

RELIGIÓN Y VIOLENCIA

PATXI LANCEROS Y FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO (EDS.)

MICHEL MAFFESOLI

FÉLIX DUQUE

ADRIANO FABRIS

JULIO TREBOLLE

MANUEL DELGADO

JOHAN GALTUNG

ZYGMUNT BAUMAN



CONSORCIO DEL CÍRCULO DE BELLAS ARTES



Caja Duero



madrid



Los ensayos que componen el volumen son, con una salvedad, versiones revisadas de las conferencias pronunciadas en el congreso *Religión y violencia* que, coordinado por Patxi Lanceros y Francisco Díez de Velasco, se celebró en el Círculo de Bellas Artes entre el 7 y el 10 de mayo de 2007.

«Terrorismo y religión», de Zygmunt Bauman, apareció originalmente en la revista *Minerva*, 6 (Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2007), 31-36.

Esta obra se publica dentro del Acuerdo marco de coedición suscrito con el Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Religión y violencia

PATXI LANCEROS Y FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO (EDS.)

MICHEL MAFFESOLI

FÉLIX DUQUE

ADRIANO FABRIS

JULIO TREBOLLE

MANUEL DELGADO

JOHAN GALTUNG

ZYGMUNT BAUMAN

CÍRCULO DE BELLAS ARTES

Presidente

JUAN MIGUEL HERNÁNDEZ LEÓN

Director

JUAN BARJA

Reservados todos los derechos. No está permitido reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir ninguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado –electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.–, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

Área de Edición del CBA

Diseño de colección

ESTUDIO JOAQUÍN CALLEJO

Impresión

DIN IMPRESORES S.L.

© CÍRCULO DE BELLAS ARTES, 2008

Alcalá, 42. 28014 Madrid

Teléfono 913 605 400

www.circulobellasartes.com

© de los textos: sus autores, 2008

© de la traducción: Inés Bértolo,

Toni Montesinos, Sonia Arribas

ISBN: 978-84-87619-47-2

Dep. Legal:



Religión y violencia

PATXI LANCEROS Y FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO (EDS.)

MICHEL MAFFESOLI

FÉLIX DUQUE

ADRIANO FABRIS

JULIO TREBOLLE

MANUEL DELGADO

JOHAN GALTUNG

ZYGMUNT BAUMAN



INTRODUCCIÓN

Patxi Lanceros

Francisco Díez de Velasco

En una confesión con cierto tono crepuscular, Jean-Pierre Vernant, una de las grandes figuras de la investigación y de las letras francesas, declaraba que el comienzo de sus estudios estuvo animado por la convicción de que la religión y el nacionalismo, garantías en su momento de cohesión y conciencia colectiva, tendían a desaparecer inexorablemente. Ilustrado y marxista, Vernant esperaba ese doble desvanecimiento más como una buena nueva que como una pérdida. Al final de sus días comentaba que, buena o mala, la nueva no se había producido y que lo equivocado había sido el diagnóstico: que acaso contenía más convicción ideológica que relevancia científica.

Por lo que a religión se refiere, la sentencia viene de lejos. La palabra «secularización» se instaló desde hace ya mucho tiempo en el vocabulario histórico, filosófico y sociológico. Y pronto se popularizó. Para dar a entender, acaso de manera

precipitada, que la modernización y las condiciones sociales y culturales creadas por ella son incompatibles con las viejas devociones, que responderían más bien a condiciones tradicionales. Religión sería, ya desde el siglo ilustrado, casi sinónimo de ignorancia y de superstición, de infancia mental y dependencia moral: características todas ellas que tendrían que ser superadas por la acción combinada de la educación, la política, la ciencia y la industria.

Desde aquellos tiempos, ya lejanos, todas las teorías que han intentado explicar la sociedad moderna han dedicado un capítulo a subrayar el impulso secularizador. Eso sí, variando acentos y modificando perspectivas ante la evidencia, palmaria, de que secularización no significa mera desaparición del factor religioso en condiciones modernas o ya posmodernas. Pues lo que la evidencia indica es que el factor religioso no sólo persiste en las sociedades modernas sino que es capaz de diversificar sus formas, o de adoptar otras nuevas sin perder las tradicionales; o de adaptarse a las necesidades, asimismo cambiantes, del ciudadano del tercer milenio.

La persistencia de los viejos cultos y la invención de otros nuevos, la importación de espiritualidades o los sincretismos de toda índole son rasgos que dibujan una cara, la cara amable, de ese fenómeno, el de la insistencia de lo sagrado, para muchos inexplicable. La otra cara, o el rostro siniestro, torvo, del mismo fenómeno se muestra en el incremento de los fundamentalismos, en los conflictos a muerte que toman la religión como causa o excusa. Y, no en último lugar, en la pretensión de las confesiones religiosas —unas y otras— de

determinar, o meramente condicionar, la vida pública: pretensión que en ocasiones recibe el premio del éxito.

Hay, ciertamente, problemas múltiples que proceden de la autopercepción de las diversas religiones: por cuanto cada una de ellas (o algunas de ellas) tiende a considerarse como única verdad revelada, como único camino de salvación. Lo que se convierte en excelente credencial para la imposición.

Pero también hay un problema de autopercepción de la modernidad, o de la mera posmodernidad. Un problema del que somos herederos y que está en la base de muchos gestos de sorpresa o de incompreensión. La modernidad se entendió a sí misma, también, como seguro camino de salvación sin recurso a la trascendencia. Entendió que el progreso de las artes y de las ciencias, de la economía y de la política, eso que recibió el nombre de «progreso intelectual y moral», colmaría todas las esperanzas y expectativas de una humanidad al fin reconciliada. Y reconciliada, en primer lugar, con su propia condición: humana, demasiado humana. También prometió, la modernidad, que al cabo del proceso el premio sería un estado de seguridad y certeza que haría improbable, si no imposible, el retorno al consuelo de la religión.

Más bien lo contrario es cierto. La humanidad (si tal incógnita es pensable) no ha alcanzado nada parecido a la emancipación o a la reconciliación. Pero, sobre todo, hoy sabemos que modernización no equivale a certeza ni a seguridad. Sabemos que modernizar significa incluir nuevas variables, nuevas incógnitas en una ecuación sin solución posible, en una operación sin fin. Sabemos que significa multiplicación

de la inseguridad y de la incertidumbre, proliferación del riesgo: metástasis del miedo.

Y sospechamos que ese —este— es un escenario en el que insisten las religiones, e insisten las violencias.

Los textos que aquí se presentan, y que analizan religiones y violencias, están quizá no curados de espanto pero sí prevenidos contra ciertos excesos del optimismo modernizador. La reflexión, construida desde voces múltiples, tomó no menos variados derroteros con una cierta insistencia en el fundamento. Violencia fortificada y fortificante, corporizada en sentidos y en perplejidades de sinsentido. Revisada desde ejemplos y deseos en los que la religión ronda aunque en ocasiones pueda el lector sólo vislumbrarla hasta que finalmente se termina manifestando, explícita, clave en la que todos los trabajos terminan engarzándose.

El final del segundo milenio y principio del tercero (de nuestro cómputo) nos instruyen en algo, en la complejidad: complejidad de historias que se entrelazan, de proyectos que se interrumpen, de propósitos que chocan en el espacio/tiempo de la globalización. Muchos de esos proyectos, propósitos e historias contraen y conllevan la marca de la trascendencia, el signo de una u otra religión. Hoy sabemos que la comprensión de nuestro mundo, si es en algún caso posible, no puede prescindir de la investigación del ámbito religioso, de su cuestionamiento.

A ese cuestionamiento, a esa pregunta y a sus plurales respuestas dedicó el Círculo de Bellas Artes de Madrid unas jornadas de las que estos textos son reelaboración, recuer-

do y testimonio. En aquellas jornadas las religiones se confrontaban con sus, con nuestras, violencias: con resultado que el lector puede juzgar.

Ocasión habrá para que las mismas religiones, u otras, dialoguen con interlocutores tal vez más amables.

**EN EL PRINCIPIO ERA EL MEDIO.
CUESTIÓN DE ORDEN**

Patxi Lanceros

«La tarea de una crítica de la violencia (*Gewalt*) puede ser definida como la exposición de la relación de la violencia con el derecho y con la justicia (*Recht und Gerechtigkeit*)»¹. Así comienza, se sabe, uno de los textos más conocidos de Walter Benjamin. Un texto en el que, efectivamente, trata de dibujar las líneas mayores de una crítica de la violencia.

Aquí, pues no se pretende una crítica sino una *arqueología*, nos entretendrá durante un momento esa interesante palabra alemana, *Gewalt*, que Benjamin explora y esquivo; y a la que Jacques Derrida ha dedicado algunas brillantes páginas². Y nos interesa para ponerla en relación con el *derecho* y la *justicia* allí donde uno y otra aspiran a énfasis supremo, o a literal apoteosis, a escritura con mayúsculas en

1 W. Benjamin, «Hacia la crítica de la violencia», *Obras, Libro II / Vol. 1*, Madrid, Abada, 2007, pp. 183 ss.

2 J. Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico» de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.

cualquier caso: pues, sospecho, es *la religión* la que ha pretendido —durante mucho tiempo y a lo largo y ancho de una gran variedad de espacios— decidir, con pretendida justicia y por ella, sobre todo derecho y viceversa. *Cuestión de orden*.

Con osadía acaso violenta —pero tal vez disculpable— al escribir sobre religión no anticipo ninguna definición del fenómeno (y ninguna suposición del nouméno); y no antepongo ningún concepto. Me refugio en aquella sabia indicación de Kant que permite trabajar sin concepto previo sobre magnitudes que, precisamente, lo buscan³. Tal vez el proceso sea productivo a pesar de tan míseros comienzos.

Pero ¿cómo poner en relación *la religión* y *la violencia*? ¿Cómo hacerlo de forma *responsable*, para no ofender a *la religión*, a todas y a cada una de las religiones (ya que no a todas y a cada una de las violencias)? No es fácil, seguramente. «¿En qué condiciones se puede hablar de una religión, en el sentido propio del término, si es que lo hay?»⁴, pregunta Derrida; y si esa cuestión ha de quedar sin respuesta —como queda en el texto—, o si la respuesta ha de ser

- 3 Sin ápice de ironía, para observar y valorar el esfuerzo de construcción de un *concepto* de religión —más allá de las numerosas, o innumerables, definiciones al uso—, remito a un texto que requiere incansante comentario y crítica; y que desde hace años apenas los consigue: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*, Hamburgo, Meiner Verlag, 1983.
- 4 J. Derrida, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 13. No es la única vez que Derrida (se) hace una pregunta similar. No es la única vez que no la responde. Véase, también, «Fe y saber. Las dos fuentes de la 'religión' en los límites de la mera razón», en J. Derrida y G. Vattimo, *La Religión*, Madrid, PPC, 1996, pp. 9-106.

una y otra vez diferida, una y otra vez difer(i)ente, ¿en qué condiciones hablar de *la* religión sin (poder) hablar de las religiones, sin poder justificarme ante todas y cada una de las religiones? Y eso cuando se va a establecer un vínculo, una relación entre *la* religión y *la* violencia.

Para establecer esa relación —o para rescatar vestigios de una relación establecida acaso desde el principio— vamos a evitar, en tanto sea posible, unas cuantas imágenes habituales: las imágenes tanto de dioses irritados como de sacerdotes irritantes. Y vamos a esquivar las demasiado habituales imágenes de tumultos, agresiones o atentados que, sea en el remoto pasado sea en el más remoto presente, asocian cierta religión con una violencia cierta. Si la pregunta sobre la relación entre religión y violencia tiene importancia —y creo que tiene mucha más de la que soy capaz de exponer o indicar— es porque esa relación trasciende toda coyuntura, porque, entiendo, afecta a los principios y fundamentos de la religión: y tal vez a los principios y fundamentos de la violencia (*Gewalt*). No es casual que el texto de Walter Benjamin evocado al comienzo, *Hacia la crítica de la violencia*, sobrepase en un determinado momento de la argumentación el vocabulario de la filosofía política o de la filosofía del derecho para arriesgarse a una muy problemática disquisición al respecto de la violencia mítica (*mytische Gewalt*) y la violencia divina (*göttliche Gewalt*): a la que se puede —¿se debe?— llamar *soberana* (*waltende*)⁵.

5 «Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen» («La violencia divina.

No es ese texto de Benjamin el que nos va a servir permanentemente de guía. Tampoco va a ser objeto de crítica... o deconstrucción. Pero sí introduce una primera indicación, una sospecha. O una pregunta. O varias. ¿Hay concertada una cita —permanente, reiterada, aplazada, desplazada— entre la violencia (*Gewalt*) y lo divino? ¿Hay otra —cita— entre la violencia y el mito? ¿Y qué hay de la soberanía?

Más allá del texto de Benjamin, pero conjugando y declinando algunas palabras que ese texto propone pensar, religión y violencia muestran distintos escenarios de alianza. Santa y no santa alianza. Vayamos a la religión, con la esperanza —o el temor— de que, más pronto que tarde, nos asalte la violencia.

El animal humano —acaso también otros— no sólo es capaz de ejecutar distinciones sino que —puede afirmarse— *ordena* su experiencia, básicamente, a partir y a través de la distinción. Operación ésta, si bien necesaria, no exenta de riesgos, de cargas lógicas y de sobrecargas ideológicas en todos los ámbitos en los que se ejerce: operación no ajena a la discriminación, y que ha sido lo bastante estudiada como para no prolongar aquí una discusión a su respecto. Baste evocar a Bourdieu, al ya citado Derrida, o a la numerosa, y creciente, bibliografía feminista.

Puede arriesgarse una hipótesis (dudosamente original) de partida: la aventura humana experimentó una notable aceleración cuando el animal inteligente fue capaz de esta-

que es insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada, puede llamarse soberana» (mi traducción).

bilizar y comunicar distinciones a través del lenguaje (medio, él mismo, que se articula, como se sabe, sobre distinciones). O, de otra forma, si la inteligencia ha de entenderse no como una facultad en abstracto, o si ha de entenderse más allá de sus pre-disposiciones químicas y biológicas, si la inteligencia —como la razón en Kant y no separada de ella, o como el propio lenguaje en cierto Wittgenstein— no se tiene sino que se usa, inteligencia es posición, comunicación y estabilización de distinciones que resultan, a la postre, socialmente eficaces.

Esas distinciones, cada una a su tiempo y todas a su modo, con-forman, con-figuran mundo a través del lenguaje, a través de la comunicación y de la co-acción (en todos los sentidos del término) y procuran al animal humano los marcos (y las marcas) básicos de orientación: en el espacio y en el tiempo, sin duda, pero también en todos los registros de lo real y de lo imaginario, de lo moral, de lo político. Distinciones que hoy, a la altura del declive de los tiempos, desde una modernidad antaño suficiente y cada vez más consciente de sus deficiencias —congénitas y adquiridas—, consideramos triviales o «naturales»; y «evidentes» en cualquier caso y en casi todos: arriba y abajo, masculino y femenino, adelante y atrás, pasado y futuro, día y noche, cielo y tierra, izquierda y derecha (en un sentido no meramente político).

Distinciones básicas, literalmente *fundamentales*, de las que penden acaso todas las que a lo largo de las múltiples historias se han ido desarrollando. Distinciones, esas u otras (bueno/malo, sano/enfermo, justo/injusto, amo/es-

clavo...). que delimitan a su vez áreas de actividad, de poder, de experiencia.

¿Se puede presumir ahora, de golpe –violento–, que la distinción que incorpora *la* religión es, si cabe decirlo así, más fundamental, más básica? ¿En qué sentido? ¿Y qué distinción?

No, de entrada, la distinción entre lo sagrado y lo profano –muy o muy poco elaborada, por lo que veremos a continuación; y para cursar la cual hacen falta al menos, permítase la broma, el templo y el latín⁶. Básica, por esquemática y simple, la distinción religiosa parece ser, inicialmente, topológica y topográfica: una distinción entre un *aquí* y un *allá* que inmediatamente se mostrarán plenos de sentido.

Aquí y allá. Localizaciones que se precisan según las diversas religiones. *Aquí* es un valor fijo, una invariante: es siempre este mundo, nuestro mundo de la experiencia cotidiana –o lo que, simplemente, va a poder comenzar a llamarse *mundo* por referencia discordante al (más) allá–. Es decir, lo que se acostumbra(rá) a denominar «lo profano» por oposición a «lo sagrado». El *allá* puede ser cielo o cima de monte, isla o caverna en una insondable profundidad, paisaje recóndito allende los límites de tierras acaso desoladas e inhóspitas. Puede ser una estancia permanente u

6 Si lo profano es lo que está ante el templo (*fanum*) y fuera de él, es cierto que constituye uno de los polos de la distinción religiosa, o mejor, uno de los extremos que en *la* religión se citan. Hablando en latín (pero ¿por qué solo en latín?), lo sagrado (*sacer*) es otro extremo. Lo santo (*sanctum*), sin embargo, es una categoría que acaso no carezca de interés.

ocasionalmente habitada; habilitada en cualquier caso para ese habitar permanente u ocasional.

En muchos casos los habitantes conservan la marca de la designación topológica. En el ámbito indoeuropeo, el nombre del dios máximo del panteón remite a un radical **deiwo-* que señala directamente al cielo; otros casos hay en los que la dirección se invierte: y señala a las profundidades de la tierra.

Nada pasaría si, con cautela, se traducen el aquí y el allá (que parecen algo inconvenientes para un texto presuntamente serio) por las categorías de *inmanencia* y *trascendencia*: más profesionales, más filosóficamente convalidadas. Esa es la distinción básica de la religión, la distinción inmanencia / trascendencia⁷: la que hace de lo inmanente, de lo-que-aquí-está-y-aquí-se-queda (en tanto que tal), *mero mundo*⁸; frente, y acaso contra, una trascendencia con valor añadido⁹.

7 Sobre religión y distinción, también sobre inmanencia y trascendencia, pero en el marco de una orientación y de una lógica que aquí no se siguen (y tampoco se impugnan), son importantes los trabajos de N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982; *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.

8 Hay que subrayar el adjetivo (mero) por referencia al importante y conocido tema de la «desvalorización del mundo». La distinción, en el mundo, del *mero mundo*, plantea un problema filosóficamente interesante. Pues también —y quizá sobre todo— la trascendencia pertenece al mundo. ¿Adónde si no? Ciertamente es que todas las religiones han elaborado discurso para afrontar el tema de la inclusión de lo diversamente excluido.

9 Se propone así en una breve línea, que no se va a desarrollar aquí en todas sus —enormes— implicaciones, un punto de partida para elaborar un concepto de religión. Entiendo que la distinción inmanencia/trascen-

Si esa distinción entre inmanencia y trascendencia es, como se decía, «más fundamental», no es porque *allá*, en la esfera o ámbito de la trascendencia, se ubique el fundamento. Sabemos que para muchas religiones y culturas los dioses, siempre fundamentales, no han representado o personificado lo que según la filosofía (occidental, por supuesto o por antonomasia) cabe pensar como fundamento.

Si la distinción religiosa, la que abre el espacio y el tiempo de la religión, es «más fundamental», es porque esa distinción se desdobra, se multiplica: en lo oculto y secreto, en lo explícito y en lo implícito, hasta el infinito y aun más allá. Porque ubica en el *allá* (en la trascendencia) la capacidad máxima de ordenar, decidir o convalidar en adelante todas las distinciones (las más importantes y las más nimias: qué es lo bueno, qué se puede comer, qué animal es impuro...) ¹⁰. La distinción religiosa no cancela la capacidad de distinguir del hombre ¹¹; pero condiciona todas las distinciones futuras a una instancia de *distinción y decisión* superior, o suprema.

Podrá pensarse —el texto y el contexto, violencia obliga, tal vez lo aconsejen— que lo importante es la decisión. Pero

dencia puede ser tal punto de partida: estableciendo ciertas precisiones y limitaciones, ya que tal distinción es operativa en ámbitos que no tienen, obviamente, orientación religiosa.

10 Pero, seguramente, también ubica allí la capacidad de distinción, que vanidosamente me he arrogado, entre importancia y nimiedad. Prometo no reincidir.

11 De hecho los dioses obligan a distinguir y a decidir, aun allí donde la distinción y la decisión pueden conllevar la ruina, o la conllevan con seguridad. Algunas manzanas —premio o castigo— dan testimonio de ello.

como sabe y enseña Carl Schmitt, y la evocación es oportuna cuando se habla o escribe sobre religión y violencia, lo importante es la distinción, que precede a la decisión, que la anticipa o que la precipita. Distingue quien puede; y puede quien distingue. Los dioses distinguen mucho. Son muy distinguidos: desde el mismo momento en que aparecen como distintos y distantes.

Se podrá especular —no se va a hacer ahora— sobre el coste, sobre el precio o el premio, de esa distinción religiosa, literalmente *fundamental* (o *fundacional*). El primer saldo que interesa constatar es que abrió o despejó *mundo*¹², que lo hizo visible como totalidad, como *aquí* opuesto a ese *allá* (desde el) que observa, distingue, ordena y juzga. Otro saldo, no menor, es que hizo visible al humano como humano: como conjunto referido a (elegido o rechazado por) ese allá que de nuevo observa, distingue, ordena y juzga.

Tantas veces cuantas se practicó, ya en la lejana prehistoria, la distinción religiosa, por el tremendo (y fascinante) expediente de *dar la palabra* al Otro (o a los Otros), se configuró *mundo* en el aquí y se señaló o marcó un *nosotros*¹³. Recién adquirido ese enorme dispositivo de distinción que es el lenguaje —recién adquirido o todavía titubeante, sospecho

12 Véase al respecto F. Duque, *Habitar la tierra*, Madrid, Abada, 2008, pp. 119 ss.

13 No se va a insistir aquí en la cuestión del *nosotros*, en el tema de la identidad colectiva, de base religiosa en este caso, y su vinculación con la violencia. No quiere eso decir, por supuesto, que se considere un problema de importancia menor. La bibliografía al respecto es cuantiosa, creciente. Y de indudable calidad.

que eso nunca lo sabremos— ese dispositivo ingresa con toda su potencia (formativa y normativa) en un allá que distingue, dice, dicta y decide. Pues el allá, he aquí la cuestión, es locuaz.

Al decir *allá* (desde aquí) se ha exteriorizado una *referencia*, se ha marcado una *diferencia* con respecto a las cuales se va a constituir toda futura entidad e identidad. En el medio, un límite o frontera impide la fusión y permite la comunicación¹⁴.

Lo esencial es que, al contrario que otras veces, la diferencia que ahí se establece no es pasiva, no es meramente observable y procesable. Es, por así decirlo, «diferenciante»: distinción que distingue. Otras, se ha indicado, contribuyen a ordenar el entorno, a someterlo (cerca/lejos, bosque/llano, derecha/izquierda, caliente/frío...). Se ofrecen al humano como claves, mayores o menores, para la organización de la actividad. La distinción religiosa introduce al propio hombre en un inmenso dispositivo de denominación/dominación en el que él mismo se va configurando.

Largo rodeo, puede pensarse, el que toma la aventura humana casi al comienzo de su leyenda. Pero es un hecho, un hecho (pre)histórico cuando menos, que el despliegue de la potencia humana se realizó con el concurso, nada discreto, de la *superpotencia* divina; que puede ser percibida o pensada como radical alteridad.

14 Al respecto del límite se debe citar la obra de Eugenio Trias. Para lo aquí tratado sobre todo: *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994; *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.

Con la lacónica contundencia que en él era habitual, con ese gesto enérgico, imperativo y un ápice dogmático que muchas veces le exoneraba de incomodar al lector con pesados argumentos cuando bastaban escuetas y autoritarias declaraciones, afirma Hans Blumenberg, refiriéndose a los tiempos —largos— de predominio del mito: «No podemos sospechar allí más que la existencia de la única experiencia absoluta que hay: la de la supremacía de lo otro».¹⁵ Suspendamos el juicio al respecto del absoluto, sustantivo o adjetivo. Y, en el segundo caso, al respecto de si el adjetivo conviene a una *experiencia*: experiencia primero, una y única después. Y aun si esa «única experiencia absoluta» sería, precisamente, la de la supremacía de lo otro (y de lo otro antes que del otro, de la otra, de los otros): con o sin mayúsculas.

Pero además, ¿se apresura —tanto— el colectivo humano, plural, a concebir (y designar) mil cosas y fuerzas amenazantes, hostiles, acaso extrañas pero circundantes, como lo otro? ¿Había hecho ya la experiencia, e incluso la ciencia,

15 H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 29. Prosigue el autor, arriesgadamente: «Lo otro no es, preferentemente, el otro. Sólo a medida que aquello es interpretado por éste, lo neutro explorado mediante la metáfora de un *alter ego*, comienza una interpretación del mundo que imbrica al hombre que experimenta en la historia del otro experimentador». Esta es la cuestión que a mí me interesa, la del *mediante*. Se viene anticipando y se insistirá en ella. En religión, como en otras muchas cuestiones, el *quid* de la cuestión, que implica principios y fines, está en el medio, y en los medios. El tema, o problema, de la precedencia (cronológica y, sobre todo, lógica) de lo neutro —arduo— queda sólo apuntado aquí.

de *lo mismo*? Me cuesta aceptar que todo aquello —felino, tormenta o sequía— que *durante un cierto tiempo* ostenta una posición de supremacía¹⁶ pueda y deba ser calificado con la expresión —muy filosóficamente estilizada, es cierto, o muy teológicamente— de «lo otro», o de lo absolutamente otro.

Jugando con el estilo de Blumenberg, me atrevería a decir, pero sólo es un juego, que podemos sospechar allí (y *allí* es cualquier *aquí*) *la única experiencia absoluta que hay: la de la supremacía de lo relativo*. O, un poco menos lúdicamente, la experiencia de una relatividad sin teoría, de la contingencia, del riesgo más o menos permanente y en cualquier caso al acecho, la certeza de la incertidumbre. Todo ello es un estímulo —razón más que suficiente, ultrasuficiente—, un impulso hacia la «experiencia absoluta». Que puede, tal vez, tener distintos principios y distintos fines. Pero *tiene* un medio: el lenguaje.

En el principio era el medio: ese medio sin fin y sin término que es el lenguaje, el dominio o el imperio de la palabra. Y el hombre siempre ha estado allí, en el medio, porque el medio, el lenguaje, la palabra, siempre le ha precedido, siempre se ha anticipado. El hombre recordará —si de recordar se trata— haber sido invocado o convocado, haber sido interpelado, como quiere un cierto Heidegger, o haber sido llamado en y por medio de la palabra. Medio que es, efectivamente, la marca de la *ex-sistencia*, de la *di-stancia*, de la *im-pertinencia*. O de un cierto des-prendimiento que exige

16 Porque la supremacía duradera, la supremacía homogénea, a la que tal vez se pueda calificar sin «excesivo exceso» de «absoluta», ad-viene después: lógicamente.

otros «prendimientos»: *aprendimientos* y *comprendimientos* que tendrán lugar —y tiempo— allí, en el medio.

Podrá interpretarse ese estar-en-el-medio como «estar en el claro del ser»¹⁷; o ser-en-el-mundo, expresiones todas ellas que dan cuenta de un drástico desplazamiento, de una múltiple condición *ex*¹⁸. Condición, por cierto, de la que participa el entorno, distinguido y decidido como tal —entorno— por su impermeabilidad a la palabra, por su inco-municación; estatuto *ex* también: exterior, anterior, acaso inferior, que en algún momento lo hará apto y disponible para denominaciones y dominaciones, para manipulaciones de toda índole.

Estar-en-el-medio, o estar en el «claro», consistir en el despliegue de la palabra, confiere todo menos una posición cómoda. Pues en el claro (del ser, digamos) se ve mejor la oscuridad. Se muestran, amenazantes, hostiles, trazos de penumbra, sombras, figuras reales e imaginarias a las que se llama con los nombres del peligro, del temor, de la muerte. Y que no responden. O, si lo hacen, responden con una fuerza muda, aparentemente ciega y ocasionalmente letal,

17 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, p. 27; A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 96 ss.

18 En sentido tanto espacial como temporal. De esa condición dará cuenta un rico acervo conceptual y metafórico que alimenta tradiciones literarias, religiosas, filosóficas que hablan de condición de existencia, éxtasis, exilio, éxodo; de una ex-pulsión o ex-cursión (más o menos voluntaria o forzosa) en la que finalmente consiste la aventura humana, o en la que el hombre se constituye: *ex-perientia*.

una fuerza que parece no tener dueño, que no se pliega a esa otra fuerza significativa de la palabra que escolta, que conduce al hombre en su despliegue.

Pero, claro, desde el principio y en el medio, una violencia y una autoridad más poderosas que la fuerza, anteriores y superiores a toda fuerza, una violencia autoritaria o una autoridad que —como todas— sabe ser violenta, se habrá sobrepuesto, desde siempre, dispuesta a invocar y a ser invocada, dispuesta a izar y a ser izada, a real-izar y a ser real-izada, en y por la palabra.

«*Porque Dios era la palabra.*» Cita de una cita, tal vez de otra cita. La fuente inmediata es el artículo de Walter Benjamin «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre», texto nunca publicado en vida del autor y al parecer escrito en 1916. En él se cita —en un contexto en el que Benjamin distingue entre la *palabra muda* de las cosas, la *palabra denominadora* de los hombres y la *palabra creadora* de Dios, distinción que ni se va a proseguir ni se va a discutir aquí— una frase de J.G. Hamann: «Todo lo que el ser humano oyó al principio, cuanto había visto con sus ojos... así como cuanto tocó con sus manos era... palabra viva; porque Dios era la palabra»¹⁹.

No puede asegurarse, pero no puede desdeñarse, que el final de la frase de Hamann que se ha reproducido sea a su vez, si no una cita, sí una versión muy levemente adaptada —muy sutilmente adoptada— de un versículo del prólogo del

19 W. Benjamin, «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre». *Obras, Libro II / Vol. I*, Madrid, Abada, 2007, p. 156.

Evangelio según San Juan: «En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe»²⁰.

Y la Palabra era Dios. Porque Dios era la palabra. Leve desplazamiento en un sintagma —¿el mismo? ¿otro?— que habría que intentar entender en su literalidad (en sus, al menos, dos literalidades) y en la profundidad abismal que esa literalidad sugiere o implica. Y que nos coloca en el principio y en el medio: de todo. Porque Dios era la palabra toda palabra será ya siempre cita, y re-citación, respuesta y despliegue: todo un murmullo, un vasto rumor, un balbuceo párvulo han sido por fin, por principio, articulados en el espacio/tiempo, en el *instante* de la palabra (de) dios: han sido, por fin y por principio, conducidos a la revelación de un origen o al origen de una revelación que se instituirán con autoridad formativa y normativa, con fuerza de ley.

Antes de esa recapitulación, de esa regularización de la fuerza formativa y normativa de la palabra, el lenguaje había dispuesto ya en su despliegue la marca de la ex-sistencia, la marca de la di-stancia: consistir o estar en la marca, precisamente, que la palabra impone e impulsa; o habitar según las condiciones del continente de los signos. Porque desde que hay palabra, desde que comienza a imponerse el «giro lingüístico», al hombre el mundo no se le entrega —ni le opone

20 Jn. 1, 1-3. Cito por la versión de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976.

resistencia— en calidad tan sólo de mero entorno físico, sino de realidad significativa, significativa. Pero eso quiere decir que tal realidad no existe todavía. Tal realidad se real-iza, se crea en la palabra y para la palabra: se crea al ser llamada por la palabra. Es objeto de una construcción retórica que tiene lugar y tiempo en el lenguaje. Y en la experiencia colectiva que en el medio del lenguaje se articula.

La condición humana es, efectivamente, la de la doble pertenencia (o la de la relativa doble im-pertinencia) que ocasionalmente puede ser experimentada de forma dramática, incluso trágica. Perteneciente al ámbito de la naturaleza, al ámbito material (animal, vegetal o vegetativo, mineral), y perteneciente al ámbito del sentido. Doble condición de existencia, de di-stancia o de im-pertinencia, ya que ni en un ámbito ni en otro se encuentra el humano aporoblemáticamente inmerso, acogido sin reticencia y plenamente satisfecho: su materialidad, su condición natural, es interrogada y cuestionada por la palabra; su condición «espiritual», o su orientación al sentido, parece, en el extremo, condenada al fracaso, a la fractura.

No es preciso —ni posible— indicar aquí las múltiples expresiones y flexiones de esa condición ex-sistente o distante. Sí señalar un momento antropológicamente importante, filosóficamente exigente y religiosamente tenaz. El momento de la muerte: en el que parece que la orientación a la materia y la orientación al sentido libran la última batalla, en el que la condición humana hace, dramáticamente, la prueba de la di-stancia, la prueba de la doble im-perten-

cia. El momento más ritualmente protegido, más celebrado y temido: sagrado, justamente.

El alzado a la ex-sistencia se ha logrado en el medio de la palabra: que es, entre otras cosas, un dispositivo de trascendencia, un dispositivo que niega (porque sólo él sabe y puede negar) a (o en) la realidad física su obstinada intrascendencia, su cerrada inmanencia, al transportarla a ese otro plano de realidad que es el de la realidad real-izada, retóricamente realizada, o poéticamente creada en el medio de la palabra. Dispositivo de trascendencia que comienza —si de comienzos se tratara— en la mera comunicabilidad de los significantes, o de los significados, transportables ambos, «mágicamente» emancipados de la fijación espacial y temporal. Territorio abierto para múltiples trascendencias que están unidas a la múltiple aventura de la ex-sistencia, de la di-stancia: la nostalgia, el anhelo, la esperanza.

Pero también la trascendencia que introduce —sin duda paulatinamente— el desorden del entorno, su incomprensible contingencia, su incertidumbre amenazadora, en el orden del lenguaje. O en el lenguaje de un orden que se insinúa como habitáculo seguro, o asegurable.

Pues la experiencia de la palabra es también —y quizá en primer lugar— la experiencia en común de la comunicación, la auto-constitución de una comunidad que al decir se dice. Y que sólo así se real-iza como tal comunidad humana. El ser que habla en el claro —y que se demora siglos, tal vez milenios, en hablar más o menos claro— no habla a un llanero solitario, a un filosófico pastor, por ejemplo, oyente atento de la palabra.

Por eso confunde un poco esa figura de la era agropecuaria reclamada por Heidegger para simbolizar la relación del hombre con el ser. Aceptado que el hombre no es señor ni dueño, ¿por qué pastor? ¿por qué elegir esa figura de la soledad que supone ya, por otra parte, siglos de trabajo colectivo de domesticación y crianza? ¿por qué no invocar otras que evocan actividades realizadas en común y en el medio de la palabra, allí donde —claro o no— habla efectivamente el ser, o quien sea?

En el medio de la palabra la comunidad humana se realiza, y existe. También se trasciende, proyectándose como *orden*²¹, como *forma* y *norma* vinculantes, más allá del aquí y del ahora. En el medio —¿qué importa quién habla?, como se interrogaba Foucault cuestionando la autoría—, el lenguaje se expande como dominio, como imperio del sentido. Y en el medio del lenguaje, en el medio de la palabra, la comunidad humana *aprende*, complementa con el «prendimiento» cultural el relativo desprendimiento (y des-aprendimiento) natural que constituye la marca y el signo de su distancia. Ese prendimiento se articula y cultiva como organización y orden, que sólo en el medio tienen su principio y condición de posibilidad. Y allí se produce, efectivamente, la revelación de un mundo; o una genuina revolución.

Que la organización y el orden hayan sido *sagrados*, que hayan sido segregados y protegidos, que hayan sido igualmente

21 Todo —y cada— proyecto de orden incluye (aun en el modo de lo excluido) su propio grado y modo de desorden. En cualquier caso es una evidencia, que aquí no va a desarrollarse, que el des-orden es una función y un complemento del orden. Tal vez también un apoyo, o un suplemento.

temidos y reverenciados, o que estén en la base de sistemas de *santificación* y *sanción*, es algo sin duda crucial. Pero no del todo sorprendente. Pues el medio de la palabra —que es medio de comunicación integral, y no un «instrumento de información», como se sigue diciendo, o como se dice con más insistencia y con avales cada vez más «científicos»— es el ámbito del despliegue *del orden de la ex-sistencia*: de su único orden propio; y del único orden que —de forma precaria, si se quiere— garantiza esa ex-sistencia. Y ese orden de la palabra (o del discurso), ese orden lógico, ese imperio o dominio del sentido, es de naturaleza expansiva: incluye o acoge a todo lo circundante. Allí donde llega la palabra nada escapa a su capacidad, nada queda indemne; nada resulta ya *insignificante*²².

El vínculo significativo se extiende. Pero como parte de un vínculo formativo de más amplio alcance —del que no es posible dar cuenta aquí— que incluye el vínculo normativo al que se ha hecho referencia: que constituye al grupo humano como sistema social, o como sistema moral y político. Consecuencia, también, del «prendimiento» lógico tras el des(a)prendimiento natural. Si se quiere, puede utilizarse el nombre de *caída*. O el de *arrojamiento*. Ser en el mundo, al cabo. O ser en el medio: desde el principio.

En el principio era el medio. En el principio de la ex-sistencia, en el principio de la di-stancia, está, efectiva y eficaz-

22 Incluso aquello que es *calificado* como «sinsentido» o absurdo. También «ello» es denominado: y pasa a ser —o pasa por ser— altamente significativo. Pero es que, en el ámbito de la palabra, aun lo insignificante es, paradójicamente, significativo.

mente, la palabra. Que se despliega y se expande creando mundo donde no había nada; o donde había algo peor que nada: un caos informe, un peligro constante, un silencio o un ruido igualmente amenazadores. Donde llega la palabra, por el contrario, se sobre-pone un sistema de sonidos regulado, un sistema de sentidos ordenado. Un sistema, un orden: una gramática y una lógica del sentido. Que no «dominan» la realidad natural, sino que la denominan. O que consiguen incluirla, en su totalidad —aun misteriosa y como misteriosa—, en el «dominio» de la palabra.

En ese dominio se realiza, también, la actividad humana como actividad ordenada, organizada, sometida a pautas de conducta que dicen, que deciden, lo que se puede y lo que no se puede hacer, o lo que se debe y lo que no se debe hacer.

Formativa, normativa, preformativa o realizativa, la palabra es, en todos los sentidos de la expresión, el orden de la ex-sistencia, el orden de la di-stancia. Ese orden se ha expuesto, se ha ante-puesto o pro-puesto como forma del mundo y como norma de la comunidad humana. Desde el principio y en el medio de la palabra. «Y la Palabra era Dios», como dice el evangelista. O porque Dios era la palabra, como afirma Hamann y cita, o re-cita, Walter Benjamin.

El orden, la forma del mundo y la norma de la comunidad, la experiencia (y la «ciencia») morfológica y nomológica que adviene con la palabra, todo ello es el núcleo de «lo sagrado». Es lo que garantiza la existencia, como ex-sistencia. Que el ser —que parece hablar oscuramente en el claro— lo haya hecho con frecuencia en los idiomas o dialectos

tos de las religiones, y que lo haya hecho desde el principio, es algo que no debe extrañar. Las características del orden son afines, en determinadas condiciones, a la estructura de lo sagrado. Fascinante y terrible —en palabras de Rudolf Otto—, y lo uno quizá por lo otro, el orden es lo que protege y lo que ha de ser protegido, es la superpotencia de la que, al parecer, dimana toda posibilidad.

La religión es, desde el principio, lenguaje del orden²³. Y es, por ello, lenguaje de la distinción y de la co-acción. También lenguaje de la violencia (*Gewalt*), puesto que designa (distingue) un lugar desde el que ésta —la violencia— impera soberana. La religión segrega (*sacraliza*) espacios y tiempos que a su vez segregan; así como *santifica* lugares (institucionales preferentemente) que a su vez *sancionan*. Diferencia y difiere aquello que es fuente de toda distinción y eleva a rango y categoría de trascendencia el principio del orden, ese punto —soberano, mayestático— en el que coinciden lo que puede y lo que vale (*tuval, walten, valere*) y que se despliega, a la vez —lo veremos inmediatamente— como autoridad, fuerza y violencia (*Gewalt*).

Quizá lo característico de la religión cuando conduce, en su lenguaje y según su lógica, la exigencia del orden, es la distinción del *allá*. La distinción del allá que distingue. O la construcción de una figura según la cual el estatuto trascendental del orden queda marcado por la trascendencia de

23 Sobra decir que la religión no es el único lenguaje del orden. Y no es objeto de este texto discutir su importancia. Algo cree saber al respecto de su persistencia, de su perseverancia.

su principio. Trascendencia tanto del principio de la forma como del principio de la norma (muy frecuente pero no necesariamente coincidentes) ganados en el medio, en el dispositivo de trascendencia que es la palabra. Quizá la característica de la religión sea el aseguramiento del crédito morfológico y nomológico (o morfocrático y nomocrático) a través del aval trascendente del principio del orden: que se alza, ahora sí, como «experiencia absoluta» —si se acepta, que no es obligatorio, la expresión de Hans Blumenberg— sobre las otras, anteriores o exteriores, experiencias de supremacía, incertidumbre o miedo. Se erige, con ello, una nueva pauta de supremacía. Y quizá otras incertidumbres, y otros miedos: *religio esse non potest ubi metus nullus est*, escribió Lactancio.

También ese espacio/tiempo, que es el de la seguridad y el miedo, el del principio del orden segregado (sagrado), el de la trascendencia de la inmanencia de la palabra (formativa, normativa y realizativa), es espacio/tiempo de (la) violencia. No de la mera fuerza. La mera fuerza se halla distribuida por doquier y sus problemas corresponden, en el extremo, a las ciencias físicas. El tema y el problema de la violencia son de otra índole. Y si en algunas lenguas se ocultan —la mera palabra los oculta—, en otras están permanentemente en la superficie.

En castellano la palabra violencia denota un acto de fuerza injusto: injustificado e injustificable. Sólo ulteriores matices podrán, en su caso, aportar una suerte de redención. La violencia, en sí misma, es «mala». En alemán, por el contrario, la palabra que dice *violencia* presenta características que la hacen mucho más problemática, mucho más

interesante. Un uso, extendido y correcto, hace que la palabra, *Gewalt*, signifique, efectivamente, violencia sin más: la violencia del asesino o del violador. Pero, como recuerda Derrida en un texto ya citado, *la misma palabra* significa autoridad, poder legítimo, fuerza pública: «*Gesetzgebende Gewalt* es el poder legítimo, *geistliche Gewalt*, el poder espiritual de la Iglesia, *Staatsgewalt*, es la autoridad o el poder del Estado. *Gewalt* es a la vez, por tanto, la violencia y el poder legítimo, la autoridad justificada»²⁴.

Y el campo semántico al que pertenece la palabra *Gewalt* ratifica el problema –deconstructivo para Derrida, instructivo para nosotros. Procedente del indoeuropeo **ual* –da en latín *valere* y en germánico *walten* (ser fuerte, valer; pero también gobernar o reinar)–, la lengua alemana parece asociar a esa palabra y a sus derivados multitud de actividades (preferente pero no necesariamente institucionales) que tienen que ver con el poder y con el uso de la fuerza, autorizada o no. Y así, junto a la violencia, como hemos indicado, se halla la autoridad legítima, pero también la administración (*Verwaltung*) o la defensa, legítima y en principio pacífica, en los tribunales (*Anwalt*).

La cuestión de la violencia, el tema de la violencia, remite –por distintos caminos– a la cuestión del orden: a la institución (mantenimiento y, acaso, destrucción) del derecho, podría decirse con Benjamin; o a la fuerza de ley, con Derrida. Y en ciertas condiciones, cuando el principio del

24 J. Derrida, *Fuerza de ley*, ed. cit., p. 17.

orden se instala en la trascendencia, remite a la religión. O procede según esquemas y categorías que, precisamente por conjugar y declinar en ese estilo el principio del orden, pueden ser llamados religiosos.

La cita entre la religión y la violencia se produce —y se re-produce— en el espacio/tiempo de la trascendencia del principio del orden. Y esa violencia (*Gewalt*) que procede del *allá sagrado* (segregado, protegido y protector) manifiesta todos los rasgos que complican el uso de la fuerza cuando actúa en la proximidad del orden, de toda fuerza que se impone o que se sobre-pone. Violencia autorizada, autorizadora y autoritaria, violencia legítima y legitimadora, violencia ejecutiva y ejecutora (y ejecutadora). O violencia por la que, en el extremo, no cabe interrogar: pues también su misterio, su enigma impenetrable, son parte de la superpotencia que, por principio, funda y mantiene el orden. Que es, aunque en ocasiones no lo parezca, el orden de la ex-sistencia, el orden de la di-stancia.

Quizá por ello, cuando de religión y violencia se trata, las nítidas distinciones pueden —o suelen— resultar desafortunadas. Como la que establece Benjamin entre violencia divina y violencia mítica en su, por otra parte, excelente artículo «Hacia la crítica de la violencia». Destruyectora de derecho la primera, fundadora la segunda: redentora la divina, culpabilizadora la mítica... No sorprende del todo el calificativo de sangrienta aplicado a la violencia mítica en el texto: pero el de incruenta (es decir, sin efusión de sangre) referido a la violencia divina precisaría de más de un

matiz. Renuncio a dar ejemplos de alguna divina violencia fundadora, culpabilizadora y un ápice sangrienta. El lector disculpará; o recordará.

Poco se ganaría, sin embargo, invirtiendo los términos. En el espacio/tiempo de la religión, según entiendo, la violencia (*Gewalt*), sea designada como mítica o como divina, o como se quiera o pueda (hay más tradiciones culturales y culturales que la griega y la judía), remite a la cuestión del orden, a la trascendencia del principio del orden, a su elevación e isolación; y a su manifestación en forma de autoridad, fuerza y poder, efectivamente, sagrados.

* * *

No una característica u otra del lugar, elevada o soterrada. No una impresión atmosférica. No la fuerza, por apabullante que pueda ser, del viento en la tempestad, ni el resplandor del rayo. Tampoco esas otras fuerzas —acaso las mismas— cuya relativa supremacía inquietó al humano durante mucho tiempo. Nada de eso tiene, por sí solo, la capacidad de elevar y elevarse, la capacidad de crear. De hacer mundo. Es la palabra lo que dice la forma y la norma, lo que hace, crea o revela mundo. Lo que hace y deja ser. Y es en el medio de la palabra donde el principio del orden se eleva como poder soberano, *allá*. Y como religión; y como violencia.

Desde el principio y en el medio (de la palabra). Porque dios era la palabra. Y la palabra era dios.

LA VIOLENCIA FUNDADORA

Michel Maffesoli

Traducción de Inés Bértolo

En mi intervención intentaré contribuir al esfuerzo colectivo que nos une de enfrentarnos al problema esencial: pensar la violencia. Como todos los problemas esenciales resulta importante abordarlos, aunque sin creer, por otra parte, que sea posible resolverlos. Luego desarrollaré en mayor medida mi argumentación, pero adelanto que, en mi opinión, hay problemas que no se resuelven, y la violencia es uno de ellos.

En todo caso lo es, en efecto, para mí... Cada autor tiene una idea obsesionante alrededor de la cual intenta construir, como puede, una obra. Y veo que han dedicado varias páginas de la revista del Círculo de Bellas Artes, *Minerva*, a Heidegger¹. Yo tuve la suerte de asistir a sus clases, y en particular a la última. Una de las lecciones constantes que nos daba este filósofo era que, en el fondo, no se tiene más que una idea

1 *Minerva*. 3 (2006), 44-54. Véase también http://www.circulobellasartes.com/ag_ediciones-minerva-LeerMinerva.php?art=85.

en la vida. Y alrededor de esta idea uno borda lo demás. Por mi parte, esa idea ha sido el papel fundador de la violencia². Voy a intentar ofrecerles aquí, en este foro centrado en la reflexión sobre la violencia y la religión, algunos elementos que es importante tener en mente.

En este sentido, quizás nosotros, gentes de alrededor del Mediterráneo, tengamos algo relevante que aportar. Considero que de alguna manera la posmodernidad —lo explicaré en un instante— puede entenderse como la revancha de los valores del Sur. Suelo insistir en que en el perímetro mediterráneo se han pensado cosas interesantes para todos, aunque la modernidad, que ha tendido a ser paulatinamente más anglosajona, ha solido olvidarlo. Por ejemplo, el presidente de la república francesa, el Sr. Sarkozy, ha insistido, entre sus preocupaciones desde su campaña electoral y su toma de posesión, en que existe la necesidad de crear un eje mediterráneo. Y creo que hay ahí una apuesta nada despreciable que se relaciona con un tema muy preciso y sobre el que volveré en unos instantes: la idea de lo trágico. En el fondo, un poco a la manera de lo que se decía en el *Eclesiastés*, no hay nada nuevo bajo el sol. Y algunos de estos problemas, que no son desde luego nuevos, nos siguen atormentando y nos siguen fecundando.

2 Véase *La violence fondatrice*, Paris, Champ Urbain, 1978 (con A. Pessin); *Violence et transgression*, Paris, Anthropos, 1979 (con A. Bruston); *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1984; *La violence totalitaire*, Paris, Desclée De Brouwer, 1999 (*La violencia totalitaria*, Barcelona, Herder, 1982).

Mi propuesta podría, desde este punto de vista, parecer paradójica, pero considero que la violencia es uno de esos problemas que nos atormentan pero a la vez nos puede fecundar. Pero del tema mismo, justamente porque entra en la categoría de los problemas eternos, hay que saber distanciarse. Y en cuanto a este asunto, una de mis reglas, digamos, epistemológicas o metodológicas, es recordar que hay que mirar lejos hacia atrás para ver lejos hacia delante. Y en muchos aspectos, justamente ante este problema que es a la vez actual y eterno, es muy necesario ese distanciamiento para obtener una perspectiva adecuada.

