se extinguen hasta desaparecer.

Más allá de esa desaparición, ¿cuál es la acción del cristianismo en nuestro mundo? Tal es la cuestión que tenemos ahora que plantear.

La compleja influencia del cristianismo se extiende en forma de un saber desconocido por las sociedades precristianas y que constantemente va profundizándose. En ese saber que, según Pablo, procede de la Cruz y no tiene nada de esotérico. Para aprehenderlo, basta con que advirtamos y comprendamos con plena conciencia situaciones de opresión y persecución que las sociedades anteriores a la nuestra no advertían o consideraban inevitables.

El poder bíblico y cristiano de comprender los fenómenos victimarios se transparentaba en la significación moderna de expresiones tales como «chivo expiatorio».

Un chivo expiatorio es, en primer lugar, la víctima del rito judío que se celebraba durante las grandes ceremonias de expiación (Levítico 16, 21). Un rito que debe de ser muy antiguo, puesto que resulta, sin duda, ajeno a la inspiración específicamente bíblica en el sentido más arriba definido.

Consistía en expulsar al desierto un chivo cargado con todos los pecados de Israel. El gran sacerdote posaba sus manos sobre la cabeza del chivo, gesto con el que se pretendía transferir al animal todo lo que fuera susceptible de envenenar las relaciones entre los miembros de la comunidad. Se pensaba, y en esto residía la eficacia del mito, que con la expulsión del chivo se expulsaban también los pecados de la comunidad, que quedaba así liberada de ellos.

Se trata de un rito de expulsión semejante al del *pharmakós* griego, pero mucho menos siniestro, puesto que la víctima no es humana. En el caso del sacrificio de un animal, en efecto, la injusticia resulta para nosotros menor e incluso nula. De ahí que el rito del chivo expiatorio no nos inspire la misma repugnancia que la lapidación «milagrosa» instigada por Apolonio de Tiana.

Lo cual no quiere decir que el principio de transferencia sea distinto. En la muy lejana época en que el rito era eficaz en tanto que tal, la transferencia colectiva real contra el chivo debió de verse favorecida por la mala reputación de este animal, a causa de su nauseabundo olor y embarazosa sexualidad.

En el mundo arcaico proliferaban los ritos de expulsión, que hoy nos parecen combinar un enorme cinismo con una infantil ingenuidad. En el caso del chivo expiatorio, el proceso de sustitución resulta tan transparente que lo comprendemos a primera vista. Comprensión que se expresa en el uso moderno de la expresión «chivo expiatorio», interpretación espontánea de las relaciones entre el rito judaico y las transferencias de hostilidad en nuestro mundo. Transferencias

que, aunque ya no ritualizadas, siguen existiendo, por lo general, en forma atenuada.

Los pueblos rituales no comprendían esos fenómenos como nosotros los comprendemos hoy, pero eran conscientes de sus efectos reconciliadores y los apreciaban. Hasta tal punto los apreciaban, que, como ya hemos visto, se esforzaban por reproducirlos sin ningún empacho, por cuanto pensaban que la operación transferencial era algo ajeno a ellos, algo en lo que, realmente, no participaban.

La comprensión moderna de los chivos expiatorios es inseparable del conocimiento cada día mayor sobre el mimetismo que rige los fenómenos victimarios. Y si nosotros hoy comprendemos, y condenamos, dichos fenómenos, es gracias a que nuestros antepasados han venido nutriéndose durante mucho tiempo de la Biblia y los Evangelios.

Pero nunca, me argüirán, recurre el Nuevo Testamento a la expresión «chivo expiatorio» para designar a Jesús como la víctima inocente de un apasionamiento mimético. Y es cierto, pues dispone de una expresión semejante y superior a la de «chivo expiatorio»: la de *cordero de Dios*. Una expresión que elimina los atributos negativos y antipáticos del chivo y, por ello, se ajusta mejor a la idea de víctima inocente injustamente sacrificada.

Y hay, además, otra expresión muy reveladora, que Jesús se aplica a sí mismo, procedente de los Salmos: «La piedra rechazada por los constructores se ha convertido en la piedra que remata el edificio.» Una frase que no sólo expresa la expulsión de la víctima única, sino el posterior trastocamiento que convierte al expulsado en la piedra angular de la comunidad.

En un mundo en que la violencia ha dejado de estar ritualizada y es objeto de una severa prohibición, como regla general, la cólera y el resentimiento no pueden, o no osan, saciarse en el objeto que directamente los excita. Esa pata-

René Girard

Veo a Satán caer como el relámpago

Traducción de Francisco Díez del Corral



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

da que el empleado no se ha atrevido a dar a su patrón, se la dará a su perro cuando vuelva por la tarde a casa, o quizá maltratará a su mujer o a sus hijos, sin darse cuenta totalmente de que así está haciendo de ellos sus chivos expiatorios.

Las víctimas que sustituyen al blanco real son el equivalente moderno de las víctimas sacrificiales de antaño. Para designar ese tipo de fenómenos, utilizamos espontáneamente la expresión «chivo expiatorio».

La verdadera fuente de sustituciones victimarias es el apetito de violencia que se despierta en los hombres cuando la cólera se apodera de ellos y, por una u otra razón, el objeto real de esa cólera resulta intocable. El campo de los objetos susceptibles de satisfacer el apetito de violencia se amplía proporcionalmente a la intensidad de la cólera, de la misma manera que, en caso de una hambre extremada, aceptamos alimentos que, en circunstancias normales, rechazaríamos.

La eficacia de las sustituciones sacrificiales aumenta cuanto mayor es el número de escándalos individuales aglutinados contra una sola y misma víctima. Así pues, aunque apenas estudiados en cuanto tales, los fenómenos de chivo expiatorio siguen desempeñando cierto papel en nuestro mundo, tanto desde el punto de vista individual como comunitario.

La mayor parte de nuestros sociólogos y antropólogos reconocerían, si se lo preguntáramos, la existencia e importancia de estos fenómenos. Pero, personalmente, dicen, no se sienten lo bastante interesados en ellos para convertirlos en objeto de sus investigaciones. La razón profunda de esta actitud no es otra que el miedo a encontrarse de nuevo con lo religioso, algo, en efecto, imposible de evitar en cuanto se profundiza un poco en la cuestión.

En nuestra época, debido a la influencia judaica y cristiana, el fenómeno de los chivos expiatorios sólo ocurre de forma vergonzante, furtiva, clandestina. Aunque no hayamos renunciado a ellos, nuestra creencia en ese fenómeno se ha

desmoronado, y hoy nos parece tan moralmente cobarde, tan reprehensible, que, cuando nos sorprendemos en trance de desquitarnos con un inocente, nos avergonzamos de nosotros mismos.

Por una parte, la observación de las transferencias colectivas es hoy, hasta cierto punto, más fácil que antes, porque esos fenómenos no están ya sancionados y cubiertos por lo religioso. Pero, por otra, es también más difícil, porque los individuos que las practican hacen todo lo posible para disimularlo y, por regla general, lo consiguen. Hoy, como en el pasado, tener un chivo expiatorio lleva aparejado fingir que se carece de él.

El fenómeno no suele desembocar ahora en violencias físicas, sino «psicológicas», fáciles de camuflar. Los acusados de participar en fenómenos de transferencia colectiva de violencia no dejan nunca de protestar acerca de su inocencia, con toda sinceridad.

Cuando los grupos humanos se dividen y fragmentan, tras un período de malestar y conflictos, suele ocurrir que se pongan de acuerdo a expensas de una víctima cuya falta de responsabilidad respecto a los hechos que se le imputan es fácilmente comprobada por todos los observadores, siempre y cuando no pertenezcan al grupo perseguidor. Lo cual no es óbice para que el grupo acusador considere a esa víctima culpable, en virtud de un contagio mimético análogo al de los fenómenos ritualizados.

Los miembros del grupo implicado acusan a su chivo expiatorio fogosa y sinceramente. Casi siempre, un incidente cualquiera, fantástico o poco significativo, desencadena contra esa víctima un movimiento de opinión, versión suavizada del apasionamiento mimético y el mecanismo victimario.

Aunque el recurso metafórico a la expresión ritual sea a menudo arbitrario en sus modalidades, los principios que lo justifican son siempre los mismos. Entre los fenómenos de

expulsión atenuada que podemos ver todos los días en nuestro mundo y el rito antiguo del chivo expiatorio, u otros mil ritos similares, las analogías son demasiado perfectas para no ser reales.

Cuando sospechamos que nuestros vecinos ceden a la tentación del chivo expiatorio, los denunciarnos con indignación. Estigmatizamos con ferocidad los fenómenos de chivo expiatorio de los que nuestros vecinos son culpables, sin que por ello lleguemos a prescindir de víctimas de recambio. Y aunque intentemos creer que nuestros rencores y odios son justificados, nuestras certezas en este sentido son más frágiles que las de nuestros antepasados.

Podríamos utilizar con delicadeza esa perspicacia de que hacemos gala respecto a nuestros vecinos, sin humillar demasiado a quienes sorprendemos en flagrante delito de caza del chivo expiatorio, y, sin embargo, las más veces hacemos de nuestro saber un arma, un medio no sólo de perpetuar los viejos conflictos, sino de elevarlos al nivel superior de sutileza exigido por la existencia misma de ese saber y su difusión en la sociedad. En suma, integramos en nuestro sistema de defensas la problemática judeocristiana. Y en lugar de autocriticarnos, utilizamos mal nuestro saber volviéndolo contra los demás y practicando, a otro nivel, una caza del chivo expiatorio, en este caso, la caza de los cazadores del chivo expiatorio. La compasión obligatoria reinante en nuestra sociedad permite nuevas formas de crueldad.

Todo esto lo resume de manera fulgurante Pablo en la Epístola a los Romanos: «No juzgues, hombre, pues tú mismo haces aquello que juzgas.» Si condenar al pecador es hacer lo mismo que aquello que se le reprocha, el pecado consiste forzosamente, en ambos casos, en condenar al prójimo.

En un universo desritualizado las sustituciones clandestinas, los deslizamientos de una víctima a otra, nos permiten observar en estado puro, por así decirlo, el funcionamiento

de los mecanismos relacionales (*interdividuales*) que subyacen en la organización ritual de los universos arcaicos. Mecanismos que entre nosotros suelen perpetuarse en forma de vestigio, pero que a veces pueden resurgir de manera más virulenta que nunca y a escala gigantesca, como en la destrucción sistemática por las hordas hitlerianas de los judíos europeos y en los demás genocidios o semigenocidios ocurridos en el siglo XX. Más adelante volveré a hablar de esto.

