

“UN CUENTO REPETIDO”

Las guerras de religión como mito girardiano

William T. Cavanaugh *

Los grupos de personas cuentan historias sobre cómo llegaron a ser. Los aztecas contaron historias sobre cómo los dioses dieron luz y vida a los humanos mediante un auto-sacrificio; ellos crearon una sucesión de soles lanzándose al fuego. Los americanos cuentan historias sobre cómo los valientes revolucionarios derrocaron la tiranía para instaurar la tierra de los libres. Tales historias son a menudo cuestionadas por razones históricas: las historias aztecas de los ciclos de la creación y destrucción no concuerdan con lo que los geólogos nos dicen sobre la historia de la tierra, y la revolución americana no resulta un cuento de liberación tan prolijo cuando tenemos en cuenta a los esclavos africanos y a los americanos nativos. Pero las historias de los orígenes nunca tratan simplemente del pasado. Ellas explican cómo hemos llegado a ser y, al hacerlo, explican por qué el modo en que ordenamos el mundo hoy es adecuado y necesario. Como René Girard ha sostenido, tales historias revelan a menudo tanto como velan, y ese encubrimiento es una parte esencial en la justificación de cómo son las cosas.

* Director del *Center World Catholicism and Intercultural Theology* (CWCIT). Profesor de *Catholic Studies* en DePaul University (Chicago). B.A. en Notre Dame (1984), M.A. en Cambridge (1987), Ph.D. en Duke (1996). Especialización en teología política, ética económica y eclesiología.

Ya en otro lugar sostuve, con una cierta extensión, que el cuento habitual sobre las guerras de religión es cuestionable por razones históricas.¹ En este artículo, me intereso principalmente por lo que la historia de las guerras de religión dicen sobre *nosotros*, esto es, la contemporánea sociedad occidental secular. Parece que nunca nos cansamos de invocar las guerras de religión de los siglos XVI-XVII como el caos primordial del cual nos ha salvado el estado moderno secular. Estas guerras sirven como cuento auto-congratulatorio, así como una advertencia contra aquellos que decepcionarían el consenso secular dando lugar a la religión en el terreno de las políticas públicas, donde debería campear la sola razón. Aquí he de sostener que el cuento de las guerras de religión es un “mito” en el sentido en que René Girard usa este término: un relato distorsionado de un acto generador de violencia, por el cual se esconde la causa real de la violencia. Empezaré considerando cómo se usa la historia de las guerras de religión, y luego explicaré brevemente por qué es problemática. Finalmente, usaré la obra de René Girard para proponer que la historia de las guerras de religión es una especie de chivo expiatorio que enmascara la violencia secular, sugiriendo que el avance consiste en reconocer al Dios no violento revelado en Jesucristo.

I. Cómo se cuenta el cuento

Bernard Lewis, es académico que dio origen al término “choque de civilizaciones” para describir el conflicto entre el mundo occidental y el musulmán, describe las diferencias entre ambos en término de guerras de religión: “También los musulmanes han tenido sus serios desacuerdos religiosos, pero no hubo nada remotamente cercano a la ferocidad de las peleas cristianas entre protestantes y católicos, que devastaron la Europa cristiana en los siglos XVI y XVII y que finalmente, en la desesperación, hicieron que los cristianos desarrollaran una doctrina de la separación entre religión y estado”.² Éste es en síntesis el cuento habitual: al comienzo de la Reforma, católicos y protestantes se mataron entre sí por diferencias re-

¹ Véase el capítulo 3 de mi libro *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009).

² Bernard Lewis, “The Roots of Muslim Rage,” *Atlantic Monthly* (September 1990): 11. La expresión “choque de civilizaciones” se usó por primera vez en este artículo. Luego fue popularizado por Samuel Huntington.

ligiosas, por eso la religión fue removida del ámbito público a fin de preservar la paz. La religión era causa de violencias, y el estado secular era la cura. Para Lewis, la ausencia de esta experiencia histórica en el mundo musulmán significa que el Islam ha continuado mezclando religión y política, con graves consecuencias. Como resultado, Lewis –que ha sido llamado “tal vez la influencia intelectual más significativa detrás de la invasión a Iraq”– era un entusiasta defensor de la instauración forzada en Iraq de un gobierno de estilo occidental.³