Por lo tanto, empezaremos con unas pequeñas precauciones, unas pertinentes observaciones previas. Creo que es importante recordar algunas cosas a la vez sencillas y pertinentes pero que en muchos aspectos hemos olvidado. Me refiero al hecho de que disponemos de algunos términos que dan cuenta de lo que nos interesa: la gran idea de Michel Foucault sobre el término *episteme*: estamos insertos dentro de un ambiente que nos sobrepasa; el paradigma de Thomas Kuhn. Junto con los directores de este encuentro hemos llevado a cabo para la revista *Minerva*³ una conversación en la que ha salido a relucir una palabra que siempre me cuesta decir

3 Véase «Tiempo de brujas: Coloquio Díez de Velasco – Lanceros – Maffesoli» en *Minerva*, 6 (2007), 37-40. Las referencias a Eugenio d'Ors surgieron como comentarios a los materiales que se desarrollan en los artículos de F. Díez de Velasco, «Mircea Eliade y Eugenio D'Ors (y el arquetipo)» y «Mircea Eliade y Eugenio D'Ors: notas sobre su correspondencia», *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 12 (2007), 81-112 y 13 (2008), 79-96.

en francés, una palabra muy querida del pensador Eugenio D'Ors, *eón*, que en francés tiene una fonía no muy agradable de oír. Pero la idea de Eugenio D'Ors es una idea muy importante, sugiere en última instancia que estamos sumergidos en un imaginario, casi en términos de climatología. Un determinado clima marca lo que somos, delimita una manera de pensar. Y es importante tener en mente de algún modo este clima por una razón muy sencilla: porque es en función de dicho clima —y hay que prestar al término, que voy a usar en su sentido más fuerte— como se puede entender lo que define el humor de una época. Al igual que un cuerpo tiene humores, secreta humores, un cuerpo social puede secretar cierto número de humores. Por lo tanto, es importante tener en mente ese clima en el que estamos sumergidos para ver qué pasa con esos humores que nos rodean.

Segunda precaución, y para mí el núcleo de mi propósito, es que hay que estar atentos a la especie de desfase que se produce contemporáneamente —aunque por otra parte no es la primera vez que esto ocurre— entre la opinión de los eruditos, de los intelectuales y lo que se vive cotidianamente. Es decir —dicho en términos más elevados y tomando prestado este término a la filosofía—, finalmente cómo el pensamiento erudito se ha convertido en una *doxa*, una opinión. Muy precisamente y en el fondo, ese desfase es para mí un desfase actual en todos nuestros países, desfase entre la *intelligentsia* y los que viven, el común. Cuando digo *intelligentsia*, digo los que en el fondo tienen el poder de decir, el poder de hacer, periodistas, universitarios, políticos. Su fuerza, en el fondo,

reposa sobre una base que resulta ser conformismo intelectual, lo políticamente correcto, lo teóricamente correcto —podríamos ofrecer cantidad de expresiones en este sentido— y algo que en el fondo es decencia moralista.

Existe un término que utiliza Nietzsche y que es muy interesante, la *moralina*, algo así como una secreción que saldría de uno mismo pero que en el fondo va a confortar unas evidencias intelectuales que justamente no permiten visualizar lo que es evidente. Y ahí surge un desfase que es muy importante, muy relevante. De nuevo, pienso que no es la primera vez en las historias humanas que se manifiesta este desfase. Es más, si desarrollo con más detalle esta idea, consideraría que este conformismo del pensamiento, este moralismo ambiental, encuentra su fuente —y sé lo escandaloso que puede resultar lo que voy a decir—, halla su origen en el pensamiento crítico. Hay en el pensamiento crítico que originó el pensamiento erudito e intelectual algo que se ha vuelto muy conformista. Y resulta justamente lo opuesto a este pensamiento crítico, y aquí me apoyo en Jean Baudrillard, con quien lo hablé muchas veces. Él fue el primero en recordar que era clave proponer y defender un pensamiento radical. En el fondo hay que abandonar el pensamiento crítico, aquel que sirve para confortar los conformismos, y optar por ese pensamiento radical, por alcanzar ese pensamiento de las raíces. Es a lo que me refería antes, al proponer mirar lejos hacia atrás para poder ver lejos hacia adelante. Al hacerlo queda de manifiesto el desfase que evidencia encontrarnos por un lado una perspectiva moralista y, por otro, empíricamen-

te, esa vida cotidiana que es la nuestra, anclada en la larga duración, construida sobre una mezcla de crueldad y ternura a la vez. Y cuando se mira, simplemente —iba a decir desde un punto de vista sociológico—, cuando se mira la publicidad, cuando se mira el cine, el teatro, la canción, se evidencia esa mezcla de crueldad y ternura. Y el vello, la piel recuperan un papel importante; y las brujas, y los infiernos que son ahora elementos privilegiados de la producción fílmica; y también la sangre, el espermatozoides y las diversas secreciones que se muestran en todas las grandes producciones coreográficas, y cómo la canción, el tecno, el gótico, Eminem, Bad Boy, todos ponen en escena esta mezcla de la que hablo de crueldad y ternura. Se evidencia el problema. Por un lado hallamos una visión aséptica de la vida social y por otra parte campea la fascinación por el bandido, por el crimen, por el espíritu rebelde. Yo lo he expresado diciendo, un poco a la manera jungiana, que la sombra trabaja de nuevo el cuerpo social. Esta sombra que se quiso evacuar y que retorna, y de la que en un momento rememoraremos su genealogía. Porque en muchos aspectos hay contemporáneamente, desde mi punto de vista, un asalvajamiento de esta vida social, que no hay que tomar obligatoriamente en el sentido peyorativo del término. Se trata de lo que anteriormente he llamado la revancha de los valores del Sur. Y este es el diagnóstico: desfase.

Construyamos su genealogía. ¿Qué pasa? ¿Por qué existe este desfase? ¿Cuáles son sus raíces? ¿Cuál es el pensamiento radical que puede ayudarnos a entender todo esto? Lo diré a través de una palabra, recordando que en su sentido esoté-

rico y en su sentido exotérico la cifra de la modernidad es la cifra 1. Y cuando digo cifra acabo de dar su espectro. Cómo de alguna manera, en todo lo que es la tradición judeocristiana (y moderna)⁴, desde esta perspectiva lo que va a aparecer como predominante es esa gran idea del monoteísmo. Aquí, otra vez, permítanme que vuelva a citar a Nietzsche: monoteísmo, monoideísmo, monotonoteísmo, y en el fondo esa homología estructural entre los diversos términos que acabo de emplear. Es decir, el hecho de que hay un solo Dios en un momento dado que se mantendrá por abstracción de alguna forma. El origen de este monoteísmo hay que ir a buscarlo muy lejos, y recordemos cómo, en el Antiguo Testamento, la que será la lucha constante de los profetas es una lucha contra los «altos lugares». Los «altos lugares» eran sitios donde, alrededor de un icono o de un ídolo, se celebraban cultos femeninos —la gran madre, la tierra, la madre abastecedora— que eran, digámoslo claramente, cultos de promiscuidad sexual. Se decía de forma más erudita, la *hierogamia* o la *hierodulia*, pero en términos más sencillos es orgía generalizada. Y en el fondo lo que ocurría alrededor de estos cultos femeninos, estos cultos del vientre, era de alguna manera algo que solicitaba los sentidos. Y creo —y esta es la genealogía esencial— que toda la tradición bíblica busca erradicar esto, es lo que llamamos el iconoclasmo, para desembocar en lo que está bien resumido en una frase bíblica: «No adorarás

4 Antes la denominé moderna pero resulta ser lo mismo. occidental le es equivalente; en el fondo se trata en todos los casos de pensamiento semita.

a Dios más que en espíritu y en verdad». Y adorar a Dios en espíritu y en verdad quiere decir que no solicita el *hysterus*, todos los procesos de histeria, sino que al contrario remite a lo cognitivo. Y tenemos una fórmula filosófica propuesta por aquel que según mi punto de vista es el fundador de la modernidad, es decir San Agustín, en la *Ciudad de Dios*, donde muestra de alguna manera que (y tengamos presente que la fórmula agustiniana es una fórmula penetrante y que resume bien todo el tema): «La razón humana conduce a la unidad». Es decir, cómo, para justificar ese monoteísmo, se parte de alguna manera de lo que sería la grandeza de la razón que desembocaría en esa unidad. Unidad que, recuerdo, reposa esencialmente sobre la negación o la denegación de los instintos.

Segunda fórmula agustiniana que es importante tener en mente. Para mí, lo he dicho, San Agustín elabora de alguna manera lo que será nuestro inconsciente colectivo, el imaginario de la modernidad. La segunda fórmula agustiniana plantea que el mal no tiene existencia en sí. La fórmula latina es muy interesante: el mal no es más que una «*privatio boni*», una privación del bien. Es decir, un hueco que de alguna manera —luego diré cómo— se puede superar. Y ahí tenemos expuestas claramente las dos grandes perspectivas. Esa gran perspectiva de la razón: «No adorarás a Dios más que en espíritu y en verdad» y «El mal no tiene verdadera existencia»; en otras palabras, que se puede superar la sombra. Y ese va a ser el soporte, las raíces de todo lo que va a desarrollarse progresivamente en términos de racional-

zación de lo divino. Los grandes sistemas teológicos del siglo trece son una clara expresión de ello. La Teodicea del siglo dieciocho llevará esta idea aún más allá. Y los grandes sistemas sociales del siglo diecinueve desembocan exactamente en la misma idea. El fundador de la sociología, por lo menos de la palabra sociología, Auguste Comte, usa una expresión similar y lo dice también en latín: lo que es la sociedad, lo que es la sociología, que se supone que da cuenta de ella, es la «*reductio ad unum*», la reducción al uno. Y durante dos mil años tenemos esa apisonadora, ese vasto proceso del monoteísmo, lo que llamaba hace un instante la cifra 1, que hace que en muchos aspectos se vayan a evacuar las disparidades, las especificidades, las particularidades. Se va a reducir lo sagrado, que siempre es salvaje, lo religioso, que siempre es algo inquietante, se busca reducir todo a una forma única. Y considero que lo que en el fondo define la vieja tradición judeocristiana es esa racionalización de lo sagrado. Y que el proceso de reducción, la idea de que no hay mal en sí sino que es sólo una privación, puesto que Lucifer o el diablo no es un Dios sino un ángel caído, todo esto se inscribe en esta gran perspectiva. Finalmente, el resultado de esta perspectiva se evidencia en el siglo diecinueve, y acuérdense de la frase de Marx que dice que la política es la forma profana de la religión: en el fondo lo que la religión ha querido hacer en el cielo, nosotros lo vamos a hacer en la tierra aunque no sea exactamente lo mismo. Lo anterior se inscribe en esa gran idea que es la teoría de la emancipación, la emancipación del mal, de lo que nos acerca a los animales, es decir: la violen-

cia. Y es lo que conduce a la gran idea del riesgo cero, la securización, todo lo que va a caracterizar el higienismo del siglo diecinueve. He aquí, para mí, la primera pista.

Les doy sólo un pequeño apólogo que seguramente conozcan mejor que yo, que analizó en el contexto de un momento importante de la modernidad Eugenio D'Ors, a quien vuelvo a recordar, en su libro sobre Isabel la Católica⁵. En resumen, muestra a Isabel encabezando sus tropas en un lugar desértico español donde no hay agua. Sólo le queda una cantimplora de agua. Se ensucia las enaguas al bajarse del caballo y en vez de guardar el agua de la cantimplora para beber, la utiliza para limpiarse las enaguas. Y Eugenio D'Ors llama a esto el apetito de limpieza. Pues yo diría que es un buen apólogo que muestra esta idea del limpiar, de quitar el mal, de quitar de alguna manera lo que pertenece al orden de la diversidad en la acción de reducir a la unidad. He aquí la primera gran tendencia de este monoteísmo que de alguna forma va a intentar purificarlo todo. Securización, riesgo cero: las grandes teorías de la emancipación.

La segunda gran perspectiva que encontraremos en esta tradición —y utilizaré el término algo erudito y ahora mismo lo explico— es una «excepción cultural», algo que no se encuentra en ninguna otra tradición cultural o religiosa, que es la gran idea de la soteriología, la búsqueda de lo sagrado salvífico. Esta idea de soteriología, que no se encuentra en

5 Véase *La vie de Ferdinand et Isabelle. Rois Catholiques d'Espagne*. Paris, Callimard, múltiples ediciones desde 1932; *La vida de Fernando e Isabel*. Barcelona, Juventud, 1982 (con ediciones previas en variados soportes).

ninguna otra parte, propone que va a haber una salvación cercana. Una salvación, claro está, individual, algo que hace que como resultado alcancemos a superar la muerte. Y aquí de nuevo volvemos a nuestras lecturas bíblicas recordando que toda la gran tradición paulina, la que parte de San Pablo, descansa sobre esta idea: Muerte, ¿dónde está tu victoria? No hay victoria de la muerte puesto que Cristo resucita. Y con este acto se propone de alguna manera, potencialmente, la superación de la violencia, puesto que la muerte es en muchos aspectos la violencia absoluta. Todo esto tiene su fuente en la búsqueda de la salvación, la soteriología. Hay un gran filósofo, Karl Löwith, que justamente ha escrito un libro sobre este asunto, *Historia del mundo y salvación*⁶. El mesianismo descansa sobre esta idea esencial de que hay un futuro, hay un sentido de la historia, hay una sociedad perfecta. La gran idea de la perfección (que en muchos aspectos es una aberración) se ajusta al hecho de que la historia tiene un sentido. Y vean cómo en todas nuestras lenguas neo-romances, la palabra «sentido» significa a la vez el significado y la finalidad. Es decir que no tiene sentido, en cuanto significado, más que lo que tiene sentido en tanto que finalidad. He aquí la gran tradición soteriológica, es decir: lo que en el fondo va a fundar el progresismo, el gran mito del progreso que, como he dicho, tiene su fuente en el principio de la tradición

6 *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, ed. Katz. 2006; *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart. Kohlhammer. 1957 (reed. 1983).

judeocristiana y que seguirá a lo largo del siglo diecinueve, que hace de nuestra tradición cultural, de nuestra tradición cultural, una religión de la salud: se trata de curar. Se trata de curar la vida y, si lo expreso de una manera un tanto rechinante o irónica, también curarse de la vida, puesto que siempre hay algo en la vida que nos recuerda que hay muerte, que hay un elemento oscuro, la sombra. Surge, por tanto, la gran perspectiva de la superación: de alguna forma conviene curarse de este elemento mortal que existe en la vida en función, como he dicho, de la salvación.

Tercera y última característica: es el medio de conseguir lo anterior, el medio para llegar al 1, el medio para alcanzar la salvación. Se trata de algo que hacemos sin prestarle mucha atención, diría que lo hemos absorbido con la leche materna de nuestra tradición cultural desde la infancia hasta el *alma mater* universitaria: hablo de nuestro instrumento epistemológico que es la dialéctica. De nuevo se trata de una excepción: tesis, antítesis y síntesis. Lo propio de la perfección, en el fondo, descansa sobre esa palabra que he usado antes, que es el gran concepto hegeliano de la superación, el *Aufhebung*. La gran idea de la superación determina que finalmente lo conseguiremos, vamos a superarlo: el pecado, desde un punto de vista religioso; el mal, desde un punto de vista moral; la disfunción, desde un punto de vista social. Pero en cada caso está este proceso que propone la superación de lo contrario en la dialéctica: la antítesis es un contrario, un contrario que conviene superar en la síntesis. Otro filósofo francés, Jean-François Lyotard, mostraba cómo esta tradición cul-

tural descansaba sobre una determinada idea de explicar el mundo. No sé cómo traducís este término en español, pero la palabra *explicare* en latín es quitar, alisar, los pliegues; todo se halla bajo la mirada de Dios, todo está bajo la mirada de la razón. quitamos los pliegues, todo queda liso. un poco en la línea de la imagen que expuse antes con Isabel la Católica: finalmente todo está claro, todo está limpio. Ya no hay esa superposición, ya no hay esa sedimentación. Y, en el fondo, eso es lo que va a constituir lo que llamaba la genealogía de nuestra denegación de la violencia. Aunque esta tradición judeocristiana no es uniforme. no por ello hay una completa renuncia a la fuerza en el paganismo... Podríamos complicar un poco la argumentación si tenemos tiempo para discutirlo, y les propondré una distinción entre el catolicismo y el judeocristianismo desde este punto de vista que tratamos; pues para mí el catolicismo es pagano estructuralmente.

En todo caso, en la tradición judeocristiana está inserta esta idea de superación, que lleva a que esté en nuestras posibilidades el llegar a la perfección.

Propongo una palabra para caracterizar esta tradición. Es una tradición dramática, en el sentido sencillo del término. en el sentido etimológico de la palabra *dramo*, *dramein* en griego, que es lo que halla una solución, una resolución, lo que hace que haya posiblemente algo a lo que se pueda llegar. una meta. Curiosamente, lo dramático es una perspectiva optimista. Lo dramático es lo que finalmente va a desembocar en la reforma protestante, lo dramático es lo que está en el origen del modelo anglosajón. Es decir –diciéndolo a

la manera de Marx—, cada sociedad no soporta más que los problemas que puede resolver, por lo tanto hay una resolución. Y lo que ha marcado la modernidad se inscribe en esta perspectiva, que es una perspectiva de resolución.

Pero a mí me parece que este conjunto que ha marcado con fuerza la modernidad durante dos mil años está ahora cediendo su lugar a otra cosa. Y en muchos aspectos, lo que llamaríamos la posmodernidad sería el intento de retomar elementos premodernos. Es decir, que después de un largo paréntesis de impulso de limpieza, retomando la expresión de Eugenio D'Ors, estaría el retorno de la suciedad, el placer de volver al fango, de volver al barro, de recordar simplemente que en lo humano hay humus, que conviene tomar en cuenta este humus. Aquí digo humus de una manera metafórica, es decir, ese barro del que hemos sido moldeados. Recordar que en el fondo el humanismo integral consiste en tomar en serio ese humus en lo humano, evidenciar el hecho de que este elemento que se había dejado de lado tiene peso. Entonces, en unas pocas palabras, y señalando lo que podrían ser algunas pistas de reflexión a partir de esta hipótesis que acabo de ofrecer y que explicaría lo que dije al principio, es decir, cómo empíricamente, en la música tecno, en el pop gótico, en el teatro, en el cine (recordemos el éxito de *Harry Potter*, de *El Señor de los Anillos*, de *El Código Da Vinci*), etcétera, todo lo empíricamente observable descansa en buena parte sobre esa parte oscura, sobre esa sombra, sobre lo que llamo aquí ese humus. De hecho, es un proceso siempre iniciático, es decir, un enfrentamiento simbólico con la muerte. No se niega la

violencia sino que la violencia está ahí; nos contentamos de alguna forma con homeopatizarla. He aquí lo que para mí es la auténtica diferencia entre un proceso de erradicación, de superación (*Aufhebung*), y un proceso de integración, que en el fondo es un proceso de homeopatización.

Y ¿cuáles son sus raíces? A mi modo de ver, sus raíces son lo que nos remite a esas situaciones premodernas, en el sentido que he indicado anteriormente, que consistían, no en el monoteísmo-monoideísmo, sino en el retorno del politeísmo. Y considero que este retorno del politeísmo es en el fondo una manera de ritualizar la violencia, de integrarla por una vez para permitirle emerger por medio de un proceso sencillo, proceso que podríamos llamar exutorio y que al mismo tiempo actuaría como freno frente a la violencia. Es la vieja idea de la catarsis, lo que sale constituye un freno que cuando se deniega retorna de forma perversa. Les daré algunos elementos para explicar lo anterior, pues curiosamente significa el retorno de una dimensión de implicación. Es decir, que cada vez tenemos más en cuenta los pliegues que nos constituyen, los estratos del inconsciente colectivo. Y basta con ver la publicidad... Es interesante observar las diferentes producciones culturales de las que acabo de hablar, que en el fondo no son más que una serie de pliegues, de estratos: memoria colectiva, pero quien dice memoria se refiere justamente a esa parte oscura, a esa parte sepultada. Necesitaríamos encontrar una palabra para dar cuenta de lo que ya no sería el simple progresismo, algo del orden de la vuelta atrás... Habría que encontrar una palabra que yo no

tengo. En francés no la hay. Me gustaría poder usar algo así como *ingrés*, «ingreso», pero en el sentido etimológico, es decir, una energía que ya no es *progresiva*, sino que es *in*, que vuelve a la tierra, que vuelve al pliegue, una energía ctónica, una energía telúrica. Una energía que pone en juego, claro está —y es allí a donde quiero ir a parar—, todos esos arcaísmos que nos han constituido. *Arche* en griego es lo que es primero, lo que es fundamental. En mi trabajo, desde hace ya una treintena de años —lo que me ha valido una reputación bastante mala—, me he dedicado a prestar atención al retorno de estos arcaísmos: Dioniso, que es una divinidad arbustiva, arraigada; los nómadas, curiosamente; y las tribus. Éstas son las tres grandes categorías que he desarrollado en algunos de mis libros: Dioniso⁷, las tribus⁸, los nómadas⁹. Pero en cada uno de estos casos se trataba de volver algo que creíamos superado. No el círculo nietzscheano, no la línea recta del progresismo, sino la espiral que encontramos en Nicolás De Cusa y en otros lugares. La definición de posmodernidad sería una sinergia de lo arcaico y del desarrollo tecnológico, sinergia de esas tribus, de ese Dioniso, de ese nomadismo a los que ahora se añade Internet. Y, como resultado, tenemos en dicha sinergia una manera nueva de gestionar la violencia.

7 Véase *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, París, Méridiens-Klincksieck, 1982 (reed. París, Livre de poche, 1991).

8 Véase *Le Temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, París, Méridiens-Klincksieck, 1988 (reed. París, Table Ronde, 2000); *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Barcelona, Icaria, 1990.

9 Véase *Du Nomadisme, vagabondages initiatiques*, París, Livre de poche, 1997.

Daré un pequeño apólogo sobre esto. El apólogo de ese pequeño Dios, que es mi pequeño Dios favorito, Dioniso. Recordáis la escena, el mito de Dioniso. Cómo transcurre la vida en Tebas, bien gestionada. Cadmo la fundó, y están sus dos nietos, Dioniso y Penteo, éste último el sabio gestor, el tecnócrata del mundo, quien gestiona la ciudad de Tebas. El mito empieza con este panorama: en realidad, en esta ciudad bien gestionada se ha comprado el derecho a no morir de hambre pagando el precio de morir de aburrimiento. Se mueren de aburrimiento, ya no hay alma, simplemente porque todo está particularmente bien gestionado, porque se ha evacuado a la sombra. Y ahí empieza el mito. En ese momento Ágave, madre de Penteo, va a buscar al segundo nieto de Cadmo, que es Dioniso. Y Dioniso es interesante porque es el prototipo de lo que estamos discutiendo en este coloquio: es lo extraño y el extranjero absoluto. Es meteco, del otro lado del Mediterráneo, de Tracia, y por tanto un oriental. Como he dicho antes, es una divinidad arbustiva, se dice de modo técnico y erudito que es ctónica, en otras palabras, ligada a la tierra, con arcilla en los pies. Y es una divinidad sexualmente ambigua, tiene una doble figura, a la vez mocetón barbudo y efebo andrógino. Las mujeres van a buscar a Dioniso para introducirlo en la ciudad. Son las famosas fiestas dionisiacas, ellas son bacantes. Se desencadena la violencia, matan a Penteo, pero es una violencia de bajo costo. Y es un momento de reanimación de la ciudad. Me parece que en este pequeño apólogo dionisiaco encontramos reflejado exactamente todo lo que está en juego, la alternativa a la gran tradición progresista, la gran tradición

judeocristiana, es decir, la integración ritualizada de la violencia al menor costo. Matan al tecnócrata —al fin y al cabo ¿por qué no?— y, a partir de ese momento, en el verdadero sentido del término, hay reanimación porque se ha aceptado que haya un poco de desorden.

Sobre este asunto contamos con muchos estudios contemporáneos, como los de Edgar Morin¹⁰ en especial, que muestran bien, y utilizo aquí el término que le tomo prestado, la dialógica que existe entre el orden y el desorden. Es decir, lo que implica la idea de dialógica, que es un vaivén sin resolución, sin que algo conduzca a una solución. Lo que yo llamaría una armonía conflictiva, un equilibrio de tensión. Se puede expresar a través de un término un poco sofisticado pero que explicaré en seguida: lo que se pone en juego es una lógica contradictorial. Y ¿qué es la lógica contradictorial? Es una lógica llamada menor del tercio incluido, y no del tercio excluido: A no puede ser no-A, pero A puede ser a la vez A y A, y por lo tanto hay en esta lógica del tercio incluido (que conocemos por Nicolas De Cusa, a quien cité anteriormente, pero que también encontramos en pensadores contemporáneos, en particular en Francia, como Morin o Gilbert Durand) una apuesta, en la estructuración individual, no por la erradicación de las especificidades, sino por la tensión de elementos diversos, un poco a la manera de lo que representa la bóveda de la catedral gótica, cuyo equilibrio descansa sobre la tensión de las piedras unas sobre otras. Es lo que yo llamo un

10 Véase *Introduction à la pensée complexe*, París, Seuil, 1990; *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2001.

equilibrio de tensión, de nuevo la *coincidencia oppositorum*. la coincidencia de esas cosas opuestas que habíamos superado. Y su expresión, y creo estar en consonancia con las prácticas culturales contemporáneas, resulta ser una concepción trágica, el sentimiento trágico de la existencia. Les recuerdo que tenemos aquí una especificidad mediterránea una vez más. ¿Qué es ese sentimiento de la existencia? Pues el de Unamuno, que a mí me parece que es ambiental en las prácticas contemporáneas. Lo trágico, en oposición al drama, aunque a menudo se usa el uno como igual al otro (que no lo es). Lo trágico, si recordamos la expresión que lo caracteriza, es apórico, es decir, no tiene solución, no busca solución. Es lo que anteriormente llamaba la homeopatización de la violencia, la homeopatización de la muerte. Lo trágico es vivir nuestra muerte todos los días. La finitud está aquí, se sabe que hay finitud, pero no hay superación abstracta, contamos sencillamente con esa manera de ritualizar la muerte. Vivir la propia muerte todos los días: me parece que es la gran idea en el fondo de lo trágico, y refleja también el término lógico que utilicé antes: lo contradictorio. Lo contradictorio, en términos lógicos, es un contrario que no se supera en la síntesis. En mi opinión, muchas prácticas culturales contemporáneas, sabiéndolo o sin saberlo, descansan en lo esencial sobre esta concepción contradictoria, una tensión, una armonía conflictiva. Aquí adónde quiero ir a parar: algo que es del orden de la perfección —he empezado por el moralismo, la moralina, pero ya no es la perfección moral la que está en juego, sino por el contrario la idea de completitud, muy di-

ferente de la de perfección. La completitud en el fondo es el hecho de que en todo lo que cada uno es y en lo que una sociedad es, están incluidos estos elementos de sombra, estos elementos oscuros, estos elementos que recuerdan lo que he llamado la perspectiva del humus en lo humano. Y aquí tenemos lo que quizás me parece configurar el humanismo integral, no una superación sino una integración.

Hay una palabra, un concepto de Heidegger que precisamente se opone a la gran idea de la superación. No sé si lo habéis traducido en español, nosotros en francés no lo hemos hecho ya que no es alemán, sino heideggeriano, que es una lengua desconocida... es la idea de *Verwindung*. La noción de *Verwindung* en Heidegger contempla tres elementos particulares: el retomar, la distorsión y la curación. Y me parece que en esta idea de *Verwindung* hay algo que resume lo que he intentado indicar, es decir, el retomar algo que creíamos sobrepasado: Dioniso; distorsión, pero ya que no es exactamente el mismo plano de antes, es Dioniso más Internet; curación, que es lo que puede, en efecto, dar otro equilibrio al cuerpo social. Y en el fondo es lo opuesto a esa concepción abstracta que quiso erradicar el mal, erradicar la violencia, y que ha desembocado en su exacto contrario; la dimensión de la apuesta por la integración, la dimensión del retomar puede desembocar en lo que yo llamo el buen uso de la violencia. Lo cual era una vieja idea de los filósofos de la Edad Media, el *de usu*, que se traduce por «el buen uso de», que no es denegación, sino plantear qué hacemos con ello, qué hacemos con los humores, qué hacemos con la droga, qué hacemos con

los elementos oscuros que de alguna manera nos constituyen individual o colectivamente. Habrán entendido cuál es la posición que intento explicar aquí, que en el fondo es una posición muy sencilla, inserta en una vieja sabiduría mediterránea, es decir, de nuevo, compongamos, apostemos por acomodar, ajustar y no superar completamente. El proceso de superación, diciéndolo brevemente con una imagen, es un proceso que va a aseptizar la vida social. Como he dicho, desemboca en el higienismo del siglo diecinueve. Pero vean lo que ocurre en un entorno aseptizado: el hospital es un buen ejemplo, donde se entra para que le curen un brazo roto y se sale con una enfermedad nosocomial. Y nuestras sociedades presentan algo de este orden, el riesgo cero; la securización es asepsia que hace que a partir de ese momento la violencia se vuelva perversa, *pervia* en latín, tome caminos indirectos, y aquello que toma caminos indirectos es totalmente incontrolable. La sabiduría que acabo de explicar aquí, ya digo que es una sabiduría algo demoníaca, en el sentido del *daimon*, pero esta sabiduría un poco demoníaca, socrática se podría decir, yo digo mediterránea, esta sabiduría demoníaca es una sabiduría de la integración, una sabiduría de la enteridad del ser, del ser individual y del ser colectivo. No la parte esquizofrénica que nos ha caracterizado, el cerebro más que el cuerpo como un todo, sino la enteridad del ser que es el cuerpo como un todo, lo que yo he llamado por mi parte la razón sensible¹¹.

11 Véase *Éloge de la raison sensible*, París, Grasset, 1996; *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1997.

Hemos desembocado, pues, en lo que me parece ser una utilización paradójica de la violencia. Pero hay momentos en que la paradoja es fundadora. Paradoja: algo que hace que diferentes elementos lleguen a un equilibrio aunque este equilibrio pueda parecernos a priori algo insatisfactorio; es también lo que conforta, lo que a mi juicio conforma uno de nuestros tesoros: ese sentimiento trágico de la existencia.

**SOBRE LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO,
O SEA SOBRE LA VIOLENCIA**

Félix Duque

Aunque a algunos amantes de lo lúdico les pueda pesar (a mí también, a veces), hay muchas —y no muy agradables— señales de que la llamada «Postmodernidad» ha terminado. Esta efímera era (habría durado poco más de treinta años), cuyo resultado más visible parecía corroborar el título —sólo el título— de una obra de nuestro olvidado Jacinto Benavente: *La ciudad alegre y confiada*, presenta en efecto tres escalonados avisos externos del fin, como tres fúnebres golpes de timbal: los ataques del terrorismo islamista a Nueva York (11S/2001), Madrid (11M/2004) y Londres (7J/2005). Añádanse a esto la crisis económica mundial (iniciada igualmente en Estados Unidos) y los síntomas de un paradójico *recalentamiento* de la Guerra Fría debido a los intentos de Rusia por evitar que los antiguos satélites de la extinta Unión Soviética se alcen levantiscos —y teledirigidos, todo hay que decirlo— contra la vieja y empobrecida matrona, en un claro empeño de cuartelear su todavía inmenso territorio, en provecho del *amigo americano*, y ya estaremos de nuevo de hoz y coz en esa His-

toria Mundial tejida de conflictos y miseria, de arrogancias y bravuconadas y, en suma, basada en un perennemente fomentado desequilibrio del poder que creíamos haber dejado atrás a fines del segundo milenio. Es hora de poner en marcha otra vez la filosofía de la historia.

Pero además, existe —entre algunas otras— una señal de la defunción (de la *disfunción* o *falta de función*) de la postmodernidad que no deja de suscitar cierto estupor: una señal menos sensacionalmente aireada, quizá, que las anteriores por parte de los fabricantes mediáticos de noticias sensacionales, pero que está dialécticamente vinculada con esos síntomas de que, en efecto, con la entrada del nuevo siglo y milenio algo está decisivamente cambiando. La señal se halla en el auge actual, casi explosivo, de libros de autores *norteamericanos* (científicos y filósofos) que defienden y promueven hoy el *ateísmo* con un vigor y una *fe*, con un ardor proselitista y un entusiasmo tal por difundir esa «buena (vieja) nueva», que ello le lleva a uno —por más que simpatice con ese movimiento— a sospechar la existencia de una suerte de *Anti-Cruzada*, de una *llamada a filas*, si es que no directamente *a las armas*, para la defensa cerrada (y bien pudiera ser que desesperada) de la *fe en la falta de fe*¹. Y es que muchos

- 1 Característica de los autores que señalaré —aparte de que casi todos se agrupan en poco menos de cuatro años, de 2004 a 2008— es la abultada cantidad de páginas que dedican en sus voluminosos libros a la defensa de su ateísmo militante (basado por lo común en el darwinismo) y a la crítica y ridiculización del adversario: normalmente, el Creacionismo. «probado» por el Argumento del Diseño. En primer lugar es preciso citar al conocido biólogo Richard Dawkins, dada su vasta influencia en la

«intelectuales» han visto con asombro que su plácido dormir a la sombra de la «muerte de Dios» se había tornado en la brusca pesadilla de su Venida (al fin, la promesa del Je-

sociedad mediática (el autor tiene naturalmente su *blog*, *página web*, concede entrevistas continuamente para la TV y para Internet, etcétera), con su *The International Bestseller* (así aparece en la portada) *The God Delusion* (2006: en rústica: Londres, Black Swan, 2007; hay traducción española: *El espejismo de Dios*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007). Una influencia apenas menor (con una agresividad mucho mayor) está teniendo Christopher Hitchens con su *God Is Not Great*, cuyo subtítulo no puede ser más expresivo: *How Religion Poisons Everything* (en rústica: Long Branch, NJ, Atlantic Books, 2008; hay traducción española en Debate: *Dios no es bueno*, Madrid, 2008; en la traducción, el subtítulo es bastante más moderado: *Alegato contra la religión*). Muy alabado por Dawkins es Daniel Dennett con su *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (Londres, Penguin, 2006; traducción española: *Rompiendo el hechizo*, Buenos Aires, Katz, 2007). En una predicción análoga, pero diametralmente inversa a la de las «sectas del ocaso», que profetizan el fin del mundo y la venida del Mesías para determinada fecha —con lo que, tras el fracaso, una y otra vez han de postergar el evento para mejor ocasión—, Dennett anuncia en una entrevista («The Evaporation of the Powerful Mystique of Religion», para la *Edge Foundation*) que «en unos veinticinco años casi todas las religiones habrán evolucionado hasta convertirse en fenómenos bien diferentes, hasta el punto de que en la mayoría de sus acantonamientos la religión ya no podrá exigir respeto como lo hace ahora» (www.edge.org/q2007/q07_1.html). La «razón» aducida para tan portentosa «evolución» es —¿cabría dudarlo?— el auge de la tecnología: «La expansión mundial de la tecnología informática (no sólo internet, sino los móviles y las radios y televisores portátiles)». Se ve que Dennett no ha echado una ojeada a las páginas *web* de los islamistas o a las muchas versiones digitales de la *Biblia*, sin ir más lejos (por no hablar del *site* www.vaticano.com): respecto a los móviles, remito a mi «Ontología negativa: móviles sin sustancia, distancia sin sitios», de próxima aparición en G. Aranzueque y F. Duque, *Ontología de la distancia*, Madrid, Fundación Telefónica). Mayor notoriedad mundial (no siempre para bien) está consiguiendo el novelista Martin Amis (flamante Premio Leteo de León) por sus flamígeros artículos en *The Guardian* contra el islamismo. Y tan célebre como malfamado es

sús cristiano y del Mesías hebreo consiste en una segunda o primera venida). Muchos creían (creíamos) que, para bien o para mal, no eran ya necesarios ni el patetismo desgarrado

ya su recentísimo *The Second Plane*. 11S: *Terror and Boredom*, Nueva York, Knopf, 2008. Digno de nota es igualmente Sam Harris con su *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason* (Nueva York, Norton, 2004), donde este filósofo interesado en la neurociencia insiste en una variante muy extendida en USA: la condena a la fe tradicional (cristiana) por lo injustificado y arbitrario de sus dogmas, que incitan a sumisión y violencia, y en cambio el apoyo a la espiritualidad o el misticismo oriental, por su capacidad de introspección y de promoción de paz interior. Con mayor énfasis aún, Harris dirigió en 2006 una inflamada *Letter to a Christian Nation* (Nueva York, Knopf). Más (fanta)científico es Steve Taylor, *The Fall* (O Books, 2005; traducción española: *La caída*, Vitoria, La Llave, 2008), que retrocede al alba de la humanidad para buscar las raíces psicológicas de la creencia religiosa; por lo demás, el subtítulo de la obra no deja tampoco lugar a dudas: *The Insanity of the Ego in Human History and the Dawning of a New Era*. Y en fin, ya se dispone de verdaderos manuales, como el compilado por Michael Martin, *The Cambridge Companion to Atheism* (Cambridge University Press, 2006) o por Joan Konner: *La biblia del ateo. Una ilustre colección de pensamientos irreverentes* (Barcelona, Seix Barral, 2008). Más cerca de nosotros están las declaraciones xenófobas de Michel Houellebecq o el *Tratado de ateología* de Michel Onfray (Barcelona, Anagrama, 2006). Naturalmente, tampoco en España ha faltado esta línea de ataque (a la defensiva, me temo), empezando por nuestro pensador ateo por antonomasia: Gonzalo Puente Ojea, con su ya antiguo *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión* (Madrid, Siglo XXI, 1995) o el reciente *Vivir la realidad* (también en Siglo XXI, 2007), siguiendo por el socialista Antonio García Santesmases con su *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007), y culminando en Fernando Savater (el más moderado y reflexivo): *La vida eterna* (Barcelona, Ariel, 2007; él mismo ha preparado para *El País* una refrescante auto-revisión: «¿Existe la vida eterna?», ahora en www.coctelmark.blogspot.com/2007/12/existe-la-vida-eterna-por-fernando.html). En español puede consultarse el resumen de Daniel Camper, «Dios no existe: el retorno del ateísmo militante», *Culturas. La Vanguardia* (ahora en www.salonkritik.net/06-07/2008/07/dios_no_existe_el_retorno_del).

de los existencialismos tras la Segunda Guerra Mundial ni el más sobrio intento de sustitución de las creencias religiosas por las «evidencias» científicas, y ello por la sencilla razón

php). Por lo demás, es obvio que han llovido las críticas sobre este neo-atéismo de sabor tan americano, pero sin alcanzar ni con mucho un parecido éxito editorial (el otro éxito: el político y el religioso institucional, lo tienen desde luego asegurado). A. C. Grayling podría representar una figura de transición, con su *Towards the Light of Liberty: The Story of the Struggles for Liberty and Rights That Made the Modern West* (Nueva York, Walker, 2007). Grayling concede, por un lado, que las creencias cristianas han impregnado la idea occidental de progreso; pero, por otro, una vez cumplida la histórica misión de los Whigs como piadosos cristianos hacedores de Historia, ahora ésta se mueve ya «in the right direction», sin que ese optimismo se vea demasiado empañado en Grayling por los fundamentalismos de uno y otro lado. Lo importante es que la religión debe dejar libre el paso a su heredero: el laicismo. Pues «the history of liberty is another chapter –and perhaps the most important of all– in the great quarrel between religion and secularism». Charles Taylor –un pensador comunitarista católico y reconocido *Hegelkennner*– matiza esta línea al defender la posibilidad de un secularismo difusamente religioso (algo así como una *diffusive Christianity*) en una ambiciosa obra que tiene a mi ver mucho mayor fuste filosófico que las obras citadas: *A Secular Age* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007). Un paso más audaz e inteligente en la dirección de una posible conciliación entre la teoría del *Design* («Diseño divino y diseño de un mundo bello», o sea: el argumento *teleológico*) y el darwinismo lo ha dado el filósofo Michel Ruse en su *Darwin and design* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003). En fin, poco hay que decir en cambio de las réplicas *ortodoxas* al ateísmo militante. Baste recordar al teólogo británico Alister McGrath, que junto a su esposa Joanna Collicutt ha publicado el librito (de poco ingenioso título) *The Dawkins Delusion?* (Londres, SPCK, 2007). El incansable McGrath (cuyo «negocio» –también en el sentido religioso del «negocio de la salvación»– parece estar en la refutación de Dawkins) ya había publicado antes *Dawkins Genes: Genes, Memes, and the Meaning of Life* (Oxford, Wiley-Blackwell, 2004) y una obra más extensa, a lo Gibbon: *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World* (Londres, Rider & Co., 2005).

de que, al menos en el mundo llamado «civilizado», la religión se habría ido quedando tan exangüe en sus ardores y tan magra en sus contenidos que sólo la inercia social y un cierto componente «estético» a la hora de colorear simbólicamente los ritos de transición en edad y *status* (especialmente la primera comunión y el matrimonio, ya que el bautismo y la extremaunción concitaban poco entusiasmo), junto con el gran negocio de la enseñanza privada (y *primada*), parecían garantizar a la religión y sus organismos eclesiásticos un lugar bajo el sol. Hasta hace bien pocos años, al menos en España, la gente «normal», o sea las personas como «nosotros», veían esas instituciones como una rémora oscilante entre la hipocresía y el cinismo: una reliquia del pasado que exigía desde luego (y por otras razones sigue exigiendo, quizá ahora aún más que antes) una denuncia del Concordato vigente y una nueva formulación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Todo el mundo, en fin (todo el mundo de nuestra órbita y entorno, claro), parecía haber seguido con respecto a Dios y a la religión algo así como lo que Heidegger denunciaba para nuestra época postmetafísica, a saber: que no sólo se había olvidado el ser, sino hasta el olvido de ese olvido.

Pero ahora hemos despertado: unos, con perplejidad; otros, con una indignación que a duras penas logra ocultar el temor... y la indefensión de quienes creían o creíamos en el *progreso* (¿cómo pueden ocurrir estas cosas en *pleno siglo XXI*? ¿A dónde vamos a parar? Sólo que ahora quien dice esto es el «progresista»); y muchos, en fin, ya preparados por el cambio del marxismo por un pensamiento lúdico y

postmoderno, o sea por un *nihilismo feliz*, se disponen ahora, siguiendo al maestro, a *Creer que se cree*².

Las razones externas de tal despertar están a la vista de todos: la caída del Muro de Berlín y, después, del socialismo «real», con el consiguiente descrédito del marxismo (al menos, del ortodoxo) como último metarrelato laico de «salvación» aquí en la tierra; el auge de las tecnologías de la información, institucionalmente apropiadas (apropiadas para la religión —*communio virtualis ubique*— y apropiadas por las organizaciones eclesiásticas), y especialmente del teléfono móvil como vehículo de difusión religiosa, con el caso espectacular de Filipinas (grupos de oración, misas y confesiones por teléfono móvil, etcétera³); el ascenso al pontificado de Juan Pablo II (el «papa biónico») y ahora de Ratzinger, su cerebro en la sombra: la proliferación de «sectas del ocaso» en torno al año 2000⁴; y, desde luego —*last but not least*— el no menos violento despertar postcomunista del islamismo.

- 2 G. Vattimo, Barcelona, Paidós, 1996. Cf. también su artículo «Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología», en P. Lamerz y A. Ortiz-Osés (eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 43-52.
- 3 Vicente Rafael, «The Cell Phone and the Crowd: Messianic Politics in the Contemporary Philippines», *Public Culture*, 15.3 (2003); ahora accesible en la Red: communication.ucsd.edu/people/v_rafael_cellphonerev_files.htm. Recuérdese mi crítica a las esperanzas de Dennett en el ateísmo por la difusión de los *new media*.
- 4 Esos temas han sido analizados en mi *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*, Madrid, Akal, 2000. Lo que yo no podía prever por entonces era la expansión mundial del fenómeno del terrorismo islamista, la oleada neo-religiosa (mucho más allá de las «sectas») y la contraofensiva atea.

iniciado en la guerra de los talibán afganos contra la Unión Soviética y luego espectacularmente exportado *urbi et orbe* por Al Qaeda contra USA y sus aliados «cruzados», o sea, en principio, contra todo no musulmán piadoso.

Todo ello ha producido una virulenta reacción en la «Nación indispensable», la cual no en vano tiene por así decir el *copyright* del fundamentalismo religioso, con la publicación a principios del pasado siglo de la compilación dirigida por R.A. Torrey y A.C. Dixon de *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*⁵; una verdadera avalancha de ensayos de teólogos protestantes contra la modernidad y el liberalismo, y que pondría las bases del moderno *neoconservadurismo*. Por cierto: el origen del movimiento fundamentalista se debe a la violenta resistencia de los «verdaderos creyentes» frente a la *secularización modernista*, temerosos de verse marginados a causa de su religión en sus respectivas sociedades. Hoy sucede justamente lo contrario: los «verdaderos creyentes» en el ateísmo científico sienten el temor de verse marginados (es decir, entre otras cosas: de recibir menos financiación de los poderes

5 Editados por la Testimony Publishing Co. Chicago 1910-1915; 12 vols. Véase al respecto G.L. Priest, A.C. Dixon, *Chicago Liberals and The Fundamentals*, en www.dbts.edu/journals/1996_1/ACDIXON.pdf, y también mi citado *Filosofía para el fin de los tiempos*, pp. 225-226. Los fundamentos de la fe son: 1) la literalidad e infalibilidad de las Escrituras (por cierto, traducidas al inglés); 2) la concepción virginal de Jesús; 3) la expiación a través de las obras; 4) la resurrección de los cuerpos; 5) la autenticidad de los milagros. El movimiento fue institucionalizado en 1919-20. Según el informe Pew de 2003, en USA al menos el 30% de la población sigue fielmente esos «fundamentos» (en: www.pewtrusts.org/news_room_detail.aspx?id=17644).

públicos y menos encargos y *awards* de las empresas privadas) frente a los creacionistas. Fundamentalismos de fundamentalismos, y todo fundamentalismo. *Eadem, sed aliter*.

De todas formas, y para inquietud de los «darwinistas», ya mucho antes Alexis de Tocqueville, en su clarividente *La democracia en América* (1835), había observado que las leyes y las costumbres norteamericanas estaban sustentadas en y reforzadas por la religión, advirtiendo en cambio en Europa algo que, para mal o para bien, puede considerarse como la piedra de toque de todo conservadurismo que se precie: «Habiendo perdido la religión su imperio sobre las almas, la barrera invisible que dividía el bien y el mal se encuentra derribada; todo parece dudoso e incierto en el mundo moral: los reyes y los pueblos caminan al azar, y nadie podría decir dónde están los límites naturales del despotismo y los linderos de la licencia»⁶. Veamos, por el contrario, lo que piensa de Estados Unidos y sus pobladores: «La mayor parte de la América inglesa ha sido poblada por hombres que, después de haberse sustraído a la autoridad del papa, no se habían sometido a ninguna supremacía religiosa. Llevaban, pues, al Nuevo Mundo un cristianismo que yo no podría pintar mejor que llamándolo democrático y republicano»⁷. Y no sólo eso: para Tocqueville, la llegada *en masse* de emigrantes de religión católica habría fortalecido a la joven democracia, ya que, confiesa: «Entre las diferentes doctrinas cristianas, el

6 *La democracia en América*, México, F.C.E., 1994 (7ª reimpr.), p. 308. Véase *passim* el crucial cap. IX de la Segunda Parte.

7 *Op. cit.*, p. 287.

catolicismo me parece... una de las más favorables a la igualdad de condiciones». La razón por él aducida: «Si el catolicismo dispone a los fieles a la obediencia, no los prepara, pues, para la desigualdad. Diré lo contrario del protestantismo que, en general, lleva a los hombres mucho menos a la igualdad que hacia la independencia»⁸.

Ciento setenta años después, esa alabanza a la religión cristiana ha sido resumida *pro domo* (introduciendo una crítica al «materialismo secular» ausente en Tocqueville) por un conspicuo *neocon*, el cual resume así la alianza incombible entre democracia y religión (cristiana):

La primera institución política de la democracia americana es la religión. Sus tesis [las de Tocqueville] eran más o menos éstas: las premisas del materialismo secular no sostienen a la democracia, sino que la socavan, mientras que las premisas del judaísmo y del cristianismo incluyen y conducen, por experiencia inductiva, a la democracia, la elevan y hacen que supere sus debilidades inherentes, sosteniéndola⁹.

Y más recientemente, en apoyo de la candidatura demócrata de las elecciones de noviembre de 2008, Ira Chernus acaba de desplegar toda una panoplia de argumentos a favor

8 *Ibid.*, p. 288.