La perspicacia de nuestra sociedad respecto a los chivos expiatorios supone una verdadera superioridad sobre las sociedades anteriores, pero, como todos los progresos del saber, puede ser también ocasión de un agravamiento del mal. Yo, que con malvada satisfacción denuncio a mis vecinos por su utilización de chivos expiatorios, sigo considerando los míos como objetivamente culpables. Mis vecinos, por supuesto, no dejan de denunciar en mí la misma perspicacia selectiva que denuncio en ellos.

En muchos casos los fenómenos de chivo expiatorio sólo pueden sobrevivir haciéndose más sutiles, perdiendo en meandros cada vez más complejos la reflexión moral que los sigue como su sombra. Pues para liberarnos de nuestros resentimientos no podríamos ya recurrir a un infortunado chivo expiatorio: necesitamos otras formas no tan cómicamente evidentes.

Cuando Jesús presenta el porvenir del mundo cristianizado en términos de conflicto entre los seres más próximos, alude, en mi opinión, a la privación de los mecanismos victimarios y sus terribles consecuencias:

«No penséis que vine a traer paz a la tierra; no vine a poner paz, sino espada; pues vine a desunir: el hombre contra su padre, la hija contra su madre, la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre: los de su casa.»

(Mateo 10, 34-36)

En un universo privado de protecciones sacrificiales, las rivalidades miméticas, aunque suelen ser menos violentas, se insinúan hasta en las relaciones más íntimas. Lo que explica el detallismo del texto que acabo de citar: los hijos en guerra contra su padre, las hijas contra su madre, etcétera. Las relaciones más íntimas se transforman en oposiciones simétricas, en relaciones de dobles, de mellizos enemigos. Un texto que nos permite descubrir la verdadera génesis de lo que se conoce como psicología moderna.

Por tanto, la expresión *chivo expiatorio* designa, en primer lugar, la víctima del rito descrita en el Levítico; en segundo lugar, todas las víctimas de ritos análogos existentes en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión, y, por fin, en tercer lugar, todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos o creemos observar a nuestro alrededor.

Este último significado salva tranquilamente la barrera que los etnólogos intentan mantener entre los ritos arcaicos y sus sucedáneos modernos, fenómenos cuya persistencia a nuestro alrededor muestra que hemos cambiado un poco desde los ritos arcaicos, pero mucho menos de lo que nos gustaría creer.

A diferencia de esos etnólogos que quieren mantener la ilusoria autonomía de su disciplina y evitan recurrir a la expresión «chivo expiatorio» para no tener que sumergirse en análisis complejos, pero inevitables desde el momento mismo en que queda abolida la separación absoluta entre lo arcaico y lo moderno, creo que los usos modernos de la expresión «chivo expiatorio» son esencialmente legítimos. Y veo ahí un signo, entre otros, de que la revelación judeocristiana, lejos de ser en nuestra sociedad letra muerta, resulta cada día más efectiva.

La desritualización moderna saca a la luz el sustrato psicossocial de los fenómenos rituales. Gritamos «chivo expiatorio» para estigmatizar todos los fenómenos de «discriminación» política, étnica, religiosa, social, racial, etcétera, que observamos a nuestro alrededor. Y con razón. No es difícil observar cómo pululan los chivos expiatorios allí donde los grupos humanos intentan encerrarse en una identidad común, local, nacional, ideológica, racial, religiosa, etcétera.

Las tesis que defienden se basan en la intuición popular que aflora en el sentido moderno de «chivo expiatorio». Intento desarrollar las implicaciones de esa intuición. Una intuición más rica en verdadero saber que todos los conceptos inventados por los etnólogos, sociólogos y psicólogos. Todas las disertaciones sobre la exclusión, la discriminación, el racismo, etcétera, no dejarán de ser superficiales mientras no se encaren con los fundamentos religiosos de los problemas que asedian a nuestra sociedad.

XIII. LA MODERNA PREOCUPACIÓN POR LAS VÍCTIMAS

En el tímpano de algunas catedrales figura un gran ángel con una balanza. Está pesando las almas para la eternidad. Si en nuestros días el arte no hubiera renunciado a expresar las ideas que dirigen al mundo, seguro que remozaría esta antigua *pesada de almas*, y lo que se esculpiría en el frontón de nuestros parlamentos, universidades, palacios de justicia, editoriales y emisoras de televisión sería una *pesada de víctimas*.

Nunca una sociedad se ha preocupado tanto por las víctimas como la nuestra. Y aunque sólo se trata de una gran comedia, el fenómeno carece de precedentes. Ningún período histórico, ninguna de las sociedades hasta ahora conocidas, ha hablado nunca de las víctimas como nosotros lo hacemos. Y aunque las primicias de esta actitud contemporánea puedan discernirse en un pasado reciente, cada día que pasa se bate en este sentido un récord. Todos somos tanto actores como testigos de un gran estreno antropológico.

Analícense los testimonios antiguos, pregúntese a derecha e izquierda, invéstiguese en todos los rincones del planeta: en ninguna parte se encontrará nada que ni remotamente se asemeje a esta moderna preocupación por las víctimas. Ni en la China de los mandarines, ni en el Japón de los samu-

ráis, ni en la India, ni en las sociedades precolombinas, ni en Grecia, ni en Roma, la de la República y la del Imperio, se preocupaban lo más mínimo por las incontables víctimas que sacrificaban a sus dioses, en honor a la patria o a la ambición de sus conquistadores, grandes o pequeños.

Un extraterrestre que oyera nuestras palabras sin saber nada de la historia humana pensaría, probablemente, que en los pasados siglos, en alguna parte, habría existido como mínimo una sociedad muy superior a la nuestra desde el punto de vista de la compasión. Una sociedad tan atenta a los sufrimientos de los desgraciados, que dejó un imperecedero recuerdo entre los hombres y representa para nosotros la estrella fija en torno a la cual giran nuestras obsesiones respecto a las víctimas. Sólo la nostalgia de una sociedad tal permitiría comprender el rigor con que nos juzgamos, los amargos reproches que nos dirigimos.

Por supuesto, esa sociedad ideal nunca ha existido. Ya en el siglo XVIII, al escribir *Cándido*, Voltaire la buscó, y, al final, no encontró nada que fuera superior al mundo en que vivía. De ahí que se la tuviera que inventar de arriba abajo.

El mundo actual no nos proporciona nada capaz de satisfacer esa necesidad de autocondenarnos. Lo que no nos impide repetir a grito pelado contra el mundo contemporáneo acusaciones cuya falsedad conocemos con toda certeza. Ninguna sociedad anterior, oímos decir frecuentemente, ha sido tan indiferente hacia los pobres como la nuestra. Pero ¿cómo puede ser esto creíble cuando la idea de justicia social, por muy imperfecta que haya resultado su realización, no se encuentra en ninguna de esas sociedades? Es una invención relativamente reciente.

Si hablo en estos términos, no es para exonerar al mundo en que vivimos de toda censura. Comparto la convicción de mis contemporáneos respecto a su culpabilidad, pero intento descubrir el lugar, el punto de vista, a partir del cual

nos condenamos. Tenemos, desde luego, excelentes razones para sentirnos culpables, pero no son nunca las que aducimos.

Para justificar las imprecaciones con que nos maldecimos, no basta con alegar que somos más ricos y estamos mejor equipados de lo que nunca lo estuvo nadie antes. En el pasado, incluso en las sociedades más miserables, no faltaban los ricos y los poderosos, que, en cambio, mostraban respecto a las víctimas que los rodeaban la más completa indiferencia.

Parece que nuestra sociedad fuera objeto de una conminación lanzada sólo contra ella. Las generaciones que nos precedieron inmediatamente ya la oían, pero no de forma tan ensordecedora. Cuanto más se retrocede en el tiempo, más se debilita esa conminación. Y todo parece indicar que en el futuro su exigencia será cada vez mayor. Como no podemos fingir que no oímos nada, condenamos nuestras insuficiencias, pero sin saber en nombre de qué. Y simulamos creer que todo lo que hoy se nos exige se ha exigido antes de todas las sociedades, cuando, en realidad, somos los primeros a los que se les hacen semejantes exigencias.

Con relación a los medios de que disponemos, nuestras obras, ciertamente, resultan irrisorias, y tremendas nuestras lagunas. Tenemos, pues, buenas razones para recriminarnos. Pero ¿cuál es su origen? Las sociedades que nos precedieron compartían tan poco nuestra preocupación, que ni siquiera se reprochaban su indiferencia.

Si preguntamos a nuestros historiadores, invocarán el humanismo y otras ideas del mismo tipo, lo que les permitirá no mencionar nunca lo religioso, no decir nada respecto al papel que el cristianismo, supuestamente nulo y sin valor, ha tenido por fuerza que desempeñar en este asunto.

Es cierto que en Francia el humanismo se desarrolló contra el cristianismo del Antiguo Régimen, acusado de complicidad con los poderosos, acusación, por lo demás, jus-

ta. Aunque las peripecias locales sean diferentes según los países, esa diversidad no puede ocultar el auténtico origen de nuestra moderna preocupación por las víctimas, con toda evidencia cristiano. El humanismo y el humanitarismo inician su desarrollo en tierra cristiana.

Esto es algo que Nietzsche, frente a la hipocresía de su tiempo, la misma que la nuestra, sólo que no tan monumental, proclamó vigorosamente. El más anticristiano de los filósofos del siglo XIX identificó la fuente de nuestra culpabilidad en una época en que resultaba menos evidente que hoy, menos caricaturescamente cristiana en su anticristianismo.

Si hay una ética del cristianismo, es inseparable del amor al prójimo y de la caridad. Y no es difícil encontrar su origen:

«Entonces dirá el Rey a los de su derecha: “Venid, benditos de mi Padre, heredad el Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo; pues tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era extranjero y me acogisteis, estaba desnudo y me vestisteis, enfermé y me visitasteis, estaba en la cárcel y fuisteis a verme.” Entonces los justos le respondieron: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, o sediento y te dimos de beber? ¿Y cuándo te vimos extranjero y te acogimos, o desnudo y te vestimos? ¿Y cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?” Y el Rey les responderá: “Os digo de verdad: Todo lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, me lo hicisteis a mí.”»