La Corte Suprema de Estados Unidos ha usado este cuento de las guerras de religión en muchos casos desde 1940 para limitar las expresiones religiosas en el ámbito público.⁴ En la decisión de 2005 *McCreary County v. ACLU*, por ejemplo, la Corte invocó un incidente de la Francia del siglo XVI para prohibir un cartel con los diez mandamientos en un tribunal de justicia de Kentucky: “Estamos a siglos de distancia del día de la masacre de San Bartolomé y del trato a los herejes en los albores de Massachusetts, pero es ineludible el carácter divisorio de la religión en la vida pública actual”.⁵ ¿Por qué citar un episodio más de cuatro siglos anterior – un episodio que ocurrió del otro lado del Atlántico– para resolver un caso en la Kentucky del siglo XXI? La pregunta es más desconcertante cuando tenemos en cuenta que la Corte Suprema de Estados Unidos no empezó a invocar las guerras de religión sino desde 1940. El período siguiente, durante el cual el fantasma de las guerras de religión ha sido agitado repetidamente, es el período de la historia de EE.UU. en el que el tan temido carácter divisorio de la religión ha estado, ciertamente no ausente, pero sí en su punto más bajo. Ha pasado mucho tiempo desde la persecución de herejes en Massachusetts.

Las guerras europeas de religión están siendo invocadas aquí no por su inmediata relevancia en casos contemporáneos, sino porque sirven

³ Jacob Weisberg, “Party of Defeat”, *Slate*. [Online] March 14,2007. Disponible en: http://www.slate.com/articles/news_and_politics/the_big_idea/2007/03/party_of_defeat.html

⁴ Doy muchos ejemplos de tales casos en el capítulo 4 de *The Myth of Religious Violence*. Véase también: O. Woelke Leithart, “Inextricably Linked? Rethinking the Supreme Court’s Connection between Religion and Violence,” *Phoenix Law Review* 6 (Fall 2012): 63-91 y Richard W. Garnett, “Religion, Division, and the First Amendment,” *Georgetown Law Journal* 94 (2005-06): 1667-1724.

⁵ *McCreary County v. ACLU*, 545 U.S. 844, 881 (2005).

como una suerte de historia fundacional para un orden social secular. Como ha escrito el Juez William Douglas en su opinión concordante en el caso de 1967 *Lemon v. Kurtzman* –que suprimió los subsidios públicos para los docentes a cargo de materias seculares en escuelas parroquiales–, “Las rivalidades entre protestantes y católicos, que a menudo escalan hacia una violencia que incluye la quema de iglesias católicas, son un cuento repetido”.⁶ El hecho de que la legislación de la supresión no hubiera incitado tal violencia era irrelevante; el cuento repetido es fundacional a nuestra identidad secular.

Crucial respecto de esta identidad es una serie de separaciones que, de cara a las guerras de religión, parece imperativo adoptar: iglesia/estado, religión/política, religioso/secular, privado/público, extra-mundano/mundano, revelación/razón, y así. Según Russell Blackford, la enseñanza que John Locke dedujo de las guerras de religión fue que la religión es esencialmente extra-mundana y genera confusión cuando se deja que interfiera en asuntos mundanos. “El estado debería actuar enteramente por razones seculares, basado en el conocimiento que corresponde únicamente al orden de este mundo”.⁷ El estado, por ejemplo, podría querer promover ciertos tipos de conducta sexual y desalentar otras, pero debería hacerlo únicamente por “razones mundanas”, tal como la salud pública. El estado es el guardián de la razón pública y debe mantenerse libre de la corrupción de la religión.

II. Por qué el cuento es falso

Quienes narran de esta forma el cuento de las guerras de religión no están verdaderamente interesados en la historia como tal. Incluso una mirada superficial sobre los registros históricos despierta innumerables problemas acerca del modo en que habitualmente se narra el cuento. Quizás lo más obvio es que las guerras de religión no terminaron por la institución en Europa de un gobierno secular. Más bien lo contrario. La paz de Westfalia reconoció formalmente los estados confesionales y, de hecho,

⁶ *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 628-29 (Justice William Douglas, concurring).

⁷ Russell Blackford, “Why the Secular State Has No Moral Mandate,” *Religion and Ethics*, Australian Broadcasting Corporation *website*: January 25, 2012, <http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/01/25/3415283.htm>

Europa permaneció dominada por estados confesionales hasta la revolución francesa un siglo y medio después. Las guerras de religión terminaron durante el absolutismo, no durante el liberalismo. La idea de que las guerras de religión terminaron por la separación entre religión y estado es simplemente falsa. En efecto, el surgimiento del estado fue quizás la principal *causa de*, no la solución a, las guerras europeas de los siglos XVI y XVII, que por lo general hicieron que los dirigentes del aparato estatal se enfrentaran a las formas locales de autoridad. En palabras del historiador Heinz Schilling, “los gobernadores y sus élites estatales usaron medios violentos contra los estados, ciudades, clero y asociaciones locales que bregaban por un derecho independiente, no derivado, de participación política, que el reciente estado moderno ya no podía garantizar bajo el principio de soberanía”.⁸ Por esta razón, José Casanova escribió que “las así llamadas «guerras religiosas» podrían ser llamadas con mayor propiedad guerras de la formación del estado de la temprana Europa moderna”.⁹