9 Michael Novak, «Democracy & Religion in America», *National Review* (2.10.2002). Accesible en: www.nationalreview.com/novak/novak100202.asp.

de la estrecha compenetración de religión y democracia¹⁰. Nada extraño, por otra parte, si recordamos que el candidato Barak Obama dirigió el 28 de junio de 2006 un discurso a los «progresistas religiosos» en la *Call to Renewal's Building a Covenant for a New America Conference* de Chicago¹¹. Para disipar cualquier duda, el *speech* fue titulado *You gotta have faith*, y en él mezclaba habilidosamente Obama doctrinas, digamos, de izquierdas, con ardientes apelaciones a la fe cristiana, de entre las cuales sobresale una confesión en virtud de la cual, y en el mejor estilo veterotestamentario, quedan «religados» el Espíritu Santo, el territorio de Chicago —convertido así en Tierra Sagrada— y el fiel demócrata, al que, como si de un nuevo Moisés se tratara, le «hace señas» el espíritu de Dios de que lo ha elegido a él para promulgar la Buena Nueva Progresista, algo a lo que se pliega la voluntad del candidato demócrata como antes lo hiciera Jesús en el Huerto de Getsemaní. Así cuenta Obama el evento: «Pero al arrodillarme bajo esa cruz que hay en el South Side of Chicago, sentí que oía el espíritu de Dios que se dirigía a me (*I felt I heard God's spirit beckoning me*). Me he sometido a Su voluntad y me he dedicado a descubrir Su verdad». A partir de ahí, no se hace esperar la identificación de Obama con «millones y millones de americanos: evangélicos, católicos, protestantes, judíos y también musulmanes [obsérvese la gradación, F.D.]». Y es que todos ellos admiten que es la religión «lo que les diri-

10 «Is Religion a threat to Democracy?» (2008). En: www.tomdispatch.com/post/174880/ira_chernus_faith_talk_2008.

11 En: www.obama.senate.gov/speech/060628-call_to_renewal/.

ge» (*what drives them*). Por eso, remata, si queremos hablar de verdad a la gente de aquello que les concierne e interesa, «no podemos abandonar el campo del discurso religioso». Así pues: *Yes, we can*, en general. Pero, de todas formas: *We cannot abandon the field of religious discourse*.

¿Por qué? ¿Por qué «podemos» (o sea: puede el Partido Demócrata de EE UU) conquistar el poder político, y en cambio «no podemos» abandonar el campo de la religión? La respuesta es tan obvia como inmediata: *Porque la religión es el campo (incluido el subsuelo) de ese poder*. No lo es la ciencia, ni la técnica, ni desde luego la filosofía. Y es que, a pesar de los generosos —y ambiciosos— intentos de los «sabios» (desde biólogos a neurólogos, novelistas y periodistas «científicos»¹²) por sustituir la religión por «el territorio de lo objetivo», no existe algo tan monolítico y singular como la «Ciencia». A lo sumo, hay métodos científicos dotados de un cierto «aire de familia» y que llegan a especializar y parcelar tanto ese territorio que sólo unos pocos investigadores de la misma área logran —con suerte— no sólo participar en la tarea de un determinado grupo, sino entender siquiera el tema en cada caso estudiado. Y ya no digamos respecto al «banderín de enganche» de Dawkins *et alii*, a saber: el darwinismo. Como si

12 Un recentísimo intento de «vender» la ciencia como sedante o *Quietiv*, que diría Schopenhauer, es el ofrecido por José Manuel Sánchez Ron en *El País* de 30 de agosto 2008: su artículo, titulado «El reino de Einstein y la patria de Venter», comienza así: «La ciencia parece ser el mejor refugio en estos tiempos de tensiones y problemas de todo tipo. Es la patria de la racionalidad, el territorio de lo objetivo que se impone a los juicios y pasiones personales».

esa doctrina no hubiera estado sometida a transformaciones profundas ya desde el competidor: A. R. Wallace hasta el día de hoy¹³. Sea como fuere, la polémica, hoy encendida de nuevo, entre ciencia y religión por «ganarse» al público (especialmente al votante norteamericano) y salvarle del maligno contrario se parece bastante a aquel rasgo de ingenio – recordado por Kant – de Francisco I de Francia, el cual decía querer lo mismo que su «hermano» (en realidad, primo) Carlos V, a saber: Milán¹⁴. También en este caso ambas potencias – ciencia y religión – están dispuestas a tranquilizar al personal, si y sólo si éste obedece sumiso sus dictados, con la promesa de que en este mundo o en el otro verá premiada esa sumisión.

Naturalmente, la ciencia, aliada a la técnica (si es que no es la abstracción de ésta), se ha revelado en este sentido mucho más eficaz que la religión para aliviar los males concretos y puntuales de los hombres; además, puede convencer por su «evidencia» (tal es el caballo de batalla de Dawkins) o ser «falsada» (Popper *dixit*). ¿Por qué, entonces, no ha arrumado ya de una buena vez a la religión (algo que tampoco logró la revolución política, a pesar de todas sus promesas)? Bien, si atendemos justamente a la característica crucial señalada

13 Cf. P.J. Bowler, *Evolution: The history of an idea*, Berkeley, Ca., University of California Press, 1989; M. Ruse, *Monad to man: The concept of progress in evolutionary biology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996; y V.B. Smocovitis, *Unifying biology: The evolutionary synthesis and evolutionary biology*, Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 1996.

14 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I. 1. 1. § 4. Anm.: «Lo que mi hermano Carlos quiere tener (Milán), también yo lo quiero» (*Akademie Textausgabe*, Berlín, de Gruyter, 1968: V. 28).

por Popper, ya tenemos la respuesta. Ninguna proposición científica puede tenerse por enteramente fiable (digamos, por «verdadera»), ya que una evidencia empírica —hablando ahora como Dawkins— en sentido contrario puede acabar por echarla por tierra, por más hipótesis *ad hoc* que se construyan para apuntalar la teoría. La ciencia evoluciona, es acumulativa: y todo ello, que constituye con razón la gloria de la ciencia, se vuelve en su contra cuando algunos científicos o filósofos metidos a «redentores» pretenden que sirva para infundirnos confianza en momentos de turbación: pues si lo que ayer se reputaba como verdadero hoy ya no lo es (por haber «evidencia» en su contra), ¿no conduce ello a un escepticismo por lo que hace a la totalidad del universo y a la serie del tiempo?

Pero además, justamente en las ciencias sociales (que es donde podría lucharse con mayor eficacia contra las creencias religiosas), parece conveniente acompañar de nuevo a Popper en su tecnología social, que aconseja seguir una *piecemeal engineering* en lugar de proponer grandes esquemas holistas, tendentes a la omnicomprensión. Así, el *piecemeal engineer*, «cualesquiera sean sus objetivos, trata de lograrlos mediante pequeños ajustes y reajustes, que pueden ser continuamente mejorados»¹⁵. En cambio, sería difícil entender la tarea de un teólogo haciendo pequeños ajustes a un texto sagrado, a fin de irlo mejorando continuamente. Y ello, que de nuevo constituye seguramente lo mejor de la ciencia, resulta altamente inapropiado para quien exige... ¿qué? ¿Seguridad, confianza?

15 K.R. Popper. *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957, p. 66.

No sólo eso, ni tampoco es ello lo más importante. Lo que el hombre religioso desea es hallar el fundamento inquebrantable (*fundamentum inconcussum*) del universo en que él está y del que forma parte (al menos, por ahora), y sobre todo quiere sentir (más que conocer) el fundamento, el sentido y razón de su propia existencia. Ansia lo trascendente e infinito en el orden del ser (la *causa*) y el principio último en el orden del pensamiento (la *razón*), así como el enlace omnímodo de ambos, a saber: la *verdad*. Ahora bien, en virtud de la prudente y sabia autorrestricción de la ciencia, todo ello: la causa y razón de ser, y la verdad de ambas, escapan a la ciencia. Y en fin, y quizá sea esto lo más importante: la ciencia tiene como tarea establecer una *convicción racional*, un consenso cada vez más amplio sobre determinados ámbitos. Para ello apela al *entendimiento* y pretende describir *lo que es*, dirigiendo su atención a lo *objetivo* y poniendo por ende entre paréntesis todo lo *subjetivo*, o al menos controlándolo mediante coeficientes de corrección. Por el contrario, la religión apela ante todo al *sentimiento subjetivo*, ya sea —como en el respecto panteísta— por la sensación, o mejor: la querencia de estar ligado a un universo armonioso y completo: tal el «sentimiento oceánico» de Romain Rolland, ya sea por el «desamparo infantil» ante la pérdida simbólica del padre, como en Freud —algo más propio del judaísmo y del cristianismo; además, la religión quiere ser normativa y, por tanto, principio y sólida base de toda moral, es decir: apunta a lo que *debe ser* y a lo que *debe hacer* el individuo para *religarse* con el Todo o con el Padre perdido. En una palabra: tarea clásica de la ciencia es el *análisis*.

la división, siendo la síntesis más bien una «reconstrucción racional» de los elementos disponibles, siempre susceptible de modificación y aun de abandono. Quehacer de la religión es por el contrario la vinculación, la *ob-ligatio* en la búsqueda de una *re-ligatio* que restañe la herida de la individualidad, de la finitud, de la mortalidad.

¿Es posible algún tipo de *coexistencia pacífica*, por precaria que sea, entre dos cosmovisiones tan opuestas como la ciencia y la religión? ¿Es posible eso, digo, desde una perspectiva no rastreadamente *pragmática* e interesada? O al contrario, ¿están condenadas a rivalizar continuamente entre sí, mientras ocultamente se aprovechan la una de la otra, sea por prometer respuestas *fundamentales* mediante métodos contrarios a toda cimentación *definitiva*, sea por acogerse astutamente a evidencias *científicas* para otorgar un mayor barniz de verosimilitud a Algo (o Alguien) que supuestamente está más allá de la comprensión humana? En todo caso, coexistencia u hostilidad no son cosas que puedan ser dirigidas (reducidas) desde uno u otro campo. Parece necesario un *tertium interviniens*, una suerte de árbitro que pueda garantizar la paz o, al menos, establecer unas reglas del juego dentro del conflicto una y otra vez encendido.

Pues bien, ésta es, como cabía sospechar (aunque fuera tan sólo porque a ello se dedica el autor de este trabajo), la función *mediadora* que la filosofía se ha arrogado al menos desde la Edad Moderna, cuando, con la progresiva separación entre Iglesia y Estado, parecía necesario establecer un arbitraje, un armisticio, y a veces, una estructura tan omnímoda que fuera

capaz de *poner en su sitio* a ciencias y religión, a Iglesia y Estado (tal fue la tarea —ingente, y abocada a un honroso fracaso— que Hegel se propusiera). Razones para tamaña arrogancia no faltan, sin embargo, dado que la filosofía parece convenir—en diversos respectos— tanto a la ciencia como a la religión. En efecto, desde el respecto común con el científico, el filósofo debe afanarse por argumentar y convencer, no por *conmover*, sea mediante amenaza o promesa. Y menos en lo relativo a las acciones humanas, que es aquí el punto de litigio. Según el famoso adagio de Spinoza: *sedulo curavi actiones humanas non ridere, nec lugere, necque detestari, sed intelligere* («me he esforzado cuidadosamente en entender las acciones humanas, no en ridiculizarlas, lamentarme de ellas o detestarlas»; *Tractatus politicus*, I.4). Por cierto, el muy astuto Nietzsche intentó adueñarse de esta serena lección de *apátheia* impregnando el aforismo de una emotividad que habría dejado seguramente estupefacto a Spinoza, pero que permite un acercamiento a la *función* propia de la religión (no a su contenido, desde luego). Así, reconociendo para empezar la sencillez y carácter sublime de estas palabras, se pregunta qué sea en definitiva ese *intelligere* sino «la forma en que llegamos justamente a sentir de un solo golpe esas tres [o sea, *ridere, lugere, detestari*] [...]». Antes de que un conocimiento sea posible, cada una de esas pulsiones (*Triebe*) ha de haber expuesto su opinión unilateral sobre la cosa o evento en cuestión»¹⁶. Y concluye con

16 F. Nietzsche, «Was heisst erkennen». *Die fröhliche Wissenschaft*, IV.333. *Kritische Studienausgabe*. Munich/Berlín/Nueva York. dtv/de Gruyter, 1988: 3, 558.

una consideración que debiera hacer pensar a los adeptos al cientificismo secular, tan racional y objetivo:

Nosotros, que llegamos a tener conciencia tan sólo de las escenas finales de reconciliación y de ajuste final de cuentas de este largo proceso [i.e. del conocimiento], creemos por tanto que *intelligere* sea algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a las pulsiones; mientras que no es sino una cierta relación (*Verhalten*; también, «comportamiento», F.D.) de las pulsiones unas con otras¹⁷.

Ignoro si Nietzsche había leído la *Ética a Eudemo* de Aristóteles, pero es bien significativo que *La gaya ciencia* diga al respecto exactamente lo contrario que el Estagirita (restando, justamente por decir lo contrario, en el mismo plano, a saber: el propio de la religión). También Aristóteles está seguro de que la causa y razón, el origen del conocimiento —lo obtenido lógicamente, por *lógos*—, es distinto al conocimiento mismo y a su facultad: la razón, tanto con respecto al orden del universo como, sobre todo, por lo que hace a los movimientos del alma (seguimos, pues, dentro de la órbita de las acciones humanas). Sólo que, para él, el origen y principio del *lógos*, siendo superior a éste, es desde luego algo conciliador, justo y bueno, esto es: Dios¹⁸.

¹⁷ *Ibid.*; 3, 559.

¹⁸ Aristóteles, *Eth. Eud.* VIII, 2: «Lo que precisamente estamos investigando es cuál sea el origen de los movimientos del alma. La respuesta es, pues, evidente: igual que en el universo, también aquí todo es movido por Dios, ya que, de alguna manera, lo divino es en nosotros la causa

Adviértase que la doble respuesta *anceps* de Nietzsche y de Aristóteles coincide en un punto esencial, que vuelve a diferenciar a la filosofía tanto de la ciencia como de la religión (a pesar de que Nietzsche parezca acercarse más a lo primero con su presunto «psicologismo», y el Estagirita más a lo segundo con su no menos presunto «teologismo»). Y ese punto es que la *esencia del conocer y del obrar*, es decir, la esencia de la *razón de ser de algo* y la *causa de que algo llegue a ser o deje ser*, en definitiva: que la *esencia del fundamento no es ya razonable ni se debe a causa alguna*. Ello, al separarla tanto de la ciencia como de la teología, parecería acercar a la filosofía al *espiritualismo* o *misticismo oriental*, si no fuera por una distinción igualmente esencial: volviendo de nuevo a Spinoza, la filosofía no busca la *supresión* del conocimiento (o sea, en última instancia, del dolor y del sufrimiento, si atendemos a la concepción de Nietzsche) ni de la existencia (o sea, en última instancia, de la *mortalidad*). No sin cierto masoquismo, la filosofía intenta conocer, argumentando, que *a tergo*, a las espaldas del conocimiento y la argumentación hay algo que impulsa al conocimiento y que, por consiguiente, sólo puede ser avizorado, atisbado, justamente cuando ese conocimiento fracasa, se *estrella violentamente* con sus propios límites (una limitación que *no le es propia*). Aquí no importa tanto si ese *arché tou logou*, ese principio de la razón es Dios o vie-

de nuestros movimientos. Y el principio [el origen] de la razón no es la razón, sino algo superior a la razón (*lógon d'archè ou lógos, allà ti kreitton*: 1248a28). ¿Qué es, pues, lo que puede ser superior incluso al conocimiento y al entendimiento, fuera de Dios?» (mi subrayado).

ne constituido por un cruce de pulsiones en conflicto entre sí (por lo demás, yo no digo —y menos achaco a Nietzsche— que ese cruce sea *inferior* al *lógos*, salvo que con ello se quiera decir meramente que está a su base, que lo mantiene y a la vez quiebra constantemente sus pretensiones de ser objetivo y decir la verdad *por su cuenta*). Pues tan *alógico* (no «ilógico», nada de *credo, quia absurdum*) es el Dios de la *Ética Eudemiana* como las pulsiones de *La gaya ciencia*. Pero ambos —y esto es lo decisivo— se han rastreado con los medios e instrumentos de la razón humana hasta abrirse *razonando* a algo que ya no es *razonable*: por eso, su fracaso es motivo de orgullo y supone la destrucción e irrisión del *humanismo antropocéntrico* (que es lo que está a la base de buena parte del ateísmo militante hodierno, a menos que se conforme con atribuir el *arché* del cosmos y del hombre al mero azar, que buena «ciencia» sería entonces ésta). Dejar entrever el *lomo externo* del horizonte de toda comprensión y de toda acción: tal es el signo distintivo de toda verdadera filosofía. Por el contrario, la resolución *piecemeal* de problemas, por un lado, o el sometimiento a los designios inecrutables de Dios, por otro, supondría una *victoria pírrica* para la razón: por defecto de infinito malo (Hegel *dixit*) o por exceso de «razón perezosa» (*pace* Santo Tomás).

Es curioso: habíamos empezado sospechando que la filosofía podría establecer una suerte de paz y de convivencia —más o menos forzada— entre la ciencia y la religión, dándole a cada una lo suyo (al fin, ésa es la función de la justicia: *unicuique suum tribuere*), y ahora da la impresión de que ese

tertium interveniens quisiera desembarazarse de ambas para poder gobernar por sí solo el conocimiento y las acciones de los hombres. Pero ello sería una impresión falaz. La filosofía necesita de la ciencia (no del ateísmo pseudocientífico) y de la religión (no de la teología) porque, si ella pretende *mediar* entre ambas, eso se debe a que, a su vez, está ya *ab initio* mediada por ellas. La *pasión* del conocer es *conocer* la pasión. Sea. Pero aquí tenemos un bucle de retroalimentación cuyo «combustible» primero, cuya ocasión y emergencia es, desde luego, el *conocer*. Y ello, en nuestro tiempo, viene dado por la *tecnociencia*, y fundamentalmente por las nuevas tecnologías de la información y por la biogenética. Ahora bien, si ese conocer es *apasionado*, entonces es inútil toda pretensión de *autorreferencialidad*. La fuerza de la razón no es a su vez razón. El principio leibniziano de razón suficiente se estrella ante un corolario que el filósofo dejó caer así, como al desgairé¹⁹. La

- 19 G.W. Leibniz. *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*. § 7 (cito por la edición bilingüe de H.H. Holz. *Kleine Schriften zur Metaphysik / Opuscules métaphysiques*, Frankfurt, Insel, 1985, p. 426): «*nada se hace sin una razón suficiente (rien ne se fait sans raison suffisante)*, es decir que nada ocurre sin que le fuera posible a aquel que conozca suficientemente bien las cosas el ofrecer una razón que baste para determinar por qué es así, y no de otra manera». Ahora bien, de lo dicho se sigue, contra la noción de «fundamento» como *aitia*, propia de los *Analytica posteriora* de Aristóteles, que esta propuesta de fundamento vale para la *posibilidad* de las cosas, no para la *necesidad* de su existencia. Y de ahí que Leibniz no pueda contentarse con ese mero principio (que es literalmente, desde el punto de vista de la existencia, una *petitio principii*), sino que añade: «Una vez puesto ese principio (*Ce principe posé*), la primera pregunta que hay derecho de hacer será: ¿*Por qué hay algo más bien que nada?* (*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*)». La contestación que Leib-

esencia del fundamento no es fundamento, sino violencia. Mas la consciencia de esa extraña violencia podría contribuir a paliar la derivada violencia tecnocientífica y religiosa, basada en los dos casos en un mismo terror: el terror al tiempo, a la descomposición, la laceración y la muerte, con su violento intento de sustitución del *sacrificio del otro* (el lado del poder político, apoyado modernamente en el conocimiento tecno-

niz da a esta pregunta no deja todavía hoy de asombrar: «Porque la nada es más simple y más fácil que algo». Que es como decir: la existencia sólo puede surgir por *violencia*, ya que lo simple y fácil es justamente no ser. O de otra manera, volviendo así a Aristóteles: el *arché* del *lógos* (de la posibilidad) es algo más alto que la razón (es decir, que ofrecer fundamentos o razones de por qué, *una vez que las cosas existen*, son así y no de otro modo). Y ese *arché* es, para Leibniz, Dios: «Así, hace falta que la Razón suficiente, que no tiene necesidad de ninguna otra Razón, esté fuera de esta serie de cosas contingentes y se halle en una sustancia que sea la causa de ello [¿de la serie o de las cosas mismas?; el original es ambiguo: *qui en soit la cause*], o que sea un Ser necesario, *portando consigo la razón de su existencia*; de otro modo no habría aún una razón suficiente con la que se pudiera acabar. Y esta última razón de las cosas es llamada *Dios*» (ib.; es mío el primer subrayado). Creo que queda patente la falacia cometida por Leibniz al llevar a la Razón al seno de Dios y convertir a éste en *causa sui*. Si la razón suficiente da justamente —y solamente— *razón* del ser de las cosas, entonces la Razón última (Dios, si queremos) sería garante efectivamente de la *posibilidad* (de la razón de ser) de las cosas, e incluso de la posibilidad de El mismo, pero *no* de la existencia: ni de las cosas, ni de El. Sigue siendo más fuerte y perentoria la pregunta subsiguiente al principio (en verdad, anterior a éste) que el *principium grande* mismo. Sólo después de admitir: 1) que bien podría no haber existido nada: es más, que ese sería el estado más simple y fácil (más natural, por así decir: como la entropía); y 2) que *está puesto* el principio de razón, se *supone* (¡no se prueba!) 3) que debe de haber un incomprensible *brotar* de la existencia, sin razón ni causa alguna. Un brotar por nuda *violencia*: tal es la conclusión —para él, estremecedora— a la que llegó Schelling, como veremos.

científico) o del *sacrificio por mor, en favor del Otro* (lado del sacrificio religioso). Ambos tipos de violencia coinciden en *dar la muerte* para salvar, no tanto la vida cuanto el *fundamento* de la vida, ofrendando a él la diferencia, es decir, lo *fundado*.

Ahora bien, ¿qué es lo que cabe entender por fundamento? Según Hegel, «el *fundamento* es la unidad de la identidad y de la diferencia, la verdad de aquello que la diferencia y la identidad han dado como resultado: la reflexión-hacia-sí que precisamente en el mismo sentido es reflexión-hacia-otro, y al revés. Es la esencia puesta como *totalidad*». Y en la Observación del mismo párrafo apunta que lo que el principio de razón suficiente (la proposición del fundamento: *der Satz des Grundes*) significa no es que la verdadera entidad (*Wesenheit*) de algo consista en el hecho de que éste venga determinado como idéntico o como distinto, sino en «que él tiene su ser dentro de otro, el cual, al ser lo idéntico-consigo de aquél, es su esencia. [...] El fundamento es la esencia que existe yendo hacia sí (*das in sich seiende Wesen*), y ésta, la esencia, es esencialmente fundamento, y fundamento lo es sólo en tanto fundamento de algo, de otro»²⁰. Estas precisiones de Hegel resultan preciosas para intentar comprender la violencia ejercida por una determinada forma *teológica* de entender el cristianismo como si, en una violenta inversión de lo señalado por el filósofo, la religión no estuviera basada en la esencia del fundamento, sino en el fundamento de la esencia. Aclaremos

20 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [1830] (= *Enz.*) § 121, *corpus* y *Obs.*, en *Werke* (= *W.*), Frankfurt, Suhrkamp, 1970; 8, 247s.

este punto: según Juan Pablo II, la metafísica ha de ser alabada como el mejor preámbulo racional de la religión, ya que, en su búsqueda de la verdad, logra llegar a algo *absoluto, último y fundamental*: logra llegar al ser, en cuanto fundamento de la verdad (del conocer, pues) y del bien (del obrar)²¹. Santo Tomás, en quien se apoya el difunto Pontífice, dice a su vez en la *Summa theologiae* de ese Sumo Ser que es: *ipsum esse per se subsistens* (Ia, 4, a.2), *ens per essentiam* (I, 3, a.4), *ens sua essentia vel natura* (I, 3, a.3). Por lo primero, el Ser —es decir, Dios— es idéntico consigo (*ipsum esse*: es el ser mismo) porque subsiste por sí mismo, no por otro. Por lo segundo, su propia esencia es razón de su existencia (en cuanto ente). Por lo tercero, en fin, no sólo existe por razón de sí mismo (*sua essentia*) sino que esa razón, esa misma esencia (*qua principium essendi et cognoscendi*), es ya principio interno, el motor de su actividad (*natura: principium fiendi*). Bien se ve que, de este modo, el Dios tomista, puro *actus essendi*, se halla —gran Egotista— enteramente invaginado dentro de sí, siendo absolutamente idéntico consigo; de manera que, en lo que Hegel consideraría un retroceso en la escala enciclopédica, la causa del Ser se torna *causa sui* (sin efecto alguno hacia fuera, ya que, en principio —en el principio— nada «fuera» debiera haber en absoluto); ésta, la causa inmanente, se torna a su vez fundamento, en ra-

21 Encíclica *Fides et ratio*, n. 83: «[es] necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental». Preguntamos: ¿«trascender» significa abandonar a su suerte los datos empíricos, como si Dios nada tuviera que ver con ellos, o sea, con el mundo?

zón de ser, y la razón de ser se identifica con la esencia. Y ésta, en fin, es garante de la *identidad* de Dios consigo.

Bien, sea. Pero ¿cómo puede existir algo que sea sola y absolutamente *idéntico a sí mismo*? Y si, como es obvio, necesita para existir (para *ser*) diferenciarse al menos de la nada (del *no ser*). ¿por qué, para volver a Leibniz, ha salido *por sí mismo* de la nada, si ésta es más fácil y simple que ser algo, o sea: si ella no opone la menor resistencia, pero tampoco pone nada de su parte ni hace literalmente *nada* para que algo sea? Tanto Santo Tomás como Leibniz se apresuran a cerrar circularmente esa pregunta, taponando en vano la herida, la fisura que la existencia hace en la nada. ¿Tiene algún sentido contestar: hay algo y no más bien nada porque hay Dios? ¿O acaso no es Dios, a su vez, algo (*aliquid*), y por tanto un ser (*ens*), por más que Él sea el ser supremo? No parece sino que Leibniz siguiera preso de una tradición –o más bien, de toda la tradición occidental, centrada en la metafísica– que, *en el fondo*, equipara el fundamento lógico (la razón de ser) y la causa, para basar luego ambos en un *ens summum*, entendido a la vez como *ens perfectissimum* (lado lógico) y *necessarium* (lado real), de modo que él, *hó theós*, permita en cuanto mediador la *dicción del ente*: la ontología. En una palabra, el *principium grande* y su corolario (según Heidegger, la *Grundfrage der Metaphysik*²²) son prueba *in actu exercito* de la *ontoteología*. Por el contrario, habría que

22 Esto es, no tanto la pregunta fundamental de la metafísica cuanto la pregunta *por el fundamento* de la metafísica, basada en todo caso (incluyendo desde luego aquí el supuesto «existencialismo» tomista) en la peraltación de la esencia.

haber remontado la corriente de los seres, pasando del fundamento de lo ente al ser de lo ente, y del ser a la nada, para arribar... ¿a dónde? ¿No se trata más bien de salir de la nada? Pero ¿cómo hacerlo, sino por un acto de violencia?

Sea como fuere, preciso es confesar que la tan manida *identidad de esencia y existencia* como definición de Dios ha acabado por resultar una mera *petitio principii* que no parece apoyarse en nada, ya que el fundamento —como hemos visto— remite circularmente a la esencia, y ésta presupone la existencia como igual a ésta: *Circulus vitiosus Dei*. Ahora bien, de este círculo no se puede salir sino *rompiéndolo*: mediante un acto de *de-cisión*. En primer lugar, habrá que hacer violencia al mismísimo Hegel, yendo más allá de él. Pues según el suabo, es verdad que el fundamento se refleja en el otro (en lo fundado), existiendo sólo si sale de sí para ir a lo distinto de sí: pero ello lo hace en definitiva para ser y para conocerse *a sí mismo* en lo otro, para existir como esa reflexión que parece abarcar especularmente (e indiferentemente) lo Idéntico y lo Diferente pero que, en definitiva, privilegia el fundamento (esencia redoblada, retornada desde lo otro asumiendo, integrando en sí lo otro) frente a lo fundado. Como si dijéramos, en términos religiosos: el Hijo existe *volviendo* hacia el Padre («no se haga mi voluntad, sino la tuya»), succionado por éste para que Él, el Padre, exista y se reconozca en sí a partir del Hijo (por cierto, ese retorno, ese *círculo* estaría constituido por el Espíritu Santo). O en términos de la creación: el mundo, a través del hombre y su acción, existe *volviendo* hacia Dios (ese retorno estaría constituido a su vez por la Historia, la manifestación fenoménica

de la acción del Espíritu). Bien. Cabe entender esto. Al fin, lo expuesto no es sino la médula de la doctrina cristiana, por cierto más conforme a mi ver con los textos sagrados que los empeños de tomistas y pontífices por *acorazar* a su Dios.

Sólo que ello no es suficiente, ni desde el punto de vista filosófico ni desde la perspectiva de una posible interpretación del cristianismo como *condolencia auténtica*, es decir, como capacidad de *sacrificio* y *abnegación* por el otro en cuanto otro, no de succión del otro como reflejo en el que el Sí mismo se ve y se regodea a sí mismo. Eso sería, justamente, celebrar la esencia del fundamento como *violencia* de toda alteridad.

¿Podemos encontrar un pensamiento filosófico que apunte en esa dirección? Creo que sí, que Schelling, el *entrañable* enemigo de Hegel, puede constituir un valioso aporte al respecto. Para empezar, Schelling recupera un sentido de *Grund* que se encuentra en efecto en el habla cotidiana, pero que parecía haber quedado velado (justamente, al *fondo*) por el predominio de la noción de *fundamentum inconcussum*. Y es que *Grund* significa también y sobre todo *fondo*: la antítesis de toda «causa y razón»²³. Por eso, la esencia del fundamento en cuanto fondo (si queremos: el origen o *arché* de Dios) no puede estar en una vuelta a una identidad previa —y ahora reforzada y refrendada— a partir de lo otro, sino en la *salida violenta* de un fondo literalmente anodino. Pues, según Sche-

23 *Aus Schellings Leben. In Briefen*, ed. G.L. Plitt, Leipzig, 1869; II, 221: «Por *Grund* no entiendo causa, como creo haber demostrado suficientemente al denominarlo *Fundament* y *Basis*».

ling, incluso en el mundo fenoménico se muestran indicios de que: «Al fondo de todo ente yace (zu *Grunde liegt*) un ser en sí ilimitado, refractario a forma y a regla». Ese *ápeiron*, que el propio Schelling equipara a la *materia prima* aristotélica como «fondo e inicio de todo devenir»²⁴, supone una réplica decisiva a la «nada» tomista y leibniziana. Se trata de algo inerte, sí, pero no —no sólo, ni principalmente— porque nada pueda pensarse en ella, sino porque de ella nada puede salir *de suyo* (*subiecti sui et naturā*) y, sin embargo, puede llegar a serlo todo. Acercándonos a lo ya señalado por Nietzsche, a saber, que el *intelligere* supone un juego de pulsiones, podemos ahora decir con Schelling que el *Grund*, el fondo inerte de toda realidad, es un «mero poder ser» (*blosse Können*) en cuanto «un querer en reposo» (*ein ruhendes Wollen*) que «llegará a ser un querer, en el que la potencia (*Potenz*) se levanta, y la transición [del poder ser al existir. F.D.] no es otra que la que cada uno percibe en sí mismo cuando pasa de no querer a querer [...]; el ser originario (*Urseyn*) es querer, el querer no es sólo el inicio, sino también el contenido del primer ser, del ser que está surgiendo (*entstehenden Seyns*)»²⁵.

Aquí se da, pues, no tanto el fundamento de la existencia cuanto más bien la *salida*, la emergencia de la existencia a partir del fundamento. El ser se manifiesta como *voluntad*, no como pensamiento. Es la *Potenz* de querer seguir sien-

24 F.W.J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (= *PhM.*). Lección XVII, en *Sämtliche Werke* (= *S.W.*), Augsburg/München, Cotta, 1856-1861: XI, 388.

25 *Ibid.*

do, *contra* el fondo anodino de su ser. Pero, si esto es así, empezamos a entender entonces la violencia de la religión cristiana como *esencia del fundamento*, esto es: la decisión de doblegar y someter el *querer* de la existencia a un Fondo que, disfrazado de Fundamento (un abismo precariamente cubierto, como si fuera algo sólido, inquebrantable), exige la sumisión de todo lo ente, y especialmente del hombre, en cuanto ser libre. Sumisión, en efecto: no un pasar de no querer a querer, sino al contrario, voluntad de nada, *noluntas*: paso de querer a no querer. Tal el *nihilismo europeo* subyacente a la metafísica y a su emponzoñamiento del contenido filosófico-religioso del cristianismo. Al cristiano, en efecto, se le exige la entrega absoluta a la voluntad de Dios, al igual que Jesús en Getsemaní doblegó su voluntad a la del Padre, con la promesa de una vida tras la muerte, en virtud de la muerte voluntaria de Cristo en la Cruz: «Jesús –dice San Pablo– [fue] coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte, para que por gracia de Dios gustase la muerte por todos» (*Hebreos* 2, 8).

Bien, ¿dónde está aquí la violencia? Recordemos al efecto la exacta definición que de ella ofrece Kant: «La *potencia* (*Macht*) es una facultad capaz de superar grandes obstáculos. Justamente la misma se llama *violencia* (*Gewalt*), cuando es capaz también de superar la resistencia de aquello que posee él mismo potencia»²⁶. Pero si esto es así, ¿por qué la muerte, al fin y al cabo una *noluntas*, una voluntad que vuelve al repo-

26 I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* § 28. *Akademie Textausgabe*: V, 260.

so, a la materialidad del no-ser, ha de ser considerada por San Pablo —y con él, por la tradición eclesiástica en general— como una *potencia* a la que hay que *vencer*²⁷? ¿No consiste la violencia *primordial* de la religión cristiana —frente, por ejemplo, al *nirvana* budista— en la promesa de vencer a la muerte, de alcanzar la inmortalidad? ¿Y no es eso también lo que promete el ateísmo científico, aunque sea a largo plazo: la sujeción de toda la naturaleza en provecho de la pervivencia del individuo? He aquí, de nuevo, el punto de coincidencia entre un científicismo pseudorreligioso, ideológico, y una religión que parece enaltecer el sufrimiento y la muerte como *capital* que conocerá un muy alto rédito «al otro lado».

A la mente acuden entonces las duras palabras de Paul Ricoeur contra todo *fundamentalismo*²⁸. Esta posición viene entendida como el acartonamiento retórico de proposiciones tentativas²⁹ que quedan convertidas, por un golpe violento de poder, en *dogmas*, y ello tanto si esa decisión se da en un proyecto «racional», científico o político, o en el seno de una creencia «irracional» (es decir, religiosa). El fundamenta-

27 San Pablo, *I Corintios* 15, 55: «La muerte ha sido absorbida (*katepóthe*; un buen ejemplo de *Aufhebung* hegeliana, F.D.) en la victoria. Muerte. ¿dónde está tu victoria? ¿Dónde, muerte, tu aguijón (*tò kéntron*: el «centro», en el sentido del punto o hendidura producida al pinchar algo)?» El texto remite implícitamente a *Isaías* 25, 8, donde se promete que Yavé Sebaot «destruirá a la muerte para siempre».

28 Paul Ricoeur, «Science et Idéologie», en *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (mayo 1974), 328-356.

29 Recuérdese el caso de la conmovedora súplica a Jesús del padre de un niño epiléptico: «Creo, Señor. Ayuda a mi incredulidad (*apistia*)» (*Marcos* 9, 24).

lismo, según dice Ricoeur, aportando un elemento precioso para nuestro trabajo, consiste en la voluntad de «no poner en cuestión radical» el fundamento, cimiento o suelo de una construcción mítico-religiosa o racional, llegando a veces al extremo patológico de considerar «absolutamente justificados» o «fundamentados» los crímenes más abyectos. Y ello, insiste, tanto en las posiciones religiosas contaminadas por la metafísica cuanto en la argumentación mediante instrumentos «racionales» (lingüísticamente formales) al servicio de la manipulación *operativa* de la realidad, de acuerdo al «prejuicio esencial de la modernidad», a saber: *el concepto de razón absoluta e incondicionada como fundamento*. Si ahora recordamos que en la tradición filosófica que llega a Leibniz y Hegel, fundamento es esencia reforzada por la succión y sumisión de lo otro, entonces la cercanía de *esa* religión y de *ese* cientificismo es, también ella, una *evidencia* (como las que tanto le gustan a Dawkins) basada en la comunidad de la *ontoteología* y la *ontotecnología*.

Volviendo ahora a la *Ekklesía Theou*: si el fundamento consiste en «matar a la enemidad», según la carne, entre judíos y gentiles, entonces San Pablo les promete a los cristianos de Efeso que, en cuanto «conciudadanos de los santos y domésticos de la casa de Dios, seréis edificados sobre el fundamento (*themelío, fundamentum*) de los apóstoles y los profetas, dado que Jesucristo es la piedra angular sobre la que se yergue el entero edificio hasta hacerse templo santo en el Señor» (*Efesios* 2, 16 y 19-21). El fundamento de los apóstoles y los profetas es, obviamente, la *Palabra de Dios*. Y es esa

palabra la que destruye las separaciones carnales, naturales, para establecer una única morada espiritual, basada no menos obviamente en la desaparición de las diferencias y en el regreso a la identidad. Una identidad neutra: la de lo Uno cerrado dentro de sí. Tal la redención de la carne, del pecado, de la muerte (tres aspectos de uno y el mismo no-ser). Así oraba Jesucristo, según San Juan, rogando al Padre por la suerte de sus enviados, de los apóstoles, los cuales, al igual que Él mismo: «No son del mundo [...]. Así como tú me enviaste al mundo, yo también los envié al mundo: por ellos me santifico a mí mismo, para que sean santificados en la verdad». Y una vez logrado este *fundamentum inconcussum* de los apóstoles, también quienes a su través escuchan la palabra serán redimidos: «Para que todos sean uno (*hína pántes hèn ôsi, ut omnes unum sint*), como lo eres tú, Padre, en mí y yo en ti, a fin de que ellos sean uno en nosotros» (Juan 16, 18, 20-21). ¿Qué mejor, más alto y más santo precursor del «fundamento» en Hegel que este texto? O al revés, ¿qué mejor comentario del texto de San Juan que el §121 de la *Enciclopedia* hegeliana? He aquí un movimiento *ad extra*, una «exteriorización» de la esencia para, en el reflejo producido por ella misma, llegar a reconocerse a sí misma como fundamento.

¿Es entonces extraño que el pueblo que ha matado la enemistad entre judíos, protestantes y católicos, y que además es la Nación *reflexiva* por excelencia, pues que se ha dado a sí misma su fundamento y lo ha puesto por escrito en una *Constitución*, es extraño que los Estados Unidos de América se sientan en la Modernidad el pueblo *elegido de Dios*, desti-

nado a llegar a ser *Unum* con él? ¿No reza la divisa que orla la linterna del Capitolio de Washington: *E pluribus Unum*? Esa estrecha coyunda entre la política de la *superpotencia* y la religión del *fundamento* se muestra a las claras, sin ir más lejos, en el *National Anthem of America*, el himno tantas veces oído y tan pocas veces meditado. «The Star-Spangled Banner»:

¡Bendecido con la victoria y la paz, pueda el país rescatado
[por el Cielo
Alabar al Poder que nos hizo y nos preservó como nación!
Pues, si nuestra causa es justa, habremos de ser conquis-
tadores,
Que sea entonces nuestra divisa: «Confiamos en Dios»³⁰.

He aquí, en carne viva, diríamos, la esencia del fundamento como *violencia*: la conquista del mundo por parte de América, al igual que antes enviara Jesús a los suyos a todos los rincones de la tierra para predicar la buena nueva: «Y será predicado este evangelio del Reino en todo el mundo (*en hólei tēi oikouménē, in universo orbe*) como testimonio sobre todas las gentes (*tois éthnesi*; en la Biblia del Rey Jaime, muy significativamente: *unto all nations*, F.D.). Y entonces vendrá el fin (*télos, consummatio*)».

No cabe duda de que esa *fusión* de pueblos (judíos y gen-

30 «Blest with vict'ry and peace, may the Heav'n-rescued land / Praise the Power that hath made and preserved us a nation! / Then conquer we must, when our cause it is just, / And this be our motto: 'In God we Trust.'»

tiles, antes; inmigrantes europeos, en la América del siglo diecinueve) y de confesiones religiosas (siempre que provengan del Libro: recuérdese el discurso de Obama), esa unificación como pródromo de la *consummatio in Unum*, tiene consecuencias altamente positivas para quienes a ella se someten. La violencia contra el *origen* convierte así lo amorfo y refractario (la *hyle* aristotélica, la *chōra* platónica) en carne, pecado y muerte, alzando contra ello la Palabra: el Espíritu vence a la mortal Naturaleza al retroinyectarle la misma violencia por la que se separó de ella, en lugar de reconocer en ella su origen, la *noluntas* de su propia *voluntad de poder*. Y esa violencia se *vuelca* luego sobre los hombres y los pueblos empeñados en mantener su fidelidad a la Tierra, decididos a aceptar su natural mortalidad. ¿Es preciso recordar aquí el Salmo 110, en el que el Oráculo de Yahvé dice «a mi Señor: Siéntate a mi diestra en tanto que pongo a tus enemigos por escabel de tus pies»? ¿Es preciso recordar la promesa: «Yahvé juzgará a las naciones, llenando la región de cadáveres; aplastará cabezas en vasto campo»? ¿Es preciso, además, recordar que Jesús se identifica crípticamente con ese mencionado «Señor», al decirles a los sacerdotes judíos que el Mesías es más que el hijo de David, puesto que éste (David, en cuanto autor del Salmo) lo llama «mi Señor», sin que en absoluto parezca importarle eso del juicio a las naciones y el aplastamiento de cabezas? (cf. *San Mateo* 22, 45; *San Marcos* 12, 37, y *San Lucas* 20, 44). Y en fin, para apurar este vaso de violencia, ¿es preciso recordar que los musulmanes, basándose en esos mismos pasajes

evangélicos, deducen que «mi Señor» no es Jesús (al cual conceden, por otra parte, el título de Mesías), sino Muhammad, el último Profeta, sin escandalizarse tampoco ellos de la violencia del pasaje³¹?

Claro que las consecuencias negativas para los que se desvían de la obediencia estricta (o sea, para quienes, estando destinados a llegar a ser *Unum*, se vuelvan a la carne, al lado *diferencial*) son aún más violentas. Si con respecto a la gentilidad, a las «naciones», podríamos decir —siguiendo a Nietzsche y Spinoza— que *intelligere* es allí la sublimación del odio, del *detestari*, en el caso del infiel, del enemigo *interno*, más bien evoca el *lugere* spinozista, el llanto que —por decirlo con Kant— todo «espectador imparcial» ha de verter ante tal prepotencia, *inhumana* por ser divina. Ya los *Proverbios* habían advertido que «el principio de la sabiduría es el temor de Yahvé, y son necios los que desprecian la sabiduría y la disciplina» (Prov. 1, 7). Pero el *Deuteronomio* se encarga de precisar el castigo que merece ese desprecio, culminante en la apostasía. En pavoroso *crescendo*, se exige matar primero al falso «profeta o soñador» (13,5); luego lapidar al hermano, al hijo o a la hija, a la propia mujer o al amigo, si incitan a adorar otros dioses «que vosotros no conocisteis» (13,9); y se ordena destruir en fin por entero las *propias* ciudades hebreas en caso de que «gentes malvadas» seduzcan a sus habitantes a servir a otros dioses: «Entonces, dando al anatema esa ciudad, con todo cuanto hay en ella y sus ganados, no dejes de

31 Accesible en la Red: <http://www.islamenlinea.com/muhammad-biblia/muh2o.html>.

pasarla a filo de espada; y reuniendo todo su botín en medio de la plaza, quemarás completamente la ciudad con su botín para Yahvé, tu Dios; sea para siempre un montón de ruinas y no vuelva a ser edificada» (13, 14-16). ¿Para qué toda esta terrible mortandad?: «Para que se vuelva Yahvé del furor de su ira, y te haga gracia y misericordia, y te multiplique, como se lo juró a tus padres» (13, 17).

Habrà quien replique que tan bárbaros mandatos son propios de la religión judía, mientras que la religión cristiana es una religión de misericordia y bondad. Y no le faltaría algo de razón, aunque esa bondad sirva muchas veces de recompensa por la *introyección* de la violencia. Oigamos, por ejemplo, la sustancial modificación de la ley judaica a la que procede Jesús: «Habéis oído que está dicho: 'Ama a tu prójimo (*plesión*) y odia a tu enemigo (*echthrón*)' [cf. *Lev.* 3, 18; *Deut.* 23, 6]. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien (*kalôs poieite*) a quienes os odian, y orad por quienes os persiguen y calumnian, como hijos que sois de vuestro padre que está en los cielos, el cual hace salir el sol sobre buenos y malos, y llueve sobre justos e injustos» (*Mateo* 5, 43-46). Una exhortación sin duda admirable, y que hizo pensar a Freud que, justamente por ir contra la naturaleza humana, habría de desencadenar una violencia secundaria hacia otros, vistos como chivos expiatorios que impedirían cumplir el mandato. Pero no hace falta ser tan retorcido. Basta con retroceder unos pocos versículos dentro del mismo capítulo para encontrar unos expeditivos consejos sobre la conveniencia de arrancarse el ojo derecho o cortar

la mano derecha si ellos te escandalizan: «Porque mejor te es que uno de tus miembros perezca que no que todo el cuerpo sea arrojado a la gehenna» (5, 30). La pregunta es: ¿Se refiere únicamente al cuerpo físico del individuo o al cuerpo *social*? (lo cual enlazaría con los mandatos de *Deuteronomio* 13). Esa pregunta no está fuera de lugar si, dentro siempre del mismo evangelio, leemos la famosa parábola de la cizaña (13, 24-30). Cuando los siervos del dueño del campo ven la cizaña sembrada por un enemigo [*echthròs ánthropos*; el mismo término para designar a aquel a quien había que hacer el bien según *Mt.* 5, 44; F.D.], preguntan al amo si han de recogerla. Conocemos la respuesta de éste: «No, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo. Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega. Y al tiempo de la siega, diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla (*ad comburendum; eis désmas*), y recoged el trigo en mi granero».

La explicación de esa parábola se hace remitiendo al profeta Asaf, con un cambio bien significativo. El *Salmo* 78, 2 dice: «Abriré mi boca en parábolas / y evocaré los enigmas de tiempos antiguos». La remisión por parte de San Mateo reza: «Para que se cumpliera el anuncio del profeta, que dice: 'Abriré mi boca en parábolas, revelaré las cosas ocultas desde la creación del mundo (*kekrimena apò katabolés kósmou*)'» (13, 35). Importa al respecto distinguir dos puntos: 1) ¿A quiénes le serán reveladas esas cosas? No desde luego a todos, sino a unos pocos elegidos, ya que a los discípulos les asegura Jesús: «A vosotros os ha sido dado conocer los mis-

terios del reino de los cielos; pero a éstos [a la muchedumbre que le estaba escuchando desde la orilla, F.D.], no. [...] Por eso les hablo en parábolas, ya que viendo no ven y oyendo no oyen, ni entienden (*oudè synioûsi, neque intelligunt*)» (13, 13). Y en efecto, sólo cuando dejó a la muchedumbre y los discípulos se acercaron al Maestro bueno, éste explicó la parábola: el campo es el mundo; el que siembra buena semilla es el Hijo del hombre; la cizaña son los hijos del maligno; el enemigo que la siembra es el diablo; la siega es la consumación del mundo (el *télos* anunciado en *Mt.* 24, 14); los segadores son los ángeles y, en fin, «los obradores de iniquidad» serán arrojados «en el horno de fuego» (13, 37-42). Así que eso era lo oculto desde que se echaron los cimientos del mundo: *dejar la venganza para el final de los tiempos*, cuando el arrepentimiento es ya imposible. Extraño amor éste a los enemigos. Claro que ahora, retrospectivamente, se entiende mejor el consejo *prudente* que da Jesús a quien ofende a su hermano y, en lugar de reconciliarse primero con él, pretende ir directamente a hacer ofrendas ante el altar: «Muéstrate conciliador con tu adversario mientras *vas con él por el camino*, no sea que te entregue al juez y el juez a un servidor de la justicia, y seas puesto en prisión» (13, 25; mi subrayado). Como diría Dawkins, aquí hay suficiente *evidencia* de que el adversario mencionado es tu hermano o tu prójimo, que aguanta tus intemperancias mientras, *homines viatores*, vais por el camino de la vida, pero que al final de ésta, en el Juicio, te acusará. Se refrena la violencia para mejor descargarla después, cuando ya no hay remedio.

¿Cabe aún alguna duda de esta *venganza* postergada para el final? Véase el consejo paralelo que da el apóstol Pablo a los romanos: «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed dale de beber, *pues haciendo eso estás poniendo carbones encendidos en su cabeza*; no te dejes vencer por el mal, más bien vence al mal con el bien» (Romanos 12, 20-21). Al respecto, no hace falta ser nietzscheano de estricta observancia para ver aquí la huella del resentimiento y de la *invidia*, en cuanto alegría por el mal ajeno; en efecto: cuanto mejor te comportes con tu enemigo, tanto más caerá sobre éste la cólera de Dios. Hacer el bien a quien no lo desea ni quiere recibirlo supone entonces la forma más refinada de atraer sobre éste el mal, o sea de *hacer el mal*.