(Mateo 25, 34-40)

El ideal de una sociedad ajena a la violencia se remonta, evidentemente, a la predicación de Jesús, al anuncio del reino de Dios. Y, a medida que el cristianismo va difuminándose, lejos de debilitarse, se intensifica. Una contrasentido

fácil de explicar. La preocupación por las víctimas se ha convertido en el paradójico objetivo de las rivalidades miméticas, de la pujas competidoras.

Aunque haya víctimas en general, las más interesantes son siempre las que nos permiten condenar a nuestros vecinos. Quienes, a su vez, actúan del mismo modo con nosotros y se acuerdan, sobre todo, de aquellas víctimas de las que nos hacen responsables.

No todos pasamos por la experiencia de Pedro y Pablo, que descubrieron que eran culpables de perseguir a otros seres humanos y aceptaron su culpa en lugar de responsabilizar a sus vecinos. Es el prójimo el que nos recuerda nuestro deber, favor que nosotros le devolvemos. Y es que en nuestra sociedad, en suma, todo el mundo se echa víctimas en cara. Lo que tiene como resultado final lo anunciado por Cristo con palabras que nuestra moderna preocupación por las víctimas ilumina por primera vez:

para que a esta generación se le pidan cuentas de la sangre de los profetas derramada desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel.

(Lucas 11, 50-51)

Palabras cumplidas, con un importante retraso sobre el horario previsto por los primeros cristianos, pero cumplidas al fin. Y eso es lo importante, no la fecha de su cumplimiento.

Así pues, contamos ahora con ritos victimarios, ritos antisacrificiales, y se desarrollan en un orden tan inmutable como el de los ritos propiamente religiosos. Nos lamentamos primero por aquellas víctimas de las que nos acusamos los unos a los otros. Después por la hipocresía que toda lamentación supone. Y, en fin, concluimos lamentándonos por el cristianismo, indispensable chivo expiatorio, puesto que no hay rito sin víctima y, en nuestro tiempo, la víctima es siem-

pre él: él es *the scapegoat of last resort*,* del que a continuación, con tonos de noble aflicción, afirmamos que no ha hecho nada para «resolver el problema de la violencia».

En las perpetuas comparaciones entre nuestra sociedad y las demás, utilizamos siempre dos pesos y dos medidas. Y hacemos todo lo que podemos para ocultar la aplastante superioridad de la nuestra, que, en cualquier caso, sólo compite consigo misma ya que hoy engloba al planeta entero.

Cualquier análisis, por poco cuidadoso que sea, pone de manifiesto que todo lo que pueda decirse contra nuestra sociedad es cierto: es, con mucho, la peor de todas. Ninguna otra, se dice una y otra vez, y no es falso, ha causado más víctimas que ésta. Pero también los postulados contrarios son ciertos: la nuestra es, sin duda, la mejor, la que más víctimas ha salvado. Nuestra sociedad, pues, nos obliga a multiplicar toda clase de propuestas incompatibles entre sí.

La preocupación por las víctimas nos lleva a considerar, y con razón, que nuestros progresos en el «humanitarismo» son muy lentos y que, sobre todo, no hay que glorificarlos, para evitar que sean aún más lentos. El moderno desvelo por aquéllas nos obliga a una constante autocensura.

Lo correcto, en la preocupación por las víctimas, es la insatisfacción por los logros pasados. Si los magnificamos, esa preocupación se difumina modestamente. De ahí que intente alejar de sí misma una atención que sólo debería enfocarse en las víctimas. Se autofustiga constantemente, denuncia su propia molición, su fariseísmo. Es la máscara laica de la caridad.

En suma, lo que nos impide analizar demasiado de cerca la preocupación por las víctimas es la propia preocupación. Que esta humildad sea fingida o sincera resulta indiferente: impera en nuestro mundo y se remonta, indudablemente, al cristianismo. La preocupación por las víctimas no piensa en

* «El chivo expiatorio al que recurrir en último extremo.» (*N. del T.*)

términos estadísticos. Actúa de acuerdo con el principio evangélico de la oveja descarriada, en pos de la cual, llegado el caso, el pastor abandonará su rebaño.

Para demostrarnos que no somos etnocéntricos ni triunfalistas, tronamos contra la autosatisfacción burguesa del siglo XIX, ridiculizamos esa bobada del «progreso» para caer en la bobada inversa: la de autoacusarnos de ser la más inhumana de todas las sociedades.

Las democracias modernas pueden presentar en su defensa un conjunto tal de realizaciones únicas en la historia humana como para suscitar la envidia del planeta.

La apertura gradual de las culturas encerradas en sí mismas se inicia en plena Edad Media y acaba en nuestros días con la llamada globalización, que, en mi opinión, sólo secundariamente constituye un fenómeno económico. Su verdadera fuerza motriz es el fin de las interdicciones victimarias, la fuerza que, tras haber destruido las sociedades arcaicas, desmantela hoy a sus sucesoras, las naciones llamadas modernas.

Puesto que pesar víctimas está de moda, juguemos a ese juego sin hacer trampas. Analicemos primero el platillo de la balanza donde están nuestros logros: desde la alta Edad Media, el derecho público y privado, la legislación penal, la práctica judicial, la condición civil de las personas, todas las grandes instituciones evolucionan en el mismo sentido. Y aunque al principio todo se modifique muy lentamente, el ritmo de cambio se va acelerando y, vista desde arriba, la evolución, en efecto, va siempre en la misma dirección: la de la suavización de las penas, la de una cada vez mayor protección de las víctimas potenciales.

Nuestra sociedad ha abolido primero la esclavitud y después la servidumbre. A continuación ha llegado la protección de la infancia, las mujeres, los ancianos, los extranjeros

de fuera y los extranjeros de dentro, la lucha contra la miseria y el subdesarrollo. Y, más recientemente, incluso la universalización de los cuidados médicos, la protección de los incapacitados, etcétera.

Cada día se franquea un nuevo umbral. Y cuando en un punto cualquiera del globo ocurre una catástrofe, las naciones no afectadas se sienten obligadas a enviar socorros, a participar en las operaciones de salvamento. Gestos más simbólicos que reales, me dirán. Y que responden a un afán de prestigio. Probablemente. Pero ¿en qué época, que no sea la nuestra, y en qué lugares, la ayuda internacional ha constituido para las naciones una fuente de prestigio?

La única rúbrica bajo la que puede agruparse todo lo que, mezclado en revoltijo y sin pretender ser exhaustivo, he resumido aquí, es la preocupación por las víctimas. Lo cual en nuestros días a veces se exagera de forma tan caricaturesca que incluso suscita risa. Pero cuidado con ver en ella una simple moda, un parloteo siempre ineficaz. En primer lugar, no se trata de una hipócrita comedia. En el curso de los siglos esa preocupación ha ido creando una sociedad sin comparación con ninguna otra. Ha unificado al mundo.

¿Cómo han ocurrido concretamente las cosas? En cada generación los legisladores han ido ahondando más y más en una herencia ancestral que constituía para ellos un deber transformar. Allí donde sus antepasados no veían nada que reformar, ellos descubrían opresión e injusticia. Determinado por la naturaleza o querido por los dioses, a menudo incluso por el propio Dios cristiano, el *statu quo* resultó durante mucho tiempo intocable.

Desde hace siglos, sucesivas oleadas de preocupación por las víctimas han revelado y rehabilitado en el subsuelo de la sociedad nuevas categorías de chivos expiatorios, de seres objeto de injusticias cuya posible eliminación sólo algunos genios espirituales insinuaron en el pasado.

Creo que la moderna preocupación por las víctimas se afirma por primera vez en esas instituciones religiosas llamadas caritativas. Todo comienza, al parecer, con el hospicio, esa dependencia de la Iglesia que enseguida se convierte en hospital. El hospital acoge a todos los lisiados, a todos los enfermos, sin distinción de su origen social, territorial o incluso religioso. Inventar el hospital significa disociar por primera vez la noción de víctima de cualquier pertenencia concreta, inventar la noción moderna de víctima.

Las culturas todavía autónomas cultivaban todo tipo de solidaridades familiares, tribales, nacionales, pero ignoraban aún esa idea de pura víctima, víctima anónima y desconocida, en el sentido en que se dice el «soldado desconocido». Con anterioridad a este descubrimiento sólo había humanidad, en sentido pleno, dentro de un determinado territorio. Hoy desaparecen todas las adscripciones locales, regionales, nacionales: *Ecce homo*.

En lo que actualmente se llaman «derechos humanos», lo esencial reside en comprender que todo individuo o grupo de individuos puede convertirse en el «chivo expiatorio» de su propia comunidad. Hacer hincapié en los derechos humanos significa esforzarse en prevenir y encauzar los apasionamientos miméticos incontrolables.

Presentimos, siquiera vagamente, la posibilidad que tiene toda comunidad de perseguir a los suyos, bien movilizándose de repente contra cualquier persona, en cualquier parte, en cualquier momento, de cualquier forma, con cualquier pretexto, bien, lo que es más frecuente, organizándose de forma permanente sobre bases que favorecen a unos a expensas de otros y perpetuando de esa manera durante siglos, milenios incluso, formas injustas de vida social. La preocupación por las víctimas intenta protegernos contra las innumerables modalidades del mecanismo victimario.

El poder de transformación más eficaz no es la violencia

revolucionaria, sino la moderna preocupación por las víctimas. Lo que informa esa preocupación, lo que la hace eficaz, es un saber verdadero sobre la opresión y la persecución. Todo ocurre como si ese saber surgiera primero muy calladamente y poco a poco, y en vista de sus primeros éxitos, se hubiera ido envalentonando. Para resumir tal saber hay que volver a los análisis del capítulo anterior; se trata de ese saber que distingue, en la expresión «chivo expiatorio», la significación ritual y su moderno significado. Un saber, en fin, que día a día se enriquece y que mañana se basará, seguramente de forma explícita, en la lectura mimética de los relatos de persecución.

La evolución que caóticamente resumo se confunde con el esfuerzo de nuestras sociedades por eliminar las estructuras permanentes de chivo expiatorio en que se basan, a medida que van tomando conciencia de su realidad. Una transformación que se presenta como imperativo moral. Sociedades que no veían antes la necesidad de transformarse, luego lo han ido haciendo poco a poco, siempre en el mismo sentido, como respuesta al deseo de reparar las injusticias pasadas y fundar relaciones más «humanas» entre los hombres.