Y más: si se aconseja a los fieles que, contra la *lex Talionis*, no devuelvan mal por mal, ello se debe a que su sumisión a Dios ha de ser completa, y su actitud ante los hombres y las injusticias sufridas, *pasiva*: «No os toméis la justicia por vuestra mano, amadísimos, antes dad lugar a la ira (*tópon tēi orgei*) [de Dios]; pues escrito está: 'Mía es la venganza, yo retribuiré'» (Rom. 12, 19³²). Así pues, la actitud pacífica y bondadosa del cristiano sirve de *ocasión de lucimiento* de la cólera de Dios: el bien es el lugar en el que se ejerce la venganza por mano divina. ¿No es éste un modo de ser, una conducta que roza, por decirlo suavemente, un sofisticado *sadismo*, fomentando el odio callado? Y ello siguiendo el ejemplo mismo

32 Alusión a Dt. 32, 34-35: «¿Acaso no tengo yo esto guardado, encerrado en mis archivos, / para el día de la venganza y la retribución, para el tiempo en que resbalarán sus pies?»

de Cristo, el cual –al menos, según el Apóstol– parece que habría «gustado» en efecto de la muerte, porque ésta habría sido ocasión de la derrota del Adversario, por un lado, y de la glorificación propia, del otro. Así es como podría explicarse la famosa *kénosis* de Cristo, el cual, siendo el Hijo, la Segunda Persona trinitaria, y pudiendo, por tanto, continuar teniendo «forma de dios (*morphé theou*) [...], se anonadó (*ekénose*), tomando forma de esclavo (*morphé doulou*)». O sea: se hizo hombre (no hace falta insistir en la aristocrática distinción entre el Amo-Dios y el Esclavo-Hombre)³³. Ahora bien, sigue diciendo San Pablo: «Obediente hasta la muerte, murió en la cruz. Por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que (*hína*) al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los infiernos (*katachthonion, infernorum*)» (Filipenses 2, 5-10).

Máxima antítesis, máxima potencia, y más: violencia poco menos que invencible, pues que se basa en la interiorización de la propia mortificación (*Todestrieb*, desecho de muerte) para resurgir a una vida eterna. Vencer al mundo, al demonio y a la carne es poco: es necesario vencerse a sí mismo, a la propia

33 Compárese este pasaje con el texto siguiente del *Freiheitsschrift* schellingiano: «La secuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios, pero éste sólo puede llegar a revelarse en aquello que es análogo (*ähnlich*) a él, en seres libres que obran desde sí mismos, para cuyo ser no hay otra razón (o fondo: *Grund*) que Dios, los cuales, empero, son tal como Dios es» (S.W. VII, 347). Estas magníficas palabras vuelven al punto, sin embargo, al redil paulino, ya que, al igual que las Epístolas predicaban la renuncia a la carne y la obediencia a la Palabra, la sumisión al Nombre, así también Schelling continúa: «El habla, y ellos existen (*sind da*)».

individualidad (máximo pecado: atencencia a uno mismo), a favor de la máxima Integridad: el *Unum*. Desear la muerte para lograr la vida. Negar el tiempo presente en nombre del otro lado del tiempo. Quien es capaz de ese supremo *auto-control* en nombre del Nombre de Jesús, del Dios, se creará entonces con derecho a ejercer su control sobre el resto de los seres y, con respecto a los demás hombres, se esforzará en vencer su propia *repugnantia naturalis* delante del adversario (y todos lo somos, *qua* individuos), para que la caída final de éste sea más dura, definitiva, irremediable.

Unde violentiam? ¿De dónde viene la violencia? Como hemos ido viendo, procede de la conversión del *Grund* como fondo de la existencia en *fundamentum inconcussum* del Ser garante de una vida inmortal para quien sea capaz de renegar de la presente. Estar dispuesto a morir como Dios significa, entonces, *invertir el Fondo* hasta convertirlo en *seguros fondos de inversión*: un negocio con mucho futuro.

¿Qué puede decir la filosofía frente a esto? Para empezar, ella nos recuerda nuestra propia, irremediable e *inalienable finitud*, mas no como siniestra amenaza, sino como *conditio necessaria* del ensamblaje del conjunto cósmico; pues el hombre es el ser capaz de captar que el sentido y la coherencia del Todo depende de los sin-sentidos y de las faltas parciales:

Según la inferencia habitual aparece el *ser* de lo finito como fundamento de lo absoluto; porque lo finito es, por eso lo absoluto es. La verdad es, empero: porque lo finito, la oposición en sí misma contradictoria, *no es*, por eso lo absoluto

es. En el primer sentido, la conclusión suena así: El *ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto; en el último sentido, empero, así: *El no ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto³⁴.

O dicho en términos religiosos: según la concepción habitual, creemos en Dios para *no morir* (o para que la muerte sea un mero *tránsito*); porque queremos seguir existiendo eternamente, por eso *necesitamos* que Dios exista. Pensando de este modo, no es extraño que cuando la ciencia esté en grado (y va empezando a estarlo) de ofrecer sucedáneos de inmortalidad, entonces Dios se convertirá en una hipótesis tan inútil para garantizar los deseos humanos como lo era ya en el sistema de Laplace para explicar el orden del universo. Por el contrario, lo que Hegel nos enseña es que la *symploké*, la trabazón de las mortalidades humanas, constituye ya la inmortalidad absoluta, la Cadena de la Vida: resuena aquí una muy antigua concepción griega: «Inmortales, mortales; mortales, inmortales. Nuestra vida es la muerte de los primeros, y su vida nuestra muerte»³⁵.

Sin embargo, y como antes vimos, Hegel no llega a ahondar en la condición trágica de nuestra vida... y de Dios. Es en este punto demasiado «griego» como para llegar al hondón de la existencia. Oigamos en cambio a Schelling: según tuvimos ocasión de escuchar a Leibniz, el *principium rationis sufficientis* le basta a quien «conozca suficientemente bien las cosas»

34 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (=WdL), en *Gesammelte Werke*, Hamburgo (Dusseldorf), Meiner, 1978; 11: 290.

35 Heráclito, Diels-Kranz 22a62.

para rendir cuentas, *rationem reddere*, de que algo, una vez *supuesta su existencia*, sea así, y no de otra manera (véase supra, nota 19). Bien puede estar el origen del principio, pues, en el seno divino, que su utilización está confiada a la razón humana. Ahora bien, si ya incluso Kant, con todo su *pietismo*, había puesto en duda el que el mismísimo Dios no dejara de atormentarse con respecto al origen de su existencia³⁶, ¿cómo impedir que la razón humana, que decide de la posibilidad de las cosas, de su determinación recíproca en el mundo, se pregunte en vano cómo es que ella misma es posible, y cómo es que tiene que admitir algo de lo que jamás podrá dar cuenta, a saber: su propia *existencia*? Y así, la inquietante pregunta kantiana se torna en Schelling grito de desesperación:

Bien lejos pues de que el hombre y su quehacer hayan hecho comprensible al mundo, el hombre mismo es el más incomprensible de todos los seres (*das Unbegreiflichste*), él quien me empuja inevitablemente a abrigar la opinión de que todo ser está profanado (*zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns*) [...]. Es él precisamente, el hombre, quien me empuja a la pregunta última, llena de desesperación: ¿Por qué hay en general algo? ¿Por qué no hay nada? (*warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?*)³⁷.

36 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 1956. Dice Kant que aunque pensemos un Ser superior a todo otro ser posible, ¿cómo podría evitar dicho Ser el «decirse a sí mismo: Soy de eternidad en eternidad, fuera de mí no hay nada que no exista meramente por mi voluntad; pero ¿a partir de dónde existo yo, entonces? (*aber woher bin ich denn?*)» (A 613/B 641).

37 *Philosophie der Offenbarung*. S.W. XIII, 7.

La desesperación se debe a la constatación *nihilista* de la falta de fundamento por lo que hace al mismísimo *principio de razón* (*Satz vom Grund*), ahora sí desenmascarado como una mera *propuesta de fundamento*, una *petitio principii*. El principio que da razón a lo ente *no es autorreferencial*, y la razón parece pender de un abismo. Pero este abismo no ha ingresado desde fuera: por el contrario, ha sido el propio trabajo de la razón, excavando en sus propias entrañas, haciéndose ella misma —como en San Agustín— *terra difficultatis*, el que ha sacado a la luz esta *revelación de lo profundo*.

Lo ente puede ser conocido en su esencia por la razón porque a la base de ésta, y como su condición, se da la existencia: *auto tò ón*. Como señala una famosa nota, de sabor «existencial», en la decisiva Lección VIII de la *Filosofía de la Revelación*: «No hay un ser porque haya un pensar, sino que hay un pensar porque hay un ser» (S.W. XIII, 161, Anm.). Y sigue diciendo: «Ante lo solamente existente resulta derrotado todo cuanto proceda del pensar; ante él, el pensar enmudece; ante él, la razón misma se dobliega (*sich beugt*)». Habría que tomar estas últimas palabras en sentido literal, según creo, y lanzarlas desde luego violentamente contra la hegeliana *reflexión-hacia-sí y hacia-otro*. En Schelling, la circularidad queda rota: la razón «re-flexiona», se comba (*zurück-beugt*) tanto sobre su propio *subjectum* como sobre el sujeto o sustrato absoluto, o sea: sobre el Ser, *sin más determinación*. Hegel pretendía extraer dialécticamente del ser —entendido como la pura abstracción del Concepto (es decir, del pensar)— todas las determinaciones implícitas en él. Antes, inmemorialmente

antes de todo ser (determinado), se hallaría ya el pensar (indeterminado) identificado con el ser (sin más).

Por el contrario, allí donde el pensar se agota a base de determinaciones, saliendo de sí a fuerza de no dar ya más de sí —*éxtasis* de la razón—, allí es donde se revela por debajo de la razón —sosteniéndola, sin estar ni ir más allá de ella— «lo meramente existente» (*das bloss Existirende*), que aún no es concepto alguno; según Schelling: la *vera aeternitas*. Al contrario del *ens necessarium*, el existente no es en absoluto *Prius*, ni con él se puede empezar nada. Es absolutamente incomprensible *a priori*. Es un ser (es *el* ser) anterior a todo pensamiento: literalmente *imprensable* (*das unvordenkliche Seyn*).

¿Somos capaces todavía hoy de enfrentarnos a la audacia del pensar schellingiano? ¿Podemos resistir esa tácita co-pertenencia en pliegue del ser ilimitado y amorfo (el Fondo de la existencia) y de ese Ser imprensable que se zafa a toda razón? ¿Podemos entrever en esa inquietante *esencia del fundamento* lo que vemos en presencia de la *muerte*, de la muerte del otro? ¿Es posible reflexionar, volver a flexionar o combar *hacia dentro* la violencia religiosa que intenta cubrir esa originaria *doble* con la promesa de que en la *consummatio* del tiempo se acabarán de una vez esos *bajos fondos*? Y por el otro lado, ¿es posible seguir la huella del ateísmo cientifista militante hasta ir a parar a ese momento en que la razón no sabe qué pensar de eso que le ha salido *sans le savoir* de sus propias entrañas? Más aún: en ese momento, de seguir a Schelling, la razón no sabe pensar en absoluto; pero no por ello ingresa en un *trasmundo mítico* al estilo budista. Muy al

contrario, obligada a poner la existencia como *fondo* de su propio quehacer (*religada* a ello), «se queda al poner al ser puramente existente como carente de toda excitación, como petrificada, *quasi attonita*» (S.W. XIII, 165). Y sin embargo, en este momento supremo, también Schelling recae en un idealismo de raíz cristiana al suponer el punto (al *desear*) en que, gracias a esa *sujeción* (dicho de otro modo, gracias a su sometimiento a Dios), la razón accederá al fin a su «contenido verdadero, un contenido que ella no puede hallar en el mundo sensible y que ahora, por tanto, poseerá también eternamente» (*ibid.*). Como se ve, la sombra del cristianismo es alargada, oscureciendo así la clara *angustia* schellingiana a la vista del *desfondarse* del fundamento.

Ante esta aparente rendición de la filosofía misma, como asustada de su propia audacia, ¿qué hacer, sino escuchar de nuevo a ese *lógos* cuyo *arché*, según Aristóteles, no era ya el mismo *lógos*, sino que pendía de algo superior (*ti kreitton*)? Pero el Estagirita parece no caer en la cuenta de que él está nombrando y describiendo eso «superior» que, en todo caso, habrá de ser evocado en consecuencia en el lenguaje humano. Y es que resulta evidente que el *lógos* no es autorreferencial (no es una objeción contra Hegel: éste sabía muy bien que el lenguaje sólo deja ver la Idea renegando de sí mismo y de su validez, hasta hacerse *naturaleza*, hasta *rehacerse como naturaleza*). Es evidente que el *lógos* está de siempre roto, hendido entre la *meta-phorá*: la traslación horizontal de los significantes, y la *katábasis*: el hundimiento vertical del significado en el *ápeiron del fondo*. Allí, en esa encrucijada, en esa *cruz* del

lenguaje, se anuncia el hombre, el cual, por su parte, renuncia al silencio del Fondo y pone de manifiesto indirectamente, por exceso en el decir, lo indecible. Tal es lo escondido bajo el impronunciable nombre de Dios: YHWH. ¿Con qué derecho hablar entonces en el Nombre de Dios, en el Nombre del Padre? Y así, contra los dos extremos: por un lado, la religión de la luz, que pretende conjurar mediante el exorcismo sus propios bajos fondos, aquello de lo que ella procede: la Tierra del Fondo; y por otro el nihilismo a que conduce el cientificismo exacerbado: el Discurso que reniega de sí al ver surgir de la propia razón la *existencia desnuda*; contra esos extremos, digo, ¿cabría pensar en una extraña conciliación *en el fondo* de un cristianismo trágico —purificado de toda promesa de redención, purificado de todo *negotium salvationis*— y de una filosofía sobria que ha dejado de hacerse ilusiones?

He aquí pues, de nuevo y en fin, la tesis propuesta sobre la esencia del fundamento desde una filosofía que se quiere *postmetafísica* y *postcristiana* y ha dejado atrás la hastiada postmodernidad. La tesis es que la esencia del fundamento *qua Grund*, como fondo, consiste en la violencia *primordial* ejercida sobre la violencia política o religiosa, la *violencia sobre la violencia fundamental, fundamentalista*. Y es evidente que esa *ultraviolencia* (a la que tanto se acercara, por lo demás, el ultrahombre nietzscheano) sólo puede consistir en la serena aceptación, más allá de la esperanza y de la desesperación, de la propia *mortalidad*, de la propia finitud, por un lado, y en la capacidad de *condolencia* (hasta el extremo de *dar la vida*), por otro: de dar la vida por el otro.

LA VIOLENCIA EN EL DIOS DE LA BIBLIA

Adriano Fabris

Traducción de Toni Montesinos

I. INTRODUCCIÓN

¿Cuál es la relación entre Dios y la violencia? ¿Cuál es, más en concreto, la relación entre el Dios de la tradición hebreo-cristiana, el bíblico, y el uso de la fuerza sin razón ni motivo? A tales preguntas es imposible dar una respuesta fácil porque es indudable que, en la Biblia, a Dios le pertenece la violencia y el amor, la cólera y el perdón, la elección por la guerra y la garantía de la paz. La cuestión estriba en comprender el porqué de dicha relación.

En cualquier caso, resulta más complicado responder claramente a esta pregunta si carecemos de un punto de vista filosófico. Y estamos dispuestos a asumir tal punto de vista porque precisamente si a la pregunta de fondo —¿cuál es la relación entre el Dios de la Biblia y la violencia?— queremos darle una contestación adecuada, todo ello en realidad nos con-

ducirá a nuevos interrogantes. Interrogantes que yo mismo me encargaré de formular acto seguido, indicando posibles respuestas.

Así las cosas, ¿cuáles son, de manera más particular, las cuestiones que es necesario discutir en relación con nuestro problema? Por orden, son las siguientes, también expuestas en forma de pregunta: a) ¿Cómo se ha de entender la figura del Dios violento que aparece en la Biblia? b) ¿Se trata de una violencia que es propia de Dios, intrínseca a la revelación? ¿O bien la violencia es en cada caso del hombre, y es el hombre, por lo tanto, quien la atribuye a Dios a la hora de hacerse una imagen antropomórfica de Él? c) ¿Qué quiere decir entonces «violencia» en este contexto? ¿Y qué tipología de la acción violenta está en juego, en el caso de Dios y, más en general, dentro del vínculo religioso? d) ¿De qué imagen del Dios bíblico, en definitiva, es la violencia?

II. ¿UN DIOS VIOLENTO?

A la pregunta primera —¿cómo se ha de comprender la imagen violenta de Dios que emerge de muchas páginas bíblicas?— le concierne precisamente el cómo, el modo en el que debe ser leída la presencia de la violencia en la Biblia. Que esta presencia sea un dato de hecho es indudable. Raymund Schwager, en su libro *Must there be Scapegoats?: Violence and Redemption in the Bible*, enumera una significativa serie de elementos estadísticos. De ellos se deduce que la venganza

de la sangre por parte de Dios se halla más presente en el Antiguo Testamento que la problemática de la violencia humana. En mil pasajes, aproximadamente, se hace referencia a un Dios que se enciende de ira, que castiga con muerte y ruina, que se venga, juzga, aniquila, y más de cien lugares, continúa Schwager, atestiguan que Yahvé ordena expresamente el asesinato¹.

El dato es incontestable, por mucho que sea problemático, pues este mismo Dios aparece, en el texto de la Biblia, condenando la violencia humana y ordenando no asesinar. Es el Dios del diálogo y del amor, de la ternura y del perdón: no sólo en torno a la confrontación de los hebreos sino —como muestran las leyes de Noé— en la consideración de todos los pueblos. Parece, por consiguiente, que el texto bíblico se contradiga, y sin embargo, no se puede hablar de una simple contradicción intratextual. La documentación de la presencia de un Dios violento resulta para nosotros un verdadero y cercano escándalo, surgido de nuestras expectativas y sensibilidades frente a los textos bíblicos. Lo es, propiamente, desde un punto de vista moral, tanto para el hombre religioso de la tradición hebreo-cristiana, que busca permanecer fiel a la imagen del Dios del amor presente en los mismos textos e imitarlo, como, más en general, para el hombre moderno, sea creyente o no, para quien la superación de los conflictos constituye un valor. En

1 Cfr. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in der biblischen Schriften*, Munich, Beck, 1978, pp. 65-66 y 70. Véase, además, sobre el argumento, G. Barbaglio, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Asís, Cittadella, 1991.

suma, como afirma Patrick D. Miller Jr., autor de un estudio sobre el «Dios guerrero», «la imagen de Dios como guerrero constituye para el hombre moderno, incluso el cristiano, el real escándalo del Antiguo Testamento»².

Esta contradicción interna del texto, más el hecho de que nuestra conciencia se escandalice ante lo que encuentra expresado en la Biblia, representa un desafío para el pensamiento, lo cual llevará a una interpretación. No es mi tarea detenerme con detalle en las diversas soluciones que los exegetas han dado a la cuestión, ni en los modos en los que, desde un punto de vista teológico, ésta ha sido históricamente afrontada —al respecto, existe una útil bibliografía³—. Lo que intento delinear, siquiera a grandes rasgos, son las estrategias interpretativas que han sido puestas en práctica para resolver esa contradicción, para ahondar en el escándalo del que nos estamos ahora ocupando.

La necesidad de interpretación, huelga decirlo, es ciertamente imprescindible, puesto que no es posible leer el texto bíblico privilegiando únicamente el sentido literal, como sucede en los textos sagrados de otros contextos religiosos

2 D. Miller, «God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics», en *Interpretation*, 19 (1965), p. 40.

3 Aparte de los libros ya mencionados, cabe destacar: N. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la violenza. Studi sul Pentateuco* (trad. it.), Brescia, Morcelliana, 1985; J. Ebach, *L'eredità della violenza. La «guerra santa» nella Bibbia e la violenza di oggi* (trad. it.), Turin, Claudiana, 1986; P. Beauchamp y D. Vasse, «La violence dans la Bible», en *Cahiers Evangile*, 76 (1991); T. Römer, *Dieu obscur. Les sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Ginebra, Labor et Fides, 1996.

o en algunas sectas cristianas el área protestante o católica. La Biblia es, para el creyente, la palabra de Dios en las palabras de los hombres; son estas palabras las que requieren ser iluminadas por otras palabras humanas: sobre todo, aquellas que provienen del pasado y buscan, en el lenguaje transmitido y codificado, el rastro de un encuentro, el signo de un misterio, que se revela al hombre en las palabras de un texto que continúa interesándole.

¿Cuáles son, por lo tanto, las estrategias que llevan a cabo los exegetas, en el ámbito cristiano, para interpretar al Dios violento de la Biblia? Han sido dos, fundamentalmente, las tendencias recurrentes. Por un lado, se ve sólo en el Antiguo Testamento la presencia de un Dios violento, acentuándose la contraposición entre la divinidad feroz y guerrera que se encuentra en la Escritura hebrea y el Dios clemente, bueno, pacífico y paciente de los Evangelios. Como es sabido, ésta es la posición de Marcione —siglo II—, marcada por un antisemitismo mal disimulado; una posición que, siendo derrotada, se ha propuesto más veces en la historia del cristianismo, hasta la tesis de Rudolf Karl Bultmann sobre la contraposición entre el Dios de la Ley, el de la Escritura hebrea y el de la gracia anunciado por Jesús⁴. Por otro lado, se ha hecho

4 Sobre Marcione, véase la obra a la que Harnack se dedicó en los últimos años de su vida: *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 1923, 1924, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. De Bultmann, véase sobre todo el ensayo «Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben», en *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1972.

referencia a un paradigma de tipo evolucionista: habría un desarrollo, documentado en la Biblia, que, partiendo de una situación en la que Israel aún participaba en el mundo de la violencia, conduciría, mediante una progresiva toma de conciencia, a su definitiva superación en el anuncio de la buena nueva. Tal es el esquema de otro exegeta, Gerhard Lohfink.

Las dos soluciones, dominadas por un presupuesto teológico muy preciso, todavía no están exentas de posibles observaciones. En ambos casos, en efecto, se presupone que el problema teológico de la violencia concierne solamente a la Biblia hebrea, y que los Evangelios presentan un solo rostro de Dios, aquel exclusivamente amoroso y misericordioso. En realidad, debe notarse, con algunos estudiosos, que

la Biblia judía y la cristiana concuerdan sobre «la base dura» del problema teológico de la violencia, testimoniando igualmente la creencia en el Dios juez, que al final discriminará a buenos y malos, dando a unos la vida eterna e infligiendo a otros la condena eterna. En ello se halla la extrema concesión que el pensamiento bíblico ha hecho al poder de la violencia como medio de salvación y justicia: un último y potente gesto divino de violencia que vale la instauración de una paz universal⁵.

También se manifestaría en el cristianismo, al igual que en el hebraísmo, una imagen doble del divino: un Dios que responde al mal con el mal —con certera justicia, aunque sin

5 G. Barbaglio, *op. cit.*, p. 21.

evitar el ejercicio de la violencia— y que, por otra parte, reacciona con amor en el agravio, con una lógica que está más allá de la justicia, siempre caracterizada por la reciprocidad⁶.

De este modo, si se nota la «honesta constatación» de que subsiste alguna relación con la violencia hasta en el caso del Dios cristiano, cabrá plantearse ahora otras interpretaciones, por ejemplo, aquellas que asumen un punto de vista estrictamente exegetico. En este sentido, en un reciente trabajo, Römer adopta el principio de la contextualización historizante. Y así, la imagen violenta de Dios que nos viene de las Escrituras correspondería a la cultura de la época en la que aquellos textos fueron elaborados. Escandalizarse por un Dios «políticamente incorrecto» significaría, entonces, no tener en cuenta las circunstancias históricas y culturales en las que maduraron los textos bíblicos.⁷ Podemos decir en síntesis: dar prueba de ingenuidad.

Con todo, esta solución aún no es suficiente. No lo es desde un punto de vista filosófico, pues aquí emerge con fuerza la cuestión del carácter *antropomórfico* de esta imagen de Dios.

III. ANTROPOMORFISMO

Preguntémonos. ¿es propia de Dios esta violencia, o es más bien del hombre, que descarga sobre Él la justificación de los

6 Sobre la relación entre amor y justicia, véase P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit*, Tübinga, Mohr (Paul Siebeck), 1990.

7 Cfr. Th. Römer, *op. cit.*

propios impulsos destructivos, encontrando así una legitimación para sus comportamientos? Tenemos, primero de todo, la tesis del íntimo ligamen de violencia y religión, entendiendo por religión aquel específico comportamiento humano que puede ser estudiado por las diversas ciencias religiosas. Esta tesis, como bien sabemos, ha sido recientemente sostenida por René Girard en muchos de sus escritos⁸, en los que afirma precisamente que «es la violencia la que constituye el verdadero corazón y el alma secreta de lo sagrado», y muestra el mecanismo del sacrificio –aquello que podemos llamar la lógica del chivo expiatorio– a partir del cual nace una religión que canaliza la violencia de una comunidad.

No nos detendremos en la reflexión de Girard, aun siendo interesante en la medida en que proporciona una particular solución al problema de la violencia de Dios. De hecho, tal problema se resuelve descargando la violencia divina sobre la que es propia del hombre, la cual se encuentra en el origen de la institución religiosa. La idea de que no es Dios el violento, sino el hombre, puede ser sostenida porque, bien visto, al estudioso no le importa en absoluto plantearse la existencia de Dios. No en vano, los textos sagrados, como los literarios, son para Girard documentos de la psicología humana.

En realidad, sobre el fondo de las tesis de este autor existe el problema del antropomorfismo, el cual no se tematiza, colocándose sobre el plano humano de las disciplinas religionísticas. Aunque, de todas formas, ¿es posible afrontar

8 Cfr. por ejemplo R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1994.

nuestro problema, de modo más adecuado que Girard, asumiendo esta perspectiva del antropomorfismo y atribuyendo decididamente al hombre, a sus comportamientos y a su lenguaje aquella violencia que en la Biblia parece en cambio ser sobre todo de Dios?

Dejemos a un lado aquí el problema de qué imagen del hombre se presupone cuando se habla de antropomorfismo. Se trata, por cierto, de una cuestión delicada e importante, tanto más en la época «posmoderna» en que vivimos, pero que no procede encarar en estas páginas. Lo que cuenta, verdaderamente, es la relación entre Dios y el hombre propia de nuestro contexto y, sobre todo, el sentido, la dirección según la cual se orienta dicha relación. En otras palabras, debemos preguntarnos, ¿cómo ha de ser entendido el pasaje del Génesis 1,27 según el cual «Dios creó al hombre parecido a sí mismo, lo creó a imagen de Dios»? ¿No es más bien el hombre, como además nos ha mostrado Girard, quien se crea un Dios a su imagen y semejanza? Sin embargo, si las cosas fueran así, la violencia, de nuevo, sería sólo del hombre, y no de Dios. Y una antropología podría, si no resolver el problema de la violencia, cuanto menos explicarlo.

No obstante, desde la perspectiva del hombre religioso, las cosas no van en esta línea en absoluto. En una recensión de la voz *antropomorfismo*, publicada en la *Encyclopaedia Judaica*, el pensador hebreo del novecientos Franz Rosenzweig afirma, de manera muy decidida, que la palabra de la Biblia debe ser «tomada en serio», ya que «los así dichos antropomorfismos serían [...] en verdad teomorfismos: no es que

nosotros nos representemos que Dios ve, escucha, habla, se irrita, ama, porque nosotros vemos, escuchamos, hablamos, nos irritamos, amamos: sino que nosotros podemos ver, escuchar, hablar, irritarnos, amar, únicamente porque Dios ve, escucha, habla, se irrita, ama»⁹. No se trata de un discurso manifiestamente ingenuo, pues lo que está sobre la mesa aquí es la experiencia religiosa en cuanto tal, además del sentido de la relación entre Dios y hombre. De hecho, dice Rosenzweig, «los 'antropomorfismos' de la Biblia son siempre afirmaciones sobre encuentros humano-divinos. Dios no viene nunca [...] descrito. [...] No existe ninguna de las afirmaciones de la Biblia, ni siquiera de las más dementes y escandalosas, que no pueda realizarse hoy como un tiempo en el encuentro con el creador o con la criatura».

Así pues, en la perspectiva religiosa de la tradición hebreo-cristiana, el hombre se concibe a sí mismo, propiamente, a partir de como Dios es. Y Dios es, precisamente, en los modos en los que se revela, o sea, en las formas del encuentro. Los antropomorfismos son los signos de un encuentro acaecido, y siempre posible, entre Dios y el hombre, ya que la dimensión del encuentro encierra en sí un exceso positivo, que transforma la eventualidad de que tal encuentro se realice de manera violenta.

9 F. Rosenzweig, «Nota sobre Antropomorfismo» (1928), ahora en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. III., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (hrsg. v. R. u. A. Mayer), Dordrecht, Nijhoff, 1982.

Al parecer, podemos entrever finalmente una solución para nuestro problema. Si, desde este punto de vista, la violencia es de Dios, se trataría entonces de uno de los modos en los cuales Dios, en la Biblia, se hace hombre para encontrar al hombre; aquel hombre que Dios justamente puede hallar porque ha sido creado según la imagen divina.

¿Pero es sólo aquí, en algunas de las posibles formas en las que Dios puede revelarse, donde se manifiesta Su violencia? ¿No existe una violencia aún más profunda y misteriosa: aquella que consiste en la imposición misma de Dios en sus diferentes apariciones? ¿Es ésta una violencia no simplemente exterior, expresada en las formas bien sabidas de la guerra y del conflicto, pero además —y quizás sobre todo— una violencia ínsita en el mismo ser presente de Dios, en su inquietante apremio al hombre, hasta el momento en que éste no acepta luchar con Él, como Jacob contra el ángel?

Será considerando este tipo de violencia, fundamental en la religión, como deberemos sacar nuestras conclusiones, pese a que, en primer lugar, habremos de cumplir un ulterior pasaje, aun a riesgo de que tal cosa pueda parecer tardía. Llegados a este punto, aún no habíamos determinado, en realidad, los diferentes significados que el término «violencia» podía asumir, prefiriendo atenernos a su sentido comúnmente compartido. No obstante, para comprender adecuadamente este último sentido de violencia —por ahora simplemente insinuado: el que indica la imposición de Dios—, tenemos que proponer una breve definición de lo que es violencia en sus diversos aspectos.

IV. ¿QUÉ ES LA VIOLENCIA?

Remitámonos a la clasificación tipológica de Jean-Claude Chesnais en su volumen *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*¹⁰. El autor distingue [1.] una «violencia privada» de [2.] una «violencia colectiva». La primera, a su vez, se divide en [1.1.] «violencia criminal» –la cual se subdivide en violencia mortal, física sin resultado mortal y sexual– y [1.2.] «no criminal» –violencia suicida o bien casual, como sucede en los accidentes viales, dado que éstos, sea dicho incidentalmente, pueden ser definidos como «casuales»–. La segunda, la violencia colectiva, viene articulada del siguiente modo: [2.1.] como «violencia de los ciudadanos contra el poder» –por ejemplo, el terrorismo, las huelgas, las revoluciones–; [2.2.] como «violencia del poder contra los ciudadanos» –por ejemplo, el terrorismo de Estado y la violencia industrial, aquella insita en los procesos de la globalización–; [2.3.] como «violencia paroxística», es decir, como guerra.

Resulta previsible, dentro de la perspectiva de un demógrafo como Chesnais, que en sus páginas no se hable en absoluto de Dios. Menos obvio es que una verdadera y específica respuesta a la pregunta: «¿Qué cosa es la violencia?», si bien venga explícitamente prometida, en realidad no se dé. En cambio, lo que sí aparece en las páginas teóricas iniciales de este libro es una descripción de los distintos modos en los

10 París, Laffont, 1981.

que se presenta un acto violento y de los diversos ámbitos en los que eso se puede ejercitar. Así, sólo leyendo entre líneas, se puede obtener el concepto de violencia que Chesnais tiene presente: el modelo general de referencia es el de la violencia «física», la cual resulta brutal, externa, dolorosa, y que prevé el uso material de la fuerza. Extendiendo este modelo a otros ámbitos no estrictamente corporales de lo humano —por ejemplo a los psicológicos, afectivos, intelectuales, anexos a la esfera de la expresión lingüística, etcétera—, se puede decir, como hace Chesnais, que existe violencia cuando está en juego «la vida, la salud, la integridad corpórea o la libertad individual» del hombre. En otras palabras, cuando existe una imposición, una constricción injustificada, que viene a resquebrajar, aunque con una única amenaza, al ser individual.

Ahora bien, si se asume esta concepción de la violencia, nos damos cuenta de que se puede adaptar, más allá de las intenciones de Chesnais, al Dios bíblico de la tradición hebreo-cristiana. No sólo porque, como hemos ya dicho repetidamente, a este Dios se le atribuyen, mediante los textos sagrados, manifestaciones asombrosas que rompen, precisamente, «la vida, la salud, la integridad corporal o la libertad» de un individuo o de un pueblo, sino porque, sobre todo, el mismo ser divino, el revelarse de Dios, parece imponerse al hombre de manera violenta, forzándole a cumplir ciertos actos y restringiéndole la libertad. Se trata del concepto de Dios como carga; en la relación con el hombre, esta carga, hoy más que nunca, lleva al hombre contemporáneo

—nunca satisfecho con lo que posee, siempre invadido por nuevos deseos que colmar— a asumir los contornos, definitivamente, de una insostenible violencia.

V. ¿DE QUÉ DIOS NO ES LA VIOLENCIA?

Dicho esto, ¿la conclusión de nuestro discurso es que la violencia es verdaderamente característica de Dios, por el modo en el cual Él mismo se anuncia al hombre? Su imagen violenta —sobre todo la perteneciente al Antiguo Testamento, pero también la del Dios que juzga y condena en algunos pasajes evangélicos—, que guarda un carácter escandaloso para la conciencia del hombre actual, no puede ser plenamente superada con los instrumentos exegéticos de la contextualización historizante ni con una desvalorización de las imágenes veterotestamentarias de Dios, en la perspectiva teológica de un abandono de éste o bien de su afirmación en la nueva dimensión evangélica. Queda, sin embargo, en cada caso, la cuestión del antropomorfismo, caballo de batalla de toda la tradición filosófica —de Senófanes de Colofón en adelante— y coartada para el reduccionismo practicado desde las ciencias religiosas.

Tal cosa no preocupará al hombre religioso, quien sabe, en efecto, que el antropomorfismo es el precio que se debe pagar para la realización de un verdadero e íntimo encuentro con Dios. Éste, revelándose, vendrá al encuentro del hombre por medio de la palabra con la que lo interpela, una y otra

vez, en el Antiguo Testamento; mediante la palabra que se hace carne según la perspectiva del Nuevo Testamento.

Asimismo, la asunción de un lenguaje de violencia parece inevitable si Dios desea encontrarse con el hombre, si quiere comunicarse con las palabras humanas. De este modo, Dios puede introducir entre los hombres aquellas palabras que, por el contrario, interrumpen la espiral de la violencia, la lógica del talión, siendo posible que surja, ya en la Biblia hebrea, aquel comportamiento de radical asimetría que, más allá de la perspectiva de justicia, se expresa en el paradójico mandamiento del amor¹¹. Al mismo tiempo, y en relación con este manifestarse de Dios en el encuentro con el hombre, surge otro sentido más profundo de violencia: la de aquello que se impone injustificadamente, de un Dios que obliga, con su simple presencia, a asumir ciertos comportamientos, limitando por lo tanto una libertad considerada como ejercicio irrenunciable del propio arbitrio. El mismo mandamiento del amor se impone, precisamente, como mandamiento.

En cualquier caso, no me detendré a analizar los lugares bíblicos en los que, como en el caso de los hechos de Jonás, la imposición divina es advertida como algo de lo que huir a toda costa. Si apuntaré, en cambio, en referencia al hombre religioso, que, en su experiencia, el descubrimiento que esta imposición entreabre no limita el espacio de su libertad. Libertad, en una palabra, es solamente libertad mandata. Todo lo cual, ciertamente, vale desde el punto de vista de una fe-

11 Sobre este asunto, me permito recomendar mi libro *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2000.

nomenología de la experiencia religiosa hebreo-cristiana, un asunto válido sólo para quien comparte este enfoque. Sin embargo, ello no es suficiente para la filosofía, supuesto que nos conduce a una última pregunta, la cual permitirá desarrollar algunas consideraciones conclusivas.

La pregunta es la siguiente: ¿Cuál es el motivo por el que sucede este cambio de lo violento a lo amoroso que marca la experiencia originaria del hombre religioso, el evento de su conversión? Dicho en otros términos, ¿por qué, pese a su imposición apremiante, el Dios de la tradición hebreo-cristiana no puede ser caracterizado por la violencia que es propia del simple darse de un mero hecho?

Es posible responder a ello con una fórmula: porque este Dios no es un ídolo. Aun considerando ciertas imágenes del divino que la teología filosófica ha elaborado a lo largo de los siglos, sin terminar implícitamente por legitimar específicas formas de violencia, no se pone en los términos estáticos y inmutables de algo que se acepta, con razón o sin ella. En cambio, el Dios de la tradición hebreo-cristiana es un Dios dinámico; viene al encuentro del hombre, se hace hombre, implica al hombre en su proyecto de salvación. Y no se trata ni siquiera de pensar en una «buena violencia»¹², ya que no se da tal cosa; a lo sumo, su utilización puede estar más o menos justificada, aunque a partir de parámetros divergentes a los propios de la bondad. Se trata más bien de reconocer que, en la perspectiva del hombre religioso, lo que parecía

12 La expresión es de Levinas y aparece en *Totalité et infini* (La Haya, Nijhoff, 1971) a propósito de la epifanía del rostro ajeno.

un imponerse era en cambio un proponerse, lo que parecía limitar la libertad, por el contrario, la fundaba y promovía, lo que parecía violencia era, en cambio, dulzura. Todo ello se hace visible cuando el encuentro ya ha ocurrido, es lo que distingue semejante imagen de Dios de cada interpretación del divino en términos de fundamentalismo.

Lo cierto es que no puedo responder con claridad y precisión a las preguntas del inicio: ¿Cuál es la relación entre el Dios bíblico y la violencia? ¿El Dios de la Biblia es un Dios violento? Sí y no, podría decir, en los modos que he intentado especificar. Con todo, concluyo formulando una última cuestión, ¿de qué Dios no es la violencia? A ello sí me veo capaz de contestar, la violencia no es de muchos aspectos que caracterizan al Dios de la tradición hebreo-cristiana. Existe, efectivamente, el Dios de los fundamentalistas, el ídolo que impone su voluntad incondicionada, y el Dios que promueve en cambio el amor y la convivencia entre los hombres. Este Dios no es un Dios violento, sino pacífico. Y es precisamente este proyecto de paz el mismo que puede ser percibido y puesto en práctica por todos los hombres de buena voluntad, ya sean laicos o religiosos, sea cual sea la religión que profesen.

MONOTEÍSMOS Y VIOLENCIA: CELOTAS Y MÁRTIRES

Julio Trebolle

En los meses que precedieron a la primera guerra del Golfo, los americanos se sintieron libres para manifestar su oposición al uso de la fuerza militar contra Sadam Hussein, al que consideraban un tirano y una amenaza para la paz. Los representantes de las diversas religiones y confesiones —pastores protestantes, obispos católicos y rabinos judíos—, insistieron en la necesidad de buscar alternativas a la guerra. El presidente George Bush padre, episcopaliano practicante, los escuchó a todos, pero sabía que no todos los grupos religiosos pensaban de la misma manera. Llamó entonces a la Casa Blanca al evangelista Billy Graham y al telepredicador Robert Schuller, sin que trascendiera al público el contenido de las conversaciones. Horas más tarde el Presidente daba la orden de iniciar la operación *Tormenta del desierto*, como si las iglesias cristianas y los consejos rabínicos no hubieran dicho una palabra en contra.

Los norteamericanos vivieron entonces una ola de patriotismo que, después de Vietnam, muchos creían ya imposible. Las iglesias y congregaciones se llenaron de fieles. Los líderes religiosos que se habían opuesto a la guerra murmuraron en voz baja, pero cedieron casi todos al fervor nacionalista: la mínima crítica a la guerra parecía antipatriótica. Estaba en juego la suerte de soldados americanos. Terminó la guerra, los soldados volvieron a sus casas y los creyentes se sumaron a los desfiles de la victoria.

Pero la ola nacionalista no pudo durar mucho. Todo pareció olvidarse cuando, un año más tarde, Bush perdió las elecciones mientras que Sadam Hussein seguía en el poder. Por algún tiempo se habló de un antiguo voluntario de Vietnam, Garland L. Robertson, convertido en respetado capellán militar, quien confesó que le resultaba imposible ser consecuente con las enseñanzas de su Iglesia y formar parte al mismo tiempo del ejército del Estado norteamericano en guerra en el Golfo. Este hombre fue degradado, perdió su pensión y su buen nombre.

En las sociedades modernas, en palabras de Martin E. Marty, de la Universidad de Chicago, editor de la Enciclopedia *Fundamentalisms Observed*, «se ha demostrado que la gente puede perder la cabeza con mayor facilidad por la bandera que por la media luna, la cruz o la estrella (de David)». El primer soldado que ocupó territorio iraquí izó con toda naturalidad y entusiasmo una bandera norteamericana, que pronto hubo de arriarse para no dar la impresión de que la nación americana ocupaba territorio islámico. En los pri-

meros días tras el 11-S, cuando se quería ganar a Pakistán y a otros países islámicos para la guerra contra los talibanes en Afganistán, hubo de retirarse también el término «cruzada» de la retórica oficial.

La guerra de Irak repite la del Golfo, pero, tras el 11-S, con precipitación y más graves consecuencias. El Papa, en forma enérgica, y en la misma Norteamérica la Conferencia episcopal, el Consejo Nacional de las Iglesias, numerosos rabinos judíos –a riesgo de su unidad interna– y esta vez, también, los líderes musulmanes con grandes precauciones para no ser acusados de antipatriotas, se expresaron con vehemencia en contra de la guerra. George Bush hijo, y tras él Blair y Aznar, hicieron caso omiso de las llamadas a la moderación.

El Presidente norteamericano se lanzó a la guerra con el apoyo de nuevos movimientos religiosos evangélicos que habían cobrado fuerza en los años de la primera guerra del Golfo, en particular la Convención Baptista del Sur y miles de grupos bíblicos, con ayuda de uno de los cuales superó él mismo problemas de alcoholismo. Los duelos religiosos tras el 11-S pusieron de relieve la implantación creciente de lo que Harold Bloom, desde la literatura, y Peter Berger, desde la sociología, denominan la «religión estadounidense», «muy diferente del cristianismo europeo». Esta nueva religión hace ondear la bandera norteamericana sobre las cruces, las estrellas de David y las medias lunas, los símbolos con los que durante siglos se han querido invocar instancias y principios éticos universales por encima de cualquier bandera y nación.

En Europa, las guerras de religión de los siglos xvi y xvii y las nacionalistas y laicas desde Napoleón hasta la Gran Guerra, junto con la provocada por el nacionalsocialismo hitleriano, han conducido a una creciente secularización. El mundo árabe, en cambio, ha experimentado en tan sólo unas décadas un proceso inverso, que el especialista en el mundo islámico de la Georgetown University, John L. Esposito, resume en los términos «Del nacionalismo árabe al Islam político».

El nacionalismo y el socialismo árabes dominaron la escena política en los años cincuenta y sesenta, cuando las revoluciones de Egipto, Siria, Irak, Libia, Sudán y Algeria y la figura carismática de Gamal Abdel Nasser. Pero la «catástrofe» de 1967 en Palestina contribuyó al descrédito del nacionalismo árabe y a una crisis de identidad que el entonces todavía Príncipe y, más tarde, Rey Faisal de Arabia Saudí trató de canalizar hacia un pan-Islamismo del que el mundo árabe era sólo una parte. La victoria moral de Sadat ante Israel, en la guerra de Ramadán de 1973, como también el impacto del embargo petrolífero y de la «revolución islámica» en Irán, en 1978-79, convencieron a muchos árabes de lo bien fundado del eslógan «El Islam es la solución».

Según el citado J. L. Esposito, la ignorancia y hostilidad americanas hacia el Islam y el Medio Oriente, criticadas a menudo en el mundo árabe como el producto de una mentalidad de «cruzada cristiana» influida por el orientalismo y el sionismo, fueron las responsables de la errónea política de Estados Unidos, manifestada sobre todo en el apoyo a un Shah de Persia «no islámico», así como a un Estado de

Israel que persiste en su continuada ocupación de los territorios palestinos. A partir del asesinato de Sadam por miembros de al-Jihad, el fundamentalismo islámico se radicalizó. Pero ello no debe ocultar la pujante realidad de un islamismo moderado que conforma hoy la corriente central de las sociedades musulmanas, junto a otras corrientes laicas y no pocas veces en colaboración con ellas.

El desenlace final de la guerra de Irak y de la situación en Oriente Medio se mantendrá en suspenso hasta que se resuelva el conflicto israelí-palestino y, sobre todo, el de la convivencia de la Jerusalén judía y la Al Quds árabe. Está en juego la relación entre el mundo occidental y cristiano y el árabe-islámico. También la unidad de Occidente, entre el *Nuevo Mundo* norteamericano y la *Vieja Europa*. Están en juego también los destinos del judaísmo y del Estado de Israel, que alentaron la emigración a Israel de los judíos de Bagdad y de otras ciudades árabes hasta clausurar la más antigua y brillante historia del judaísmo, desde los profetas del Exilio en Babilonia hasta Saadia Gaón, «el excelente». Pero sobre todo está en juego el futuro de las religiones monoteístas involucradas en este conflicto, pues el enquistamiento de una guerra de religiones, expresada en los términos «Musulmanes y cristianos, un solo enemigo: los judíos» o «pacto judeocristiano frente al Islam y a lo árabe», puede crear una secularización como la generada en Europa por las guerras de religión en los siglos pasados.

El 11 de septiembre de 2007, nuevo aniversario del 11-S, la prensa informaba sobre un ataque suicida en Rabat en

el que un joven había causado treinta muertos. Tres meses antes había pasado una noche en la mezquita y no había vuelto a dar señales de vida, hasta una llamada de angustia: «Mamá, tengo miedo. No sé dónde estoy. Quiero escaparme, pero temo que os maten». Era, según la madre, «el más tranquilo de sus hijos».

La cuestión más inquietante y difícil de explicar para una madre, o para quien pretenda analizar el fenómeno de los suicidios terroristas, es la que plantea el hecho de que, tanto en los casos individuales como en el de los movimientos de masas, se observa un salto fulminante, desde el mayor de los quietismos —«era el más tranquilo»—, al activismo revolucionario del morir matando. Se trata de situaciones extremas que hacen explotar al «más tranquilo». El celota es un guerrero violento; el mártir es una víctima, pero el celotismo martirial produce el terrorista mártir suicida.

1. EL CELOTISMO RELIGIOSO: MESÍAS Y MÁRTIRES

La revolución chií del año 1979 supuso el tránsito de una actitud pasiva, quietista y martirial a otra activa, radical y violenta que puede conducir al martirio suicida. Este paso del chiismo *negro* al *rojo* ha sido uno de los fenómenos más llamativos de los últimos decenios en el Medio Oriente. La fiesta más señalada de los chiíes conmemora la muerte violenta del Imán Husain en la batalla de Kerbala en el año 680. Consiste en una escenificación de aquel combate. Los fieles

se laceran y flagelan hasta derramar sangre, cuyas manchas muestran orgullosos en sus sudarios. Expresan de este modo el duelo por los que murieron en lucha contra el orden injusto que impera desde entonces y que sólo verá su final cuando el Mahdi vuelva al fin de los tiempos.

En las grandes manifestaciones de la revolución iraní en 1978 y 1979, los chiíes alzaban sus manos rojas, manchadas con la sangre de los caídos aquellos días. El sudario ensangrentado con el que se envolvían sus cadáveres era como la sábana manchada de sangre del día de bodas. El duelo por la muerte del Imán y por los muertos en la revolución se equiparaba simbólicamente a la fiesta de las bodas, de modo que la muerte del mártir es tan feliz como lo es la del primer día de matrimonio. Los casados no pueden suicidarse: sólo los jóvenes solteros, en una franja de edad muy reducida, pueden ir al martirio, como a una boda celeste. Los ritos chiíes no son una catarsis a la manera griega. Pretenden subvertir el orden injusto, ejerciendo una violencia que tiene una fortísima carga simbólica, sobre todo en su forma más extrema, el suicidio terrorista.

Por otra parte, esta violencia simbólica tiene mucho de secreto y ocultación, tanto en su génesis y realización como, sobre todo, en las razones que la justifican. El terror se oculta y mueve en lo secreto. El Islam más radical se ha retirado a las trastiendas de los zocos y a las cuevas de los desiertos o de las montañas. Pero lo más significativo es que se basa en visiones y doctrinas arcanas características del chiísmo, de tradición apocalíptica y zoroástrica. Sin su pasado persa

antiguo y sasánida, no es posible entender las características del chiísmo, ni las causas de la escisión existente en el mundo islámico entre sunníes y chiíes.

Tras la invasión israelí del Líbano en 1983, el movimiento Hizbullá sufrió la escisión de un grupo llamado *al-jihad al-islami* —una simple «organización telefónica»—, causante desde entonces de innumerables atentados. La tradición islámica condena a los suicidas directamente al infierno; en las religiones del Libro el suicidio es absolutamente reprochable. Cuando pretende revestirse de la condición de mártir, como en los suicidas de las Torres gemelas y del 11-M en Madrid, se plantea un conflicto moral de difícil solución al confundirse la figura del mártir inocente, que sufre tortura y muerte, con la del suicida terrorista, que muere matando. También el mundo clásico tenía al suicidio por reprochable, aunque, por otro lado, la literatura de la antigüedad reconoce la grandeza de los suicidas que morían «con dignidad», con un cierto desprecio a la vida o *contemptus mundi*, como Sócrates o Séneca.

Los clérigos chiíes del Líbano se vieron obligados a tomar posición ante la moralidad o inmoralidad del morir matando. El ayatollah Fadlallah se negó entonces a pronunciar una *fatwa* sobre esta cuestión, como le solicitaban los demás clérigos, pero en un discurso público se preguntó qué diferencia a quien muere *matando* a diez enemigos de quien muere *habiendo matado* a diez enemigos. De este modo venía a equiparar el suicidio terrorista con la muerte en guerra. La condena al infierno de los suicidas podía transformarse así en promesa de entrada al cielo. Sin embargo, el mismo

ayatollah Fadlallah, inquiriéndose sobre si los autores de los atentados de Nueva York eran mártires o no, afirmó que no eran mártires caídos en la guerra santa, la *jihād*. Ante manifestaciones como ésta, Kippenberg recuerda que el chiismo se caracteriza por la convicción típicamente apocalíptica de vivir en un mundo de mentira y engaño en el que la verdad, la propia doctrina, ha de ser mantenida oculta y en secreto¹. La ocultación y el secretismo acrecientan la sensación de hallarse en un mundo malo y amenazador. El victimismo del que se siente perseguido puede convertirse de repente en violencia hacia los símbolos o las personas representativas de un mal demoníaco.

El paso que se dio en el Islam chií del quietismo a la acción política y a la violencia terrorista se había producido poco antes en el judaísmo israelí. En el Holocausto nazi desapareció el noventa por ciento de los *haredim* («ortodoxos») o *jasidim* («piadosos»), que se dejaron llevar como corderos al matadero. Tras la creación del Estado de Israel, corrientes como las representadas por *Neturei Karta*, *Edá Haredit* o *Satmar Jasidim* propugnaban todavía mantener la mayor de las distancias respecto a toda forma de estado o de poder, incluido el del Estado judío, a la espera siempre de la redención «desde lo alto». Consideraban el sionismo una traición al destino y al verdadero ser judío por arrogarse una misión exclusiva del

1 H. G. Kippenberg, «Die Verheimlichung der wahren Identität vor der Aussenwelt in der antiken und islamischen Religionsgeschichte», en J. Assmann (ed.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh, 1993, pp. 183-198.

Mesías: la «redención» de la tierra de Israel, que los sionistas traducían en términos de liberación e independencia.

Los sionistas religiosos creían necesario tomar el destino del pueblo judío en sus propias manos en vez de esperar pasivamente la llegada del Mesías, con el riesgo de exponerse a nuevos exilios y persecuciones. Sentían un cierto complejo de inferioridad frente a los ultraortodoxos, supuestamente más fieles a la tradición judía. Pero, a partir de la guerra de Yom Kippur en el año 1973, las dos corrientes se acercaron hasta coaligarse en una ultraortodoxia sionista religiosa. El ala más celota, representada en los años ochenta por *Gush Emunim* y por los seguidores del asesinado Rabino Meir Kahane, se apropiaba incluso de los éxitos del sionismo laico, antirreligioso a veces, que fue el verdadero artífice de la creación del Estado. Estos celotas tratan de ganarles tiempo al Mesías, acelerando el curso de la historia mediante una intensa actividad política que no siente escrúpulos ante el recurso a la violencia armada, incluido el asesinato del Primer Ministro, Yitzjaq Rabin, o los atentados contra las mezquitas de Jerusalén para liberar este espacio sagrado de modo que se pueda reconstruir el antiguo templo de Salomón.

El asesinato de Rabin por negociar la cesión a los palestinos de territorios de la Tierra Santa es un ejemplo significativo de terror como instrumento de oposición política. No faltaron quienes justificaban este asesinato como un acto de venganza contra quien estuvo entre los que, el 22 de junio del 48, abrieron fuego contra el *Altalena*, un buque de la organización militar *Irgum* dirigida por Menahem Begin.

Por otra parte, la viuda de Rabin no dejó de manifestar que el asesinato de su marido le hacía recordar el caso Arlozoroff, el que fuera dirigente del partido laborista, asesinado en Tel Aviv el 16 de junio de 1933 por desconocidos a los que se relacionó siempre con el grupo de extrema derecha sionista de Abba Ahimeir. Es significativo el hecho de que, entre los extremistas encarcelados tras el asesinato de Rabin, figurase David Axelrod, bisnieto de León Trotski. No cabe mayor signo de los cambios operados en el judaísmo contemporáneo que el contraste entre estas dos figuras, abuelo y nieto, significativas de la historia revolucionaria de sectores opuestos del judaísmo moderno.

Una de las cuestiones más graves y dolorosas que puede plantearse un judío tras el Holocausto es la de qué judíos han contribuido, o contribuyen más, a la supervivencia y al futuro del pueblo judío: ¿aquellos que dieron sus vidas sin resistencia en las cámaras de gas, o los que empuñaron las armas en la guerra del 48 y en las guerras sucesivas para crear y salvaguardar el Estado de Israel? En muy pocos años, de una generación a otra, se pasó de una actitud pasiva, de sumisión a los poderes constituidos en los diferentes países del exilio o de la *golá*, a otra beligerante e incluso provocadora.

El celotismo judío tiene modelos y antecedentes en la historia de las guerras judías contra Roma y, ya antes, en las revueltas contra los reyes helenistas. La fortaleza de Massada, excavada en los años 1963-65 por el arqueólogo Yigael Yadin, general en jefe del ejército israelí y más tarde Vicepresidente del Estado, se convirtió en símbolo de la resistencia nacio-

nal judía tras la creación del Estado de Israel. En Massada se habían refugiado los últimos celotas después de la caída de Jerusalén en la guerra judía contra Roma en el año 70 d. C. El historiador judío Flavio Josefo, que vivió muchos de los acontecimientos de esta guerra, narra cómo Eleazar, el líder de aquellos celotas, percatándose de lo inútil de seguir resistiendo ante el inminente asalto romano, pidió a sus hombres que diesen muerte a sus familiares para después matarse unos a otros, como así hicieron. Este suicidio masivo tuvo lugar un día simbólico: el 15 de *Jántico*, o de *Nisán*, según el calendario hebreo (marzo/abril), que era el día de Pascua².

En Massada juraban bandera los soldados israelíes con un exaltado espíritu nacionalista. El mito de Massada se extendió incluso en parte a Gamla, la llamada Massada del Norte o del Golán, donde supuestamente había tenido lugar también un suicidio colectivo de resistentes judíos tras la guerra judía. El excavador de Gamla, Danny Syon, desmiente la existencia de un suicidio colectivo en esta ciudad, que no sirvió más que de refugio a los rebeldes. El fenómeno de los suicidios masivos posee un fuerte magnetismo simbólico, por lo que ha sido objeto de importantes trabajos recientes³.

2 A. M. Berlin y J. A. Overman (eds.). *The First Jewish Revolt. Archaeology, History, and Ideology*. Londres y Nueva York, Routledge, 2002.

3 A. J. L. Hooff, *From Autothanasia to Suicide: Self Killing in Classical Antiquity*, Londres, Routledge, 1990; L. D. Hankoff, «Flavius Josephus – First Century A.D. View of Suicide», en *New York State Journal of Medicine* (1997), pp. 2986-92; J. Stern, «The Suicide of Eleazar Ben-Yair and His Men at Masada, and the 'Fourth Philosophy'», en *Zion*, 47 (1982), pp. 367-397.

El sionismo y el Estado de Israel recuperaron la memoria histórica de la época de los macabeos y de los sucesivos intentos por recuperar la independencia nacional en la guerra contra Roma, hasta el fracaso definitivo con la última revuelta de Bar Kojba en los años 132-135 d. C. Esta recuperación es tanto más llamativa si se piensa que los libros de los *Macabeos*, así como las obras de F. Josefo, fuentes principales para el conocimiento de este período, fueron condenados al olvido en el judaísmo y sólo se conservaron gracias a la importancia que adquirieron entre los cristianos. El sionismo nacionalista recuperó la memoria de los macabeos, haciendo de ellos, e incluso de los celotas de la resistencia antirromana, unos héroes nacionales. Sólo en los últimos años se han manifestado voces críticas sobre esta recuperación nacionalista de un pasado no tan glorioso, protagonizado por quienes pudieron ser héroes de la independencia nacional, pero que causaron profundas divisiones en el pueblo judío y condujeron a algunas de las mayores catástrofes en la historia del judaísmo.

El «partido» de los celotas aguerridos que se erigían en mesías o que seguían a los pretendientes a mesías, así como el movimiento más amplio de los *hasidim* o «piadosos», pacíficos y alejados en principio de toda actividad política y militar, habían surgido en los años de la resistencia judía frente a Antíoco IV Epifanes, en 168-164 a. C. La falta de tacto político de este rey —más que una persecución en toda regla— y el radicalismo de quienes se erigían en defensores de la tradición judía frente a la globalización helenista de la

época, alimentaron una revuelta paradigmática del celotismo político-religioso judío y, más tarde, cristiano o, para el caso, musulmán. Al estallar el conflicto, los guerreros celotas se atrincheraron en las montañas, terreno propicio para la guerrilla. Por el contrario, algunos de los *hasidim* —los primeros esenios posiblemente— se refugiaron en las cuevas del desierto. Allí se dejaron matar al ser atacados en día de sábadó, en el que sus leyes les prohibían empuñar un arma. Para evitar el exterminio, Matatías, el líder de la revuelta, y sus seguidores hubieron de interpretar la ley religiosa de modo que fuera posible defenderse en día de sábadó. Los fariseos siguieron esta interpretación laxa mientras que otros grupos permanecieron fieles a la letra de la ley. La guerra de Yom Kippur de 1973 tomó a los israelíes por sorpresa en un día de absoluto reposo y de total incomunicación, tardando varias horas cruciales en percatarse de lo que sucedía.

Aquellos *hasidim* contribuyeron a la causa judía con ejemplos prototípicos de martirio, como el de la madre y sus siete hijos, sacrificados uno tras otro por un rey exasperado ante la determinación de aquellos muchachos. Los cristianos de la época de las persecuciones leían con avidez los libros de los *Macabeos*, que contaban estas historias de martirio encontrando en ellas consuelo y un modelo a imitar en sus *acta martyrum*.

Tras una guerra de veintiséis años y con la ayuda a distancia de los romanos, Simón macabeo consiguió la independencia de su pueblo en el año 141 a. C., pero la guerra santa prosiguió, convertida ahora en guerra de expansión nacio-

nalista. Los hermanos macabeos tomaron casi toda Palestina, salvo Asquelón y zonas al Este del Jordán, pero pronto estallaron conflictos internos que Alejandro Janneo aplastó en sangre haciendo crucificar en Jerusalén a ochocientos fariseos mientras otros ocho mil huían al exilio. En el año 63 a. C. Pompeyo hizo su entrada en Jerusalén y en el *Sancta sanctorum* del Templo. El reino judío dejaba de existir y las ciudades griegas de Palestina recobraron su libertad.

Cuando, tras la muerte de Herodes «el Grande», Judea se convirtió en provincia romana, Judas el Galileo fundó una auténtica dinastía de terroristas, víctimas todos ellos de su propia violencia. Sus hijos Jacobo y Simón fueron capturados y crucificados por el procurador y apóstata judío, Tiberio Alejandro, sobrino de Filón de Alejandría. Estos acontecimientos ponían en evidencia las pugnas entre colaboradores y opositores al poder romano o —lo que era lo mismo— entre los judíos ricos de las ciudades y los pobres de las aldeas. A la muerte de Herodes Agripa I y después de la nueva conversión de Judea en provincia romana, estalló un conflicto que llevó a la guerra del 70. Flavio Josefo relata las fechorías de los «celotas» y «sicarios» que arrastraban a las masas. Los más fanáticos se refugiaron en el interior del Templo, esperando un milagro de Dios, o huyeron a refugiarse en la fortaleza de Massada. Algunos esenios de Qumrán parecen haber participado en la guerra, ejemplo de paso del celotismo quietista al guerrero. Todavía en el año 132 d. C. el más prestigioso de los rabinos, Rabí Aquiba, proclamó «estrella de Jacob» o libertador mesiánico al líder de la última revuelta, Simón Bar Kokhba.

El judaísmo posterior quedó curado de espantos mesiánicos para muchos siglos, condenando al olvido la memoria de aquellos celotas, pretendientes a mesías, que habían puesto en peligro la supervivencia del pueblo, el reconocimiento que los romanos habían otorgado al judaísmo como *religio licita* y los derechos y privilegios adquiridos por las comunidades judías en la diáspora, especialmente en Alejandría. Las actitudes y los modos de vida prevalecientes entre los judíos quedaban ya muy lejos de todo espíritu exaltado o extremista.

De modo similar, el código de conducta de los primeros cristianos no respondía tanto a las estrictas exigencias de Jesús —poner la otra mejilla o no tener donde reposar la cabeza— cuanto al modelo de justicia y rectitud moral recomendado en los escritos deuterocanónicos y apócrifos —en los libros de *Tobías* y *Eclesiástico* de modo particular—, así como en los escritos de los Padres apostólicos. Pablo aceptaba la autoridad romana; el *Apocalipsis*, por el contrario, se muestra hostil al poder imperial, expresando los sentimientos de los cristianos perseguidos a los que el propio libro pretende reconfortar. La aceptación del mundo por parte de los cristianos conocía una única excepción: la disposición al martirio. En los años 43-44 Agripa mata al «protomártir», Santiago el Zebedeo, y Pedro ha de huir de Jerusalén. Desde las primeras persecuciones, los mártires cristianos encontraron ejemplo inspirador en los relatos martiriales del segundo libro de los *Macabeos*, pero de modo muy especial en la pasión de Cristo, al que imitaban, y en el libro del *Apocalipsis* escrito en tiempos de martirio.

A medida que avanzó el siglo II y aumentaron los enfrentamientos entre las autoridades y el pueblo, las persecuciones comenzaron a arreciar. En el siglo IV, en el norte de África, los cristianos donatistas mantuvieron un conflicto permanente tanto con el Imperio como con aquellos cristianos católicos tachados de faltos de radicalidad en la confesión y práctica de su fe. Sin dar el paso a la revolución armada, exigían cuanto menos la plena disposición al martirio. Por el contrario, los gnósticos valentinianos de Cartago tomaban la muerte de los mártires por un sinsentido. Los gnósticos se organizaban como las sectas místicas, alejados de un mundo tenido por lugar de engaño del que se hacía preciso huir, pues sólo ascendiendo al reino de la luz el pneumático podía manifestarse en lo que era. En cambio, cristianos como Tertuliano, antiguo jurista romano, sostenían que la verdadera fe debía salir a la plaza pública y exponerse si era preciso al martirio. Tertuliano en el *De Baptismo* (XVI) y Orígenes en la *Exhortación al martirio* (28) citan el mismo pasaje evangélico: «¿Estáis dispuestos a beber el cáliz [el martirio] que yo he de beber...? 'Estamos', replicaron los discípulos» (*Marcos* 10:38; *Mateo* 20:22)⁴.

Con el fin de evitar las persecuciones y el martirio, los cristianos, según Tertuliano, debían constituir comunidades que asumieran públicamente la figura jurídica de los *collegia tenuiorum* —asociaciones de individuos sin derechos de ciudadanía—. La asociación en un *collegium* comportaba la celebración de una reunión mensual de sus miembros y una

4 W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Filadelfia. Fortress Press, 1985, p. 82.

contribución a la comunidad como un seguro para el enterramiento de los difuntos. Formando tales asociaciones, los cristianos quedaban bajo la protección jurídica de un *senatus consultum*. Las comunidades cristianas de los siglos II y III, antes de la época constantiniana, asumieron efectivamente esta forma jurídica. Por ello Tertuliano en su *Apologeticum* defendía a los cristianos perseguidos, que eran acusados de constituir «asociaciones ilegales» (*factio illicita*). El cristianismo debía ser reconocido como *religio licita* —argumentaba Tertuliano—, pues sus comunidades asumían la protección social de sus miembros y rechazaban llevar a cabo actividades secretas. Cuando en el Credo apostólico el cristiano confiesa «creo en la Iglesia Católica», está reconociendo su adhesión a la Iglesia como una entidad de derecho público.

Así, por muy honda que fuera la ruptura entre cristianos y paganos, el tratamiento jurídico para el reconocimiento de una religión seguía siendo básicamente el mismo aplicado con anterioridad a los judíos⁵. Las corrientes mayoritarias del judaísmo y del cristianismo, a pesar de los movimientos celotas, apocalípticos y gnósticos que anidaban en su seno, optaron por colaborar con las autoridades imperiales para obtener un lugar en el ordenamiento jurídico del Imperio. Los primeros judeocristianos se sentían protegidos por el estatuto de *religio licita* reconocido al judaísmo, pero, una vez desvinculados de sus raíces judías, los cristianos de las generaciones siguientes hubieron de buscar un nuevo reconocimiento,

5 H. G. Kippenberg y K. von Stuckrad. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Munich, C.H. Beck, 2003, pp. 113-4, 151-4.

como era el de los *collegia tenuiorum*. Tertuliano quería marcar también la diferencia respecto a otros grupos cristianos que, como los gnósticos, no pretendían obtener estatuto oficial alguno ni crear comunidades con una dimensión social.

La fuerza del cristianismo residía justamente en el establecimiento de una tupida red de comunidades solidarias a lo largo y ancho del Imperio. En una carta de Juliano, el llamado apóstata, dirigida a una autoridad eclesiástica de Asia Menor, atribuía el éxito de los cristianos a su modo de vida sencillo, a su preocupación por los extranjeros y a la previsión de sepelio para los difuntos, reconociendo que el antiguo sistema, que él pretendía revivir, no había sido capaz de crear instituciones para la protección de los pobres y marginados.

A la postre, «la tinta de los sabios es más preciosa que la sangre de los mártires», como reza un conocido proverbio árabe. Por su parte, los «sabios de Israel», desde Hillel a Maimónides, hicieron mucho más por la supervivencia y esplendor del judaísmo que los celotas pretendientes a Mesías. Las religiones avanzan generalmente por consensos que aglutinan una mayoría y marcan una vía media entre las corrientes extremas, proclives a exacerbar alguna de sus tendencias más características.

II. BIBLIA Y VIOLENCIA

A lo largo del siglo veinte la violencia ha constituido sobre todo un fenómeno *social*, provocado por la lucha de clases

entre pobres y ricos. Sus antinomias eran el individuo o la sociedad, el liberalismo o el socialismo. En este tipo de conflictos lo religioso puede contribuir a mantener estructuras sociales caducas, como también convertirse en fermento revolucionario, impulsor de un cambio social. En las últimas décadas la violencia se ha vuelto *étnico-religiosa*, especialmente en el Medio Oriente, donde el enfrentamiento entre árabes y judíos parece ser un nuevo episodio del choque entre las religiones monoteístas. Es frecuente achacar al monoteísmo bíblico y a las religiones monoteístas un talante de intolerancia exclusivista. La conciencia de *pueblo elegido*, o de estar en posesión de la verdad religiosa, conduce fácilmente a la brutal virulencia de las guerras de religión, a las cruzadas cristianas o a la *yihad* islámica.

Van der Leeuw distinguía entre *religiones de quietud* o religiones místicas, como el hinduismo y el budismo, y *religiones de combate*, entre las que incluía, además de las tres monoteístas, el zoroastrismo, el mitraísmo y las religiones germánicas. Pero la quietud y el combate se dan, en mayor o menor dosis, en todas las religiones y culturas; la guerra ha sido siempre una «institución natural». En la Gran Guerra y en la Guerra civil española la figura de *Yahvé guerrero* podía tener todavía algún carácter modélico, pero, tras la Segunda Guerra Mundial, se produjo un sacudimiento de la seguridad moral en las virtudes bélicas. Hoy parece difícil defenderlas, especialmente en Europa. Sin embargo, una reciente encuesta muestra que, a la pregunta de si «la fuerza militar es necesaria en ocasiones para mantener el orden mundial»,

responde afirmativamente en USA el 77% de la población, en India el 99%, en Turquía e Indonesia el 74%, en Kuwait el 80% y, en países supuestamente menos belicistas, Suecia e Italia, dan también una respuesta afirmativa el 75% y el 73% respectivamente. El altísimo porcentaje de la India no parece responder a la *quietud* de la religiosidad oriental.

En las religiones monoteístas coexisten dos corrientes contrapuestas: una más propensa a la no violencia y al pacifismo —la de algunas figuras proféticas, de Jesús de Nazareth, de los *poverelli* y de los místicos cristianos o sufíes—, y otra que tiende a la intransigencia y a la intolerancia, al querer sacralizar la sociedad mediante un derecho divino que se arroga la representación del mismo Dios. Pero este Dios, según los textos fundacionales de estas tres religiones, prefiere la vía de la tolerancia y de la no violencia.

La violencia en la Biblia ha provocado siempre en el cristianismo una reacción de rechazo hacia el Antiguo Testamento, desde quienes propugnaban abolirlo (y abolir también al dios judío, violento e ignorante —así marcionitas y gnósticos—), hasta los que proponían una censura radical de los pasajes que no concuerdan con el espíritu pacifista del Nuevo Testamento. Las tradiciones de la guerra santa y de la conquista de la tierra prometida figuran entre los textos más violentos de la Biblia, y son los que más repulsa han desatado en la historia del cristianismo y en la época moderna.

Es frecuente oponer, dentro de la misma Biblia, al Yahvé tremendo y violento de la época de la sociedad tribal el Dios ético y pacífico de los profetas, o al Yahvé de la monarquía

israelita, más cananeizado y guerrero, el de los primeros patriarcas. Pero, si es cierto que las tradiciones patriarcales ofrecen un carácter familiar y pacífico en comparación con las instituciones militares de las ciudades-estado, no lo es menos que la promesa de la tierra de Canaán a los patriarcas encerraba el germen de un conflicto inevitable con la población cananea. Aquí se agazapa un conflicto originario, con ramificaciones que llegan hasta la actualidad.

La historia del Éxodo termina con la entrada en la Tierra Prometida o, en términos menos religiosos y míticos, con la conquista de Canaán y la consiguiente expulsión de los cananeos de la que era su tierra. Esta historia fundacional ha sido objeto de una sonada polémica entre el judío Michael Walzer, opuesto al celotismo mesiánico que tanta difusión tiene en Israel, y el palestino Edward Said, promotor de la crítica postcolonial en los estudios de literatura comparada. En el libro *Exodus and Revolution*, Michael Walzer hacía del Éxodo la fuente de inspiración de una política de Israel, radical, social y de cuño democrático⁶. En una reseña crítica titulada *A Canaanite Reading*⁷, Said replicaba que «no existe Israel sin la conquista de Canaán y la expulsión, o la promoción de un estatuto inferior de los cananeos, tanto entonces como aho-

6 M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1985.

7 E. Said, «Michael Walzer's 'Exodus and Revolution.' A Canaanite Reading», *Grand Street*, 5 (Winter 1986), pp. 86-106; M. Walhout, «The Intifada of the Intellectual: An Ecumenical Perspective on the Walzer-Said Exchange», *Postcolonial Literature and the Biblical Call for Justice*, ed. Susan VanZanten Gallagher, Jackson, University of Mississippi Press, 1994, pp. 198-217.

ra—»⁸. La conquista no es un simple epílogo de la historia del éxodo, carente de significado, sino su término y culminación. Walzer reconoció entonces que este gran relato bíblico no se preocupa de la suerte de los cananeos, pretendiendo minimizar su impacto sobre la tradición judía posterior. Said le replicó señalando que los rabinos de la época talmúdica o bizantina no insistían en esta historia de conquista por la sencilla razón de que carecían de todo poder político. Lo que en principio era una historia de liberación se convirtió al final en una de opresión. Como afirma David Tracy, «El *Éxodo* no es un texto inocente»⁹, y los textos bíblicos en relación con el poder son ambivalentes y ambiguos¹⁰.

Se ha explotado también la tensión existente entre el Dios de los sabios de Israel, quienes intentan superar la violencia por la vía del conocimiento e, incluso, del escepticismo, y el Dios de los escritos apocalípticos, los cuales esperan una violenta sacudida cósmica y escatológica que termine con la violencia imperante en este mundo. En un plano intelectual, esta dicotomía es la que ha enfrentado en el pasado siglo las teologías de corte liberal con las de talante dialéctico.

Un análisis de la terminología de la violencia en la Biblia aporta interesantes resultados. La raíz hebrea *'ph* expresa la

- 8 M. Walzer – E. Said, «An Exchange», *Grand Street*, 5 (Summer 1986), p. 255.
- 9 D. Tracy, «Exodus: Theological Reflection», *Exodus: A Lasting Paradigm*, eds. Iersel van Bas and Anton Weiler, Edinburgo, T & T Clark, 1987, pp. 118–124 (120).
- 10 R. M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago. University of Chicago Press, 1997.

cólera, tanto en sentido físico como en el anímico y pasional. La antropología bíblica sitúa la sede de la cólera en la nariz, al igual que en castellano se dice que «se le hinchán a uno las narices». El verbo de la misma raíz, *ʿanaph*, «estar enfadado, enfadarse», es aplicado a Yahvé en catorce ocasiones. El Dios bíblico manifiesta su furor con efectos visibles sobre personas y cosas. Igualmente, el verbo *ʾbr*, «pasar», significa, en la forma *hitpael*, «pasarse», «irritarse»; en ocho ocasiones es aplicado a Dios, y la forma sustantiva *ʾbrh* veinticuatro veces. El verbo *naqam*, «vengar», o *niqqem*, «vengarse», se aplica a Dios en quince casos, así como también el sustantivo *naqam/neqamah*, «venganza». Generalmente es el hombre el que habla de la venganza divina, pero el Dios del Antiguo Testamento también anuncia o revela su venganza.

«Hamás», la palabra hebrea y árabe que designa «violencia», es hoy por todos conocida, ya que se trata del término que el movimiento palestino islamista ha tomado como santo y seña de su militancia. Se refiere a la violencia sufrida, no a la provocada. Así, como interjección viene a significar: «¡Nos hacen violencia! ¡socorro!, ¡auxilio!», y de tal modo aparece en varios pasajes bíblicos (*Jeremías* 20:8; *Habacuc* 1:2, y *Job* 19:7). Es significativo el hecho de que el verbo *hamas*, «hacer violencia», «violentar», se aplica en siete ocasiones al hombre y una sola a Dios, quien destruye con violencia su propio santuario: «Ha violentado como un huerto su cabaña, / ha derruido su santuario» (*Lamentaciones* 2:6). Yahvé ejerce la violencia contra su propio Templo de Jerusalén, destruido en el año 587 a manos de los babilonios,

circunstancia que da lugar a aquella lamentación bíblica. El sustantivo *jamás*, utilizado cincuenta y nueve veces, se refiere siempre a la violencia del hombre, nunca a la de Dios.

Resumiendo, el Antiguo Testamento presenta la figura de un Dios «irascible» e «irritable», que no admite, sin embargo, el calificativo de «violento», pese a que no deja de anunciar su venganza y proclamarse celoso cuando la causa de la justicia está en juego. Para tener una visión más equilibrada sobre los planteamientos de la Biblia en torno a la violencia, sería preciso estudiar también los antónimos «paz», *shalom*, o «tranquilidad, reposo», *menuhah*, así como el vocabulario de misericordia y compasión, mucho más rico y frecuente que el de violencia y venganza.

Aldous Huxley suponía que la exposición pública de los horrores de la guerra acabaría con las guerras. Sin embargo, la contemplación directa de la guerra en Irak se convierte en un *reality show* constitutivo de la misma guerra. La exposición y narración de la violencia forma parte de la violencia misma y del disfrute de la violencia. La narrativa novelística y la historiografía de todas las épocas encontraron siempre mayor goce estético en relatar la acción (*kínesis*) de las grandes guerras —griegos contra persas, romanos contra cartagineses, cristianos contra el moro o el turco— que en exponer los valores tradicionales y las historias ejemplares de las sociedades y de los pueblos. La violencia es más historiable y cinematográfica que la paz.

Algunos historiadores de la antigüedad como Éforo, Isócrates o Teopompo rechazaban por razones éticas la descrip-

ción detallada y morbosa de acontecimientos violentos. El historiador debía relatar acciones ejemplares (*paradeigma-ta*), haciéndolo con la mejor calidad estilística. Por el contrario, la escuela helenista de historiadores «trágicos» criticaba aquella historiografía moralizante, falta de realismo o mimesis y de atractivo estético, *hedoné*. La viveza del relato exigía describir e incluso exagerar la violencia para suscitar piedad y horror entre los lectores. Polibio, por el contrario, criticaba esta tendencia a la dramatización, exigiendo el debido respeto a la verdad de los hechos¹¹.

La Biblia no ofrece relatos de contiendas. Lo único reseñable de ellas son los preparativos —el envío de espías para inspeccionar el campo enemigo— y el desenlace, la aplicación del *jerem* o exterminio ritual del botín. Las narraciones más antiguas reseñan emboscadas tendidas para obligar al enemigo a salir de la ciudad sitiada. Espionaje, emboscada y *jerem* son componentes característicos del género narrativo de «guerra santa». La «guerra de Yahvé» está ganada o perdida de antemano, sin intervención significativa del ejército. Los espías regresan diciendo que «Yahvé ha entregado a los enemigos en vuestras manos», y los israelitas no tienen más que recoger los despojos de la batalla, observando escrupulosamente las leyes sobre un botín que pertenece a Yahvé, vencedor único de la batalla. Ello hace superflua toda descripción de sus escenas.

11 Viktor D'Huys, «How to Describe Violence in Historical Narrative. Reflections of the Ancient Greek Historians and their Ancient Critics», *Ancient Society*, 18 (1977), pp. 209-250.

III. LA «GUERRA SANTA» EN LA BIBLIA Y EN EL ANTIGUO ORIENTE

En la narrativa bíblica la violencia no es un elemento literario o estético ni tampoco histórico, como en la historiografía clásica, sino un factor religioso de reinstauración de la justicia. La figura de Yahvé «guerrero divino» es la del luchador por la causa de la justicia. En la época de los Jueces-libertadores, las tribus israelitas tenían a Yahvé por el único Juez y Libertador, que defendía —con la guerra si era preciso— la justicia tanto en las relaciones entre tribus hermanas como en las de Israel con los otros pueblos. Más tarde adquirió desarrollo una ideología de la «guerra santa» dirigida en principio contra los pueblos vecinos. Pero los profetas la volvieron contra el propio pueblo de Israel, como amenaza por su infidelidad a Yahvé y a sus leyes.

En la mitología del Antiguo Oriente, la violencia entre los humanos era el efecto y remedo de las guerras entre los dioses, los cuales nacían o perecían por guerras intestinas debidas a la violencia que anidaba en el ser mismo de los dioses. Los mitos mesopotámicos atribuían el origen y el ser violento de los humanos a que su sangre era la de un dios menor. Kingu, que había dirigido la rebelión contra los grandes dioses. De la mezcla de la sangre de este dios con el barro de la tierra había sido hecho el hombre, hijo de un crimen y de una violencia primordial y, por ello, violento y víctima a la vez de la violencia. El hombre puede echar la culpa a los dioses, pero no le queda más salida que la resignación y el fatalismo. Las religiones orientales, y de modo especial la cananea, repartían la responsabilidad del

gobierno de cielos y tierra entre un dios supremo, creador y padre de los dioses, convertido en un viejo dios ocioso, *El*, y un dios joven, activo y guerrero, *Baal*, responsable de la conservación de lo creado. La figura del dios bíblico, Yahvé, asumió con relativa facilidad gran parte de la simbología del dios supremo *El* o *Elohim*, y, aunque rechazó con empeño muchos de los caracteres del dios Baal, no dejó de asumir algunos como los de Dios «celoso» y «guerrero divino»¹².

Se ha querido acentuar los caracteres distintivos de la guerra santa en el antiguo Israel señalando, por ejemplo, que, conforme a los textos bíblicos, los israelitas no precisaban luchar, pues la guerra estaba ganada de antemano si así lo quería Yahvé. Los elementos distintivos de la «guerra santa» en los textos bíblicos son básicamente los reseñados a continuación.

La guerra se convoca mediante el sonar de trompetas (*Jueces* 6:34) o el envío de los miembros descuartizados de un animal a las diferentes tribus (*1 Samuel* 11:7); la milicia es consagrada a Yahvé (*Jueces* 5:11, *Josué* 3:5); antes de la batalla se ofrecen sacrificios y se consulta el oráculo de Yahvé (*Jueces* 20:23-26); la respuesta favorable se produce bajo la fórmula «Yahvé ha entregado al enemigo en vuestras manos» (*Josué* 2:24); Yahvé mismo parte al campo de batalla (*Jueces* 4:14); el grito de guerra, *teru'a*, señala el inicio del conflicto armado (*Jueces* 7:20); Yahvé interviene en todo momento (*Josué* 10:10; *Jueces* 4:15) y es quien vence (*Jueces* 5:31) y aterroriza

12 F.M. Cross. *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973, pp. 145-194.

al enemigo (*Josué* 2:8-24); la contienda concluye con el exterminio (*jerem*) de hombres y animales y la consagración del botín (*Josué* 6:18-19); la milicia de Yahvé se disuelve y regresa a sus tiendas (*Jueces* 20:8). Es ésta una reconstrucción formal, pues ningún relato contiene todos estos elementos ni tampoco en el orden señalado. Este planteamiento acentúa las características propias de la concepción bíblica sobre la guerra santa, suponiendo que se trataba de guerras defensivas, muy diferentes de las ofensivas de la época monárquica posterior.

El carácter religioso y milagroso de la guerra es un elemento constitutivo de la propia concepción de la guerra y no el fruto de una interpretación posterior en Israel. La ideología y la institución de la «guerra santa» eran patrimonio común de todos los pueblos del Antiguo Oriente, antes y después de que existiera Israel.

De modo que la guerra de Yahvé no difiere mucho de la guerra de Ishtar o de Ninurta. En Egipto, en Ugarit y en Mari, así como en los reinos hititas y neoasirios, las guerras nacionales eran verdaderas guerras santas¹³. Los dioses nacionales vigilaban y decidían el curso y el éxito de las guerras. Así, «Enlil no permitió a nadie hacer frente a Sargón» (ANET 267b)¹⁴ y, como reconoce el rey de Moab, Mesha, «[el dios

13 G.H. Jones, «The concept of holy war», en R.E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 299-321.

14 Pritchard, J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969.

Kemosh] me salvó de todos los reyes y me hizo triunfar sobre todos mis adversarios» (ANET 320b). Divinidades como Nergal, Ishtar o Baal cumplían esta función. Los preparativos, decurso y conclusión de las guerras nacionales ponen de relieve su carácter de «guerra santa». Antes de la batalla, el rey acudía a los templos de los dioses y ordenaba sacrificios en las fronteras del territorio enemigo (ANET 354b-355a); se consultaba a los adivinos y los astrólogos observaban el curso de la luna y de las estrellas para dilucidar cuáles eran los días y meses favorables para comenzarla. Con el fin de asegurar y simbolizar la presencia del dios en ella se portaban sus estandartes (ANET 270a); se suponía que el mismo dios había entregado las armas al rey, a cuyo lado él mismo luchaba (ANET 289b; 300a), decidiendo el éxito de la guerra (ANET 281b) por el procedimiento de volver locos a los enemigos (ANET 289b). Tras la batalla se ofrecían sacrificios de acción de gracias (ANET 276b, 278a), se erigían estelas con inscripciones apropiadas en el territorio enemigo (ANET 293a), se construían templos conmemorativos y se componían y entonaban himnos de victoria (ANET 376 y ss.; 373 y ss.).

Y es que la «guerra santa» era un tipo de guerra corriente y habitual en todo el Oriente Antiguo; lo religioso y lo profano iban de la mano. Por ello los relatos bíblicos de «guerra santa» revisten caracteres mitológicos, que muestran semejanzas entre la figura del Yahvé guerrero y la correspondiente del Baal cananeo, de Kemosh, o los de otros dioses de la guerra. La historia de la «guerra santa» es muy compleja. Pone en juego perspectivas muy diferentes: la militar, en la que

intervienen reyes y ejércitos; la cultural, en la que desempeñan su función los sacerdotes; y la carismática, por la que los profetas tratan de darle un sentido. Los relatos de «guerra santa» tenían en un comienzo sólo un carácter militar, y fueron adquiriendo en la tradición posterior los tintes culturales y proféticos que revisten en la redacción bíblica definitiva. Los culturales se reconocen sobre todo en la exhortación que precede a la guerra, como sucede en los relatos de *Exodo* 14, *Josué* 10, *Jueces* 4 y 1 *Samuel* 7. Lo profético pone el acento en el carácter carismático del héroe, que actúa arrebatado por el espíritu de Yahveh, como muestran las narraciones de 1 *Samuel* 11 y *Jueces* 3 y 6-7. El personaje decisivo no es ya el rey guerrero sino el profeta, que interviene como garante del derecho del que es y debe ser el único rey en Israel, Yahvé.

Esta concepción profética hacía de los israelitas un pueblo sin armas, cuyas guerras eran sólo de liberación y cuyas victorias eran milagros operados por Yahvé. El profeta predica la neutralidad frente al rey y al sabio-consejero, quienes quieren contemporizar con las grandes potencias y armarse adecuadamente para el caso de conflicto. Los grandes profetas fueron más allá al dirigir la guerra santa contra el propio Israel. Miqueas y Jeremías hablan de una guerra de Yahvé contra su propio pueblo (*Miqueas* 3:5; *Jeremías* 6:1-6; 22:7). Ahora Yahvé no combate al lado de Israel, haciendo milagros contra los enemigos, sino al lado de las potencias que oprimen a Israel (*Isaías* 42:13-16; 45:1-8).

Tras la experiencia del exilio en Babilonia, el concepto de «guerra santa» prosigue en una dirección muy diferente. En

los libros de *Crónicas*, la guerra –*miljamá*– es siempre de autodefensa; se trata de una guerra histórica, desprovista de caracteres cósmicos o escatológicos. El Cronista desacraliza y desmitologiza la guerra. La terminología relativa a la paz –*shalom*, «paz»; *sheqet*, «tranquilidad»; *menujá*, «descanso», etcétera– es más rica y significativa que la concerniente a la guerra. Su vocabulario no es de triunfo y victoria, sino de «liberación y de «salvación»¹⁵. El Cronista aspira a la utopía de una sociedad de hermanos, carente de reyes –como era entonces la sociedad judía–, a una «anarquía regulada»¹⁶.

Al final de la época bíblica, la versión griega de los Setenta –una obra representativa de la diáspora judía más contemporizadora– corrige el sentido de los pasajes que presentan a Yahveh como «guerrero», traduciendo este término por la expresión «(Yahvé), el que destruye la guerra» (κύριος συντριβὼν πόλεμους, *Exodo* 15:3; *Isaías* 42:13; *Jueces* 9:7; 16:3). En *Miqueas* 2:8, la versión griega interpola, incluso, la expresión «destrucción de la guerra» (συντριμμὸν πολέμου). En *Oseas* 2:20 la destrucción de las armas de guerra aparece convertida en destrucción de la misma guerra. De esto se deduce que debiera de leerse más la Biblia en su versión griega, como se hacía en los primeros siglos del cristianismo y como viene a hacerse en el cristianismo oriental,

15 J. P. Weinberg, «Krieg und Frieden im Weltbild des Chronisten», *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 16 (1985) pp. 111-129.

16 Christa Schäfer-Lichtenberger, «Gesellschaft ohne Herrschaft - Historie und Utopie in der Geschichte Israels», en *Freude am Gottesdienst. Festschrift für F. Schulz*, Heidelberg, Selbstverlag, 1988, p. 489.

dado que las traducciones a las lenguas eslavas, así como al armenio y al georgiano, se basan en aquella traducción griega.

Por el contrario, los textos de la comunidad esenia de Qumrán representan un judaísmo de la metrópoli más radicalizado. Llamam la atención expresiones como «¡Alzate, Guerrero! ¡Toma tus cautivos, Hombre de gloria!», que se encuentran en el libro de la «Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas». Frente a la concepción nacionalista y étnica de la guerra de los escritos bíblicos anteriores, este texto de Qumrán inaugura una concepción de la guerra basada en un enfrentamiento de carácter moral y cósmico entre las fuerzas de la luz y las de las tinieblas¹⁷. El autor de esta obra, que parece haber utilizado un manual romano del arte de guerrear para sus descripciones de la guerra apocalíptica, expresa las ideas del grupo esenio de Qumrán, cuyos últimos miembros pudieron haber tomado parte en la revuelta armada contra los romanos en el año 70 d.C.

IV. MONOTEÍSMO, PODER Y VIOLENCIA

Ciertas corrientes del pensamiento occidental hacen del monoteísmo una ideología política ligada a un concepto de poder divino que conduce ineluctablemente a la intolerancia religiosa y al totalitarismo político. De este modo, el Dios

17 J. Collins, «The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll», *VT* 25 (1975), pp. 596-612 (609).

monoteísta es acusado de ser el responsable de los horrores de la historia religiosa del judaísmo, del cristianismo y del Islam. Lo cierto es que el monoteísmo bíblico nació y maduró en situaciones de absoluta impotencia o de falta de poder por parte del pueblo de Israel y de su Dios, Yahvé. El monoteísmo bíblico arranca de la memoria histórica de un pueblo esclavo en Egipto y alcanza su máxima expresión teórica y su plena «efectividad histórica» en una situación de exilio en Babilonia. El mismo Dios Yahvé parte al exilio con su pueblo, como describe el profeta Ezequiel en una gran visión que inaugura tanto la tradición mística como la escatológica (*Ezequiel* 1 y 8-10). De igual manera, el monoteísmo islámico, percibido generalmente como el más radical e intolerante, se siente más vinculado a la persecución de Mahoma en la Meca y al «esfuerzo» de su huida, o *hégira* de la Meca a Medina, que a las «guerras santas» posteriores.

Por lo demás, el politeísmo no es por principio menos violento. Sus dioses también luchan por la hegemonía en el reino de los cielos y arrastran en sus guerras a los humanos. Es más, la violencia de los reyes y dioses asirios inauguró una política decididamente imperialista, que incluía el exterminio o el intercambio de poblaciones entre diversos países, como le ocurrió a Israel, cuya población fue deportada en el año 722 a. C. Su memoria da ocasión a algunos de los textos más violentos del Antiguo Testamento, escritos de la mano del profeta Nahún, que sin embargo no pasan de ser un *wishful thinking*, pues no eran más que quejas impotentes de quienes no tenían poder alguno para ejercer la venganza.

Bien es cierto que tales textos leídos desde otros contextos pueden alimentar la violencia más extrema.

El monoteísmo tuvo mejor prensa en la época de la Ilustración, incluso entre los positivistas más conspicuos. Comte, por ejemplo, construía una historia evolutiva y ascendente en tres grandes etapas: del fetichismo al politeísmo y de éste al monoteísmo. El espíritu de la Ilustración se hacía heredero del «monoteísmo ético y profético» de la Biblia. Max Weber ensalzaba, en *El judaísmo antiguo*, la figura del profeta carismático y la ética misma de los fariseos, que tenía por la más elevada de la antigüedad.

La religión vino a ser luego el opio, la adormidera o el narcótico que el pueblo se inoculaba para sufrir pacientemente —cual santo Job— las injusticias sociales producidas por las estructuras económicas, que eran la verdadera causa de las guerras y conflictos; la religión no pasaba de ser una superestructura, llamada a desaparecer tan pronto como se hiciera realidad el paraíso socialista. Para Freud, la religión —la judía de su padre antes que ninguna otra— era un consuelo, una ilusión, una neurosis infantil, también de la humanidad. El cristianismo, para Nietzsche, era una religión de cobardes resentidos y huidizos.

Uno de los mayores signos de que vivimos en una época posmoderna o post-ilustrada —aunque seguramente sólo en la Europa occidental y poco más— es tal vez esta diferente valoración de lo religioso y del monoteísmo en corrientes de la Ilustración y en otras de la actualidad. La historia más reciente del judaísmo es de nuevo esclarecedora. Al igual que

los maestros de la sospecha y de la Modernidad, los judíos sionistas –con Theodor Herzl a la cabeza– que proyectaron la creación de un hogar judío en tierras de Israel pensaban que uno de los mayores obstáculos para la realización de su sueño era la oposición de los judíos religiosos al proyecto sionista, como el rechazo de los musulmanes de Palestina. Sin embargo, estaban convencidos de que las dos religiones, judía e islámica, perderían pronto su fuerza o desaparecerían, arrinconadas por la marcha inexorable de la historia. Contra todas sus previsiones, los grandes obstáculos políticos que más temían quedaron superados tras las dos guerras mundiales y a costa del exterminio de una inmensidad de judíos por parte de la admirada Alemania. Uno de los mayores sarcasmos de la historia reciente es el hecho de que las dos religiones llamadas a desaparecer constituyen hoy, un siglo más tarde, no sólo un factor determinante en el Medio Oriente y en la geopolítica mundial, generador de violencias extremas en sus elementos más extremistas, sino el signo más evidente de un inesperado retorno de la religión o, simplemente, de la «venganza de Dios».

La idea del monoteísmo, unida a la concepción del antiguo Oriente de una realeza divina, ha servido para justificar las más crueles intolerancias a lo largo de la historia, pero ha servido también de antídoto contra absolutismos propios y extraños y contra despotismos religiosos o antirreligiosos. La historia bíblica, así como la de las tres religiones monoteístas, pone de relieve que también han cumplido una función liberadora y de salvaguardia contra el totalitarismo y contra

toda idolatría, sea de las fuerzas naturales, de las ideologías o de las instituciones erigidas en valores supremos¹⁸. El monoteísmo predica la concordia entre criaturas iguales, hermanos e hijos de un mismo Dios, aunque en su nombre se hayan justificado —y se justifiquen— cruzadas y guerras nada santas. Lo religioso por sí sólo no suele generar violencia política, pero, cuando lo religioso se une a otros factores étnicos y político-sociales, puede convertirse en el combustible que alimenta un incendio de difícil extinción, como sucede en diversos conflictos del mundo actual.

18 Bernard-Henri Lévy. *El testamento de Dios*, Buenos Aires, 1980.

**LAS INSTITUCIONES ATROCES.
TURBAS RITUALES Y VIOLENCIA ICONOCLASTA
EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA**

Manuel Delgado

I. VIOLENCIA CEREMONIAL E ICONOCLASTIA DE MASAS EN ESPAÑA

No debería dudarse de que el conflicto historiográfico planteado por las violencias iconoclastas en la España contemporánea, el punto ciego en que se ha convertido en buena medida, ha sido consecuencia de la perplejidad que despertó el carácter *desmesurado* que alcanzaron a adquirir. ¿Cómo someter a la lógica de la lucha entre clases o de la competencia por el poder político esa especie de espasmos colectivos que condujeron —de manera generalizada en 1835, en 1909, en 1931 o en 1936— a la destrucción casi orgiástica de bienes artísticos y culturales de extraordinario valor y que se ensañaron con escrúpulo ritual contra los cuerpos de los sacerdotes? El problema no es nuevo y se ha repetido cada vez que, en cualquier momento y lugar, masas fuera de control irrumpían en los acontecimientos históricos, actuando bajo lo que podían antojarse impulsos psicóticos o abandonán-

dose a conductas de aspecto morboso y desquiciado. Frente a esa aparición en la escena histórica de actuaciones colectivas aparentemente irracionales, habrían podido aplicarse modelos analíticos en los que los determinantes inconscientes ocuparan un lugar estratégico, a la manera como ha hecho la tradición historiográfica francesa o la historia social de inspiración marxista. Otra opción ha sido la de lanzar la acción al pozo de la insensatez colectiva o en brazos de los peores tópicos de la vieja psicología de masas.

Está claro que, con algunas excepciones¹, el asunto de los disturbios anticlericales españoles ha merecido mucho más el segundo tipo de abordajes que el primero de los mencio-

- 1 Por ejemplo, Bruce Lincoln. «Revolutionary exhumations in Spain. July 1936». *Comparative Studies in Society and History*, 27 (1985), pp. 252-254, o Gabrielle Ranzato. «Dies irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)», en *La difficile modernità e altri saggi sulla storia della Spagna contemporanea*, Turín, Edizioni dell'Orso, 1989, pp. 147-188. Cabe hacer notar que esa ausencia de análisis se refiere a los hechos de violencia iconoclasta y sacrilega, no tanto al anticlericalismo como conjunto congruente de fenómenos históricos. En otro lugar ya se ha defendido la idea de que el anticlericalismo podría ser la consecuencia —en forma de racionalización secundaria— de la iconoclastia, y no al revés, como se ha dado por descontado desde la historiografía contemporánea (cf. Manuel Delgado, cap. II de *Luces iconoclastas. Iconoclastia, blasfemia y martirio de las imágenes*, Barcelona, Ariel, 2002). No obstante, es de destacar el aumento de sensibilidad hacia los aspectos extrapolíticos y culturales del anticlericalismo que han experimentado los estudios históricos al respecto. Véanse los ejemplos de ello recogidos en Rafael Cruz, ed., *El anticlericalismo*, monográfico de la revista *Ayer*, 27 (1997), o la compilación de Emilio La Parra y Manuel Suárez, *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

nados, aquel que sospechaba en ellos el efecto de una racionalidad secreta. Pero no es sólo que la historia social o cultural no haya atendido el tema como mereciera, sino que tampoco la antropología se ha acercado al asunto con la debida diligencia. No lo ha hecho una inexistente —pero acaso urgente— antropología de las muchedumbres, pero tampoco una antropología que desde hace décadas se ha venido interesando en España por las expresiones de una religiosidad popular de la que los estallidos iconoclastas no dejaban de constituir una variante en clave fóbica.