Cada vez que se franquea una nueva etapa, al principio siempre se encuentra una fuerte oposición por parte de los privilegiados cuyos intereses se ven amenazados. Pero, una vez modificada la situación, nunca los resultados son seriamente impugnados.

En los siglos XVIII y XIX se tomó conciencia de que esta evolución estaba creando un conjunto de naciones tanto más único en la historia humana cuanto que la transformación social y moral que traía consigo venía acompañada de progresos técnicos y económicos asimismo sin precedentes.

Una realidad, por supuesto, sólo advertida por las clases privilegiadas, y que sería para ellas motivo de un orgullo e insolencia tan extraordinarios que cabría, hasta cierto punto,

considerar las grandes catástrofes del siglo XX como el inevitable castigo a esta actitud.

Las sociedades antiguas eran comparables entre sí, pero la nuestra es realmente única. Su superioridad en todos los terrenos es tan aplastante, tan evidente, que, paradójicamente, está prohibido mencionarla.

Una prohibición motivada por el temor a una vuelta a ese orgullo tiránico, por el temor, también, de humillar a las sociedades que no forman parte del grupo privilegiado. Dicho con otras palabras: una vez más, es la preocupación por las víctimas lo que origina el silencio respecto a este tema.

Nuestra sociedad se acusa constantemente de delitos y faltas de los que, ciertamente, es culpable en sentido absoluto, pero inocente si la comparamos con los otros tipos de sociedad. Evidentemente, seguimos siendo «etnocentristas». Pero no menos evidente resulta que, de todas las sociedades, la nuestra es la que menos lo es. Somos nosotros quienes inventamos esa preocupación hace ya cinco o seis siglos; el capítulo de Montaigne sobre los «caníbales» da fe de ello. Y, para ser capaz de semejante invención, había que ser menos etnocentrista que las demás sociedades, tan exclusivamente preocupadas por sí mismas que hasta la propia noción de etnocentrismo les resultaba ajena.

Nuestro mundo no ha inventado, desde luego, la compasión, pero sí la ha universalizado. En las culturas arcaicas la compasión se ejercía sólo en el seno de grupos extremadamente reducidos. La frontera quedaba siempre señalada por las víctimas. Los mamíferos marcan su territorio con sus propios excrementos, algo que durante mucho tiempo han venido haciendo también los hombres con esa especial forma de excremento que para ellos representan los chivos expiatorios.

Siguiendo con nuestra pesada de almas, analicemos ahora el platillo de la balanza donde están nuestros fracasos, nuestras culpas, nuestros fallos. Si el hecho de sentirnos liberados mediante los chivos expiatorios y los ritos sacrificiales nos procura grandes ventajas, es también motivo de opresiones e innumerables persecuciones, así como fuente de peligros, amenaza de destrucción.

Desde hace siglos, si ese plus de justicia que debemos a la preocupación por las víctimas libera nuestras energías y aumenta nuestra fuerza, también nos somete a tentaciones en las que solemos caer: las conquistas coloniales, los abusos de poder, las monstruosas guerras del siglo XX, el pillaje del planeta, etcétera.

De todos los desastres de los dos últimos siglos, el más significativo, desde nuestra perspectiva, es la destrucción sistemática del pueblo judío por el nacionalsocialismo alemán. Nada más corriente, sin duda, en la historia humana, que las matanzas. Casi siempre concebidas en el fuego de la acción, expresan una venganza inmediata, una ferocidad espontánea, y cuando son premeditadas responden a objetivos fácilmente identificables.

Pero el genocidio hitleriano es algo distinto. Y aunque remita sin duda a la larga historia de las persecuciones antise-

mitas en el Occidente cristiano, esa nefasta tradición no lo explica todo. En el proyecto de aniquilación tan minuciosamente concebido y realizado por los nazis hay algo que escapa a los criterios habituales. La inmensa matanza no favorecía, sino todo lo contrario, los fines de guerra alemanes.

El genocidio hitleriano contradice de forma tan flagrante la tesis expuesta en el capítulo anterior, la de un mundo occidental y moderno en el que imperaría la preocupación por las víctimas, que, o bien tengo que renunciar a ella, o bien tengo que hacer de esa contradicción el centro mismo de mi interpretación. Creo que la segunda solución es la buena. El objetivo espiritual del hitlerismo era –en mi opinión– erradicar primero de Alemania, y a continuación de Europa, esa vocación asignada por su tradición religiosa: la preocupación por las víctimas.

Por razones tácticas evidentes, durante la guerra el nazismo intentó ocultar el genocidio. Pero si hubiera triunfado, creo que lo habría hecho público, para demostrar que, gracias a él, la preocupación por las víctimas no constituía ya el sentido irrevocable que había representado en nuestra historia.

Suponer, como supongo, que los nazis habrían descubierto con toda claridad que la inquietud por las víctimas constituye el valor dominante de nuestro mundo, ¿no será acaso sobreestimar su perspicacia en el orden espiritual? No lo creo. Se apoyaban para ello en el pensador que descubre la vocación victimaria del cristianismo en el plano antropológico: Friedrich Nietzsche.

Nietzsche fue el primer filósofo que comprendió que la violencia colectiva de los mitos y los ritos (todo lo que él llamaba «Dioniso») es del mismo tipo que la violencia de la Pasión. La diferencia, según él, no estriba en los *hechos*, que son los mismos en ambos casos, sino en su interpretación.

Los etnólogos eran demasiado positivistas para comprender la distinción entre los hechos y su interpretación, su

representación. En nuestros días los «deconstructores» invierten el error positivista. Para ellos sólo existe la interpretación. Quieren ser más nietzscheanos que Nietzsche. Y en lugar de eliminar los problemas de interpretación, como hacían los positivistas, eliminan los hechos.

En algunos inéditos de su último período, Nietzsche salva el doble error, positivista y posmoderno, al descubrir esa verdad que, tras él, vengo repitiendo y que domina el presente libro: en la *pasión* dionisíaca y en la *pasión* de Jesús late la misma violencia colectiva, pero difiere su interpretación:

Dioniso contra el «crucificado»: ésta es realmente la oposición. No se trata de una diferencia respecto al martirio, pero éste tiene un sentido diferente. La propia vida, su eterna fecundidad, su eterno retorno, determina el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilar. En el otro caso, el sufrimiento, el «crucificado», en tanto que inocente, sirve de argumento contra esa vida, de fórmula para su condena.¹

Entre Dioniso y Jesús «no se trata de una diferencia respecto al martirio». Dicho de otra forma, los relatos de la Pasión cuentan el mismo tipo de drama que los mitos. Lo diferente es el sentido. Mientras Dioniso aprueba y organiza el linchamiento de la víctima única, Jesús y los Evangelios lo desaprobaban.

Es lo mismo que vengo diciendo y repitiendo: los mitos se basan en una persecución unánime. El judaísmo y el cristianismo destruyen esa unanimidad para defender a las víctimas injustamente condenadas, para condenar a los verdugos legitimados contra toda justicia.

1. *Œuvres complètes*, vol. XIV: *Fragments posthumes début 1888-janvier 1889*, Gallimard, París, 1977, pág. 63.

Una constatación simple y fundamental, pero que, antes de Nietzsche, y por increíble que parezca, nadie, ningún cristiano, había hecho. Así pues, en este punto, hay que rendir a Nietzsche el homenaje que merece. Pero, ¡ay!, más allá de este punto, el filósofo no hace otra cosa que delirar. Y, en lugar de reconocer en la inversión del esquema mítico una *indudable* verdad sólo proclamada por el judeocristianismo, hace todo lo posible por desacreditar la toma de posición en favor de las víctimas.

Comprende perfectamente que en ambos casos tiene que habérselas con la misma violencia («No se trata de una diferencia respecto al martirio»), pero no ve, o no quiere ver, la injusticia de esa violencia. No ve, o no quiere confesar, que esa unanimidad siempre presente en los mitos descansa por fuerza en contagios miméticos pasivamente sufridos y desconocidos, mientras que, al contrario, ese mimetismo violento es conocido y denunciado en los Evangelios, tras serlo también en la historia de José y otros grandes textos veterotestamentarios.

Para desacreditar a lo judeocristiano, Nietzsche se esfuerza en demostrar que su toma de posición en favor de las víctimas tiene sus raíces en un mezquino resentimiento. Señala que los primeros cristianos pertenecían, sobre todo, a las clases inferiores, y los acusa de simpatizar con las víctimas para satisfacer su resentimiento contra el paganismo aristocrático. La famosa «moral de los esclavos».

Así entiende Nietzsche la «genealogía» del cristianismo. Cree oponerse al espíritu gregario sin reconocer en su dionisiaca disertación la expresión suprema de la masa en lo que ésta tiene de más brutal, más estúpido.

Al rehabilitar a las víctimas de los mecanismos victimarios, el cristianismo no obedece a sospechosas segundas intenciones. No se deja seducir por ningún humanitarismo contaminado de resentimiento social. Rectifica la ilusión de los mitos, revela la mentira de la «acusación satánica».

Ciego ante el mimetismo y sus contagios, Nietzsche no puede comprender que, lejos de proceder de un prejuicio de los débiles frente a los fuertes, la toma de posición evangélica constituye la resistencia heroica al contagio de la violencia, representa la clarividencia de una pequeña minoría que osa oponerse al monstruoso gregarismo del linchamiento dionisiaco.

Para librarse de las consecuencias de su propio descubrimiento y persistir en su desesperada negación de la verdad judeocristiana, Nietzsche recurre a una triquiñuela tan tosca, tan indigna de sus mejores análisis, que su inteligencia no lo resistirá.

Creo que no es casual que el descubrimiento explícito por Nietzsche de lo que Dioniso y la crucifixión tienen en común, y de lo que los separa, preceda en tan poco tiempo a su definitivo hundimiento. Los devotos nietzscheanos se esfuerzan en despojar a su demencia de toda significación. Se comprende perfectamente por qué. El no sentido de la locura desempeña en su pensamiento el papel protector que la propia locura desempeña para Nietzsche. Al no poder instalarse confortablemente en las monstruosidades en que iba acorralándolo la necesidad de minimizar su propio descubrimiento, el filósofo se refugió en la locura.

Un inexorable avance histórico de la verdad cristiana se está dando en nuestro mundo. Algo, paradójicamente, inseparable del aparente debilitamiento del cristianismo. Cuanto más asedia el cristianismo a nuestro mundo, en el sentido en que asedia al último Nietzsche, más difícil resulta escapar de él mediante medios relativamente anodinos, mediante compromisos «humanistas» al modo de nuestros venerables positivistas.