Esa perspectiva habría sido —y continúa siendo, por supuesto— pertinente, por cuanto las violencias anticlericales podían ser homologadas en tanto que actuaciones rituales, protocolos repetitivos obligatoriamente en relación con ciertas circunstancias, respecto de las cuales mantenían una relación que total o parcialmente era de orden simbólico, es decir, no estrictamente instrumental. Además, las expresiones de furia sacrílega eran, a su vez, no solo tipificables como rituales, sino como rituales de índole religiosa, en el sentido de que interpelaban agresivamente a personas, lugares y objetos integrados significativamente en la institución religiosa de la cultura². Eso implica, entre otras cosas, entender que

- 2 La línea es aquí la misma que la que desarrolla Natalie Z. Davis en sus trabajos sobre la iconoclastia hugonota en la Francia del siglo xvi: «Por motín religioso entiendo, a título de definición preliminar, toda acción violenta, ya sea verbal o armada, dirigida contra un blanco religioso por un grupo de personas que no se presentan como agentes oficiales y organizados de una autoridad política o eclesiástica» («Les rites de violence», en *Les cultures du peuple*. París, Aubier, 1979, p. 24).

los agresores conocían y en cierto modo imitaban agresiones rituales presentes en la propia actividad rito-festiva de denominación católica en vigor, que estaban en condiciones de aplicar una violencia cuyos simulacros les eran perfectamente conocidos y en los que habían sido entrenados en su propio proceso de enculturación. Ejemplos de ese tipo de enfoques no faltan, siendo acaso el más paradigmático de ellos el aplicado por Le Roy Ladurie en *Le Carnaval de Romans*³, donde se relata y analiza la manera como, en febrero de 1580, los habitantes de aquella ciudad del Delfinado transitaron de la teatralización pseudoviolenta de sus contenciosos a una gran explosión de violencia sangrienta entre fuerzas sociales contrapuestas.

Lo que se representaba como histerizadas multitudes urbanas que asaltaban templos y conventos o grupos incontrolados que iban de pueblo en pueblo ejecutando párrocos, eran agrupaciones más bien espontáneas de seres humanos que estaban empleando *modelos de* y *modelos para* la violencia que conocían de sobra⁴, esquemas culturales que —bajo un aspecto folklórico, disimulados bajo el camuflaje que les prestaba la religiosidad popular— incorporaban protocolos de agresión. Estos se dirigían contra objetos simbólicos o alegrías en contextos festivos, pero a la menor oportunidad histórica podían ocuparse —ahora sí, en forma de ataques

3 Emmanuel Le Roy Ladurie. *Le Carnaval de Romans*, París, Gallimard, 1979.

4 La idea de *modelo de* y *modelo para* está planteada por Clifford Geertz en «La religión como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 91-115.

dañinos— contra seres humanos, sitios o cosas considerados insoportablemente indeseables. Esos dispositivos ceremoniales de censura popular y castigo contra entidades que simulaban peligros para la comunidad estaban ahí, desplegándose regularmente cada año con motivo de encuentros comunitarios previstos en el propio calendario religioso, en oportunidades en que una violencia percibida como justa y apremiante era aplicada contra quien debía ser humillado y luego eliminado, o lo que debía ser destruido para preservar un orden del mundo imaginado como alterado o en peligro.⁵ Así, los protocolos de agresión lesiva que se desplegaron en los motines iconoclastas contemporáneos no eran sino intensificaciones de una violencia festiva que aparecía permanentemente disponible y activa, aunque destinara su energía a fines puramente expresivos y no interesara lesivamente cuerpos, identidades o propiedades.

Esa orientación explicativa no hace sino reclamar para los disturbios anticlericales españoles un tipo de interpretación de los símbolos rituales que Victor Turner llamaba *posicional*, que aborda los fenómenos rituales como insertos de manera significativa en conjuntos cosmológicos más amplios, esto es, en sistemas rituales cuyos predicados son dispositivos de control y enunciación de amplio espectro y cuyas claves pueden ser inconscientes o cuanto menos implícitas para quienes los llevan a cabo. Ese tipo de perspectiva adjudicaba

5 Un buen puñado de ejemplos y su correspondiente análisis en Timothy Mitchell, *Violence and Piety in Spanish Folklore*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1988.

a las versiones dadas por los actores sociales —en este caso los propios anticlericales o sus víctimas— una importancia clarificadora menor, puesto que eran racionalizaciones ideológicas a posteriori, explicaciones que eran parte misma de la acción que pretendían explicar. Más allá de ese nivel interpretativo elemental —que Turner llamaba *exegético*— estaba el *operacional*, atento a lo que realmente ocurría en las prácticas rituales, es decir, la manera como los participantes manipulaban los elementos subrayados por el propio rito, en este caso destruyéndolos o agrediéndolos. Más allá, todavía, estaba ese nivel que se reclama para los actos de violencia iconoclasta, aquel que acabamos de ver presentado por Turner como *posicional*, y que ubica el episodio a considerar en ese universo simbólico general del que constituye una concreción particular.

Conducir el análisis de los actos iconoclastas a ese estrato, en que se reunirían con otros hechos de violencia popular ritualizada, suponía aplicar el consejo que diera Marcel Mauss en su célebre manual de etnografía, según el cual no tenía sentido estudiar un ritual aisladamente, sino que convenía hacerlo incluyéndolos en marcos de conducta colectiva culturalmente pautada mucho más amplios. En efecto, «todos los ritos son como partes de un culto, lo mismo que todos los mitos son parte de una mitología»⁶. En esa misma dirección de reconocer cuáles son las premisas de la interpretación posicional que Turner reclamaba para los ritos —y que aquí

6 Marcel Mauss, *Manual de etnografía*, Madrid. Istmo, 1974, p. 333.

se extiende a los de violencia iconoclasta— conviene evocar el ascendente del pensamiento teórico de A.R. Radcliffe-Brown sobre los símbolos rituales. Es en esa raíz misma de la antropología simbólica posterior donde encontramos las bases para una consideración del ritual y de los componentes simbólicos que lo componen en términos de sistema, es decir, de conglomerado relativamente autónomo y coherente cuyas partes están relacionadas entre sí y pueden y deben explicarse unas en concomitancia con las demás.

Radcliffe-Brown advirtió que el valor ritual de algo —persona, lugar, objeto— es una derivación del valor social fundamental que tiene asignado, de tal manera que son valores sociales lo que es interpelado de manera devota —o agresiva en nuestro caso— en el transcurso de un rito. Conocer el significado social de un símbolo ritual es algo posible si se contempla la manera como ese mismo símbolo o conducta simbólica ocupa un lugar recurrente en otros rituales emparentados con aquel que se estudia. Para establecer ese significado lo que conviene es, entonces, «examinar un considerable número de ellos y descubrir entonces que existe un determinado tipo de idioma», de manera que «cuando en una sociedad se utiliza el mismo símbolo en contextos diferentes o en diferentes tipos de ocasiones, existe algún elemento común de significado, y comparando los distintos usos del símbolo, podemos ser capaces de descubrir cuál es el elemento común»⁷.

7 A.R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, p. 165.

¿En qué forma esa perspectiva —el análisis posicional en antropología simbólica, ya ensayado en otros sitios⁸— puede ayudarnos a rescatar las acciones multitudinarias contra lo sagrado del exilio a que han sido condenadas por quienes no han visto en ellas sino epifenómenos marginales y casi patológicos? La respuesta —o el intento de respuesta— tiene que ver precisamente con esa consideración del ordenamiento simbólico en que estas prácticas se incluyen y cobran sentido y que puede compararse, como Oscar Calavia hace, «a un laberinto de espejos» en que cada figura refleja y reverbera otra⁹. Esa predisposición interpretativa pasa, como se ha subrayado ya, por reconocer la naturaleza modélica que para ese tipo de acontecimientos suponían ciertos aspectos del sistema rito-festivo vigente en la cultura de los propios iconoclastas. Más en concreto, se propone fijar la atención en el papel dramático que en las *performances* costumbrarias juega lo que identificamos, siguiendo a Turner¹⁰, como un *símbolo dominante*, es decir un símbolo que presenta un alto nivel de consistencia y constancia a través del sistema ritual total. Se está aludiendo a la propia comunidad, representándose a sí misma en tanto que tal, en especial cuando lo hace en forma de *multitud*, eventualmente devenida *turba*. Nos

8 Cf. Manuel Delgado, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y anti-ritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Humanidades, 1992, y la ya citada *Luces iconoclastas*.

9 Oscar Calavia, *Las formas locales de la vida religiosa. Antropología e historia de los santuarios de la Rioja*, Madrid, CSIC, 2002, p. 208.

10 Victor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 34-35.

centraremos en un caso ubicado en el ciclo festivo pascual, un momento del calendario ritual de denominación católica definido precisamente porque sus ejes son el tormento y la muerte mítico-rituales.

II. TURBAS Y TUMULTOS RITUALES

En Esparreguera —como en otras poblaciones cercanas como Olesa o Monistrol; otras más alejadas, como Cervera y, fuera ya de Cataluña, en Riogordo (Málaga) o Valmaseda (Vizcaya)— tienen lugar cada año, por Cuaresma y Semana Santa, las celebraciones místico-teatrales de la Pasión. Se trata de un drama sacramental que narra los últimos días de la vida de Jesucristo, su muerte y resurrección, un espectáculo tradicional que ha conseguido sobrevivir desde la época en que este tipo de representaciones eran generalizadas y que hoy involucran a buena parte de la sociedad local allí donde se producen. La celebración tiene una larga historia que, desde lejos, recorre todo el siglo veinte, entendiéndose que en ella están directamente involucrados los sentimientos de pertenencia e identidad de los habitantes del pueblo. Éste es un municipio de unos 14.000 habitantes en la actualidad, situado al pie de la montaña sagrada de Montserrat y regado por el río Llobregat, a unos cuarenta kilómetros de Barcelona en dirección sur, en la comarca del Baix Llobregat. Fue una población agrícola —viñedos, olivares, hortalizas, frutales— y luego industrial, sobre todo centrada en el ramo textil.

No vamos a centrarnos en la larga historia de la tradición —documentada desde el siglo xvii¹¹—, ni en las diferentes aproximaciones antropológicas de que podría ser objeto¹². Empecemos diciendo que el cuadro de actores y los papeles principales se asignan a determinadas personas siguiendo criterios en los que ahora no entraremos. Nos interesa en especial la manera como en el drama se le destina un lugar fundamental a los en torno a cuatrocientos figurantes que representan al pueblo en la tragedia pasional, es decir, *los judíos* del texto evangélico que actúan como una especie de telón de fondo hiperactivo y oscilante a lo largo de toda la obra. Los judíos de la Pasión, en Esparreguera y en los demás pueblos en que se celebra o se celebraba la representación, no son para nada un factor secundario en el conjunto. Bien al contrario, son el punto central del drama, aquel del cual, a pesar de su aparente importancia menor, depende el resto; es más, aquel elemento en torno al cual gira el conjunto.

Conviene entender, en primer lugar, la distancia radical que separa las nociones de *pueblo* y de *público* con relación a lo que sucede en el Teatro de la Pasión de Esparreguera —el espacio concreto en que se desarrolla el evento—, año tras

11 Para una historia de la Pasión de Esparreguera, véase Aurelia Sabanès, *La Passió d'Esparreguera*, Barcelona, Barcino, 1980.

12 Existe una colección de artículos que ilustran ese interés que los antropólogos han demostrado por la representación de la Pasión en Esparreguera. Reúne textos de Lluís Mallart, Josefina Roma, María Jesús Buxó, Manuel Mandianes, Xavier Roigé y otros: Llorenç Prats, ed., *La Pasión d'Esparreguera. Impressions antropològiques*, Esparreguera, A3 Editorial/Patronat de la Passió d'Esparreguera, 2001.

año y por Pascua. El *público* es un conjunto de personas que pasivamente asisten a un drama que no es el suyo, que pueden juzgar a partir de su naturaleza de agregado difuso de individuos que se han reunido exclusivamente para ser espectadores de un suceso artístico. En cambio, el *pueblo* es algo más que una suma de personas: su realidad es la de un ente único, una fusión humana que insinúa una perduración más allá del acontecimiento concreto que parece haberla producido. Cada uno de los movimientos de este conglomerado, además, se muestra como homogéneo, dotado de congruencia interna y dando la impresión de estar organizado por una mano oculta, es decir, por nadie. En efecto, cualquiera que conozca la manera como tiene lugar la Pasión desde dentro sabe que los figurantes-vecinos que actúan como judíos no son coordinados por ningún director de escena. Los miembros de esa especie de coro que componen los extras del drama conocen qué tienen que hacer en cada momento a partir de instrucciones que han recibido de la tradición, de las indicaciones sobre el escenario mismo de figurantes con más experiencia o de algo parecido a un sentido común que se constituye sobre la marcha. Ese personaje colectivo que ora es pueblo fiel, ora turbamulta, existe y actúa obedeciendo dispositivos automáticos para la acción compartida que parecen no requerir de un control centralizado.

He aquí una primera manera de entender qué es *la multitud*, esa forma social que tantas veces ha sido históricamente decisiva y que recibe en el drama de la Pasión el reconocimiento de su protagonismo. También fue a esa entidad

magmática y extraña a la que, convertida en turbamulta, se le atribuyen los peores desmanes, incluyendo los de signo iconoclasta que conocieran la totalidad de pueblos y ciudades catalanas, incluyendo, por supuesto, Esparreguera. Nos encontramos, en efecto, ante una verdadera puesta en escena o una ritualización de *las masas*, esta especie de grumos coagulados de individuos que se concentran en un mismo lugar, en un mismo instante, para hacer unas mismas cosas, de la misma manera y con una idéntica vehemencia, asumiendo una idéntica misión y dejándose conmover por un mismo ánimo compartido. Esas unidades humanas, que convierten en molar lo que hace apenas un momento era molecular—los cuerpos que vemos ir de aquí para allá, cada cual en sus cosas, en la vida de cada día—, se han formado casi de la nada, conforman fuentes de una energía extraordinaria, tienen una vida efímera. Mueren al poco, cuando se disuelven de nuevo en la pura dispersión cotidiana como consecuencia ya sea de la acción expeditiva de fuerzas de orden—los romanos del drama sacro— o una vez reciben la impresión de haber cumplido sus objetivos. Ahora bien, tanto en su representación como en su realidad histórica, la multitud que se ha visto fundida no desaparece del todo una vez se ha o ha sido disuelta. Permanece de alguna forma latente, en estado larvario, a la espera de que una nueva oportunidad le permita resurgir.

En Esparreguera, la multitud reunida le brinda a los habitantes tomar consciencia y creer que no son sólo una población, sino también *un pueblo*, un pueblo que tiene ocasión de existir no como una entelequia, sino como una realidad

concreta, una licuación que materializa lo que encaso contrario no sería nada más que una pura abstracción. Ahora bien, ese pueblo pensado en clave de multitud no se contempla a sí mismo como dotado de una personalidad sólida y constante. Es como si se entendiera que la actuación al mismo tiempo poderosa y efímera de la multitud es a menudo —como el propio ejemplo de la Pasión viene a dramatizar— contradictoria. Sorprende cómo en el curso de la acción dramática, los sentimientos y las actitudes de ese personaje colectivo que son los judíos parecen cambiar de una forma imposible de predecir, arbitraria. Los vemos pasar, sin que nada parezca explicarlo, de la devoción a la furia, de la mansedumbre a la ira. El protagonista absoluto de la tragedia sagrada, el Mesías, es objeto de un trato bipolar, esquizoide, por parte de su propio pueblo —convertido en populacho—, que se balancea una y otra vez entre la loanza fervorosa y la hostilidad, finalmente hasta el ataque físico, para volver a recibir, en el momento culminante de la obra, toda la glorificación concebible. Los judíos, en efecto, ahora enaltecen, ahora imprecán; demandan la muerte para aquél a quien acaban de rendir el más ferviente homenaje y al que poco después volverán a exaltar. Chillan, cargados de odio «¡Crucifícadlo!», apenas se han calmado los clamores de «¡Hosanna!» o «¡Aleluya!». Ahora agitan palmones y ramas de olivo, mientras entonan cantos de dicha; inmediatamente después, furibundos, se enfrentan violentamente con los soldados romanos que tratan de dispersarlos. Ahora increpan; ahora murmuran en contra; ahora escuchan devotamente las palabras del Maestro o con-

templan extasiados sus milagros; ahora ultrajan y humillan al Hijo de Dios. Los judíos mutan rápidamente de comunidad feliz a turba feroz, como si fuesen una especie de Dr. Jekyll y Mr. Hyde colectivo que no requiere ver justificadas argumentalmente las transformaciones que padece su humor.

La condición en apariencia desorientada y estrábica de los judíos de la Pasión nos permite darnos cuenta de hasta qué punto es inútil someter los comportamientos colectivos a juicios morales, formulados a partir de parámetros éticos o ideológicos de cualquier tipo. Eso sucede, básicamente, porque la actividad de las fusiones humanas como las que los judíos representan sobre el escenario o los amotinados iconoclastas en la historia no tiene por qué ser instrumental, a pesar de que resulte eventualmente instrumentalizable e instrumentalizada. Como si las masas en agitación, los pueblos que se travestizan en purria, se abandonasen cíclicamente a una especie de vacuidad generadora que, en la medida en que no es de hecho sino una nada frenética, puede ponerse al servicio de cambios inespecíficos. Estos agregados humanos tan fugaces como enérgicos parecen afectados por una tensión crónica y consustancial, que provoca inopinados movimientos de alarma, de euforia o de pánico, seguramente como consecuencia de enfrentarse y tener que definir y resolver simbólicamente situaciones no estructuradas.

La acción de los judíos dentro del ritual de la Pasión es, entonces, como pasa con las muchedumbres turbulentas en la acción histórica, sólo en apariencia voluble. La sociología de la conducta colectiva nos enseña que —como el drama que

se representa en Esparreguera viene a reconocer— responde a factores como pueden ser la tensión estructural en el ambiente, la existencia de convicciones generalizadas o la irrupción de hechos dramáticos, con relación a los cuales la circulación de rumores suele jugar un papel más que importante. En cualquier caso, lo que pasa sobre el escenario del Teatro de la Pasión con los judíos o en los acontecimientos reales con las muchedumbres inamistosas evoca ese fenómeno que Durkheim denominaba *efervescencia colectiva*, aquel momento en que los ritos, las fiestas y las revueltas populares muestran el vínculo social conducido a un punto de ebullición, una especie de fuente de vida que desprende el calor y la energía que permite el funcionamiento de toda comunidad. Es en estos momentos cuando entendemos la raíz común de *hervor* y *fervor*. Lo social hirviente o ferviente no es, a pesar una vez más de su apariencia alocada, la negación de la racionalidad, sino una oportunidad excepcional en que un grupo humano parece alcanzar sus máximos niveles de lucidez, una clarividencia que los sujetos particulares no podrían conseguir nunca por su cuenta. Las acciones que se generen en estos cuadros de exaltación psíquica compartida, en que los individuos aparecen reunidos y comunicándose de unos a otros los mismos sentimientos y las mismas absolutas convicciones, constituyen oportunidades en que las representaciones colectivas pueden conseguir su máximo grado de intensidad, hasta el punto de hacerse reales.

Si lo que hacen los judíos o las muchedumbres que vemos excitarse al calor de los hechos históricos —o cualquier otro

grupo humano psicológicamente compactado durante un breve periodo de tiempo— puede parecer contradictorio, si no se acaban de entender nunca sus estremecimientos o el capricho con que responden a ciertos estímulos, es porque no somos del todo capaces —como público que contempla sentado el espectáculo o como analistas que tratan de someter los hechos sociales a una lógica que es más la nuestra que la suya— de asumir su rasgo más determinante: la inorganicidad. En efecto, los judíos de la Pasión o las masas insumisas, como encarnación dramatúrgica de la muchedumbre fusional —por distinguirla de la difusa que se agita en la vida ordinaria—, no tienen corazón, en el doble sentido de epicentro orgánico y de lugar de la misericordia. De aquí viene su tendencia a la crueldad. Tampoco tiene cerebro, en el sentido también doble de núcleo neurálgico o de capacidad para el sentido común. Los judíos del drama ritual de la Pasión —como las muchedumbres compactas en general— pueden tener *cabecillas* pero no tienen *cabeza*: no porque, como suele decirse, la «haya perdido» —ha enloquecido de pronto—, sino porque es políticamente acéfala y se deja guiar por un impulso que es al mismo tiempo ciego y lúcido. De ahí esta amoral independencia práctica y cognitiva de las masas, lo sorprendente e imprevisto de sus acciones y, sobre todo, su carencia de «valores», en la medida en que esta conciencia colectiva excitada raras veces puede experimentar sentimientos tan intrínsecamente privados como son la pena o la moral. De ahí también el fastidio de aquellos que se empecinan en no reconocer en las multitudes en acción

la imagen idealizada del «pueblo», que se indignan cuando estos precipitados humanos transitan de la fantasía a la mediocridad, del heroísmo a la estampida, de la épica al pánico, de la desobediencia al servilismo.

Vemos al personaje multitudinario que son los judíos de la Pasión —como a cualquier otra masa en acción— pasar de los furores más inconcebibles a ejecutar las más disciplinadas coreografías. Puede ser piadoso o despiadado, en función de factores que no siempre se comprenden. Tal automatismo social es ajeno del todo a cualquier principio superior que lo aleje de unos objetivos que sólo pueden ser inminentes, zarandeado por estados de ánimo que sólo pueden ser de urgencia. A las muchedumbres, efectivamente, sólo les interesa lo inmediato, como vimos en el caso de las que, encolerizadas, dirigían su odio contra el clero católico para erradicarlo de España por siempre. Es comprensible: como éstas, los judíos que se agitan arriba y abajo sobre el escenario ritual en Esparreguera experimentan la más radical de las unanimidades, no existían antes de existir y desaparecerán después de la representación. La multitud actuante no sobrevive nunca a sus acciones. Vive solamente para el momento que la ha visto nacer. Por eso siempre va con prisas; por eso siempre parece conmovida por un frenesí que no parece fácil de detener. Lo que le interesa, le interesa *ahora*. Sabe que su potencia puede más que cualquier poder, pero que su capacidad para producir u orientar los acontecimientos sólo tiene vigencia en los breves instantes en que se hace presente, sobre el escenario de la Pasión o sobre el de la historia.

III. DE LA REPRESENTACIÓN AL ACONTECIMIENTO

En paralelo a su virtualidad a la hora de hacernos pensar qué es una multitud y qué de lógico se esconde tras la aparente arbitrariedad de sus empresas, los judíos también nos ayudan a ejemplificar la manera en que el ritual otorga un papel central a la propia comunidad humana que lo representa. Cuando se habla de la Pasión como una actividad ritual que implica a todo el pueblo, se hace no sólo en el sentido de que es una parte substantiva de su vecindario la que año tras año se involucra en la celebración, sino que son los esparreguenses quienes protagonizan vicariamente el drama que tiene lugar sobre el escenario. Dicho de otra forma, no es el que los judíos del espectáculo sean gente de Esparreguera, sino que *son* la gente de Esparreguera, puesto que la acción ritual instala su epicentro, no tanto en el pueblo de Israel al que el relato escenificado alude, sino en el pueblo real que en aquel mismo momento se está haciendo físicamente presente sobre la arena ritual. Se cumple de esta forma la virtud que el ritual tiene de dramatizar la propia comunidad que la ejecuta. Esta premisa teórica —abundantemente constatada por tantos trabajos sobre la función y la estructura de los ritos y las fiestas— es reafirmada por la manera en que los habitantes del pueblo explicitan su conciencia de ser ellos mismos los verdaderos actores principales de la cita anual con la Pasión.

Ahora bien, esta especie de metáfora de sí misma que el personaje coral de los judíos le proyecta a la gente de Esparreguera obliga a preguntarse sobre cómo se articula este

protagonismo con las actitudes cambiantes de la multitud hacia el Salvador y el papel contradictorio que asume a lo largo de todo el drama. Por un lado, lo que tenemos es que la Pasión es una celebración que ilustra la obsesión que el costumbrario tradicional tiene de maltratar, vejar y linchar finalmente a un personaje, en una u otra de las ampliamente extendidas fiestas basadas en la representación de la censura y la justicia populares. En el propio ciclo festivo pascual un ejemplo es la muerte ritual de ese pelele víctima de escarnio y asesinato atroz —colgado, arrastrado, reventado a patadas, descuartizado, quemado vivo— que es el Judas, un tipo de fiesta de la que se conocen abundantes variaciones, siempre centradas en la destrucción ceremonial de un villano total. Pero lo que se exhibe en la Pasión de Esparreguera es, ciertamente, la reproducción dramatizada de la pasión y muerte de Cristo en la Cruz, es decir, la puesta en escena del crimen mítico contra un ser ya no sólo inocente, sino nada más y nada menos que divino. Al mismo tiempo, sin embargo, y dejando de lado la alta trascendencia teológica y cosmogónica del acontecimiento teatralizado, la Pasión no deja de ser una más de las expresiones festivas populares centrada en el tratamiento inicialmente enaltecedor de un personaje vivo o que representa la vida, al cual, momentos después, se dará muerte en público, en presencia de una comunidad humana que exige para él ese fin trágico que se le depara.

La historia es la misma que vemos repetirse, bajo una forma u otra, en tantas fiestas: la de una comunidad social que mata aquello que adora, o que adora aquello que ha de

acabar matando, en una lógica que en otros sitios tiene destinatarios más discretos, por mucho que su mecanismo sea idéntico. Pueden ser seres vivos reales o simulados, como vegetales —árboles, como en los mayos tradicionales— o animales —asnos, toros, gallos, cerdos, patos—, de igual manera que también pueden ser personajes imaginarios, como el Rey de Carnaval, por citar un ejemplo generalizado. El caso es que todos ellos aparecen como entidades que se hacen presentes en el seno de la comunidad y son conducidas al centro de la atención social, a menudo en medio de la plaza principal, de la que, en este caso, el escenario de la Pasión no deja de ser un sucedáneo. Allí, estas entidades que simbolizan una forma u otra de excepcionalidad serán exaltadas para inmediatamente recibir, en el clímax del rito, una agresión protocolizada que suele incorporar mofa, tormento y muerte, siempre por parte del mismo grupo humano que la había convocado, recibido y tratado luego como correspondería a una instancia sagrada que se ha hecho presente en su seno.

Lo que está inscrito en esta lógica aparentemente paradójica es un auténtico discurso sobre lo sagrado, un discurso por definición ambiguo donde el asunto nuclear es el de una violencia y una crueldad consubstanciales a la vida social, una especie de lado oscuro de toda convivialidad que parece requerir del sacrificio, del tormento, del maltrato corporal de una víctima no por fuerza culpable de nada y a la que se atribuye un patrocinio simbólico sobre esa misma comunidad que la ha condenado y asiste a su agonía. Esta víctima materializa cíclicamente una misma preocupación casi maniática

por el sufrimiento, los estertores y la muerte, una fijación de la que encontraríamos muchísimas otras expresiones a lo largo y ancho del imaginario tanto iconográfico como festivo de las culturas influidas por el barroco católico.

Es interesante remarcar ese papel de los judíos de la Pasión de Esparreguera como símbolo de una comunidad, incluida la que representa el drama, que puede ser y es al mismo tiempo pueblo fiel y verdugo. Ese tipo de dramatizaciones festivas nos deberían ser conocidas. La encontramos en otras manifestaciones de lo que se da en llamar cultura popular y tradicional y, en concreto, en el marco de celebraciones pascales en las que el guión del propio ritual prevé que el pueblo reunido increpe y agrede al mismo Cristo doliente que venera y que lo haga, además, asumiendo el doble papel de pueblo real que es —los miembros de la propia comunidad que celebra— y de pueblo mítico —los judíos de la Pasión de Cristo según el Nuevo Testamento. Tenemos ahora mismo casos bien interesantes en el folklore pasional ibérico, asociados casi siempre a la representación ambulante y en espacios públicos del episodio del ascenso al Calvario de Cristo, befado, hostigado y al mismo tiempo acompañado por su propio pueblo. En Cuenca, miles de *turbos* —los componentes de las Turbas— preceden estruendosamente y en tumulto a la procesión de la madrugada de Viernes Santo, que conduce por las calles de la ciudad la imagen de «El Jesús» hasta la cima en que se erige la Cruz¹³. En Priego, Córdoba, también el Viernes San-

¹³ Luis Calvo Cortijo, *El rito de las turbas*, Cuenca, Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno de El Salvador, 1995.

to, un público parecido, abigarrado y tumultuoso, acompaña a Cristo en ese mismo itinerario de subida a un duplicado local del monte Calvario. En un momento dado, al llegar a un determinado punto del recorrido ritual, la comitiva acelera el paso y convierte el resto del trayecto en poco menos que una carrera violenta y desordenada que conduce al Mesías hasta el lugar de su ejecución, en lo que un participante en la fiesta podía definir como una «sublime salvajada»¹⁴.

De esa misma naturaleza es lo que contemplan los espectadores de la Pasión de Esparreguera: una espectacularización de la violencia contra lo divino que está encastada en el universo festivo ibérico y, por extensión, en el de la mayoría de los sistemas de representación nominalmente católicos. Lo que el público aprecia y valora no son solamente las virtudes artísticas de unos actores *amateurs* que proclaman así, año tras año, su identidad como esparreguenses. Lo que se acude a contemplar son los sufrimientos de la víctima divina, la grandeza de su tormento, la elegancia de su agonía, pero sobre todo la eficacia y el arte de sus verdugos, su capacidad para pasar de la adoración al insulto, sus cualidades para ridiculizar y degradar al mismo Dios que decían adorar y que volverán a venerar extasiados después de haberlo visto con complacencia martirizado hasta la muerte. Sobre las tablas del Teatro de la Pasión tiene lugar una puesta en escena

14 Véase el trabajo sobre la Semana Santa prieguense de Rafael Briones, *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1999. Cabe atender las alusiones al lado «salvaje» del rito, en concreto en las páginas 81-84 y 266-268.

del atropello colectivo contra aquello mismo que se venera en la parroquia. Sobre el escenario, los habitantes de Esparguera pueden mofarse, escupir y pedir la muerte de aquel mismo personaje que, omnipresente en la cruz que domina el altar, presidió su bautismo, fue invocado cuando hicieron la primera comunión, los miraba desde lo alto cuando se casaron y presidirá también su despedida final.

El sacrilegio, él mismo, es sagrado, quizá la forma más elevada de piedad. Como si todo el sistema religioso estuviera azotado por la misma crispación crónica que de hecho lo constituyó, como si estuviera permanentemente afirmándose y negándose, circulando todo el tiempo, sin parar, entre los planos a veces indiscernibles del culto, la burla y la profanación. Esta especie de dispositivo loco no se limitaría solo al campo de la representación ritual. También habría tenido la oportunidad de expresarse en el terreno de la historia. De la dramatización festiva de violencias rituales se puede pasar, a la mínima ocasión, a la aplicación de sus mismos estilos de agresión contra seres humanos que no sufren ni mueren simbólicamente, sino al pie de la letra. Lo vimos en circunstancias parecidas, poniendo de manifiesto cómo los anticlericales de julio del 36 ponían en práctica histórica, en Centelles, un pueblo de la comarca barcelonesa de Osona, modelos de progromo popular que año tras año se encargaban de escenificar en la Festa del Pi, una inocente y entrañable fiesta tradicional del ciclo navideño¹⁵. En este caso que ahora nos

15 Manuel Delgado, «Cultura de la violencia y violencia de la historia en Centelles, verano de 1936», *Historia y fuente oral*, 4 (1993), pp. 103-117.

centra, ¿cuántas de las personas que habían congregado la edición de la Pasión del año 1936 habrían de participar, unas semanas más tarde, en la destrucción del patrimonio religioso del pueblo? ¿Cuántos de aquellos judíos de la representación colaboraron en devastar el interior de la iglesia parroquial de Santa Eulalia, ayudaron a derribar su altar barroco, rasgaron sus retablos, mutilaron entre injurias las imágenes de la Santa Patrona, de los sancristos, de las madres de Dios? ¿Quiénes de entre el fervoroso pueblo de Esparreguera estuvieron alimentando durante ocho días, con bancos, troncos, monumentos de la Semana Santa y los restos del extraordinario órgano, la hoguera que se organizó en el campo de deportes? ¿Cuántos de aquellos hombres y mujeres que participaban o asistían a la Pasión movieron un dedo para evitar que el magnífico templo se convirtiera en un depósito de carros, cuando fue allá y en la plaza adyacente donde empezó a representarse la obra? Las agresiones y los insultos que los judíos dedicaban a Jesús en cada Pasión escapaban, aquel verano del 36, de su guarida entre decorados y se desparramaban por las calles y plazas de Esparreguera buscando lo sagrado para despedazarlo. Una furia que podía haberse antojado pura afectación teatral, una malevolencia que cada Cuaresma tenía su momento de expresión «de mentirijillas», rompían las amarras que las mantenían atadas al drama ritual y se convertían en verdad.

No es casual que, a la hora de describir las acometidas populares contra los locales, objetos y personas del culto católico, en el verano del 36 y antes, los cronistas hablen tan a menudo de los iconoclastas equiparándolos a los judíos del

gran drama de la muerte de Cristo. La equivalencia estructural entre los judíos de la Pasión, tal y como aparecen en el relato del Nuevo Testamento y tal y como son representados en los misterios populares, y las turbas anticlericales en la Cataluña de los siglos diecinueve y veinte es, en cualquier caso, ostensible. Lo pudimos ver también en el caso de la cercana población de Piera, donde el martirologio local —como fue habitual— equiparaba la acción de los judíos en el drama bíblico con la actuación del piquete que buscó, encontró y destruyó públicamente el sancristo que había presidido la iglesia de Santa María¹⁶. De la unción a la traición, de la adoración a la inquina. El tratamiento de la divinidad, en un universo simbólico definido por la ambivalencia y los dobles lenguajes, transita entre los extremos en cierta medida complementarios del odio, el miedo, la piedad, la sumisión, la procacidad... Voluntad de desenmascarar el lado profano de lo sagrado, al mismo tiempo que la obsesión por desvelar la dimensión sacramental de lo obscuro, el dolor y la violencia. El pueblo de Dios —el pueblo divino, por tanto— y el pueblo iconoclasta —no menos divino, en cierto modo—, situados el uno en el plano mítico-ritual, el otro directamente sobre el proscenio de la historia, explicitaban un vínculo al mismo tiempo coherente y ambiguo con lo sagrado, una relación marcada por la tendencia al exceso y la hipertrofia, en la que el paso de la veneración a la profanación era fácil y no requería coartadas.

¹⁶ Manuel Delgado, «Culte i profanació del Sant Crist de Piera», *Miscel·lanea Aqualentsia*, VII (1993), pp. 87-114.

IV. LAS PASIONES DEL PUEBLO

No debería considerarse casual que una de las figuras retóricas utilizadas para describir las explosiones de furia anticlerical en la Cataluña contemporánea sea la de las «pasiones del pueblo»¹⁷. Con ello se alude a la condición supuestamente irracional y espasmódica de las violencias desatadas contra los símbolos de la religión católica. Fueron esas pasiones –ciegas y lúcidas– las que, dicen, destruyeron edificios –de catedrales a ermitas perdidas–, las responsables de los tormentos y asesinatos a menudo inenarrables de sacerdotes, las causantes de que se decapitasen imágenes, de que se las ultrajase con toda clase de burlas, de que se las arrastrase por las calles o que se las quemase en las plazas públicas, en piras donde también se abocaban confesionarios, ropa telar, archivos enteros, piezas de arte de valor incalculable. La culpa de todo aquello, efectivamente, la tuvieron aquellas pasiones populares, materia sentimental primera de la que ciertos ritos ya hacían la pedagogía, no distinta de la que alimentaba –quién sabe si la que hoy por hoy continúa alimentando– la Pasión de Esparreguera. Porque la que se representa cada primavera en el Teatro de la Pasión no es sólo la pasión de un joven dios que muere para redimirnos. Es la pasión de los esparreguenses que se preparan todo el año para hacer de actores, la pasión de los espectadores que

17 La emplea, por ejemplo, Owen Chadwick en el capítulo «The rise of anticlericalism», en *The Secularization of the European mind in the nineteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 119.

contemplan el drama que se representa para ellos, la pasión de los tramoyistas, de los maquilladores, de los actores, de los encargados del vestuario, de los músicos... La pasión, en definitiva, de todo un pueblo, una pasión que hemos visto ejercerse alguna vez fuera del escenario, en la historia, pero de la que quizá nunca lleguemos a saber ni sospechar del todo de qué puede ser capaz.

Todo ello debería —de nuevo— darnos que pensar. Acaso lo urgente sería intentar descubrir la profunda racionalidad —por mucho que sea una racionalidad *otra*— que se esconde y se agita tras fenómenos como aquellos de Esparreguera en julio del 36, u otros parecidos que tuvieron lugar cerca y entonces, pero también antes y en otros sitios, fenómenos de aspecto desquiciado que, con demasiada precipitación, descartamos como insensatos. La acción de las masas violentas —las turbas, el populacho— es un ejemplo de ello, y han sido las multitudes iconoclastas de la Cataluña y la España contemporáneas las que mejor ilustran esa parcela oscura de cuya explicación última se ha solido dimitir. Bien poco se ha intentado descubrir los esquemas distribuidores de sentido que orientaban en secreto hechos como aquellos, que los conectaban con otros dispositivos e instancias, que los instalaban lógicamente en aquel mismo sistema de mundo que al tiempo mimaban e impugnaban.

Más allá todavía, adentrarnos a fondo en el misterio de los acontecimientos más espantosos, rescatar de la irracionalidad la brutalidad de los incendios y los linchamientos sagrados —en tanto era lo sagrado lo que incendiaban y lo que

linchaban—, nos debería llevar a preguntarnos por el papel de lo inorgánico en la constitución y el mantenimiento de no importa qué pacto societario. ¿Cuál es el papel que le otorgamos nosotros —los analistas— y la propia ideología social que se expresa en los ritos y en los sucesos a lo que sacude lo estable, lo que aprovecha cualquier intersticio para irrumpir y desbaratar; no desobedeciendo, sino ignorando las reglas del juego, o mejor, inventándose otras? ¿Hasta qué punto reconocemos y vemos reconocida la importancia estratégica de lo que las más delirantes manifestaciones de la turba —ese personaje enigmático, elocuente de no sabemos qué— hacen en la historia y que no es sino la expresión de lo formulado, lo inconcreto, las contorsiones de lo social informe moviéndose y creando? La multitud en acción: la escritura automática de la sociedad, su delirio, su clarividencia, su lucha instintiva por sobrevivir. ¿Cuál es el papel que las sociedades le otorgan institucionalmente a su propia dimensión muscular, a lo preideológico, a lo que en ellas hace por hacer, sin conocer centro ni final?

Todos los años, por primavera, allí y en otros sitios, se vuelve a representar el drama pasional y apasionado de un dios viviente que debe morir. El pueblo vuelve a ensalzar lo que mata y a matar lo que ensalza. Lógica desquiciada en la que un grupo humano dramatiza su capacidad —siempre latente— para ser todo y anonadarse, para transformar y para transformarse. En ocasiones como éstas vemos desplegarse formas de vida social en extremo enérgicas, en las que los congregados desarrollan formas de comunicación ins-

tantánea —casi telepáticas— de sentimientos e iniciativas, la conjunción de los cuales sacudía el cuerpo social. Ese mecanismo podía desencadenarse de manera automática, cada año, como un resorte, en nombre de la tradición, como para comprobar una vez más su disponibilidad en buen estado. Pero también podía ser convocado por la historia para que la energía desatada animase cualquier cosa en cualquier dirección, convirtiendo la ansiedad y la inquietud —las materias primas sentimentales de que estaba hecho el ritual— en nuevas realidades. Cada sociedad se procura una forma u otra de ese volver a empezar todo y del todo, ese espacio de y para las puras potencias, en el doble sentido de fuerzas y de potencialidades. De eso se habla en la Pasión de Esparreguera: de esa fuerza inteligente y brutal capaz de todo, que genera dioses y los destruye luego. Una colectividad irritada escenifica su predisposición para convertirse y convertir cualquier entorno social en un magma sin forma, permanentemente en condiciones de convertirse en *otra cosa*.

La pasión es, en su etimología clásica —en el latín *passio* y, antes, en el griego *pathos*—, sufrimiento, padecimiento. La Pasión es, por tanto, la narración del dolor de Cristo. Desde el siglo diecisiete, no obstante, *pasión* se identifica con el sentimiento o impulso obsesivo en pos de un objeto que se ansía con todas las fuerzas. En el *Pequeño Larousse* podemos leer que la pasión es una «emoción fuerte y continua que domina la razón y orienta toda la conducta». La Pasión de Esparreguera es la pasión de los esparreguenses, pasión entendida como amor loco, absorbente y bestial, que devoraría en

cualquier momento el objeto amado para demostrarle hasta qué punto depende de él para subsistir. La euforia colectiva que se dramatiza allí, en Esparreguera, durante Cuaresma y Semana Santa, habla de un fundamento del orden social, permanentemente activo, pero en silencio, que recuerda la existencia y la importancia de auténticas instituciones atroces. Instituciones que son, en efecto, *instituciones*, un tipo distinguible de relaciones e interacciones sociales de las que depende la subsistencia del pacto societario, y que son *atroces*, porque son dispositivos al mismo tiempo seminales y devastadores, formas paroxísticas de sociabilidad que ni conciben ni practican la misericordia. Se limitan a funcionar para que todo funcione, y lo hacen asegurando esa muerte ajena que alimenta, desvelando cómo toda sociedad es un motor de explosión, que existe gracias a los cíclicos estallidos que conoce. La sociedad como máquina de pasión y el mal como su institución fundamental, aquella que convierte en ley la trasgresión.

Acaso sea en eso en lo que consiste todo éxtasis colectivo, incluyendo aquel que consistiera, en Cataluña y en España, en pleno siglo veinte, en la voluntad y el gesto de arrancar de cuajo la presencia física de lo sagrado en el tiempo y el espacio sociales. En Esparreguera y en tantos otros sitios. Ocasión que los acontecimientos nos brindaron de situarnos ante lo desconocido, el reverso irreversible, lo imposible y lo incalculable de las sociedades. La comunidad como diosa o como arpía, ora pueblo, ora horda. Aspecto dionisiaco, cómico y horroroso al mismo tiempo, de cualquier conviviali-

dad, además de —de paso— reflexión magnífica y terrible sobre los límites superiores del arte, que no son sino los de su aniquilamiento¹⁸. Se dice que las fiestas y los rituales sirven para que los individuos que constituyen una sociedad recuerden el orden subyacente que se supone que debe guiar sus acciones. He ahí algo tan serio como lo que, afirmando todo lo contrario, vendría a corroborar que, a veces, esas fiestas y esos ritos —conducidos a su aceleración más demencial— permiten evocar el desorden implícito que disloca toda pauta, que revierte cualquier ley, que desvela la imposibilidad que la sociedad tiene de inmovilizarse, la asunción de la destrucción como el requisito innegociable de cualquier reconstrucción, la premisa aniquilada y aniquiladora de toda forma de comunidad. Como cualquier otra modalidad de vida, la sociedad se afirma y se niega en cada uno de los frenesís a que se entrega, en los que muestra su entraña hecha de ruido y de furia. La fiesta y la revuelta le recuerdan a la sociedad que las vive lo que en el fondo es: un fenómeno de furor, de fiebre y de exasperación.

18 Merece resaltarse aquí la importancia de la labor de investigación y reflexión de un artista sevillano, Pedro G. Romero, sobre la disolución trágica del arte que implica el gesto iconoclasta, en especial cuando adquiere las dimensiones descomunales y apenas pensables del caso español contemporáneo. Véase su compilación de artículos e imágenes *En el ojo de la batalla. Estudios sobre iconoclastia e iconodulia*, Valencia, Col·legi Major Rector Reset, 2002 y el catálogo de su exposición de postales sobre los hechos de Barcelona de 1909, con un exhaustivo trabajo de indagación topográfica consistente en contemplar las destrucciones sacrilegas como actos depuradores del espacio urbano: *La Setmana Tràgica*, Barcelona, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya, 2002.

**GLOBALIZACIÓN DE RELIGIONES:
¿HACIA UN SINCRETISMO RELIGIOSO?**

Johan Galtung

En un contexto de reflexión sobre violencia y religión puede resultar un complemento necesario proponer el argumento contrario. No es que se trate de rehuir el tema, que he tratado en otras ocasiones¹, sino de incidir en un plano de discurso que intente proponer un marco de resolución y no únicamente uno de exposición, teniendo en cuenta que el objetivo de la paz es la clave².

Podemos afirmar que se nos ofrecen cuatro posibilidades a la hora de posicionarnos con respecto a otras religiones: in -

- 1 Véase, por ejemplo, el planteamiento expuesto en 1990 en «Cultural Violence», *Journal of Peace Research*, vol. 27, 3, 1990, pp. 291-305, en español se puede consultar *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, Bakeaz, 1998 o también *Paz por medios pacíficos: paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bilbao, Bakeaz, 2003.
- 2 Véanse los planteamientos de la Fundación Transcend:
<http://www.transcend.org/>.

tolerancia, tolerancia, diálogo y aprendizaje mutuo. Rechazamos, evidentemente, la intolerancia que puede llegar hasta el punto de matar: desde la defensa de los derechos humanos la única posición aceptable es enfrentársele. Pero la negación de la intolerancia no significa necesariamente apostar por la tolerancia. A mí no me gusta la palabra tolerancia; en mi opinión, significa que me considero tan magnífico que soy capaz de tolerar que tú existes, y espero a cambio un aplauso; eso no es suficiente. Es mejor que intolerancia, desde luego, pero supone solamente un comienzo, un punto de partida.

La tercera posibilidad es el diálogo. La definición de diálogo se apoya en el hecho de que no se trata meramente de un debate, sino de una búsqueda mutua a través de preguntas. En un diálogo cada frase termina con un interrogante: ¿cómo ves tú?, ¿el amor para ti qué es?, ¿qué es para ti el matrimonio?, ¿se trata de un pacto con lo divino o con lo humano?, la paz ¿qué es? El diálogo resulta fascinante.

En mi opinión, existen dos condiciones para que se dé el diálogo y la primera de ellas es la curiosidad; esta curiosidad proviene de un sentimiento muy preciso, el que se deriva de afirmar: «Tú eres diferente de nosotros, ¡qué magnífico!, ¡qué cosa más interesante! Ya hay algo que puedo aprender. Tú te llamas musulmán, ¡fantástico! ¿Qué significa eso? ¿Qué hacen ustedes cuando el enemigo se convierte con actos amistosos?» Y la respuesta extremadamente concreta de un musulmán viene de la sura 8, 61: «Si tienden a la paz, ¡tiende tú también a ella!». Cuando tu enemigo se niega a instalarse en la paz, ¿tú haces lo mismo?

La segunda condición, después de la curiosidad, es el respeto: «Tú eres como yo, un ser humano. Tú eres una de las ventanas que Dios utiliza para ver el mundo, luego estamos juntos». Y de ahí el respeto y la curiosidad. A este respecto muchísimas veces sentimos todo lo contrario, y en vez de curiosidad tenemos miedo.

La cuarta etapa se basa en el aprendizaje mutuo: «Mira, lo que has dicho en el diálogo me parece interesante; estoy listo para asimilar tu verdad entre mis verdades, porque posees una verdad que yo no tengo, y estoy aquí como coleccionista de verdades, gracias; tal vez tengo yo algo que también puede resultar interesante para ti».

El diálogo siempre es mejor cuando es simétrico, pero no se trata de una condición que se produzca siempre. En mi experiencia como mediador empleo el diálogo; la otra parte, que puede ser un presidente, un canciller o un primer ministro, utiliza para empezar la exclamación, la afirmación, pero después de diez minutos le asalta la curiosidad y vienen las preguntas. Cuando existen interrogantes recíprocos, contamos con una buena base para proseguir.

Por tanto, aprendizaje mutuo. Vivimos en la época de la globalización por dos razones muy sencillas: la comunicación y el transporte. Comunicación casi al instante y transporte por medio del cual se puede acceder a casi todos los puntos del mundo en veinticuatro horas. Estas dos condiciones son irreversibles, el problema es: ¿qué hacemos con ello? Dejemos a un lado con espíritu samaritano la vulgar interpretación *bushista*, propia de los economistas norteamericanos: definir

globalización como el acceso sin restricciones a todas las bolsas del mundo es trivialización, carencia de miras, falta de entendimiento de la condición humana, codicia, egoísmo.

Considero en este punto interesante invitarles a una reunión que todavía no se ha producido. No sé exactamente quién la ha organizado, pero sería algo así. Cierta día Buda invita a Alá y a Yahveh, a Vishnú. Shiva y Kali de la India, a Amaterasu Omikami de Japón, a Confucio, Lao Tsé, de China, y a algunos otros para celebrar una reunión sobre la problemática de la globalización. Buda dice: «Creo que estamos ante una crisis fundamental, porque cada uno de ustedes ha contado con un pedazo del territorio mundial para predicar su fe, su religión, para establecerse. Dos de ustedes son claramente universalistas: Cristianismo e Islam. Aunque el Islam tiene algún tipo de afinidad con la arena, con la belleza de los desiertos, mientras los cristianos, parece, viven mejor en zonas templadas; y en los polos, las religiones son un poquito menos explícitas, más enraizadas en una naturaleza de extremos. Pero sabemos una cosa: que este mundo de parches, de pedazos, de cada uno en su terreno, está desapareciendo. Las personas se desplazan, se mueven sin parar, están por todos lados, y con ellos sus religiones, que llegan a territorios que antes les estaban vedados. Tomemos el ejemplo de Noruega, donde antes todos eran seguidores del cristianismo luterano y sólo había algunos pocos católicos. Ahora los musulmanes crecen, católicos casi no hay, y en cuanto a los evangélicos solamente un 11% practica su religión, mientras que entre los musulmanes muchos creen

y practican los cinco pilares. Se puede decir que éste es, más o menos, cambiando los nombres de las religiones concretas en cada lugar, el panorama mundial. Y volviendo a la reunión, surge la pregunta: 'Si la gente se está globalizando, ¿cómo se globalizan ustedes?'». No hay entusiasmo alguno ahora alrededor de la mesa, absolutamente nada, y todos tienen la sospecha de que se trata de un truco de Buda para convencer a los otros de que hay que hacerse budista.