Para eludir su propio descubrimiento y defender la violencia mitológica, Nietzsche tiene que justificar el *sacrificio humano*, lo que no duda en hacer, recurriendo para ello a ar-

gumentos monstruosos. Sobrepasa el peor darwinismo social. So pena de degenerar, afirma, las sociedades tienen que librarse de los desechos humanos que les estorban:

El cristianismo ha tomado tan en serio al individuo, lo ha planteado tan bien como un absoluto, que no podía ya *sacrificarlo*; pero la especie sólo sobrevive mediante los sacrificios humanos [...]. La verdadera filantropía exige el sacrificio por el bien de la especie; la verdadera filantropía es dura, se obliga al dominio de sí misma, porque necesita del sacrificio humano. ¡Y esta pseudohumanidad llamada cristianismo quiere imponernos precisamente *que no se sacrifique a nadie!*¹

Por débil y enfermo que estuviera, Nietzsche no perdía ocasión de fustigar la preocupación por los débiles y enfermos. Verdadero don Quijote de la muerte, condena toda medida en favor de los desheredados. Y denuncia la preocupación por las víctimas como causa de lo que considera envejecimiento precoz de nuestra civilización, el acelerador de nuestra decadencia.

Una tesis que no merece siquiera ser refutada. El mundo occidental se caracteriza, precisamente, no por envejecer deprisa, sino, al contrario, por una extraordinaria longevidad, debida a la constante renovación y ampliación de sus minorías dirigentes.

La defensa evangélica de las víctimas es más humana, ciertamente, que el nietzscheanismo, sin que haya que ver en ello una excepción a la «dura verdad». Es el cristianismo el que posee la verdad frente a la locura nietzscheana.

Con su demencial condena de la verdadera grandeza de nuestro mundo, Nietzsche no sólo se autodestruyó, sino que

1. *Ibid.*, págs. 224-225.

propuso y alentó también las terribles destrucciones del nacionalsocialismo.

Para apresurar la disgregación y muerte del judeocristianismo, los nazis comprendieron bien que no bastaba con la «genealogía» nietzscheana. Tras su conquista del poder, disponían de recursos muy superiores, sin duda, de los que pudiera disponer un infortunado filósofo medio loco.

Enterrar la moderna preocupación por las víctimas bajo innumerables cadáveres era la manera nacionalsocialista de ser nietzscheano. Una interpretación, se dirá, que habría horrorizado al infortunado Nietzsche. Es probable. Compartía con muchos intelectuales de su tiempo y del nuestro la pasión por las exageraciones irresponsables. Para su desgracia los filósofos no están solos en el mundo. Los rodean auténticos orates que a veces les juegan la peor de todas las pasadas los creen a pie juntillas.

Desde la Segunda Guerra Mundial, una nueva ola intelectual hostil al nazismo, pero, sin embargo, más nihilista que nunca, y más que nunca tributaria de Nietzsche, ha venido acumulando montañas de sofismas para descargar a su pensador favorito de cualquier responsabilidad en la aventura nacionalsocialista. Pero no por ello Nietzsche deja de ser el autor de los únicos textos capaces de aclarar la monstruosidad nazi. Si existe una esencia espiritual de ese movimiento, es él quien la expresa.

Los intelectuales de la posguerra han escamoteado alegremente los textos que acabo de citar. Para lo cual se sentían de algún modo autorizados por el verdadero sucesor de Nietzsche, el intérprete semioficial de su pensamiento a ojos de las sempiternas vanguardias, Martin Heidegger. Desde antes de la guerra este profundo espíritu había ya lanzado un prudente interdicto sobre la versión nietzscheana del neopaganismo filosófico. Había rechazado la reflexión sobre Dioniso y el Crucificado denunciando en ella, no sin picardía

una simple rivalidad mimética entre Nietzsche y el «monoteísmo judío».

Heidegger prohibió el estudio de esos textos sin llegar nunca a desautorizar su contenido. Estigmatizar la inhumanidad de lo que ocurría a su alrededor no fue su fuerte, como es bien sabido. Pero su autoridad no por ello se resintió. Durante la segunda mitad del siglo XX ha sido tan grande que, hasta estos últimos años, nadie osó infringir su interdicto sobre la problemática religiosa de Nietzsche.

A pesar de sus innumerables víctimas, la empresa hitleriana acabó fracasando. Y lejos de ahogar la preocupación por ellas, aceleró su progreso. Pero la desmoralizó totalmente. El hitlerismo se venga de su fracaso desesperanzando la preocupación por las víctimas, haciéndola caricaturesca.

En un mundo en el que el relativismo, al parecer, ha triunfado sobre lo religioso y sobre todo «valor» derivado de lo religioso, la preocupación por las víctimas está hoy más viva que nunca.

Al orgulloso optimismo de los siglos XVIII y XIX, convencidos de que el progreso técnico y científico sólo a ellos se debería, ha sucedido, en la segunda mitad del siglo XX, un negro pesimismo. Aunque comprensible, esta reacción resulta tan excesiva como la arrogancia anterior.

Vivimos en un mundo, ya lo he dicho antes, que no hace más que reprocharse de manera sistemática, ritual, su propia violencia. Y nos las arreglamos para transponer nuestros conflictos, incluso los que menos se prestan a esa transposición, al lenguaje de las víctimas inocentes. El debate sobre el aborto, por ejemplo: sea a favor o en contra, siempre elegimos nuestro campo en interés de las «verdaderas víctimas». ¿Quién merece más nuestras lamentaciones, las madres que se sacrifican por sus hijos o los hijos sacrificados

en loor del hedonismo contemporáneo? Ésta es la cuestión.

Aunque los nihilismos de extrema izquierda se sientan tan atraídos por Nietzsche como los de extrema derecha, evitan sacar de nuevo a la palestra la deconstrucción quintaesencial, la que recae sobre la preocupación por las víctimas. Tras el fracaso del nazismo, ninguna deconstrucción, ningún desmitificador, ha atacado ese valor. Y, sin embargo, es ahí donde para Nietzsche se jugaba el destino de su pensamiento.

Puesto que la preocupación por las víctimas es algo exclusivamente reservado a nuestro mundo, se podría pensar que nos marginan respecto al pasado. Pero no hay nada de eso: es ella la que margina al pasado. Se nos repite en todos los tonos que lo absoluto no existe. Pero la impotencia de Nietzsche y de Hitler para destruir la preocupación por las víctimas, seguida en nuestros días por la espantada de los genealogistas, muestra a las claras que esa preocupación no es relativizable. Nuestro absoluto es ella.

Si nadie logra que la preocupación por las víctimas resulte algo «pasado de moda», significa que esa preocupación es lo único en nuestro mundo que no es producto de la moda (aunque las formas que revista lo sean a menudo). No es casual que la creciente importancia de la víctima coincida con el advenimiento de la primera cultura verdaderamente planetaria.

Para designar una dimensión permanente, inalterable, de la existencia humana, los filósofos existenciales hablaban de ansiedad, angustia, *preocupación*. Y pensando en esa utilización he retomado el término, asociándolo a *moderno* para subrayar la paradoja de un valor cuyo reciente advenimiento histórico no impide en absoluto que se imponga con la evidencia de lo inmutable y lo eterno.

Más allá de los absolutos recientemente desplomados —el humanismo, el racionalismo, la revolución, la ciencia incluso—, no se ha producido hoy ese vacío de absoluto que antaño nos anunciaban. Hay una preocupación por las víctimas, y es esa preocupación, para lo mejor y lo peor, el elemento dominante de la monocultura planetaria en que vivimos.

La globalización es fruto de esa preocupación, y no al revés. Lo esencial de todas las actividades, económicas, científicas, artísticas e incluso religiosas, está determinado por la preocupación por las víctimas, no por el progreso de las ciencias, ni la economía de mercado, ni la «historia de la metafísica».

Si se analizan las difuntas ideologías, se cae en la cuenta de que lo que en ellas había de duradero era ya esa preocupación, aunque encubierta por superfluidades filosóficas. Hoy todo se decanta, y la preocupación por las víctimas aparece a plena luz, en toda su pureza y en toda su impureza. Y es eso, retrospectivamente se ve con claridad, lo que desde hace siglos viene gobernando bajo cuerda la evolución de nuestro mundo.

Todas las grandes formas del pensamiento moderno están agotadas, desacreditadas, y de ahí el surgimiento de la preocupación por las víctimas. Tras los desastres ideológicos, nuestros intelectuales pensaban haberse instalado para siempre en el deleitoso plato de un nihilismo sin sanción ni obligación alguna. Hay que desengañarlos. Nuestro nihilismo es un falso nihilismo. Para creer en él como realidad, se intenta hacer de la preocupación por las víctimas una actitud que cae por su propio peso, un sentimiento tan extendido que no podría considerarse un valor. Cuando, en realidad, constituye una flagrante excepción a nuestro vacío de valor. A su alrededor, ciertamente, no hay más que desierto, pero igual ocurre con todos los universos dominados por un absoluto.

Lo que hace un siglo tal vez exigiera, para poder ser descubierto, toda la perspicacia de un Nietzsche, es hoy algo que cualquier niño puede descubrir. La constante ambición por ir cada vez más lejos transforma la preocupación por las víctimas en una conminación totalitaria, una permanente Inquisición. Los propios medios se dan cuenta de ello y se burlan de la «victimología», sin perjuicio de que la exploten.

El hecho de que nuestro mundo se haga masivamente anticristiano, al menos en sus clases dirigentes, no impide, pues, que la preocupación por las víctimas se perpetúe y refuerce, a menudo con formas aberrantes.

La majestuosa inauguración de la era «poscristiana» es una broma. Estamos en un momento de ultracristianismo caricaturesco que intenta escapar de la órbita judeocristiana «radicalizando» la preocupación por las víctimas en un sentido anticristiano.

Las falsas trascendencias se están disolviendo en un mundo sometido al efecto de la revelación cristiana. Disolución que, un poco en todas partes, trae consigo un retroceso de lo religioso y, paradójicamente, un retroceso del propio cristianismo, durante tanto tiempo contaminado de supervivencias «sacrificiales» que sigue siendo vulnerable a los ataques de multitud de adversarios.

La influencia de Nietzsche está muy presente en nuestro mundo. Cuando se vuelven hacia la Biblia o el Nuevo Testamento, muchos intelectuales pretenden ventear en esos textos —por supuesto con una repugnancia tomada de Nietzsche— lo que llaman «resabios del chivo expiatorio», siempre calificados por ellos de «nauseabundos», supongo que en recuerdo del chivo original.

Nunca estos finos sabuesos ejercen la exquisita delicadeza de su olfato desde el lado de Dioniso y Edipo. Como us-

tedes pueden observar, en los mitos nadie detecta nunca malos olores de cadáveres mal enterrados. Nunca los mitos son objeto de la menor sospecha.

Desde el primer Renacimiento, el pagano viene gozando entre nuestros intelectuales de una reputación de transparencia, salud y sensatez que nada puede quebrar. Siempre se lo compara, ventajosamente para él, con todo lo que el judaísmo y el cristianismo tendrían, al contrario, de «malsano».

Hasta el nazismo, el judaísmo fue la víctima preferencial de ese sistema de chivo expiatorio. El cristianismo aparecía en segundo lugar. Desde el holocausto, en cambio, nadie se atreve ya a atacar al judaísmo, con lo que el cristianismo queda promovido al papel principal de chivo expiatorio. Todo el mundo se extasía con el oreado carácter, sanamente deportivo, de la civilización griega, frente a la atmósfera cerrada, suspicaz, hosca, represiva, del mundo judaico y el cristiano. Algo elemental en la universidad, y que constituye también el verdadero nexo de unión entre los dos nietzscheísmos del siglo XX: su hostilidad común a nuestra tradición religiosa.

Para que nuestro mundo se libre realmente del cristianismo, tendría que renunciar de verdad a la preocupación por las víctimas, y así lo comprendieron Nietzsche y el nazismo. Contaban con relativizar el cristianismo, revelar en él una religión como las demás, susceptible de ser reemplazada bien por el ateísmo, bien por una religión realmente nueva, ajena por completo a la Biblia. Heidegger no perdió nunca la esperanza de una total extinción de la influencia cristiana y un nuevo inicio desde cero, un nuevo ciclo mimético. Y éste es el sentido, en mi opinión, de la más célebre de todas las frases de la entrevista considerada como su testamento y publicada en *Der Spiegel* después de la muerte del filósofo: «Sólo un dios puede salvarnos.»

La tentativa de hacer olvidar a los hombres la preocupación por las víctimas, tanto la de Nietzsche como la de Hit-

ler, se saldó con un fracaso que parece definitivo, al menos por el momento. Sin embargo, no es el cristianismo el que se aprovecha en nuestro mundo del triunfo de esa preocupación, sino lo que hay que llamar el *otro totalitarismo*, el más hábil de los dos, el más cargado, evidentemente, tanto de futuro como de presente, ese que en lugar de oponerse abiertamente a las aspiraciones judeocristianas las reinvidica como algo suyo impugnando la autenticidad de la preocupación por las víctimas entre los cristianos (no sin cierta apariencia de razón en lo que respecta a la acción concreta, la encarnación histórica del cristianismo real en el curso de la historia).

Así, en lugar de oponerse de manera franca al cristianismo, este otro totalitarismo lo desborda por la izquierda.

A todo lo largo del siglo XX, la fuerza mimética más poderosa no ha sido el nazismo ni las ideologías con él emparentadas, todas las que se oponen abiertamente a la preocupación por las víctimas por reconocer en ella su origen judeocristiano. En efecto, el movimiento anticristiano más poderoso es el que reasume y «radicaliza» esa preocupación para paganizarla. Las potestades y los principados pretenden ahora ser «revolucionarios» reprochando al cristianismo no defender a las víctimas con suficiente vehemencia y sin ver en el pasado cristiano otra cosa que persecuciones, opresiones, inquisiciones.

Este otro totalitarismo se presenta como liberador de la humanidad. Para usurpar el lugar de Cristo, las potestades lo imitan emulativamente, denunciando en la preocupación cristiana por las víctimas una hipócrita y pálida imitación de la auténtica cruzada contra la opresión y la persecución, de la que ellas serían punta de lanza.

Utilizando el lenguaje simbólico del Nuevo Testamento cabe decir que, para intentar restablecerse y triunfar de nuevo, Satán adopta el lenguaje de las víctimas. Imita a Cristo cada vez mejor y pretende superarlo. Una imitación usurpa-

dora presente ya desde hace mucho tiempo en el mundo cristianizado, pero que en nuestra época se refuerza enormemente. Es el proceso conmemorado por el Nuevo Testamento en el lenguaje del *Anticristo*. Un término que, para comprenderlo, hay que desdramatizar primero, puesto que corresponde a una realidad muy cotidiana y prosaica.

El *Anticristo* pretende aportar a los hombre esa paz y tolerancia que el cristianismo les promete, pero que no les trae. Sin embargo, en realidad, lo que la radicalización de la victimología contemporánea aporta es un muy efectivo regreso a todo tipo de costumbres paganas: el aborto, la eutanasia, la indiferenciación sexual, juegos de manos innumerables, aunque sin víctimas reales gracias a las simulaciones electrónicas.

El neopaganismo quiere convertir el decálogo y toda la moral judeocristiana en una intolerable violencia. Y su completa eliminación constituye el primero de sus objetivos. La fiel observancia de la ley moral es considerada como una complicidad con las fuerzas persecutorias, que, esencialmente, serían religiosas.

Como las Iglesias cristianas sólo han tomado muy tarde conciencia de sus fallos respecto a la caridad, de su connivencia con el orden establecido, tanto en el mundo de ayer como en el de hoy, que sigue siendo «sacrificial», resultan especialmente vulnerables a ese permanente chantaje al que el neopaganismo contemporáneo las somete.

Un neopaganismo para el que la felicidad consiste en la ilimitada satisfacción de los deseos y, por tanto, en la supresión de todas las prohibiciones. Idea que adquiere cierto tinte de verosimilitud en el limitado ámbito de los bienes de consumo, cuya prodigiosa multiplicación, efecto del progreso técnico, atenúa ciertas rivalidades miméticas y confiere una apariencia de plausibilidad a la tesis según la cual toda ley moral no es más que un puro instrumento de represión y persecución.

Simone Weil sugiere, como ya he dicho, que, más que ser una teoría sobre Dios, los Evangelios son una teoría sobre el hombre. Una intuición que, en lo que tiene de positivo, corresponde a lo que acabamos de descubrir, por más que no aprecie en lo que vale el papel de la Biblia hebreaica.

Para comprender esta antropología, es preciso completarla con las propuestas evangélicas sobre Satán. Propuestas que no sólo no son, en absoluto, absurdas o fantasiosas, sino que, al contrario, reformulan en otro lenguaje la teoría de los escándalos y el juego de una violencia mimética que descompone las comunidades para recomponerlas inmediatamente después, mediante los chivos expiatorios unánimes.

En todos los títulos y funciones atribuidos a Satán —«Tentador», «Acusador», «Príncipe de este mundo», «Príncipe de las tinieblas», «homicida desde el principio», oculto director de escena de la Pasión— reaparecen en su totalidad los síntomas y la evolución de esa enfermedad del deseo diagnosticada por Jesús.

La idea evangélica de Satán permite a los Evangelios expresar la paradoja fundadora de las sociedades arcaicas, que existen sólo en virtud de la enfermedad que debería impedir su existencia. En las crisis agudas la enfermedad del deseo

desencadena lo que la convierte en su propio antídoto: la unanimidad violenta y pacificadora del chivo expiatorio. Los efectos apaciguadores de esa violencia se prolongan en los sistemas rituales que estabilizan las comunidades. Eso es lo que resume la fórmula *Satán expulsa a Satán*.

La teoría evangélica de Satán revela un secreto que ni las antropologías antiguas ni las modernas habían descubierto nunca. En lo religioso arcaico la violencia es un paliativo temporal. Lejos de haberse curado realmente, al final, la enfermedad siempre reaparece.

Reconocer en Satán la representación del mimetismo violento, como nosotros hacemos, es acabar de desacreditar al Príncipe de este mundo, rematar la desmistificación de los Evangelios, contribuir a esa «caída de Satán» que Jesús anuncia a los hombres antes de su crucifixión. El poder revelador de la Cruz disipa esas tinieblas de las que el Príncipe de este mundo no puede prescindir para conservar su poder.

Desde el ángulo antropológico, los Evangelios son algo así como un mapa de carreteras de las crisis miméticas y su resolución mítico-ritual, una guía que permite circular por lo religioso arcaico sin extraviarse.

Hay sólo dos maneras de relatar la secuencia de la crisis mimética y su resolución violenta: la verdadera y la falsa.

Por una parte, sin ser consciente del apasionamiento mimético, lo cual es consecuencia de una participación activa en él. Ello conduce, inevitablemente, a una mentira imposible de rectificar, puesto que se cree con toda sinceridad en la culpabilidad de los chivos expiatorios. Los responsables de esto son los mitos.

Por otra parte, siendo consciente del apasionamiento mimético, en el que no se participa, en cuyo caso puede describirse tal como es en realidad. Ello significa rehabilitar a

los chivos expiatorios injustamente condenados. Sólo la Biblia y los Evangelios son capaces de hacerlo.

Así pues, junto al acervo común y gracias a él, entre los mitos, por un lado, y el judaísmo y el cristianismo, por otro, se abre un insondable abismo: el que separa la mentira de la verdad, el creado por la insuperable diferencia reivindicada por el cristianismo y el judaísmo. Y hemos definido esa radical disparidad oponiendo, en primer lugar, Edipo a José y, en segundo lugar, los Evangelios a toda mitología.

Los primeros cristianos sentían de una manera casi física la diferencia judeocristiana. En nuestros días, aunque apenas se aprecie, podemos descubrirla comparando los textos. Y tras hacer de ella una evidencia manifiesta en el plano del análisis antropológico, la definimos de manera racional.

La palabra evangélica es la única que verdaderamente se plantea el problema de la violencia humana. En las demás reflexiones sobre el hombre la cuestión de la violencia es resuelta antes incluso de plantearse. O bien se la considera divina, y entonces es cosa de mitos, o bien se atribuye a la naturaleza humana, y en tal caso se trata de biología, o bien queda reservada para ciertos hombres —que constituyen entonces excelentes chivos expiatorios—, en cuyo caso se trata de ideologías, o bien, en fin, se la considera demasiado accidental e imprevisible para que el saber humano la tenga en cuenta: nuestra buena y vieja filosofía de la Ilustración.