Voy a proponer una respuesta sincrética a estos señores: «Viajen ustedes por el mundo de la historia, lean libros (bodegas de pensamientos, a veces menos buenos, en ocasiones soberbios), ¿qué son capaces ustedes de extraer de esas ideas magníficas, de las contribuciones de cada una de las religiones a una religión globalizada?»

Será una religión que va a llegar, como también llegará la mezcla genética de las cinco razas de la humanidad, como lo hará la mixtura de las cocinas, de los idiomas, de la vestimenta.

Comenzando con el catolicismo, podemos preguntarnos qué extraer de esta religión: optimismo. La creencia de que a largo plazo todo va a arreglarse, confianza en una colectividad que se refuerza cuando estamos juntos; aunque las palabras muchas veces dividan, la música y el ritual unifican.

También la diferencia entre pecado y pecador, en virtud de la cual, cuando el pecador se distancia del pecado, podemos integrarlo en nuestra colectividad, aunque hay que poseer una conciencia clara de los límites. El punto principal no es el distanciamiento sino la posterior integración. Desde luego, no se puede decir que se ponga en práctica en todas las

ocasiones, ni que esta idea resulte totalmente ajena a otras religiones, pero es una de las joyas del catolicismo.

¿Con qué podemos quedarnos del protestantismo? Personalmente, me quedaría con la frase de Lutero «Aquí estoy, no puedo hacer algo diferente de lo que hago», con el individualismo, la luz interna, una guía individual que me ilumina.

La fidelidad a esa guía interior, ¿es compatible con los valores colectivos? La respuesta es claramente afirmativa: se puede tener variación, unidad y pluralismo. Geopolíticamente se denomina federación: un solo estado pero con diversas vinculaciones; tenemos veinticinco federaciones en el mundo y el cuarenta por ciento de la humanidad vive en ellas. Por lo tanto, ésta es una respuesta.

Del Islam me quedo, en primer lugar, con la interpretación de su religión como sumisión a la paz y a la colectividad humana.

En segundo lugar extraigo del Corán 8,61 la idea principal de que la paz la construye cada individuo tendiendo hacia ella, apostando por ella. Hubiera sido aún mejor si se hubiera escrito: «Si el otro se niega a la paz, yo doy el primer paso para alcanzarla». Porque la idea cristiana de la no retaliación, de poner la otra mejilla, no significa construcción de paz, sino solamente no responder a la ofensa.

En tercer lugar, la idea de *zakat*, de *azaque*, de contribuir y de compartir con los demás: si en las doce casas alrededor de la tuya todos tienen suficiente para comer entonces tú comes, si no, si sólo tú tienes suficiente, tu obligación es ayudarles. Este enfoque en la perspectiva local, en lo cercano, en lo ve-

cino, ahora en un mundo globalizado tiene como límite ese barrio extenso que es la totalidad de la Tierra. Esas doce casas ocupan ahora todo el mundo, es un valor importante a la hora de construir una solidaridad global que consolide la paz.

En cuanto al judaísmo, extraigo de él el principio de diálogo, un regalo del Talmud a la humanidad. Para la Torá tengo quizá menos simpatía en este aspecto, pero para el Talmud sí: buscar mediante el dialogar, de generación en generación. La idea es que la verdad es un proceso, y no una declaración que cada individuo firma: un modelo de proceso que se traduce en el modelo intelectual. Siempre preguntar, siempre afirmar que lo establecido no me parece obvio y tengo una pregunta más, una necesidad de respuesta añadida. Hay mucho de la fuerza de la infancia en esa actitud, dado que el niño reitera «pero por qué, pero por qué, pero por qué...». Un dato interesante a recordar es que en las veinte universidades principales de Estados Unidos, el setenta por ciento de los profesores son judíos. La intelectualidad es, en gran parte, un regalo judío. Buscar sistemáticamente respuestas al nunca dejar de hacer preguntas.

¿Con qué quedarnos del hinduismo? Con la trinidad de creación, protección y destrucción. Que en cada proceso hay un acto creativo, un acto de protección y un acto de destrucción. Si aplicamos este principio a la historia, adquiere mucho sentido. Si en mi papel como mediador de conflictos lo traduzco al mundo de la mediación, la creación es la formulación de una realidad nueva con que las partes pueden quedar relativamente satisfechas. La protección significa evitar

la violencia, y la destrucción el adiós a pautas viejas que no han funcionado.

Por lo que respecta al budismo, escogería la *ahimsa*: la idea de no violencia. Con la violencia nada se resuelve, por tres razones muy sencillas: en primer lugar, porque estimula un principio de venganza que puede sobrevenir al instante, un segundo después, o demorarse sesenta años. Entre el tratado entre Estados Unidos y Arabia Saudí y el 11 de septiembre transcurrieron cuarenta y seis años. La venganza es el hilo de la historia, una cadena causal que se puede eliminar sólo si se busca el principio, el comienzo. En segundo lugar, con la violencia viene la humillación; y, como ha dicho el principal padre del sionismo duro de Israel, Zeev Jabotinsky: «Si has sido humillado por alguien la única solución es humillar a otros». No necesariamente al mismo individuo que te ha inflingido la humillación, que puede ser más fuerte que tú puede resultar mejor humillar a alguien cercano, con lo que la cadena de venganza indefectiblemente se refuerza.

En tercer lugar, en la violencia no hay solamente perdedores —que han sufrido más que los demás, que son humillados—, sino también vencedores, que piensan: «A mí me gusta la violencia, me da gloria; lo mejor, una guerra al año para obtener así la gloria del año»; y cuando no obtienen la gloria se desesperan. La violencia no conduce a nada, dice el budismo, dice el jainismo, dicen tantas otras religiones.

El segundo punto importante que nos aporta el budismo, muy filosófico, se encuentra en su afirmación de que no existe causalidad lineal, sino que todas las causalidades son

circulares, recíprocas, simétricas, por lo que no tiene sentido hablar de personas culpables que se encuentran al comienzo de una cadena causal, y de víctimas que solamente están al fin. El budismo nos enseña que la vida no es tan sencilla como las explicaciones que de la misma se nos suelen proponer, que las condiciones del existir tienen una complejidad que requiere un esfuerzo muy tenaz en pos de la sabiduría.

Siguiendo con Oriente, repasemos ahora las principales enseñanzas del taoísmo en torno a los conceptos del yin y el yang, que nos inculcan que en toda verdad hay falsedad, en todas las falsedades hay verdades, en todo lo bueno hay malo, en todo lo malo hay bueno, y en todo lo bueno del malo hay bueno, y en todo lo malo del bueno otro tanto. Se trata de la visión de un mundo complejo, que puede paralizar, pero que también despolariza y humaniza.

Con respecto al confucianismo podemos quedarnos con la armonía, el isomorfismo de armonías en múltiples planos: en la familia, en el pueblo, en el estado, en el mundo. Lo que no me convence tanto de esta religión es la verticalidad con que se concibe dicha armonía. Ni la prerrogativa de que los jefes han de tener siempre estas tres características: ser varones, intelectuales, y tener más de setenta años.

Utilizando esto último como ejemplo, podemos reparar en que estamos realizando una extracción de joyas, aunque en la mena de estos textos y propuestas existe también mucha ganga. No es deseable, por ejemplo, el concepto de un pueblo elegido pues contribuye a la arrogancia, a la idea de que somos los dueños ya definidos y por eso tenemos no sola-

mente el derecho sino la obligación del dominio, del privilegio, de ejercer el poder, de estar en la posición de dueños. Dueños también de la Tierra y todo lo que en ella hay, especie soberana. Es necesario, por el contrario, potenciar un sentimiento profundamente ecológico, de estar unido con la naturaleza, de que la naturaleza hable en mí y yo en la naturaleza. Podemos buscar y encontrar a la naturaleza viva en muchos mensajes religiosos, por ejemplo en el budismo.

Dando un salto, nos trasladamos al recuerdo de la vieja religión hawaiana, mucho menos conocida y que rara vez se estudia en los textos universitarios occidentales. Encuentro allí expresado de modo muy claro algo que también puede hallarse en el budismo y en otras religiones, y que resulta para mí esencial: que los actos de comisión y omisión cuentan igual, tienen el mismo valor. Es una posición filosófica y vital absolutamente fundamental. Si usted abre el código penal de un país occidental, el texto en general tiene una formulación interesante, la descripción de un acto y un castigo; hay una fecha de implicación y, como el castigo es negativo, parece que el parágrafo del artículo es una prescripción. Aunque prescripciones podemos tener solamente para actos de comisión, para los actos de omisión también necesitaríamos prescripciones: tienes que hacer, debes hacer, debes pensar. Si piensas bien de una persona, manifiéstalo con palabras, es muy cómodo no hacer nada y eso es en sí mismo un acto de omisión. Por lo tanto, puede traducirse el acto de omisión en un acto de comisión, y por eso hay que tener una prescripción.

Lo importante entonces en este sistema de pensamiento es que ambos valores cuenten por igual, y por eso cuando alguien ha cometido un crimen es muy importante saber quién lo ha hecho y qué ha hecho exactamente, y así llegar a un castigo. Aunque al mismo tiempo también es fundamental conversar con los vecinos y preguntarles qué hicieron para evitar lo sucedido: hablar con el padre, con la madre, con los hermanos, con la familia, con las autoridades. Pero la respuesta general es: «nada». Cuando se establece la equivalencia entre actos de comisión y actos de omisión, toda la ética se presenta desde un punto de enfoque diferente.

Con otro salto nos situamos de nuevo en Occidente, puede ser en Estados Unidos o en Europa Occidental: se trata del salto hacia el secularismo, el humanismo. De hecho, lo que he afirmado hasta ahora es, en cierto sentido, un secularismo que se sustenta en fuentes religiosas.

Pero tenemos también otro tipo de secularismo: el que se apoya en bases donde ningún dios ha entrado jamás. Un ejemplo muy famoso son los derechos humanos. Es un triunfo, es un regalo, pero como todos los regalos (se aplica aquí el principio del yin y el yang), los derechos humanos no son perfectos. Son una reflexión desde el individualismo occidental, dado que casi todos los derechos son individuales, a excepción del derecho a la autodeterminación, aunque requiere siempre a alguien que ha de dar el permiso de expresar dicha autodeterminación. Y entonces no se trataría de un derecho propiamente dicho, un derecho pleno. Por ejemplo, si el derecho de libre expresión tuviese como con-

dición previa el que hubiese que enviar el manuscrito que se desea publicar a la policía, entonces sería en ésta en la que radicaría la decisión y, por tanto, si se tiene o no derecho a la libertad de expresión.

¿Y qué hay de los derechos colectivos? Los comités para los derechos humanos en Asia tienen al respecto tres sugerencias: postular el derecho de un pueblo a sobrevivir, a no ser comido (como desayuno, por ejemplo) por el capital global en expansión. La segunda es el derecho de la artesanía tradicional a sobrevivir, a no ser automáticamente aniquilada por la modernización. La tercera se sustenta en el derecho de la familia extensa a ser definida como una persona jurídica. A mí no me parecen problemáticos, soy un entusiasta de los derechos humanos, pero eso no significa que el principio yin-yang y el principio de diálogo no se les apliquen. Convertir los derechos humanos en una obligación, en un deber, desde el 10 de diciembre del 48 o desde la más importante fecha del 16 de diciembre del 46, tenidos como la última palabra, supone un fundamentalismo occidental, interesante como planteamiento, pero no necesariamente aceptable en un mundo globalizado.

Para concluir podemos afirmar que somos dueños de una gran fortuna, no sólo tenemos platos de todo el mundo, sino que tenemos riquezas casi infinitas, pero existen dos condiciones necesarias para su utilización y estas condiciones son problemáticas.

La primera condición consiste en que para escoger lo que te gusta se precisa tener conciencia de que dentro de

lo que no te gusta al primer vistazo y de modo inmediato, tal vez se puedan hallar joyas, joyas entre la basura, y también, a la inversa, basura entre las joyas.

La segunda condición se centra en la mezcla. No estamos en este punto, desde luego, en el mismo nivel que en lo que respecta, por ejemplo, a la gastronomía. Uno puede decidir en Estados Unidos optar por cualquier tipo de comida étnica (y cuando ellos dicen étnica eso no significa que hablen de las hamburguesas, que sería su propia comida étnica, sino de algo exótico), las ofertas son múltiples. Pero en este asunto no hemos llegado aún al punto de mezclar un plato chino con algunas tapas españolas, y con una pizca de bacalao a la noruega, sino que estamos en un estadio previo: el de tener la libertad de escoger pero sin entremezclar. Es decir, aún no hemos llegado al sincretismo en las religiones.

Hemos abordado en el transcurso de este diálogo un punto esencial con el que quisiera concluir: el de combinar proscripciones y prescripciones. No creo en verdades absolutas, para siempre. Se dice: «no debes mentir», pero no se dice: «debes compartir tus verdades generosamente con la gente». ¿No puede haber mentira por medio de la verdad de la ciencia? Has hecho un descubrimiento que puede ayudar a muchísimas personas, pero corres inmediatamente a la oficina de patentes para sacar tu licencia y enriquecerte. no compartes tus verdades generosamente con los demás. Puedes, manipulando el no mentir, cometer ilimitados crímenes de monopolización por culpa de tus fines egoístas, de tu codicia.

Otro ejemplo lo encontramos en el «no debes robar», que es, a primera vista, un buen punto de partida. Pero veamos también la contrapartida: la de compartir con generosidad lo que tienes con los demás. Existen muchas formas de hacerlo una de ellas es invitar generosamente a los demás a una fiesta cuando tienes algo extra que compartir. Hay muchísimos métodos más, sólo que no suelen estar en las agendas de los líderes que, en cambio, en su mayoría, se basan en la negatividad, dado que se centran en las proscripciones que tienen la finalidad de evitar ciertos actos de comisión, pero que tienen una mirada ciega respecto de los actos de omisión.

Me detengo aquí, por tanto, porque estoy esperando una respuesta de estos señores reunidos en torno a la mesa de las religiones. ¿Qué tipo de respuesta pueden ofrecernos? Desde luego, en el proyecto común de la construcción de una ética global, en el que las religiones tanto tienen que decir, tenemos una llave fundamental para la paz.

TERRORISMO Y RELIGIÓN

Zygmunt Bauman

Traducción de Sonia Arribas

Mark Juergensmeyer¹ ha analizado la compleja mezcla de religión, nacionalismo y violencia en las hostilidades que se están cocinando a fuego lento, estallando en ocasiones, entre las distintas tribus del Punjab. Cuando se concentró en el terrorismo sikh, responsable de la muerte de miles de víctimas y, entre otros crímenes, del asesinato de la primera ministra Indira Ghandi, encontró justamente lo que él y cualquier otro investigador esperaría encontrar antes de embarcarse en un trabajo de campo así: «Los jóvenes sikhs del mundo rural tenían razones de sobra para ser infelices»; razones económicas, políticas y sociales. Sus productos de cultivo se vendían a precios inferiores a los del mercado, su capacidad de hacerse valer había sido reducida prácticamente a cero por las políticas opresivas del congreso, y se

1 Véase Mark Juergensmeyer, «Is Religion the Problem?», *The Hedgehog Review* (primavera 2004), pp. 21-33.

sentían humillados frente a las clases urbanas mejor situadas. Juergensmeyer también esperaba encontrar muestras de la «politización de la religión», pero cuando estudió las enseñanzas del líder espiritual de los jóvenes militantes sikhs —Sant Jarnail Singh Bhindranwale, venerado como un santo mártir por sus innumerables seguidores—, tan sólo halló referencias residuales y superficiales a la economía, la política y la clase. El predicador,

al igual que la legión de oradores protestantes evangelistas que circulan penosamente por el mundo rural del Medio Oeste americano [...] hablaba de las luchas entre el bien y el mal, la verdad y la falsedad, que anidan en las almas atormentadas, y clamaba renuncia, dedicación y redención. Parecía que se dirigía en particular a los hombres jóvenes que habían transigido fácilmente ante los engaños de la vida moderna.

Los sermones de Bhindranwale, por lo demás, aparecían plagados —en mayor medida aún que los de los predicadores del «cinturón bíblico» americano— de referencias a líderes políticos contemporáneos. Bhindranwale quería que su guerra espiritual tuviera una clara dimensión «externa»: sugería que las fuerzas satánicas habían descendido a la tierra y vivían en la residencia oficial del jefe de estado de la India... Intrigado, Juergensmeyer se decidió a investigar numerosos otros lugares, como Cachemira, Sri Lanka, Irán, Egipto, Palestina o los asentamientos israelíes —en donde las fronteras

se trazan atendiendo a la religión y se derramaba sangre en nombre de los valores sagrados de una vida virtuosa, piadosa y santa— y encontró por todas partes un patrón llamativamente similar; no tanto la politización de la religión, cuanto la «*religionización*» de la política. Las reivindicaciones no religiosas, como las relacionadas con la identidad social y la participación en la vida colectiva, que antes se expresaban con vocabularios marxistas o nacionalistas, tienden a traducirse en el lenguaje del renacimiento religioso: «La expresión ideológica secular de la rebelión ha sido reemplazada por formulaciones ideológicas de índole religiosa. Pero las quejas —el sentimiento de alienación, la marginalización, la frustración social— son frecuentemente las mismas».

Charles Kimball² también percibe un fenómeno semejante de «religionización» de la política en el vocabulario del gobierno norteamericano actual. Desarrollando creativamente el lenguaje que Ronald Reagan introdujo en la vida política norteamericana, al presidente Bush le gusta hablar del «dualismo cósmico» entre las naciones buenas dirigidas por Estados Unidos y las fuerzas del mal. Considera las aventuras militares norteamericanas como parte de una «cruzada», una «misión» emprendida bajo mandato divino. Henry A. Giroux³ cita a John Ashcroft, ex fiscal general de EE UU —«Única entre las naciones, América reconoció que la fuente

2 Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil*, Nueva York, Harper, 2002, p. 36.

3 Véase Henry A. Giroux, «Rapture Politics», *Toronto Star*, 24 de julio de 2005.

de nuestro carácter era divina y eterna, no cívica y temporal [...]. No tenemos otro rey que Jesús»—, y prosigue alertando de la entrada masiva de «*apparatchiks* morales» en la escena política estadounidense: políticos que «creen que Satán influye en todo, desde los medios de comunicación liberales hasta al modo en que Barbra Streisand aprendió a cantar»:

Tal y como ha escrito el periodista Bill Moyers, para esta «política del éxtasis» que lee la Biblia como si fuera literalmente verdadera, el disenso es una señal del Anticristo y los «pecadores serán condenados al fuego eterno del infierno». Cuando la religión de derechas se asocia con la ideología política conservadora y el poder corporativo, no sólo legitima la intolerancia y formas antidemocráticas de corrección política, sino que también sienta las bases de un autoritarismo creciente que tiende a burlarse de los llamamientos a la razón, el diálogo y el humanismo secular.

En el exasperantemente multívoco y confuso tejido de mensajes —muchas veces mutuamente incompatibles— cuyo propósito principal parece ser el de cuestionar y minar la fiabilidad de los demás, las formas de fe monoteístas acompañadas de visiones del mundo maniqueas se yerguen como las últimas plazas fuertes de lo «mono» —una verdad, una vía, una fórmula de vida—, de un tipo de *certidumbre* y *confianza en uno mismo* inflexible y beligerante. Son los últimos refugios de los que buscan claridad y pureza y huyen de la duda y la indecisión. Prometen los tesoros que el resto del mundo

descarada y obstinadamente niega —sentirse bien con uno mismo, la comodidad de no temer el error y estar siempre en lo cierto— como hace Jamiat Ahli Hadith, un predicador «estrictamente ortodoxo» afincado en Birmingham que «practica una forma de Islam que demanda la separación estricta del resto de la sociedad. Su sitio web describe las costumbres de los 'incrédulos' en tanto que "basadas en ideas enfermas y pervertidas en lo que se refiere a sus sociedades, el universo y su existencia misma'»⁴. O como los enclaves judíos ortodoxos en Israel que, según los describe Uri Avnery⁵, tienen «su propia lógica» y «nada que ver con el resto del mundo»:

Viven en una sociedad teocrática completamente cerrada y que no recibe ninguna influencia de lo que ocurre fuera. Creen en su propio mundo [...]. Se visten y comportan de un modo diferente. Son, sin más, un tipo distinto de gente. Hay poca comunicación entre ellos y nosotros. Hablan otro idioma. Tienen una forma de ver el mundo completamente distinta. Están sujetos a leyes y reglas completamente diferentes [...]. Son gente que vive separada, en sus propias comunidades, ciudades y vecindarios religiosos en Israel. No mantienen ningún contacto con la sociedad israelí común y corriente.

En efecto, los ayatolás islámicos no son los únicos que imponen una visión maniquea del mundo ni los únicos que hacen

4 Véase Martin Bright, «Muslim leaders in feud with the BBC», *The Observer*, 14 de agosto de 2005.

5 Entrevista con Uri Avnery. *Tikkun* (septiembre/octubre de 2005), pp. 33-9.

un llamamiento a las armas en una guerra santa contra las fuerzas satánicas que amenazan con arrasar el universo, reduciendo la caja de Pandora de los conflictos económicos, políticos y sociales a una visión apocalíptica de la última batalla a vida o muerte entre el bien y el mal. En nuestro planeta rápidamente globalizado crece la «religionalización» de la política, de las reivindicaciones sociales y de las batallas identitarias y por el reconocimiento.

Tal vez miremos en direcciones radicalmente diferentes para no mirarnos directamente a los ojos, pero estamos en el mismo barco y no disponemos ni de una brújula fiable ni de un timonel. Aunque nuestro remar es cualquier cosa menos coordinado, nos parecemos de una forma llamativa en un aspecto: ninguno de nosotros, o casi ninguno, cree (ni mucho menos declara) que persigue sus propios intereses, que defiende intereses adquiridos, o que reivindica su parte de unos privilegios que hasta el momento le han sido negados. Es como si hoy todas las partes luchasen por valores eternos, universales y absolutos. Irónicamente, a nosotros, los habitantes de la sección moderna y líquida del globo, nos dan un codazo y nos instruyen para que ignoremos tales valores en nuestras actividades diarias y nos dejemos guiar en su lugar por proyectos a corto plazo y deseos efímeros, pero incluso entonces —o tal vez precisamente entonces— tendemos a sentir de una manera todavía más acuciante su ausencia cada vez que intentamos (si es que lo hacemos) distinguir una melodía en la cacofonía, una figura en la niebla o un camino entre las arenas movedizas.

Los musulmanes no son los únicos propensos a dejarse seducir por los cantos de sirena. Y si se entregan a la seducción, no lo hacen porque sean musulmanes; ser musulmán sólo explica por qué prefieren el canto de los mulás o los ayatolás al de las sirenas de otras denominaciones. Quienes, sin ser musulmanes, escuchen con tanto entusiasmo, hallarán igualmente a sus pies un rico y variado surtido de cantos de sirena, en el que sin duda encontrarán una voz reconocible y familiar. Los cantos de sirena de cualquier religión pueden encontrar sostén en sus sagradas escrituras. Ni es la excepción el Corán ni lo son los libros del Antiguo Testamento, inspiración tanto del judaísmo como del cristianismo. Las tropas de Josué, así está escrito, a veces mataban a doce hombres, otras veces a diez mil, como en Canaán. El mismo Josué sacó en esta ocasión su daga y no bajó su brazo hasta que hubo acabado con todos (J 8, 25-7) y se aseguró de que «todo ser viviente fuera pasado por la espada» y la matanza se llevó a su fin (J 10, 28-32).

A comienzos del siglo veintiuno, sin embargo, muchos jóvenes musulmanes consideran que ser musulmán significa ser víctima de múltiples privaciones, tener bloqueadas las rutas públicas de salida y escape de la opresión, y estar excluido de las vías de emancipación personal y la consecución de la felicidad, unas sendas que son asombrosa e irritantemente fáciles de recorrer para los no musulmanes. Los jóvenes musulmanes tienen muchas razones para sentirse así: pertenecen a una población clasificada oficialmente como rezagada con respecto al resto «avanzado», «desarrollado»

y «progresista» de la humanidad. Lo que los mantiene atrapados en esa situación nada envidiable es la colusión existente entre sus crueles y tiránicos gobiernos y los gobiernos de la parte «avanzada» del planeta, que los aleja sin piedad de la anhelada tierra prometida de la felicidad y la dignidad. La elección entre dos variedades de destino cruel o, más bien, entre las dos caras de la crueldad del destino, los sitúa entre la espada y la pared. Los jóvenes musulmanes intentan pasar a escondidas o abrirse camino a la fuerza por entre las «espadas de fuego y los querubines» que custodian la entrada del paraíso moderno, para luego darse cuenta (si logran engañar a los vigilantes) de que allí no son bienvenidos, de que no se les permite alcanzar aquellos fines cuya consecución, según les censuran permanentemente, no persiguen con suficiente entusiasmo.

Están, en efecto, atados de ambas manos: rechazados por la comunidad de origen como desertores y traidores, y con la entrada prohibida en la comunidad de sus sueños debido a una presunta incompletud y falta de sinceridad o, lo que es peor, por la perfección y la patente ausencia de culpa de su traición/conversión. La disonancia cognitiva, una experiencia angustiosa y dolorosa de un drama que no permite una solución racional, en su caso se da por partida doble. Su realidad niega los valores hacia los que se les inculcó respeto y estima, al tiempo que rechaza la oportunidad de adherirse a esos otros valores que ahora se les exhorta insistentemente a abrazar, aun cuando los mensajes que les llegan son, como es tristemente sabido, muy confusos: ¡integraos!, ¡integraos!

Pero caerá sobre vosotros la desgracia si lo intentáis y seréis condenados si tenéis éxito, vergüenza y venganza en vuestras casas (recordemos que entre las víctimas de los terroristas islámicos de los últimos años el número de «hermanos —y hermanas e hijos— musulmanes» ha superado con creces el de todos los demás). Si ni Satán ni sus secuaces son quisquillosos, ¿por qué habrían de serlo sus detractores y presuntos conquistadores?

Lo que vuelve esta situación aún más oscura, ambivalente e irracional es que el mundo musulmán, por un azar geográfico, parece estar situado del otro lado de una barricada, de tal manera que la economía de los países ricos y «avanzados» se basa en un consumo de petróleo extraordinario (debido no sólo a la gasolina de los coches, sino también a los derivados del petróleo necesarios en la industria) y prospera gracias a que su precio se mantiene artificialmente bajo, mientras que los suministros más abundantes de crudo, los únicos que seguirán siendo económicamente viables a mediados de siglo, están bajo el control de gobiernos árabes. Los árabes controlan las arterias de Occidente, los grifos por los que fluye la energía vital y opulenta del poderoso Occidente. Podrían —sólo «podrían»— cortar su suministro, con consecuencias prácticamente inimaginables, pero ciertamente dramáticas (catastróficas desde el punto de vista de los poderes occidentales) sobre el equilibrio de poder global.

Esta concatenación de circunstancias tiene dos efectos, que se añaden a la ambigüedad aparentemente incurable del drama musulmán. El hondo y predecible interés que tiene la

«parte moderna» del planeta en asegurarse el control exclusivo de los suministros de crudo la enfrenta directamente a una gran parte del mundo islámico. Desde el encuentro (probablemente apócrifo) de Franklin D. Roosevelt y el rey Saud a bordo de un crucero norteamericano, en el que el presidente estadounidense garantizó que la dinastía saudí mantendría su poder sobre una península casi vacía aunque fabulosamente rica en petróleo, y el recién nombrado rey prometió por su parte un suministro ininterrumpido de petróleo a las empresas norteamericanas, y desde que la CIA organizó hace medio siglo un golpe de estado para derrocar al gobierno del Mossadeg, elegido democráticamente en Irán, los países occidentales, y en primer lugar EE UU, no han dejado de interferir en los regímenes islámicos de Oriente Medio usando como armas cuantiosos sobornos, sanciones económicas o intervenciones militares directas. Con la única condición de que dejen abiertos los grifos del petróleo, los países occidentales también contribuyen al mantenimiento de regímenes reaccionarios (e incluso extremistas fundamentalistas, como en el caso del reino saudí, dominado por los Wahabí) cuyas fechas de caducidad expiraron hace tiempo y que con toda probabilidad no sobrevivirían si no fuera por la protección occidental, principalmente americana. A través de su enviado especial de la época, Donald Rumsfeld (Secretario de Defensa hasta hace bien poco), EE UU prometió apoyar la dictadura del Sadam Husein en Irak con miles de millones de dólares en créditos para la agricultura y en tecnología militar puntera, incluida la inteligencia por satélite

que podría usarse para dirigir armas químicas contra Irán. Y mantuvieron su promesa.

De esta concatenación peculiar de circunstancias se sigue otro efecto, aparentemente opuesto: es posible que la facción selectivamente «occidentalizada» de la élite de los países islámicos ricos logre dejar atrás su complejo de inferioridad. Gracias a su «poder para fastidiar», a su potencial control sobre la riqueza que Occidente necesita pero no posee, puede sentirse lo suficientemente fuerte como para dar un paso más: reivindicar un estatus superior al de aquellos que tan obviamente dependen para su supervivencia de los recursos que ellos, y sólo ellos, controlan. Nada nos dice tanto sobre nuestro poder como el hecho de ser sobornados por los poderosos...

El cálculo no podría ser más sencillo: si *nosotros* logramos un control sin fisuras del carburante que alimenta sus motores, *su* camión de carga pesada se parará en seco. *Ellos* tendrán que comer de *nuestras* manos y seguirnos el juego con *nuestras* propias reglas. Sin embargo, la estrategia a seguir no es simple ni evidente por sí misma. Aunque *nosotros* tenemos medios para comprar más y más armas, todo el dinero con el que nos sobornan y con el que financiamos esas compras no será suficiente para igualar *su* poder militar. La alternativa, aunque no sea la primera opción, es desplegar otra arma que *nosotros* poseemos en mayor cuantía que *ellos*: nuestra capacidad de fastidiar, el poder de lograr que la lucha de poder sea demasiado costosa para continuar o directamente imposible de proseguirse. Teniendo en cuenta la obvia vulnerabilidad de sus países, de sus sociedades, es posible que la capacidad des-

tructora de nuestro poder de fastidiar pueda superar el potencial ciertamente pavoroso de sus armas. Después de todo, hacen falta menos recursos, hombres y esfuerzos para paralizar Nueva York o Londres que para sacar a un comandante terrorista de su cueva en las montañas o para hacer salir a sus secuaces de los sótanos y los áticos de las chabolas urbanas.

Cuando se han probado todos los remedios que existen para la disonancia cognitiva y todos ellos han quedado lejos del resultado esperado, uno se encuentra en la condición agónicamente patética de las ratas de laboratorio que han aprendido que los bocados apilados al otro lado en del laberinto pueden llegar disfrutarse, pero sólo pasando por los horrores de los shocks eléctricos. ¿Traerá algún día la escapada del laberinto (una opción no permitida a las ratas de laboratorio) todas las satisfacciones que jamás nos dará ni el aprendizaje diligente ni la cartografía de los giros y vueltas de sus corredores? Pero ni el hecho de buscar o no una salida de la opresión, ni el hecho de confiar o no en hallar un camino de huida a este lado de los muros del laberinto alteran en lo más mínimo su drama. Los premios a la obediencia llegan con atormentadora lentitud, mientras que el castigo aparece a diario por no haberlo intentado lo suficiente, o por haberlo intentado demasiado (¿y cómo podría haber un intento que no fuera demasiado y al que no se condenara inmediatamente por ser insuficiente?).

Convertirse en terrorista es una elección; también lo es dejar que te cieguen los celos, el resentimiento o el odio. Ser castigado por enfrentarse —legítima o putativamente— a tales

elecciones no es, en cambio, cuestión de elección. puesto que tal enfrentamiento es el veredicto del destino. El hecho de que unos cuantos «como tú» eligieran el camino equivocado basta para despojarte del derecho a elegir correctamente; y si tú mismo elegiste erróneamente, ello te impedirá convencer a aquellos a quienes corresponde juzgar —o que usurpan el derecho a emitir veredictos— de que fue tu elección, tu elección sincera.

Algunos asesinos suicidas sueltos son suficientes para convertir a miles de inocentes en «sospechosos habituales». En poquísimo tiempo, un puñado de elecciones individuales inicuas pueden reprocesarse como atributos de una «categoría»; una categoría fácilmente reconocible, por lo demás, como, por ejemplo, la piel sospechosamente oscura o una mochila sospechosamente voluminosa —las cámaras de seguridad están destinadas a observar estos objetos y se pide a los transeúntes que estén pendientes de su presencia, tarea a la que se prestan con gusto—. Desde las atrocidades del metro de Londres, el volumen de incidentes clasificados como «ataques racistas» ha crecido sobremanera por todo el país. En muchos casos ni siquiera medió la presencia de una mochila. Una docena de conspiradores islámicos preparados para matar bastó para crear una atmósfera de fortaleza asediada y de «inseguridad generalizada». La gente que se siente insegura tiende a buscar febrilmente un blanco sobre el que descargar la ansiedad acumulada para recuperar así la confianza perdida aplacando el sentimiento desagradable, espeluznante y humillante de la impotencia. Los terroristas

y sus víctimas comparten lugar de residencia: las fortalezas asediadas en las que se están convirtiendo las ciudades multiétnicas y multiculturales. Cada parte contribuye al miedo, la pasión, el fervor y la obcecación de la otra, cada parte confirma los peores miedos de la otra, así como sus prejuicios y odios, y entre todas, encerradas en una especie de versión moderna y líquida de danza macabra, no dejarán que descanse el fantasma del asedio.

En su estudio sobre la tecnología de vigilancia masivamente instalada en las calles tras el 11-S, David Lyon⁶ destaca sus «consecuencias no intencionadas»: «una ampliación de la red de vigilancia y un riesgo creciente de control de la gente en su vida diaria». Pero entre estas «consecuencias no intencionadas», la palma se la lleva el efecto «el medio es el mensaje» que tiene esta tecnología de vigilancia. Puesto que esta tecnología está destinada a vigilar y grabar objetos externos, visibles y registrables, por fuerza ha de ser ciega a los motivos y elecciones individuales que subyacen a las imágenes grabadas, de forma que, con el tiempo, refuerza la idea de «categorías sospechosas», que sustituye a la de malhechores individuales. Tal como lo describe Lyon,

la cultura del control colonizará más áreas de la vida, con o sin nuestro permiso, debido al deseo comprensible de seguridad combinado con los efectos de la adopción de un cierto tipo de

6 Véase David Lyon, «Technology vs. 'Terrorism': Circuits of City Surveillance Since September 11, 2001», en Stephen Graham, ed. *Cities, War and Terrorism: Towards an Urban Geopolitics*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 297-311.

sistemas de vigilancia. Los habitantes de los espacios urbanos, ciudadanos, trabajadores y consumidores —esto es, gente sin ningún tipo de ambición terrorista— verán cómo sus opciones de vida quedan cada vez más limitadas por las categorías a las que pertenecen. Para algunos estas categorías son particularmente perjudiciales, ya que les restringen determinadas opciones de consumo por evaluación de crédito o, lo que es peor, los relegan a un estatus de segunda por su color o su etnia. Es una historia vieja con ropa nueva de alta tecnología.

El detective anónimo que se disculpó ante Girma Belay, el desventurado ingeniero naval etíope refugiado en Londres, después de que la policía entrase brutalmente en su piso, le arrancase la ropa, lo golpease, lo mantuviese contra la pared y lo arrestase seis días sin cargo con las palabras: «Lo siento, tío; estabas en el sitio equivocado en el momento equivocado»⁷ podría (y debería) haber añadido: «y bajo la *categoría* equivocada». Y así es cómo Belay resume las consecuencias de esa experiencia categorial, padecida individualmente: «Tengo miedo; no quiero salir de casa». Y culpabiliza de su drama a esos «terroristas hijos de puta» que «actuaron de tal forma que para gente *como yo* la dulzura y la libertad quedaron destruidas» (cursiva mía).

En un círculo vicioso, la amenaza de terrorismo se convierte en inspiración de más terrorismo, derramando por el camino todavía más terror y una cantidad cada vez mayor de

7 Citado por Sandra Lavikke, «Victim of Terror crackdown blames bombers for robbing him of freedom», *The Guardian*, 4 de agosto de 2005, p. 7.

gente aterrorizada, los dos productos que busca el terrorista, cuyo nombre deriva precisamente de esta intención. Se podría decir que las personas aterrorizadas son los aliados más fieles del terrorista, aunque lo sean involuntariamente. El «deseo comprensible de seguridad», siempre a disposición de cualquier aprovechado hábil y astuto que quiera manipularlo, avivado ahora por los actos dispersos y aparentemente imprevisibles del terror, acaba siendo el principal recurso del terror para cobrar fuerza.

Incluso en el poco probable caso de que se cierren las fronteras para los viajeros no deseables, la posibilidad de otro atentado terrorista no se reducirá a cero. Las injusticias generadas a escala global fluyen en el espacio global tan fácilmente como las finanzas o la última moda; también fluye el deseo de vengarse de los criminales de verdad o, en el caso de que sean inaccesibles, de los cabezas de turco más apropiados. Cuando los problemas globales toman tierra, se asientan localmente y pronto echan raíces, y si no han alcanzado una solución global, buscan blancos locales para descargar la frustración resultante. Hussain Osman, uno de los sospechosos principales del ataque en el metro de Londres, escapó de la detención y llegó a Italia, aunque, según Carlo De Stefano, un oficial jefe de la policía antiterrorista italiana, no se encontrase ningún vínculo entre él y los grupos terroristas locales. «Parece que estamos frente a un grupo improvisado que actuó de manera aislada», concluyó Stefano⁸.

8 Véase Ian Fisher, «Italians Say London Suspect Lacks Wide Terrorist Ties», *The New York Times*, 2 de agosto de 2005.

Las injurias infligidas por el poder desbocado de los dirigentes en un planeta globalizado para mal, son incontables y ubicuas, además de dispersas y difusas. Por todas partes, el terreno para las semillas del terrorismo está abonado y las «inteligencias» de los ataques terroristas pueden esperar razonablemente encontrar alguna parcela fértil en cualquier lugar en el que se detengan. Ni siquiera les hace falta diseñar, construir o mantener una estricta estructura de mando. No hay ejércitos terroristas, tan sólo *enjambres* sincronizados más que coordinados, con poca o nula supervisión, y únicamente comandantes *ad hoc*. A menudo, para que nazca *ab nihilo* un «grupo de operaciones», basta con poner un ejemplo adecuadamente espectacular que será forzada y prontamente torpedeado en millones de hogares gracias a las redes de televisión, constantemente hambrientas de espectáculo, y a través de las autopistas de la información por las que hacen circular sus mensajes.

Nunca como ahora la vieja noción antropológica de «difusión del estímulo» (los prototipos e inspiraciones que viajan a través de distintos territorios y culturas sin, o con independencia de, sus practicantes o mediadores originarios o sin su «hábitat natural») había captado tan bien el carácter de la comunicación entre culturas y el potencial epidémico y contagioso de las innovaciones culturales. En un planeta entrelazado por autopistas de la información, los mensajes encontrarán y seleccionarán sin ni siquiera buscarlos a sus destinatarios agradecidos; o, más bien, serán sus potenciales destinatarios quienes los encuentren y seleccionen, asumiendo las tareas de búsqueda.

El encuentro entre mensaje y destinatario es enormemente fácil en un planeta convertido en un mosaico de diásporas étnicas y religiosas. En un mundo así ya no cabe defender la antigua separación entre «dentro» y «fuera» o, por añadidura, entre «centro» y «periferia». La «externalidad» del terrorismo que amenaza la vida es tan teórica como lo es la «internalidad» de los capitales que la sustentan. Palabras extranjeras se hacen carne en el país de acogida, supuestos *outsiders* resultan ser en la mayoría de los casos nativos inspirados o convertidos por ideas *sin fronteras*. No hay línea del frente, tan sólo campos de batalla dispersos y cambiantes; no hay tropas regulares, tan sólo civiles convertidos en soldados por un día y soldados de permiso civil indefinido. Los «ejércitos» terroristas son todos ellos «caseros» y no necesitan cuarteles, ni desfiles, ni plazas de armas.

A la maquinaria del estado-nación, inventada y diseñada para proteger la soberanía territorial y para separar sin ambigüedades los de dentro de los de fuera, la «interconexión» del planeta la ha cogido por sorpresa. Un día tras otro, una atrocidad terrorista tras otra, las instituciones estatales de la ley y el orden se dan cuenta de su ineptitud a la hora de enfrentarse a los nuevos problemas, que echan por tierra con desfachatez las categorías y distinciones ortodoxas, consagradas y fiables.

Nada de esto permite presagiar una pronta disolución de la ambivalencia, esa fuente profusa de ansiedad, inseguridad y miedo que padecen por igual quienes vienen arrojados a ella y quienes viven su vida en su molesta presencia. Una

solución rápida no es concebible, no digamos ya disponible. Con la creciente diásporización de la población mundial y con la jerarquía ortodoxa de culturas casi completamente desmontada, es probable que cualquier sugerencia de sustitución sea combatida acaloradamente. Una vez que se han eliminado del vocabulario «políticamente correcto» las nociones mismas de superioridad e inferioridad cultural, ya no es aceptable ni probable que se adopte esa manera tradicional y antaño universalmente válida de fijar y solidificar los resultados de las sucesivas resoluciones de la ambivalencia en forma de «asimilación cultural» (hoy cortésmente rebautizada como «integración», aunque permanezca fiel a la estrategia del pasado).

SENTIDOS, VIOLENCIAS, RELIGIONES

Francisco Díez de Velasco

Se suele pensar violencia y religión¹ en términos del deber ser (cuando no del querer que sea), recargando la reflexión de presupuestos religiocéntricos² que, al situar «nuestras» creencias religiosas (o antirreligiosas) en el centro de la mirada, enfocan sólo allí donde nos resulta más cómodo mirar. Así, según nuestras particulares apetencias, las religiones parecerían deambular entre dos extremos: no violencia-violencia, que en última instancia no serían otra cosa que

- 1 Sobre religión y violencia, la bibliografía que ya era abrumadora antes del 11-S se ha multiplicado. Se pueden consultar algunas publicaciones orientativas y listados bibliográficos en F. Díez de Velasco. «Violencia» en *La Historia de las Religiones: métodos y Perspectivas*. Madrid. Akal, 2005, pp. 15-62; añádase también el volumen monográfico 52.1 (2005) de la revista *Numen*, con numerosas referencias a las que remito.
- 2 El religiocentrismo es un concepto clave, la toma en consideración del mismo redefine las relaciones con el campo de estudio (las religiones del mundo) de un modo que mitiga las tomas de posición irreflexivas (tan habituales, por otra parte, en este asunto).

bien-mal, disyuntiva cómoda por lo reiterado, pero desasosegante.

En un caso se estimaría que las religiones serían necesariamente no violentas. Presupondrían la regla de oro, es decir: «tú como yo». Partiendo de la premisa universalista (como si todas las religiones lo fueran) de que todos somos hermanos, todos idénticamente hijos de un mismo Padre (o Madre). Entonces la violencia sería un monstruo que conlleva la desidentificación, la deshumanización del semejante convertido en víctima, no ya hermanos sino vástagos de linajes diversos, de especies distintas. Pensar de ese modo no sería por tanto verdadera religión, sino desviación, política, lo profano que anega lo sagrado (lo impuro en lo puro). Esta posición juega a los grandes rasgos (tan confortables), no tiene en cuenta los matices, ni siquiera de lo universalista, mucho menos de lo no universalista. Pero es que hay religiones nacionales que no reconocen una hermandad universal (sólo la nacional: no todos los hijos son iguales, incluso los hay que, aunque lo parezcan, en realidad no son hijos, sino portadores de más lejanas y ajenas cuando no impuras sangres), y también religiones imperiales, que hacen súbdito al «hermano» y divino al rey, o religiones étnicas, que pueden no estimar más seres humanos que a ellos mismos, siendo más humano el difunto recordado que el foráneo presente, para el que no hay memoria de identidad, por oscuro, por pequeño, por claro, por grande... simplemente por ser distinto.

Por otra parte, estaría la posición contrapuesta, que plantea que las religiones serían necesariamente violentas,

esencialmente violentas, religiones equivalentes a violencias. Subliman la tiranía, sustentan el privilegio, generan una eficaz violencia simbólica que hace funcionar suavemente el engaño (controlando las mentes, plegando las voluntades) pero que puede materializarse del modo más terrible cuando lo inmaterial no es suficiente para asegurar el control suave sobre esos ignorantes (ellos, no nosotros) engañados por infames especialistas en los encantamientos del poder, del desear, del ser. Pero también podrían ser vistas como desvaríos, alienaciones que en algún momento habrían de producir esa violencia que nace del choque con la realidad, desazón transformada en acción que arrastra toda barrera. Las religiones serían no solamente ilusiones (a las que se podía buscar un valor algo positivo en aras de poder mitigar los terrores de lo cotidiano) sino simples delusiones (como esa percepción distorsionada que hace verse gordo ante el ojo crítico del espejo al anoréxico al borde de la inanición).

Se trata en cualquier caso de caricaturas que, como conviene al género, tras la distorsión esconden un algo de real, pero que sirven de poco (salvo quizá como planteamiento de choque). Así, el camino que escogeremos en estas reflexiones será usar el cuerpo como metáfora y los sentidos como guías (envolturas de las que no nos podemos escapar fácilmente) para no perdernos mucho entre conflictos que parecen repeticiones sin tiempo e imágenes del horror de las que podemos llegar a pensar que no nos conciernen.

Buscaremos corporizar los sentidos (en tanto que significados: sentidos de la violencia) en esos otros sentidos que

son las interfaces que nos conectan dentro y fuera, que nos muestran (desvelan) en tanto que dadores y receptores de violencias que se manifiestan justamente por medio de ellos. Vista, oído, olfato, gusto, tacto y hasta sexto y séptimo sentidos: sentido mental, con su interfaz cerebral y aquel otro, el sentido imaginario, que de tan sutil parece no ser corporal a pesar de radicar necesariamente en torno a las energías que ponen en marcha esos aglomerados de materia que llamamos cuerpo. Difíciles de separar en muchos casos, difíciles de sistematizar, del mismo modo que resulta complejo deambular entre violencia y religión sin preconceptos como los burdamente maniqueos expuestos anteriormente.

Usaremos desde luego los ojos (¿qué remedio en tanto que lectores!), y también buscaremos la experiencia que se funda desde otros sentidos, aunque la vista irremediablemente impere. Somos oculocéntricos, mirones (televisivos, internéticos...) hastiados de tanto ver, anegada nuestra memoria por tanta imagen. Hechos cada vez en mayor medida a violencias sólo vistas y no sentidas: privadas, cómodas, apropiadas y no padecidas, domesticados en tanto que espectadores, nuestro papel más cómodo.

Sentimientos débiles, entrevistados, sin marcas, lejanos, volátiles: imágenes del horror siempre superables por el olvido que caracteriza al discurso de los ojos, por el recurso al parpadeo. Los ojos nos insensibilizan, terminan descorporizándonos, escamoteándonos el tiempo y sus referencias. El islamista suicida de ayer olvidado por el de hoy, el fanático volatilizado de ayer sólo recordado en las plegarias

y los discursos martiroológicos de sus comilitones (cofrades casi diríamos, enredados en guerras santas), a pesar del deseo de recuerdo que se intenta materializar de tantas maneras (y en ocasiones tan torpes): ¿quién se acuerda de San Luis, gran cruzado? ¿Quién no se avergüenza de Santiago, cuando se imagina como Matamoros? Como imagen de este tipo de intentos queda el sutil icono de la memoria hecha tubo de palabras, lenguas mezcladas, nombres cotejados, que rememora el 11-M, para que la violencia asociada no se reduzca a rutina, costumbre, horror sublimado, recuerdo de un pasado que creemos y queremos ajeno, añadido a la larga lista de cadáveres olvidables escondidos en los armarios de la historia en aras de religiones triunfantes e imperios perfectos (y sus no menos perfectos –en sus ambiciones– oponentes de toda índole).

il. 1

Pero si bien la vista olvida fácilmente, también muestra del modo más evidente (resuena el mirar en nuestras palabras) y puede exigir el escamoteo. Así, hay partes del cuerpo que desde la religión se desea esconder a la vista, con la toca (el cabello), con el hábito (las formas del cuerpo), con el chador o el burka (todo menos los ojos), tras una celosía de tela. Se cree que así se sigue más fielmente el mandato de arriba, aunque las razones puedan ser otras muchas, como cumplir con los usos y costumbres, nunca mejor salvaguardados del imparable cambio (del imperio del tiempo ahora global) si se les denomina ley divina o se les interpreta como tal.

il. 2

Se ejerce así una violencia sobre la vista hecha de esconder, de proteger, de desidentificar, que juega en una doble

il. 3

dirección y que agota el poder de manifestación que el ojo vehicula. Pero en ocasiones esta anulación del mirar puede arraigar más profundamente que en el mero hecho de ejemplificar la peor cara del androcentrismo o del clericalismo. Así, esconder el rostro a la vista puede querer decir negar el valor de representación de la cara (no solamente privatizarlo): mostrar del modo más chocante la renuncia a los rasgos externos que conforman el yo, donde ni los ojos se entrevén, como ocurre en la extraña actividad pública del *komuso*, el monje zen mendicante cuya identidad se muestra a través del oído y no de la vista, por la acción de meditación (y también de mediación) sonora que deriva de soplar el *shakuhachi*. Para quien los mira, la violencia de la desidentificación (los monjes no son distinguibles más que por la diferencia en la talla) se une a la agresión al oído no acostumbrado al sonido descarnado de la flauta evidenciando a modo de *shock* la inmersión en la alteridad que el zen vehicula: el sonido indicando la posibilidad de que más allá de la vista y de la visión (incluso de la visualización) se alcance una verdad que ya no es aparente (que ya no puede ser distorsionada por los fuegos fatuos que bailan ante los ojos sedientos de continuidades).

il. 4

Pero también se puede entender como acción divina inapelable, violencia que parece venir de fuera y que conforma, a su vez, el temor al verdadero ver que necesita otro ojo más, el de la mente, el del sentido mental, el de la frente (otro sentido: otros sentidos). Como Kali con tres ojos, decapitadora de sus fieles, con cadáveres por zarcillos y un collar de calaveras por adorno, ejerciendo una violencia que no es

simplemente ciega sino que construye la visión, que frente a la ceguera (*avidya*) expone a sus seguidores a los dolores del conocimiento que hacen de los ojos la puerta de la sabiduría y de la aniquilación. Paso imprescindible del amor divino que duele pero que salva, verdadera visión por tanto, es decir, uso verdadero de los ojos, ya sean físicos, ya imaginarios e interiores. Referencia a ese ver expandido que enracima las palabras que usamos quienes reconocemos en el sonido *vid-* las complejas consecuencias del trabajo del sentido de la vista (ciencia, videncia, sabiduría, más evidentes desde luego en lenguas emparentadas como el alemán o el inglés). Kali en cuanto dadora de *vidya* es divinidad airada y espantosa, ejemplo impactante de violencia hecha religión y que re-define el significado del temor de dios, del miedo que acecha en muchos de los caminos del creer. Miedo a la caducidad, a comprender (y ver) que sólo los aspectos más terribles, la ofensa a los ojos, pueden permitir reflejar la violencia fundante de la existencia humana: esa temporalidad aciaga y soberana que ha tomado tantos nombres en tantas religiones: Aïôn, Zurvan, Kâl o Mahakala (oscuro como Kali, rodeado de calaveras como ornato de su poderío destructor y protector). Tiempo que no perdona, crudo símbolo de que nada puede llegar a permanecer, ni siquiera los propios dioses que, aunque con otros ritmos, estarían igualmente sometidos a la temporalidad en algunos de estos modelos religiosos.