Ante José, por el contrario, ante Job, ante Jesús, ante Juan Bautista y ante una infinidad de víctimas más, uno se pregunta: ¿por qué tantos inocentes expulsados y asesinados por las masas enloquecidas, por qué tantas comunidades fuera de sí?

La revelación cristiana no sólo ilumina todo lo que viene antes de ella, mitos y rituales, sino también todo lo que vie-

ne después, la historia que estamos forjando, la descomposición cada vez más completa de lo sagrado arcaico, la apertura a un futuro mundializado, cada vez más liberado de las antiguas servidumbres, pero, por eso mismo, privado de toda protección sacrificial.

El saber que nuestra violencia, gracias a nuestra tradición religiosa, adquiere de sí misma no elimina los fenómenos de chivo expiatorio, pero los debilita lo suficiente para reducir cada vez más su eficacia. Éste es el verdadero sentido de la espera *apocalíptica* en la historia cristiana, espera cuyo fundamento no tiene nada de irracional. Su racionalidad, al contrario, aparece inscrita cada día más profundamente en los datos concretos de la historia contemporánea —las cuestiones de armamento, ecología, población, etcétera.

El tema apocalíptico ocupa un lugar importante en el Nuevo Testamento. Lejos de ser el restablecimiento mecánico de preocupaciones judaicas carentes de actualidad en nuestro mundo, como pensaba Albert Schweitzer y sigue hoy afirmándose, este tema forma parte del mensaje cristiano. No darse cuenta de ello equivale a amputar de ese mensaje algo esencial, destruir su unidad.

Los análisis anteriores desembocan en una interpretación puramente antropológica y racional de dicho tema, una interpretación que en absoluto lo ridiculiza, sino que, al contrario, justifica su existencia, como todas las interpretaciones a la vez desmistificadoras y cristianas de la presente obra.

Al revelar el secreto del Príncipe de este mundo, al develar la verdad de los apasionamientos miméticos y los mecanismos victimarios, los relatos de la Pasión subvierten el origen del orden humano. Las tinieblas de Satán no son ya lo bastante espesas para disimular la inocencia de las víctimas que, por eso mismo, resultan cada vez menos catárticas. Ya no es posible «purgar» o «purificar» verdaderamente a las comunidades de su violencia.

Satán no puede ya expulsar sus propios desórdenes basándose en el mecanismo victimario. Satán no puede ya expulsar a Satán. De lo que no hay que deducir que los hombres se vean por ello inmediatamente liberados de su hoy decaído príncipe.

En el Evangelio de Lucas, Cristo ve a Satán «caer del cielo como el relámpago». Es evidente que cae sobre la tierra y que no permanecerá inactivo. Lo que Jesús anuncia no es el fin inmediato de Satán, o, al menos, todavía no, sino el fin de su mentirosa trascendencia, de su poder de restablecer el orden.

Para expresar las consecuencias de la revelación cristiana, el Nuevo Testamento dispone de toda una serie de metáforas. De Satán cabe decir, repito, que no puede ya expulsarse a sí mismo. Y también que no puede ya «encadenarse», lo que, en el fondo, es lo mismo. Como sus días están contados, Satán los aprovecha al máximo y, muy literalmente, se desencadena.

El cristianismo extiende el campo de una libertad que individuos y comunidades utilizan como gustan, a veces bien, a menudo mal. El mal uso de la libertad contradice, por supuesto, las aspiraciones de Jesús respecto a la humanidad. Pero si Dios no respetara la libertad de los hombres, si se impusiera a ellos por la fuerza, o incluso por el prestigio, por el contagio mimético, en suma, no se distinguiría de Satán.

No es Jesús quien rechaza el reino de Dios, sino que son los hombres, incluidos muchos de los que se creen no violentos, simplemente porque se benefician al máximo de la protección de las potestades y los principados y no hacen nunca uso de la fuerza.

Jesús distingue dos clases de paz. La primera es la que él propone a la humanidad. Por simples que sean sus reglas, esa paz «sobrepasa el entendimiento humano» por la sencilla razón de que la única paz que conocemos es la tregua de los

chivos expiatorios, «la paz tal como la ofrece el mundo». Es la paz de las potestades y los principados, siempre más o menos «satánica». Es la paz de la que la revelación evangélica nos priva cada vez más.

Cristo no puede traer a los hombres la paz verdaderamente divina sin privarnos antes de la única paz de que disponemos. Tal es el proceso histórico, por fuerza temible, que estamos viviendo.

En la Epístola a los Tesalonicenses Pablo define lo que retrasa el «desencadenamiento de Satán» como un *kathéchon*, o, dicho de otra forma, como lo que *contiene* el Apocalipsis en el doble sentido de la palabra señalado por J.-P. Dupuy: encerrar en sí mismo y retener dentro de ciertos límites.

Se trata, forzosamente, de un conjunto en el que las cualidades más contrarias armonizan, tanto la fuerza de inercia de las potestades de este mundo como su facultad de adaptación, tanto su incomprensión como su comprensión de la Revelación.¹ Y el retraso del Apocalipsis tal vez se deba igualmente, o quizá sobre todo, al comportamiento de los individuos que se esfuerzan en renunciar a la violencia y no fomentar el espíritu de represalia.

Contrariamente a lo que Bultman pensaba, la verdadera desmistificación no tiene nada que ver con los automóviles y la electricidad: procede de nuestra tradición religiosa. Modernos como somos, creemos estar en posesión de la ciencia infusa por el solo hecho de bañarnos en nuestra «modernidad». Y esta tautología que venimos repitiendo desde hace tres siglos nos dispensa de pensar.

¿Por qué el verdadero principio de desmistificación se expresa exclusivamente en una determinada tradición religiosa,

1. Sobre esta cuestión, véase el ensayo de Wolfgang Palaver, «Hobbes and the *kathéchon*: the Secularization of Sacrificial Christianity», *Contagion*, primavera de 1995, págs. 57-74.

la nuestra? ¿Acaso no constituye esto, en la época de los «pluralismos» y los «multiculturalismos», una insoportable injusticia? ¿No es acaso esencial evitar la aparición de los celos? Aunque defendamos lo que, según nosotros, constituye la verdad, ¿no es cierto que hay que sacrificar esa verdad en aras de la paz del mundo, para evitar las terribles guerras de religión que, como en todas partes se afirma, estamos preparando?

Para responder a esta cuestión, dejo la palabra a Giuseppe Fornari:

El hecho de que poseamos [con el cristianismo] un instrumento de conocimiento ignorado por los griegos no nos da ningún derecho a creernos mejores que ellos, y lo mismo puede decirse de todas las culturas no cristianas. Lo que da al cristianismo su enorme fuerza de penetración no es una determinada identidad cultural, sino su poder de rescatar *toda* la historia humana, resumiendo y trascendiendo todas sus formas sacrificiales. En esto reside el verdadero metalenguaje espiritual, único capaz de describir y superar el lenguaje de la violencia [...]. Y esto es lo que explica la extraordinaria rapidez de difusión de esta religión en el mundo pagano, que le ha permitido absorber la fuerza viva de sus símbolos y sus costumbres.¹

La verdad es algo rarísimo en esta tierra. E incluso hay motivos para pensar que está totalmente ausente de ella. En efecto, los apasionamientos miméticos son, por definición, unánimes. Cada vez que ocurre uno, convence a todos los testigos, sin excepción. Y hace de todos los miembros de la comunidad falsos testigos inquebrantables por cuanto incapaces de percibir la verdad.

1. Giuseppe Fornari, «Labyrinthine Strategies of Sacrifice: *The Cretans* by Euripides», *Contagion*, primavera de 1997, pág. 187.

Habida cuenta de las propiedades del mimetismo, el secreto de Satán debería estar al abrigo de toda revelación. En efecto, o una cosa u otra: o bien se desencadena el mecanismo victimario y su unanimidad elimina a todos los testigos lúcidos, o bien no se desencadena, y los testigos permanecen lúcidos, pero no tienen nada que revelar. En condiciones normales, el mecanismo victimario es imposible de conocer. El secreto de Satán es inviolable.

A diferencia de los demás fenómenos, cuya propiedad fundamental es aparecer (la palabra «fenómeno» viene de *phainésthai*: brillar, aparecer), el mecanismo victimario desaparece necesariamente tras las significaciones míticas que alumbra. Es, pues, en tanto que fenómeno, paradójico, excepcional, único.

La inviolabilidad del mecanismo explica la extrema seguridad de Satán antes de la revelación cristiana. El Dueño del mundo se creía capaz de sustraer para siempre su secreto de las miradas indiscretas, capaz de conservar intacto el instrumento de su dominación. Y, sin embargo, erraba. En definitiva, ya lo hemos visto, «la Cruz lo engañó».

Para que la revelación evangélica sea posible, es preciso que el contagio violento contra Jesús sea y no sea unánime. Que sea unánime para que el mecanismo funcione, que no lo sea para que pueda ser revelado. Dos condiciones irrealizables de forma simultánea, pero que pueden realizarse sucesivamente.

Y eso es lo que ocurrió, con toda evidencia, en el caso de la crucifixión. Y por eso el mecanismo victimario pudo al final ser revelado.

En el momento del prendimiento de Jesús, ya se ha producido la traición de Judas, los discípulos se dispersan, Pedro se dispone a renegar de su maestro. Como de costumbre, el apasionamiento mimético parece estar a punto de bascular hacia la unanimidad. Si eso hubiera ocurrido, si el mimetismo

violento hubiera triunfado, no habría habido Evangelio, sólo un mito más.

Sin embargo, al tercer día de la Pasión los discípulos dispersos se agrupan de nuevo en torno a Jesús, a quien consideran resucitado. Algo ha ocurrido *in extremis* que no ocurre en los mitos. Aparece una minoría contestataria decididamente alzada contra la unanimidad persecutoria, que a partir de ese momento no es ya más que una mayoría, una mayoría, sí, que sigue siendo aplastante por su fuerza numérica, pero que desde entonces resulta incapaz –y hoy lo sabemos– de imponer de manera universal su representación de lo ocurrido.

La minoría contestataria es tan minúscula, está tan desprovista de prestigio y, sobre todo, es tan tardía, que no afecta para nada al proceso victimario. Pero su heroísmo va a permitirle no sólo mantenerse, sino escribir, o hacer escribir, los relatos de lo sucedido, más tarde difundidos por el mundo entero y que extenderán por todas partes el saber subversivo de los chivos expiatorios injustamente condenados.

El pequeño grupo de los últimos fieles estaba ya más que a medias atrapado por el contagio violento. ¿De dónde ha sacado, pues, de pronto, la fuerza para oponerse a la multitud y a las autoridades de Jerusalén? ¿Cómo explicar ese cambio súbito, contrario a todo lo que sabemos sobre la fuerza irresistible de los apasionamientos miméticos?

Hasta este momento he podido encontrar respuestas plausibles a todas las cuestiones planteadas en el presente ensayo sin abandonar un contexto puramente humano, «antropológico», pero debo decir con toda franqueza que ahora eso es *imposible*.

Para romper la unanimidad mimética, hay que disponer de una fuerza superior al contagio violento. Ahora bien, si en este ensayo hemos aprendido algo, es que no hay en toda la tierra fuerza superior a él. Y por eso lo religioso arcaico lo ha divinizado, por su omnipotencia entre los hombres antes del

día de la Resurrección. Las sociedades arcaicas no eran tan simples como creen los modernos. Tenían muy buenas razones para considerar divina la unanimidad violenta.

La Resurrección no es sólo un milagro, un prodigio, la transgresión de las leyes naturales. Es también el signo espectacular de la entrada en escena, a escala mundial, de una fuerza superior a la de los apasionamientos miméticos. A diferencia de éstos, esa fuerza no tiene nada de alucinatorio ni de mentiroso. Lejos de engañar a sus discípulos, los hace capaces de descubrir lo que antes no habían descubierto y de reprocharse su lamentable desbandada de los días anteriores, los hace capaces de reconocerse culpables de participar en el apasionamiento mimético contra Jesús.

¿Cuál es esa fuerza que triunfa sobre el mimetismo violento? Los Evangelios responden que el Espíritu de Dios, la tercera persona de la Trinidad cristiana, el Espíritu Santo. Es él, evidentemente, quien se encarga de todo. Y sería falso, por ejemplo, decir de los discípulos que «se recuperan»: es el Espíritu de Dios quien los recupera y ya no los suelta.

El nombre que ese Espíritu recibe en el Evangelio de Juan describe admirablemente el poder que arranca a los discípulos del contagio hasta entonces todopoderoso: el Paráclito. Un término que ya he comentado en otros ensayos. Pero su importancia para la significación de este libro es tan grande que tengo que volver a él. El sentido principal de *parákleitos* es el de abogado ante un tribunal, el defensor de un acusado. En lugar de buscar perífrasis y escapatorias para evitar esta traducción, hay que preferirla a cualquier otra, maravillarse por su pertinencia. Es preciso tomar al pie de la letra la idea de que el Espíritu ilumina a los perseguidores respecto a sus propias persecuciones. El Espíritu revela a los individuos la verdad literal de lo que Jesús dice durante su crucifi-

xión: «*No saben lo que están haciendo.*» Y pensemos también en ese Dios al que Job llama «mi Defensor».

El nacimiento del cristianismo representa una victoria del Paráclito frente a su contrincante, Satán, cuyo nombre significa originariamente acusador ante un tribunal, encargado de probar la culpabilidad de los procesados. Una de las razones esgrimidas por los Evangelios para hacer de Satán el responsable de toda mitología.

El hecho de que los relatos de la Pasión se atribuyan al poder espiritual que defiende a las víctimas injustamente acusadas se corresponde de manera maravillosa con el contenido humano de la revelación, tal como el mimetismo permite captarlo.

La revelación antropológica no es, en absoluto, obstáculo para la revelación teológica, ni compite con ella. Al contrario, es inseparable de ella. Una fusión que el dogma de la Encarnación, el misterio de la doble naturaleza de Jesucristo, divina y humana a la vez, exige.

La lectura «mimética» permite realizar mejor esa fusión. Como bien ha visto James Alison,¹ lejos de eclipsar la teología, el desarrollo antropológico, al concretar la idea demasiado abstracta de pecado original, hace manifiesta su pertinencia.

Para subrayar el papel del Espíritu Santo en la defensa de las víctimas, quizá no resulte inútil destacar, finalmente, el paralelismo de las dos magníficas conversiones que tienen como causa la Resurrección.

La primera, representada por el arrepentimiento de Pedro tras su negación de Jesús, tan importante, que puede ser considerada una nueva, y más profunda, conversión. La segunda, la conversión de Pablo, el famoso «camino de Damasco».

1. *The Joy of Being Wrong*, Crossroad, Nueva York, 1998.

Dos acontecimientos en apariencia totalmente desconectados entre sí: no figuran en los mismos textos, y uno se sitúa al principio y el otro totalmente al final del período crucial del naciente cristianismo. Sus circunstancias son muy diferentes. Ambos hombres son muy distintos. Pero ello no impide que el sentido profundo de ambas experiencias sea idéntico.

Ambos conversos son ahora, gracias a su conversión, capaces de comprender lo que nos hace a todos participar en la crucifixión, ese gregarismo violento del que ninguno de los dos se sabía poseído.

Justo después de su tercera negación, Pedro oye cantar a un gallo y se acuerda de la predicción de Jesús. Y entonces descubre el fenómeno de masas en el que ha participado. Creía orgullosamente estar inmunizado frente a toda deslealtad respecto a Jesús. A todo lo largo de los Evangelios sinópticos, Pedro es juguete ignorante de escándalos que, sin él saberlo, lo manipulan. Al dirigirse días más tarde a la multitud de la Pasión, insistirá en la *ignorancia* de los seres poseídos por el mimetismo violento. Habla con conocimiento de causa.

En su Evangelio, Lucas, en el instante decisivo, hace atravesar a Jesús el patio bajo la custodia de sus guardianes y ambos hombres, Jesús y Pedro, intercambian una mirada que traspasa el corazón de éste.

Ésta es la pregunta que Pedro lee en esa mirada: «¿Por qué me persigues?» La misma que Pablo oirá de la propia boca de Jesús: «Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?» Una palabra, persecución, que aparece igualmente en la segunda frase de Jesús cuando éste responde a la pregunta planteada por Pablo: «¿Quién eres, Señor?» «Soy Jesús, a quien tú persigues» (Hechos 9, 1-5).

La conversión cristiana se refiere siempre a esa cuestión planteada por el propio Cristo. Por el solo hecho de vivir en un mundo estructurado mediante procesos miméticos y victimarios de los que todos, sin saberlo, nos beneficiamos, todos somos cómplices de la crucifixión.

La Resurrección hace comprender a Pedro y a Pablo, y a todos los creyentes por medio de ellos, que cualquier manifestación de violencia sagrada es violencia contra Cristo. El hombre no es nunca víctima de Dios, siempre es Dios la víctima del hombre.

Mi investigación es sólo indirectamente teológica, a través de una antropología evangélica demasiado olvidada, creo, por los teólogos. Para que fuera eficaz, he insistido en ella durante todo el tiempo que ha sido posible sin presuponer la realidad del Dios cristiano. Ninguna apelación a lo sobrenatural ha de romper el hilo de los análisis antropológicos.

Al dar una interpretación natural, racional, de datos antes percibidos como algo procedente de lo sobrenatural, Satán, por ejemplo, o la dimensión apocalíptica del Nuevo Testamento, la lectura mimética amplía, en verdad, el ámbito de la antropología, pero, a diferencia de las antropologías no cristianas, no minimiza el dominio del mal sobre los hombres y su necesidad de redención.

Algunos lectores cristianos temen que esa ampliación pueda desbordar el ámbito legítimo de la teología. Creo, por el contrario, que al desacralizar algunas cuestiones, al mostrar que Satán existe en primer lugar como sujeto de las estructuras de violencia mimética, se piensa con los Evangelios y no contra ellos.

El desarrollo antropológico se produce, hay que señalarlo, a expensas de ámbitos que los teólogos actuales, incluso los más ortodoxos, tienden a desdeñar, al no poder integrarlos en sus análisis. No quieren reproducir pura y simplemente esas lecturas antiguas que no desacralizan lo bastante la violencia. Ni quieren tampoco eliminar textos esenciales en nombre de un imperativo de «desmitificación» positivista e ingenua, a la manera de Bultman. Y permanecen, por tanto,

silenciosos. La interpretación mimética permite salir de este callejón sin salida.

Lejos de minimizar la trascendencia cristiana, esta atribución de significados puramente terrenales, racionales, a cuestiones tales como Satán o la amenaza apocalíptica hace más actuales que nunca las «paradojas» de Pablo sobre la locura y la sabiduría de la Cruz. Creo que la verdadera desmitificación de nuestro mundo cultural aparece ya iluminada, y mañana se iluminará aún más, como Gil Bilie¹ presente, relacionándola con los textos más sorprendentes de Pablo. Una desmitificación que sólo de la Cruz puede proceder:

Pues el lenguaje de la Cruz, para los que van camino de la perdición, es una locura; en cambio, para los que están en el camino de salvación, para nosotros, es fuerza de Dios, pues está escrito: *echaré a perder la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los inteligentes*. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿No convirtió Dios en locura la sabiduría de este mundo? Pues, como en la sabiduría visible de Dios el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría humana, Dios determinó salvar por la locura de la predicación a los que creen. Porque, mientras que los judíos piden «señales» y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos un Mesías crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas para los que han sido llamados, judíos y griegos, un Mesías fuerza de Dios y sabiduría de Dios; pues la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres.

(1 Corintios 1, 18-25)

1. *Violence Unveiled*, Crossroad, Nueva York, 1995.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	9
Primera parte	
EL SABER BÍBLICO SOBRE LA VIOLENCIA	
I. Es preciso que llegue el escándalo	23
II. El ciclo de la violencia mimética	37
III. Satán	53
Segunda parte	
LA SOLUCIÓN AL ENIGMA DE LOS MITOS	
IV. El horrible milagro de Apolonio de Tiana	73
V. Mitología	89
VI. Sacrificio	101
VII. El asesinato fundador	115
VIII. Potestades y principados	131
Tercera parte	
EL TRIUNFO DE LA CRUZ	
IX. Singularidad de la Biblia	141
X. Singularidad de los Evangelios	161
XI. El triunfo de la Cruz	179
XII. Chivo expiatorio	199
XIII. La moderna preocupación por las víctimas	209
XIV. La doble herencia de Nietzsche	221
<i>Conclusión</i>	235