La vista, que es nuestro campo de expresión favorito, se transforma en ocasiones en sentido social (colectivo, compartido) y se convierte en vigilancia religiosa. La blasfemia

(fuerte en la escucha, violencia contra el oído, hecha de palabras dichas) se potencia con la imagen, como en las caricaturas de Muhammad³ y sus repercusiones violentas, como en los requerimientos para que se apliquen antiguas leyes que protegen a los que creen de los que no creen o de los que lo hacen de modo distinto (que estiman insultantes otras cosas, otros nombres y otros individuos, que encuentran en la blasfemia un valor por el que apostar). Se entrecruzan sensibilidades diferentes y tolerancias distintas multiplicadas por las maneras de diseminar las esporas de la malsonancia religiosa en la sociedad de la información. Todo puede resultar blasfemo, hasta las viejas piedras mudas (sin seguidores ya, pero insultantes como ejemplos de la ignorancia antigua o quizá de su opuesto, de los extensos, tortuosos e imponentes territorios de la *yahiliya*), piedras ante las que la vista se escandaliza y pueden requerirse (justificarse, hacerse materia) medidas drásticas en la violencia y en los valores que vehicula, como ocurrió en Bamián en marzo de 2001. Ignorancia, tomada por pieza clave de combate en el budismo, donde justamente las poderosas estatuas, reflejando la acción de enseñar, significaban la renuncia a la misma. Sentidos diferentes ante idénticas palabras, lecciones para la historia de una voluntad de remover de la vista para multiplicar el olvido, hasta incluso de esa otra destrucción moderna (o más certeramente hipermoderna) de la memoria que representa la cosificación

il. 5

3 Resulta excepcionalmente bien diseñada e interesante la presentación que ofrece la wikipedia (http://en.wikipedia.org/wiki/Jyllands-Posten_Muhammad_cartoons_controversy).

patrimonial, como la promovida por la UNESCO al proponer la declaración de «Patrimonio de la Humanidad».

Mundo nuevo, como durante la Revolución Cultural China, edificado desde el escándalo ante la blasfemia de la creencia religiosa (construido por medio del fuerte peso del pasado en forma de templos, monasterios y sus moradores) frente a quienes querían, casi en una meditación descarnada y continua, vivir en el eterno presente que preludia un futuro perfecto ya alcanzado. Tendríamos como resultado por tanto, el tiempo abolido de modo que ni el vivir ya sería necesario, tiempo en manos del Leviatán, memoria reconducida que tras la acción de destrucción convierte en piedras viejas, rémoras de un pasado caduco, lo que días antes era experiencia, estudio. Como en la reiterada violencia de la quema de bibliotecas, en tantos casos teñida de religión (que no resulta ser otra cosa aquí que identidad con ansias de imperio total), tan repudiada (vuelve el recuerdo de Alejandría y sus diversos pirómanos fanáticos), tan añoradas aquéllas, pero también tan olvidadas otras, como el terrible ejemplo de la quema de la de Sarajevo, modo de apuntalar la erradicación del islam de Europa acabando con lo mejor de lo que enseñaban, lo mejor de lo que custodiaban, vendido como un daño colateral, tan parecido en todo a la acción promovida en Alejandría por su patriarca Cirilo: acabar con sus custodios (mejor si además era, en este caso, una mujer de sabiduría, que por su mera presencia era un insulto al androcentrismo militante de los clérigos y acólitos de la religión imperante), y acabar con tanto libro tenido por discordante, inútil, in-

il. 6

deseable, incomprensible... Aunque en el caso más reciente (no tan lejos de las variadas intentonas de Bamián) se tratase de una biblioteca (como lo era en el otro caso piedra) dura de destruir, que exigió un largo «esfuerzo colateral», aplicando las modernas tecnologías de demolición explosiva.

Ojo e iconoclastia, violencia contra la imagen resultado de la supuesta violencia de la imagen, que no es ajena a múltiples religiones, y no sólo hemos de pensar en las mosaicas (las que derivan del decálogo del Sinaí, bien evidente en este asunto), aunque nos resulte mucho más cercano, propio y por tanto diáfano en ellas, donde el mandamiento supremo resulta ser, a diferencia de cómo lo entienden en el catolicismo o en el cristianismo ortodoxo (desde la solución de la crisis iconoclasta), no poder representar a Dios. Pero el peso de la pasión griega por la forma humana (la sensualidad del cuerpo) como ilustración de la perfección ejemplar y por tanto también sobrenatural (medida de todo en tanto que especie dotada de capacidad de representación que imagina a su imagen y que llega a pensar que si los bueyes fueran como humanos idearían a sus dioses como bueyes), choca con la irrepresentabilidad de lo inefable e impensable para otras sensibilidades menos corporizadas. Mas cómo conjugar con un sentir anicónico un mundo de imágenes, de televisión, de publicidad, cargado de representaciones, hecho a la medida de la «forma griega» de entender el mundo, herencia de los modelos que se propagaron por el mundo antiguo con la acción de Alejandro Magno y sus sucesores (hasta la India, hasta permear incluso en una religión de símbolos y no de fi-

guras como parece que hasta ese momento era el budismo). Resulta más difícil que nunca no sentirse ofendido hoy entre tanta imagen (muchas repetitivas, muchas provenientes de los mismos contextos, reiteradas y excluyentes), entre tanta violencia que produce un mundo de la imagen a quien la aborrece, parece exigir una renuncia algo postmoderna, un aparcamiento de los pensamientos fuertes y dejarse llevar hacia una debilidad hecha de compromisos, de adaptarse, de contextualidades que tan mal convienen a fuertes credos y miradas airadas y escandalizadas.

¿Habría alguna salida a toda esta agresión de la identidad violentada y la diferencia excluida? ¿Habría alguna posibilidad de crear un lenguaje icónico que no haga violencia a ninguna mirada religiosa e incluso no religiosa? Probablemente habría que buscar en los lugares en los que las religiones se entremezclan sin aniquilarse; pero también allí donde lo hagan intentando no consolidar privilegios ni preeminencias, donde campee la igualdad, cuando menos como fuerte compromiso, y donde esa tendencia no sea producto de una voluntad de poder que desvíe las demás voluntades hacia una convergencia que pueda rápidamente tornarse en su contraria. En todo caso no se puede buscar muy atrás, un poco más de un siglo, como mucho, en los reiterados intentos de construir un diálogo interreligioso formado de espacios compartidos, aunque sea sólo ocasionalmente.

Lancemos la mirada hacia esas tablas de colores pintados y repintados, capa a capa, luz sobre oscuridad, en una agonía interior que intenta reducir a mínimos, como buscando

desvelar la tonalidad pictórica primordial, como hermanando con el sonido fundante, susurro de vibración hecha materia por medio de la superposición de golpes de color: es el empeño de Mark Rothko⁴, nunca mejor expuesto para los fines que nos interesan que en la capilla que lleva su nombre en Houston (Texas, Estados Unidos), inaugurada en 1971, un año después de su suicidio (violencia entre no violencia... algo como un *samadhi marana*, meditación extrema que acaba en la aniquilación de la muerte autoinfligida por medio de la negación a seguir cumpliendo con los imponderables del seguir con vida). Espacio para todo culto, hasta para quienes no creen ni realizan ese tipo de acción de laboreo y cosecha interior que ilustra la antigua historia de la palabra. Lugar para todos, los que imaginan materializada su fe en iconos y aquellos que no pueden pensar en tal reducción al lenguaje de los ojos (o incluso ni siquiera eso, aquellos que estiman que toda soberanía sólo puede estar radicada en la autonomía del cuerpo vivo). Lugar de reunión sin cabeza (espacio tendente a las formas redondeadas, a la centralidad), presidido por pinturas sin motivos: sólo colores, capas. ¿Sería un intento por redefinir una mirada sin forma, más allá de toda forma, más allá de toda acción del pintar? Fracaso en el origen mismo del intento, probablemente únicamente explicable como paso prelimi-

4 Sobre la «búsqueda» y la ritualidad en Mark Rothko interesan las agudas percepciones que expone Amador Vega, «Pasión, meditación y contemplación: sobre la desfiguración ritual en el arte de Mark Rothko» en *Zen, mística y abstracción*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 109ss.

nar a la meditación de extinción que sólo podía terminar en la muerte.

Pero más allá de las ambiciones del mirar social y sus violencias, podemos destacar los silencios de la mirada individual que se hace renuncia a emplear los ojos, como cuando se cierran éstos y otros sentidos actúan con fuerza: el oído, el olfato, el tacto. Los mecanismos cerebrales asociados a la vista se derivan hacia otros modos de percibir (hacia el sentido mental, pero sobre todo hacia el imaginal), donde la experiencia religiosa se potencia, se hace más interior, se vuelve rememoración de otros recogimientos, de antiguos sentimientos. También sobre ellos actúa la necesidad de violencia que vehicula la religión, que se expresa del modo más poderoso en el meditar, violentando el cuerpo activo (deseoso de movimiento o de sueño, no de esta tercera vía), el yo alerta (siempre dispuesto a protegerse, a apuntalar la seguridad desde una permanente vigilancia) anulando los sentidos, incluso aunque los ojos sólo se entorpecen.

Como los ejemplos en piedra que jalonan los lugares donde floreció una religión radicada en la experiencia de la meditación como es el budismo, ahí entronca su fuerza pero también su debilidad, que ilustra la dificultad para satisfacer un cumplimiento que exige un diario ejercicio de esfuerzo propio y que puede derivar en la comodidad de lo habitual, la suavidad de la devoción, la entrega a las ilusiones de salvación que imagina que el esfuerzo lo hace otro. Amibata en Borobudur nos aparece como un manual esculpido, enseña la posición de las piernas (*padmasana*), enseña la

il. 8

postura de las manos (*dhyanī mudra*), los ojos entornados, el cuerpo como el eje del universo. La tentación es convertir a la imagen que sirve de guía, que actúa como ejemplo, en el propio objeto de culto: en vez de meditar el adepto como lo hizo Buda, es el Buda el que medita por el adepto, que sólo necesita invocarle para gozar del privilegio de la liberación en los deleites de su paraíso. Violencia sobre el cuerpo cambiada por la violencia sobre el creer, sobre la inteligencia (la sabiduría), claudicando del esfuerzo de plenitud presente (aunque exigente) por el imaginario de la perfección futura. Nos hallamos muy cerca de esa violencia que Marx entendía como fundante de la religión, y que asociaba a la alienación adormilante que conformaba el engaño del creer, olvidando que las religiones no solo actúan como paliativos del dolor del vivir, como opiáceos que reforman el respirar y terminan asfixiando, sino que también potencian otros trances que producen efectos más cercanos a sustancias más psicodélicas (menos psicodúlicas) y buscan mostrar sendas mucho menos manipulables desde los mecanismos habituales de la interacción humana. Se trata de religiones extáticas difíciles de someter a esquemas reduccionistas, donde la acción religiosa puede parecer en extremo violenta, como en las ceremonias de posesión (identidades descoyuntadas, voces multiplicadas), o casi imperceptible, pero marcada por la violencia interior que, como vemos, configura la progresión en las sendas de la meditación, vías no menos extáticas que las que, por ejemplo, se imaginaban desveladas por la mediación divina del licor de Dioniso, la presencia azulada del

híkuli huichol o la gracia sacrificial que se esparcía al consumir la presencia de Soma.

Cuerpo violentado de quietud, ojos entornados, pero también en ocasiones ojos huecos, a la medida de la ceguera (auténtica *avidya*: sin visión, sin sabiduría) que conlleva el desvarío de una meditación desquiciada por la fuerza inútil de la renuncia. Como ese otro Buda (esta vez antes de serlo) reducido a cadáver, vestido de pliegues que marcan sus huesos y coyunturas, en una posición corporal que a primera vista sería perfecta (idéntica a la de Amithaba en Borobudur en piernas y manos), pero que no parece poder mantener el eje del cuerpo por obra de la propia debilidad de la consunción. No ilustra, por tanto, la meditación de la muerte por medio del ayuno (como en el *sallekhana* jaina), sino la destrucción que alberga desconocer la sensatez de la vía media, el equilibrio entre extremos, que sería tan real como el momento de la afinación (aunque éste resulte apreciable sólo para quienes poseen un oído certero y adiestrado).

il. 9

La violencia visual de la imagen del desvarío mortificador que anula hasta la vista del nirvana en esta representación del asceta contraejemplar, del príncipe caprichoso dando lecciones de renuncia, se puede comparar con el meditador que se abandona a otro extremo: la complacencia del dejarse dormir. Y en este caso en que la mirada interior se convierte en sueño, inquietud, desvarío, la violencia puede ser más directa (aunque sea como la acción de Kali, camino de un mejor verlo todo) y actúa el supervisor, necesaria figura de violencia en tantas tradiciones religiosas basadas en el valor

il. 10

del meditar cuando se aplica a quienes no están preparados (a niños o a quienes se trata como tales). El más recurrente ejemplo quizá lo ofrece el zen, donde se busca *kensho*, que sería «ver verdaderamente», aunque sea a palos. Ese ojo verdadero se puede abrir como consecuencia del golpe del bastón (*keisaku*), símbolo del poder y la aniquilación en la sala de meditar. Violencia temida, como en la caricatura de una sesión rinzai donde al portador del bastón (que se figura garrote o macana) se le puede entrever (rondando en los bordes de la liminaridad visual de la sentada), y la angustia del golpe imparable es aún más fuerte porque llega también por medio de los ojos que al mirar al palo han perdido, además, su posición correcta y por tanto el golpe es aún más necesario para reposicionar cuerpo y voluntad (ya que se está pidiendo a gritos aun en completo silencio).

Y además, se añaden las diferencias entre escuelas que configuran notables matices de la violencia: en el zen soto la posición es de completa indefensión, a diferencia del zen rinzai, donde los meditadores se sientan en dirección al centro de la sala y de espaldas a la pared. En la escuela soto la sentada es de cara a la pared, dejando la espalda sin protección, abandonados completamente a la voluntad del maestro, del supervisor, de quien quiera entrar en la sala. No puede quedar un resquicio del estado alerta común, en el que nuestro cuerpo se ha especializado desde hace decenas de milenios, privilegiando la vista a costa de perder olfato, agudeza auditiva, apuesta de bípedos dotados de largos cuellos de gran movilidad y de ojos de gran precisión en la

vigilancia. Abandonando el merodeo de la vista (que no es otra cosa que alerta permanente) puede surgir ese «ver verdaderamente», de ahí que la violencia que detallamos, *kei-saku* incluido, tenga un poderoso sentido, el de anular todos los otros sentidos para potenciar la ruptura de todo discurso común (incluido el de la autodefensa, que nos lleva a preferir estar de espaldas a una pared, con las espaldas cubiertas). Se trata de este modo de poner en marcha el sentido interior por medio del completo abandono de sí. La indefensión de meditadores con la espalda desprotegida frente al golpe de bastón que llega sin que pueda ser siquiera entrevisto con los ojos (aunque haya sido pedido), se convierte en una más de las renunciaciones que auguran la posibilidad de la ruptura del discurso de los sentidos que en última instancia sostiene la violencia del vivir humano.

Pero hay una violencia más profunda y aún más fundante (fundamental) que se manifiesta del modo más consciente en la acción meditativa, en la sentada (quizá mejor que en la tumbada), donde el cuerpo se transforma en escucha y lo primero que anega es el ritmo de la respiración, como una inexorable máquina. Primera violencia que marca la primera consciencia, el primer ingresar sin escapatoria en *samsara*: el soplo, el grito, que marca el final del paraíso, la «tierra» líquida y bienaventurada donde todo está dado y hasta escuchábamos otro ritmo que podríamos estimar divino: el del corazón, pero no el propio, sino el de la madre, perfecta heteronomía (completa ausencia de dolor, negación de toda dualidad que va construyendo poco a poco la diferencia).

Y luego la primera violencia: el vivir autónomo, necesitar respirar y poner en marcha la caja del tiempo. La violencia que funda la religión no sería sólo la muerte futura (el creer construido sobre el miedo a la muerte, esa hipótesis tanática, tan socorrida), sino la vida presente marcada por el baile interior de esa entrada que tiene dos caminos y tres puertas (centro, izquierda, derecha, simetría-geometría y sus muchas dualidades que se construyen no sólo con el baile de la noche y el día, de la vida y la muerte, del macho y la hembra, sino mucho más acuciantemente del inspirar y espirar, de la boca y la nariz, del orificio nasal izquierdo y derecho, del sol y de la luna y la perspectiva de su superación, de ese ir más allá marcado por el pilar que sostiene el universo, que no es otro que la totalidad que radica en la propia corporalidad).

Pero también, frente a la esclavitud pulmonar, nace el consuelo de la «venganza» que ofrecen algunos mensajes liberadores de las religiones: la violencia sobre la respiración, el control de la fuerza que fluye en torno a la caja torácica: *pranayama*. Dios, que se esconde en la respiración, como decía Gregorio el Sinaíta, ese inmenso tesoro que controlaba Pitágoras (*prapides* nada mentales, bien fisiológicas, fuelle de la vida): diafragma que permitía al gurú dominar el olvido (aunque enseñemos a nuestros alumnos que se trataba de un filósofo, aún raro y presocrático, quizá para marcar la diferencia entre el «nosotros» de los occidentales y los desvaríos de Oriente que no tienen filósofos sino santones). Conseguía recordar las cosas de hace veinte generaciones de hombres, anular al soberano de la materia que parece no ser

otro que el Tiempo, como vimos, esta vez imaginado más allá del límite que marca una sola existencia.

O mejor aún (en un casi quién da más, quién promete más), la victoria suprema consistente en cultivar la flor de oro, como plantean ciertos tratados taoístas, construir en el interior ese feto de inmortalidad que se nutre de la respiración embrionaria, que promete el retorno a la fuerza de lo suave por medio de la absoluta retención del soplo, alcanzando la apoteosis, convirtiendo al cuerpo en receptáculo de inmortalidad, divina cualidad. Quizá estaríamos incluso ante algo más que nirvana, eterna vida sin morir y no solamente no-muerte, definible desde la afirmación de las fuerzas que radican en los sentidos que conforman la perfección inalterable de la corporalidad, sede irremplazable de la plena identidad. Y la representación de esa perfección de cuento maravilloso (de «cuento chino») resulta ser una figura imposible, un extraño feto yóguico, en *padmasana*, que preludiaría, desde luego, un parto mortal (y no, entonces, una infalible vía de inmortalidad) si cometiésemos el error de pensar que nos encontramos ante un manual de anatomía común. Embrión de inmortalidad nutrido por la fuerza combinada y esencial de los diversos principios sobrenaturales que componen la compleja identidad del adepto, hecho de respiración embrionaria (que no es respiración, sino otra cosa bien distinta), que es anulación de toda violencia, por tanto, estado perfecto, ubicado más allá de los más profundos territorios del *samadhi*, que tarde o temprano han de retomar la rutina del soplo que nos acompaña desde el instante del nacer.

il. 11

Pero para los comunes mortales, para los no-inmortales, nosotros, habitantes del ahora, quedarían consuelos más *new age*, las blandas promesas de las nuevas espiritualidades: aprender a respirarse y amarse respirando, transmutar violencia en naturalidad por medio de algún taller de autoconocimiento, escapar de lo que nos constriñe al resemantizarlo, como tantas otras ilusiones que fundan la violencia del engaño que es el vivir. Como cuando denominamos vida (incluso eterna) a la muerte, como hacían los egipcios: estaba más vivo el cadáver tras cumplir sobre él las evisceraciones y manipulaciones que el ritual mandaba que cuando sentía y se movía, tal es la fuerza de los constructos imaginarios. Esta es una de las magias de las religiones, reformular los significados del cuerpo, recrearlo, cosmizarlo. Alquimia sobre el cuerpo que ilustra un concepto clave en el budismo, *trikaya*, tres cuerpos, que permiten calibrar cómo cambian las creencias, cómo modelos pegados a la vivencia de los sentidos (incluido el sentido mental, que en uno de sus aspectos tendemos a denominar razón) se vuelven pura especulación «metafísica». En la prehistoria de *trikaya*, de los tres cuerpos de Buda, parece que «simplemente» consistían en el cuerpo físico, el cuerpo mental y el cuerpo doctrinal (*dharmakaya*, es decir, lo que ese cuerpo físico-mental había enseñado y dicho, produciendo un efecto en los demás). En las especulaciones posteriores del budismo mahayana, *dharmakaya* se convierte en la puerta de toda maravilla. Se pasa, por tanto, de un modelo nada sobrenatural a otro en el que caben las más floridas posibilidades de lo

extraordinario, y que termina reduciendo tanto el cuerpo físico como el cuerpo mental y el doctrinal a meras pequeñas, frente a esos cuerpos deleitosos, alejando así las posibilidades de llegar a algún lugar por medio del solo esfuerzo propio, y necesitando vivir de nuevo en la heteronomía, en el imaginar la salvación como algo que tiene necesariamente que llegar de fuera. Otra forma de violencia, pues, la que se construye desde la imprescindibilidad de la sumisión a quien se figura como mucho mejor y más que uno mismo, para cuyo servicio o acceso todo sacrificio puede ser poco, hasta la mortificación, hasta la anulación de los sentidos, del cuerpo, que ya no es importante frente a esa majestad. Y se convierte así en fácil excusa la tentación de la devoción, máxime cuando el cuerpo violentado por el tiempo (envejecido, perdida plenitud, perdidas fuerzas y seguridad de respuesta) busca otras seguridades, y en muchos descreídos del pasado abre en cierto momento (que termina poblando de viejos los cultos) el retorno al creer, la vuelta a la religión obligada por los mermados sentidos del cuerpo desgastado. La sumisión así se convierte en el recurso frente a la impotencia.

Y pasamos a la violencia que llega a la piel, que se hace tacto, convulsiona todo el cuerpo, yendo más allá de la omnipresente vista. Esta invasión de la violencia religiosa sobre el tacto tiene tantos territorios de manifestación que es difícil escoger, pues funda el sacrificio, la efusión de la sangre, que no es sino tacto invadido y horadado, contacto de pieles que duele o agrada, pero que marca un paso más en la acción sensorial. Como en el caso del *pharmakós* griego.

remedio a golpes, chivo expiatorio (del dolor transferido) en la ritualización de una purificación que se convierte en tacto. Efusión colectiva degustada con el placer de la limpieza (del que sobra, indeseable, hecho extraño) y que tranquiliza, por ser ritual, por contar con el permiso de los dioses, y que puede gozarse plenamente, dando así rienda suelta a la necesidad de vivenciar la violencia que en nuestras sociedades más que modernas nos procuran las tecnologías de la información (nuestra nueva piel, nuestro nuevo tacto, materializado en una pantalla, reconducido, otra vez a la vista en tanto que sentido expandido y ahora ya soberano sin rival). Al chivo expiatorio (el malo, el que terminamos entendiendo que sea exterminado) lo vivimos por los ojos, en el adormilante imaginario del cine, de la televisión, del ordenador.

Pero en las religiones campea también la experiencia nada imaginada del tacto violento, de la piel herida, horadada, como en la búsqueda ritual de espíritus entre diversos grupos de amerindios, que se piensa al alcance de muchos, pero que requiere usar como intermediario el terrible sufrimiento infligido, aceptado, desgarrada la piel, los sentidos redimensionados por el dolor en un estallido de conciencia más que alterada, acción sobre la piel que por vecindad termina llevándonos al sacrificio humano y a su caso paradigmático mexicano. Deambulamos como en un museo imaginado del horror que muchos creían (o querían creer) propaganda de misioneros faltos de escrúpulos, pero que las excavaciones muestran en toda su crudeza y fuerza, y que casi como en una recurrencia inexplicable, por lo aterrador,

pueblan el imaginario colectivo del horror religioso en posiciones de privilegio.

Puestos que desde luego pueden reivindicar algunos rivales contemporáneos; recordemos la angustia metodológica a la hora de intentar entender lo que puede llegar a hacer la religión con sus seguidores en circunstancias extremas, que ilustran los suicidas-suicidados de Guyana seguidores del reverendo Jim Jones, dando muerte a sus hijos para luego infligírsela ellos. Más religiosos que nadie, capaces del supremo sacrificio, casi inexplicable incluso para el más frío y sesudo analista social, casi mil muertos de una sola vez, auténtico relato apocalíptico.

il. 12

Y volviendo al México antiguo encontramos fieles capaces de ofrecer a sus enemigos como manjar de los dioses, a inmolar, deformar, a sus hijos, incluso a convertirse ellos mismos en cuerpo sacrificial y piel hecha ofrenda. Se representan las víctimas sacrificiales despellejadas, aniquilado el tacto de modo completo, sentido plenamente ofrendado. Se encuentran cráneos deformados por medio de una minuciosa acción de ligado aplicada casi desde el primer soplo (violencia sobre violencia), atados a sus cunas, presionados sus huesos en formación para que tomen otra forma que la que de modo natural sería la suya: diferentes de sus padres, hijos necesariamente de otros verdaderos padres, de los dioses a quienes se dedican. Acción de transmutación religiosa de los sentidos, de las puertas de la percepción, que se abren en la zona sobre la que la alquimia de la deformación actuaba de modo sistemático. Frente evasivas, parietales retraídos.

il. 13

hemos de figurarnos esos sentidos mutados por la presión del cráneo trastocado, que podían probablemente asegurar una conciencia que otros llamarían alterada quizá con envidia (con odio a la común), pero hecha habitual, un mundo de percepciones sobre el que sólo podemos hipotetizar, pero que debía de hacer presentes y permanentes las delicias imaginarias de la comunicación con las potencias tenidas por sobrenaturales. Religión que arregla y retoca los sentidos como si de un árbol o de un ramo de flores se tratase, podándolos por medio de las ligaduras, recomponiéndolos, violencia extrema y casi paradigmática, que abarca la sensorialidad al pleno, sin concesiones, absurdo de esa sumisión total que sólo pueden conseguir los padres con sus hijos (fantasmagoría de tantos reyes paternales y tantos hierofantes patriarcales).

il. 14

Y campea ante nuestra vista la fuerza de la evidencia que ilustra la piedra con ojos donde se abren los cuerpos, donde se extraía la viscera máxima, el corazón, para ofrecerlo palpitante a las divinidades. Era una proeza casi irrealizable de matarifes de un virtuosismo excepcional, máxime si pensamos que el material del cuchillo sacrificial era la piedra tallada. Pero más allá de la excepcionalidad tantas veces destacada del volumen de la pasión sacrificial humana del México antiguo, hemos de intentar situar estos rituales en su contexto, que no es otro que el del ser humano en tanto que dador sistemático de regalos, frutos de violencia, a sus dioses o a su capricho.

Sensibles al máximo hacia la violencia que se ejerce sobre los de nuestra misma especie, lo somos mucho menos hacia

la que se enfoca hacia los animales. Y la religión puede explicar que parezca que estamos vacunados contra la tentación de la compasión hacia ellos en muchos casos. Si pensamos que los humanos procedemos de un lugar diferente, hechos a semejanza del «Creador», nuestra concepción no puede ser más que resultado milagroso. En cambio los animales están al margen de ese milagro, son susceptibles de ser usados, de ser modificados en sus expectativas de vida, sin que incluso se estime que se está produciendo violencia con ellos. Sensibilidad a flor de piel en un caso y uso de la piel como elemento más de la acción de sacrificio en el otro, piel que envuelve el engaño de Prometeo frente a piel de horrores.

De ahí que el significado de las lámparas de piel humana resulte tan evidentemente simbólico (curtido del máximo espanto) a la hora de ilustrar la animalización realizada en el nazismo sobre los judíos, trabajo de desidentificación del que la religión servía de guía a unos y de adormilante consuelo a los otros. Cuánto peor, más necesaria, más acuciante, más inminente sería la acción de ese dios enmudecido desde hacía siglos frente a las sodomas y gomorras de la modernidad, pero que parecería que no podría quedar insensible ante el sacrificio de las multitudes, tres veces diezmadas, ni palabra tenemos para contenerlo que no sea genocidio, usada después tanto (tan trivialmente en comparación) que ya no sería bastante para reflejar tales legiones de muertos, aunque entre ellos no hubiese ya justos bíblicos, ningún Job al que salvar en el último momento (pero no queramos ayudar a dar argumentos para lo que no tiene razón, Hitler no

era Nabucodonosor, en Auschwitz no cabía el consuelo de cantar a los ríos de Babilonia).

Insensibilidad que se ceba sobre la piel y es capaz de convertirla en pieza de museo, como el negro de Bañoles, animalizado al disecarlo, negado en su derecho de tener tumba, producto colonial ya retirado (pero no hace tanto) del museo, dada nuestra exquisita sensibilidad patrimonial de postcoloniales, por otra parte capaces de hacer perdurar el olvido en el mundo de la información, como en los «nichos de los ilegales» que forman los rincones de algunos de nuestros cementerios, tumbas sin identidad, un número, una mera fecha, una referencia a la patera naufragada, un rito preciso, a veces una cruz, un descanse en paz, otras veces una ofrenda de licor, recuerdo para la orishá del mar que se lo llevó y a veces nada, ninguna referencia. Funerales sin llanto, una desgracia repetida ante la que es tan cómodo usar los poderes de olvidar que ya vimos que eran los materiales con los que los ojos construyen un muro de protección frente, por ejemplo, a las desdichas que trae la piel.

Violencia de las fronteras de la riqueza y la pobreza, jalonadas de religiones en migración, transnacionales las llaman, quizá para recordar que es ese coto cerrado, nación, lo que les otorga realidad, esa familia muy extensa (siempre demasiado para algunos que temen perder parte de su cuota de pan en la mesa), esa parentela cebada de sus furiosos egoísmos que blindan pertenencias y memorias (pasaporte en vez de genealogía). Mundo global recortado, compartimentado, que desprecia por ajeno al que viene de fuera (y con el que

no ha emparentado, esa forma ancestral de reconocimiento, de alianza revoltillada que resulta la nupcialidad, esencia de la asimilación), que convierte su mirada en práctica social poblada de cadáveres sacrificados en los improvisados mataderos que son nuestras playas enfrentadas a las orillas de África. Insensibilidad hacia los humanos vistos como menos cuanto menos tienen (ni pasaporte, ni dinero, nadie pues) en nuestro mundo hecho de sentidos plutocráticos.

Si es así con humanos, ¡cuánto más con los animales! Ya no carne de cañón, sino de desayuno, de almuerzo, de cena, de merienda, bocado de todas horas, más cada día, en más y más lugares, estadística de «progreso» y no sólo maravilla excepcional de esporádicas fiestas como antaño. Violencia escamoteada en el filete sin rostro, carne anónima matada a sellos, que certifican la pertinencia de su consumo, carne pura (salubre, adelantemos que también en ocasiones *halal*, *kasher*). Violencia mortal que nos permite imaginar a los antiguos matarifes de Tenochtitlán, traídos al presente, arrancando el corazón y despiezando el cadáver convertido en manjar, con una mano en el pedernal y la otra en el tampón de sanidad. Higienización de la muerte y problema para matar en nombre de la religión en nuestras sociedades de la hipermodernidad, que clandestinizan el uso privado del derecho inherente al *homo necans*, algo que ilustra diáfananamente la fiesta del cordero en tierras al margen del islam, cabezas residuales, espasmos de brote epidémico convertidos en excusa para no molestarse en pensar mucho la diferencia, negando el derecho al sacrificio si no es en el mundo aparte que

son los mataderos, espacios indefinidos (casi no espacios), al margen de la acción de las sociedades protectoras de animales y de los bienpensantes que asimilan la mascota a otra especie (diferente de la de los animales de los que se alimentan y con los que la alimentan). Especie protegida, casi humana o incluso más que humana, amada más que a los humanos en una misantropía que reduce las soledades en el amor a los animales (sensibilidades redefinidas), acompañantes incluso adorados como antaño se hacía con el toro Apis.

Carne apartada, protegida, abominada o por el contrario, vorazmente consumida, resultado final del sacrificio, del ritual donde la violencia marca la pauta del reconocimiento que deriva de la comensalidad. Sacrificio y por encima de todo apuesta por lo bueno para comer, sin remordimiento, privilegio del humano sobre el animal, necesario para multiplicar la prole y dominar la tierra. La religión que sacrifica es pieza común, otros que no tenían tan clara como los que derivan sus imaginarios antropogónicos de Adán la excepcionalidad humana también eran significativos matarifes, imaginando en ocasiones hasta que las víctimas estaban dotadas de una particular sensibilidad escénica que les llevaba a aceptar la muerte por ser camino para permitir que la conexión entre dioses y humanos fuese fluida, como ilustra, por ejemplo, la admirable (aunque anticipadora del degüello) procesión de bueyes y ovejas camino de la Acrópolis de Atenas en el friso del Partenón.

Y, hablando del tacto y del sacrificio, aparecen aquellos que ni siquiera son conscientes de ser víctimas sacrificia-

les, idiotizados por las consecuencias de las construcciones imaginarias sobre las que sustentan sus existencias. Piel dejada aparte, como un vestido que se cambia por otro en los desvaríos de los suicidas religiosos de Heaven's Gate, cuerpo abandonado, como en el *sallekhana*, el necesario ayuno de muerte cuando se estima que se ha disuelto el karma y la liberación es la única posibilidad que se abre ante quien ha realizado la plena extinción y no le queda más que acabarse. Muerte no entendida como violencia sino como acción no violenta en la línea del más puro *ahimsa* jaina. Por su parte los seguidores de Marshall Applewhite creían que se abriría para ellos la puerta del cielo y estaban en contra del suicidio muy claramente lo exponían en su servidor web⁵, que tanta alarma apocalíptica produjo entre los «chicos de la prensa», que pensaban en 1997, en una ignorancia tecnológica que entonces creían sana, que iba a ser el nuevo propagador de los más demenciales mensajes de las sectas en vías de destruir la civilización. No estaban suicidándose cuando se dieron la muerte, estaban desvistiéndose para tomar los ropajes de la eternidad celestial, habían, decían, terminado su graduación en la Tierra, les esperaba el trabajo maravilloso que en tanto que postgraduados merecían en el Reino de los Cielos «en su completa literalidad». Muerte convertida en vida, violencia simbólica magistralmente gestionada por muy diversas religiones desde que los constructos imperiales egipcios, gracias a esta imaginada eternidad, permitían

il. 16

5 Véase el mirror del mismo (ya que el original fue clausurado por el FBI) en <http://www.psychwww.com/psyrelig/hg/index.html>.

sustentar ideológicamente un gobierno de perfecta estabilidad. Piel acartonada para vencer a la muerte, momificación que redefine el tacto de la inmortalidad, los demás sentidos agudizados, multiplicados, gracias a las técnicas poderosas de los sacerdotes de la muerte.

Piel en otras ocasiones no preservada para la eternidad sino arrancada, escarificada, cortada, mutilada. Circuncisión, clitoridectomía y otras mutilaciones genitales sacralizadas a las que en ocasiones se da un valor casi cósmico, como entre los dogon, para quienes la perfección se recomienda, como en los orígenes, cuando a cada mujer se le priva de esa pieza angular del sentido y la sensibilidad, tenida por esencia de macho, envidia de falócratas. Y también se equilibra el mundo cuando a los varones jóvenes se les somete a la humillación del dolor y las secuelas de la cirugía masiva más antigua practicada por los humanos. Así se instauro un juego de relaciones desiguales, con armas de dominio bien real, sobre las mujeres, sobre los jóvenes, más poderosas cuanto más se asocian a los asuntos de la religión, más inaceptables cuanto unas y otras no resultan equivalentes en el daño sensorial asociado, sufriendo las mujeres mucho más, perdiendo mucho más, pérdida de la que eran sin duda conscientes quienes lo practicaban, aunque no lo evidencien, pero ahí están las lecciones de Tiresias, del que se dice que fue varón y mujer y pudo, en sus propios sentidos, experimentar la magnitud de lo que en ciertas sociedades en nombre de la religión (agazapada tras la identidad, la costumbre, lo «nuestro») se extirpaba a las mujeres (mejor expresado entre los

griegos antiguos, quizá porque no practicaban estos rituales que bien merecerían solamente poblar nuestro olvido).

Estas ceremonias de aniquilación de los sentidos muchas veces se realizaban en el contexto ritual de la iniciación, contexto de la violencia, que podía ser meramente simbólica (recomponiendo significados y modos de mirar), aunque podía llegar a arrasar sentidos, como acabamos de rememorar, o también concentrarse en zonas más visibles, como las escarificaciones, incisiones, las marcas en la piel que crean una geografía de la mortificación que transmite unos valores de etnicidad que algunos parecen recuperar a golpe de tatuaje. Dolor hecho sentido y significado como el cilicio que permite anular ciertos tipos de deseos, tenidos en algunas religiones como la clave que aparta en mayor medida del desarrollo espiritual, mientras que no se pone coto a otros tenidos por más fundamentales desde otros contextos de creencias. Violencias contra la piel que pueden aflorar más allá de la esfera privada (o de esa privacidad compartida, quintaesencia de toda violencia religiosa, que se incardina en el pensamiento, que resulta ser la acción de confesión), que se convierten en espectáculo colectivo de la sangre salpicada, como en la fiesta de la *achura* en el chiísmo, como en ciertas representaciones de la pasión de Cristo, como en los múltiples otros espectáculos de la mortificación colectiva regidos por los contextos religiosos, que en ocasiones se dirigen hacia otros. Como cuando busca el tacto de la piedra (por ejemplo contra la adúltera), como cuando hace de las piedras religión, que es lo que sucedió en Ayodhya en 1992 cuando cada hindú fu-

il. 17 rioso con su piedra buscaba hacer historia de la creencia (la memoria de Rama equiparada a la de Babur) y conseguir que renaciese el templo y se desmoronase la mezquita, violencia que esculpe el pasado para forzar el futuro.

il. 18 ¿Y el gusto? Sentido de supervivencia que nos ha hecho omnívoros a la par que especie dominante y dadora de violencia sobre todo lo que comemos. Añadiéndose una nueva violencia, que por medio de la religión clasifica lo que nos está permitido y lo prohibido: lo *kasher*, lo *halal*, lo *satvico*, escapatoria salvífica frente a los desvaríos del gusto, el apego a lo semejante, como lo es la carne de cerdo, la fascinación por el color de la vida, por ese territorio vetado a la par que lo está el acceso al árbol que todavía nos espera en el paraíso, deseo de sangre (recordemos que vehiculamos una lengua que denomina colorado al rojo, rémora de un mundo en blanco y negro, en el que la efusión de sangre teñía la escena de una nueva y primigenia tonalidad con anterioridad a que el cielo o las hojas de los árboles resaltasen ante los ojos, modulasen la sensibilidad con azules y verdes).

Sangre imaginada y violencia imaginaria en los desvaríos de la identidad que se transmite torpemente de generación en generación (que busca el chivo expiatorio, y en este caso tenemos la redundancia del judío) y que pobló la iniciación a la Historia (como inmersión en el discurso de lo propio y lo ajeno) de tantos españoles hasta la gran cesura que fue el Concilio Vaticano II. Enseñaban que los judíos mataron a un niño católico, que derramaron de nuevo la sangre inocente, que en el Toledo de las Tres Religiones crucificaron y desan-

graron al santo de los monaguillos, al niño Dominguito. Gusto por la sangre y tacto de martirio, sacrificio de pascua infantil retomado desde los más oscuros rincones de la memoria medieval para mayor gloria del nacionalcatolicismo⁶.

El gusto nos aparece como símbolo de todas las violencias, de la violencia fundante que no radicaría en la mimesis (creadora de chivos expiatorios) sino en lo más corpóreo (cuerpo hecho casi todo de agua). Se evidencia la sed como ejemplo del deseo más fuerte, más fulminante, del tener y el tener más, del querer el privilegio de que nunca falte aunque tenga que faltarle a otros: poder y privilegio, corporizados por la religión.

La violencia religiosa parece construirse desde la identidad, la diferencia, el privilegio, el poder. El deber ser no nos sirve para otorgarle sentidos, como veíamos al principio, pero los sentidos quizá nos hayan servido para visualizar algunos de los caóticos argumentos por medio de los cuales la violencia se entremezcla con la religión.

La violencia resulta, como vemos, un componente de las religiones en cuanto práctica social (pero también en cuanto discurso interior), del mismo modo que lo es también la no

il. 19

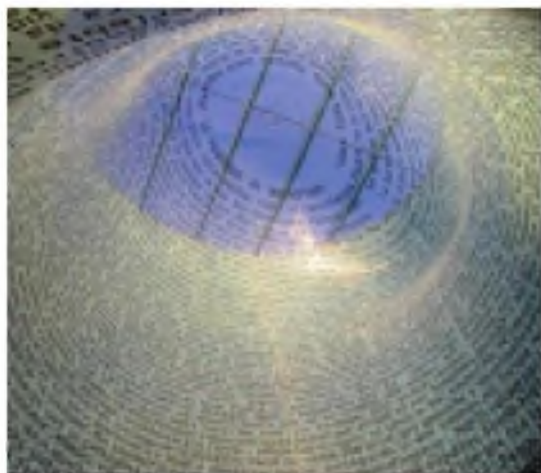
6 Para convertir en experiencia sensorial compartida la dinámica de la enseñanza nacionalcatólica resulta muy interesante la consulta de algunas ediciones (por ejemplo la 1ª de 1943, la 19ª de 1958, y la 24ª de 1962, que tienen interesantes cambios entre ellas) del manual escolar (para niños de seis años), titulado *Yo soy español*, obra de Agustín Serrano de Haro (el capítulo 18 es específicamente el que trata sobre el imaginario martirio de Domingo de Val, todavía citado como santo patrón de los monaguillos en algunos santorales algo preconciiliarmente despistados).

violencia (y podríamos aportar otra batería tan abrumadora como la anterior, de argumentos para probarlo, como ilustran los intentos reiterados y en ocasiones reiterativos del diálogo interreligioso).

Lo que entrevemos desde luego no es una explicación de violencia y religión (osadía absurda, quijotesca y probablemente irrenunciable), ni una decriptación de las claves (las bases, los fundamentos) de ambos conceptos (hemos visto, además, unos cuantos de éstos); el intento se quedaría meramente en un ejemplo más de la dificultad inherente al buscar explicaciones sencillas, uniformes, monolíticas a lo religioso.

Resumiendo: No habría sentido para la violencia en la religión, hemos de pluralizar para acceder mejor a las múltiples formas, a las múltiples violencias en las religiones, los sentidos implicados y los sentidos significados, y es lo que se ha intentado, por medio de la fuerza de algunas imágenes, que compartiésemos en estas páginas. Pero entre tanto plural y tanto lenguaje de los ojos (y otros sentidos) no hemos hecho más que rondar (rodear, no redondear), aunque parece ser el pago necesario si queremos no naufragar en el religiocentrismo y no ahogarnos entre obviedades y cómodos lugares comunes.

ILUSTRACIONES



1 Memoria que se quiere sin referencias religiosas para recordar la violencia del 11-M



2 La mirada velada mantiene la violencia de los ojos



3 El shakuhachi sin rostro: la violencia estética de la desidentificación



4 Kali: la violencia sin concesiones a la ignorancia



5 El Buda de Bamian tras su destrucción: la violencia del vacío



6 La biblioteca de Sarajevo en llamas, violencia cultural colateral



7 Capilla Rothko: la violencia extrema de una búsqueda hecha muerte



8 Violencia de la sentada: Amitaba en Borobudur





10 Meditación a garrotazos, caricatura de la violencia paseando de cara en una sesión zen rinzai



11 Violencia postural del embrión de inmortalidad



12 Casi mil muertos en Jonestown: la inexplicable trama de la violencia



13 Cráneos violentados como acción divina



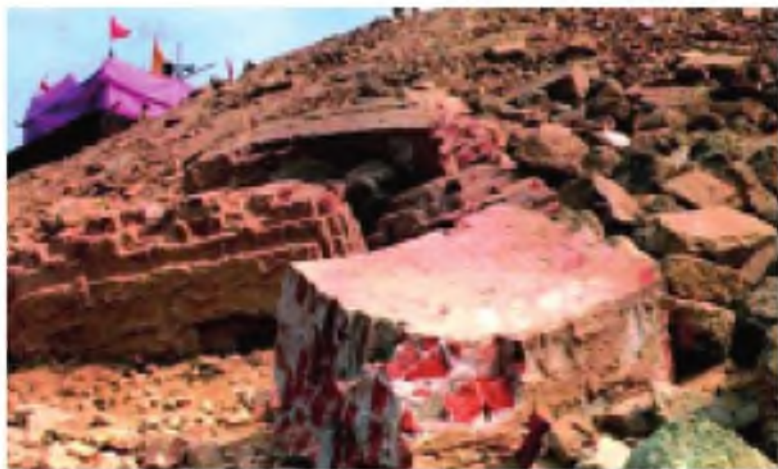
14. Los ojos de la violencia: piedra del sacrificio en el museo del templo Mayor de Ciudad de México



15. Inmigrantes en Fuerteventura: la violencia de la desidentificación



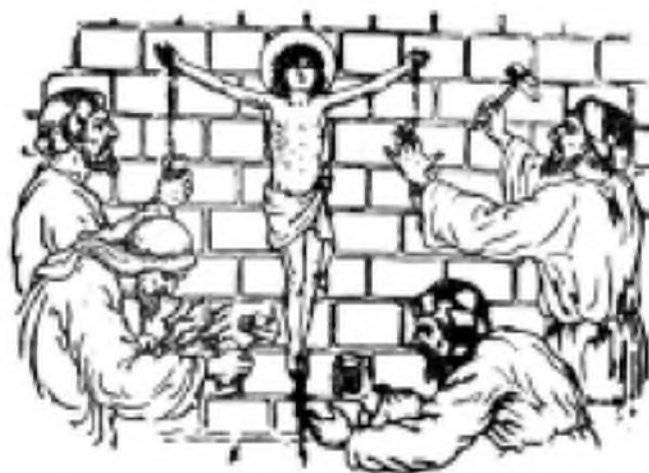
16 Discursos «sin violencia» de internet: los «no suicidas» de Heaven's Gate



17 Ayodhya 1992: los restos de la mezquita tras la violencia desatada



18 Pureza es confianza: la violencia simbólica de la kasherización



19 Violencia imaginaria y uso violento de la memoria histórica: la crucifixión de Santo Dominguito de Val

ÍNDICE

Introducción

PATXI LANCEROS • FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO	9
--	---

En el principio era el medio. Cuestión de orden

PATXI LANCEROS	17
----------------	----

La violencia fundadora

MICHEL MAFFESOLI	45
------------------	----

Sobre la esencia del fundamento, o sea sobre la violencia

FÉLIX DUQUE	69
-------------	----

La violencia en el Dios de la Biblia

ADRIANO FARRIS	119
----------------	-----

Monoteismos y violencia: celotas y mártires

JULIO TREBOLLE	139
----------------	-----

Las instituciones atroces.

Turbas rituales y violencia iconoclasta en la Eospaña contemporánea

MANUEL DELGADO	179
----------------	-----

Globalización de religiones: ¿Hacia un sincretismo religioso?

IOHAN GALTUNG	213
---------------	-----

Terrorismo y religión

ZYGMUNT BAUMAN	229
----------------	-----

Sentidos, violencias, religiones

FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO	251
---------------------------	-----

Ilustraciones	289
---------------	-----