Que las guerras en cuestión fueran principalmente por la formación del estado ayuda a explicar cómo, en medio de las guerras de las que se dice que la religión era el primer motivo, se dio una frecuente colaboración entre católicos y protestantes, y cómo católicos mataron a católicos, así como protestantes mataron a protestantes. El Santo Emperador Romano dedicó la década posterior a la excomunión de Lutero a realizar una guerra contra el Papa y los católicos franceses, no contra los luteranos. En 1527, las tropas de Carlos V saquearon Roma, no Wittenberg. En 1522, la princesa católica negó su apoyo al Emperador católico, mientras que el rey católico de Francia apoyó a la princesa protestante en su lucha militar contra los esfuerzos del Emperador por centralizar su poder. El cardenal Richelieu llevó a Francia a la guerra de los treinta años por el bando de los

⁸ Heinz Schilling, ‘War and Peace at the Emergence of Modernity: Europe Between State Belligerence, Religious Wars, and the Desire for Peace’, in Klaus Bussmann and Heinz Schilling, ed., *1648: War and Peace in Europe*, 3 vols. (Münster, 1998), vol. 1: 14.

⁹ José Casanova, ‘Eurocentric Secularism and the Challenge of Globalization’, *Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion, und Gewalt*, no. 25 (2008): 9-10, disponible en: https://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/idwrg/idwrg_25.pdf.

luteranos suecos, que luego atacaron a la luterana Dinamarca. Existen innumerables ejemplos de este estilo.¹⁰ El exhaustivo estudio de Peter Wilson sobre la guerra de los treinta años concluye que “no fue principalmente una guerra religiosa”.¹¹ Wilson hace notar que “la mayoría de los observadores contemporáneos han hablado de las tropas imperiales, bávaras, suecas o bohemias, no católicas o protestantes, lo que son etiquetas anacrónicas usadas por conveniencia desde el siglo XIX para simplificar los hechos. La guerra sólo fue religiosa en el sentido de que la fe guiaba toda la temprana política moderna así como la conducta privada”.¹²

Este comentario de Wilson nos conduce a la razón más importante por la que las guerras en cuestión no son realmente “guerras de religión”. Ciertamente había motivos teológicos, y los cristianos llevaron a cabo toda la matanza: las guerras constituyen una señal de fracaso por parte de la Iglesia en su propósito de vivir el Evangelio. Pero las guerras no estuvieron motivadas por causas religiosas *en oposición a* causas políticas, económicas o de cualquier otro tipo mundano. La “religión” como algo extra-mundano y esencialmente separado de las políticas u otros asuntos públicos fue una invención que acompañó la invención del estado. La “religión”, como ahora usamos el término, fue un *producto*, no una causa, de las guerras. La gran idea de Locke, según lo expresa Blackford, de que “las organizaciones religiosas se centran en doctrinas extra-mundanas y que no son adecuadas para el ejercicio del poder secular”,¹³ depende de la invención de organizaciones religiosas centradas en doctrinas extra-mundanas, que simplemente no existían antes de la era en cuestión. La idea de que el alcance eclesial era la “religión”, entendiendo que la religión trata sobre doctrinas extra-mundanas, no fue un hecho sino una forma de encarar la cuestión que Locke ayudó a instalar en razón de ser altamente ventajosa para los acuerdos políticos y económicos que él favorecía.¹⁴

¹⁰ Cito más de 40 casos en el capítulo 3 de mi libro, *The Myth of Religious Violence*.

¹¹ Peter H. Wilson, *The Thirty Years' War: Europe's Tragedy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 9.

¹² *Ibid.*

¹³ Blackford, “Why the Secular State Has No Moral Mandate.”

¹⁴ En su historia del concepto moderno de religión, Brent Nongbri escribe que figuras como Locke y Jean Bodin “empezaron a concebir la religión como una esfera de actividad distinta, privada, que debería apoyar y no perturbar los asuntos

Nadie antes de la era moderna pensó que el cristianismo era indiferente hacia el gobierno, la economía y todos los demás asuntos en adelante etiquetados como “seculares”. Las distinciones religioso/secular u religión/política fueron inventadas como parte del proceso de construcción del estado que estuvo en la raíz de las guerras. En el proceso de construcción del estado fue crucial la apropiación por parte de las autoridades civiles de muchas de las antiguas prerrogativas y propiedades eclesiales: cortes eclesiásticas, terrenos y tributos eclesiales, el derecho de nombrar obispos, abades y demás. Las guerras de los siglos XVI y XVII marcaron un giro decisivo en las largas luchas por poder temporal entre las autoridades civiles y eclesiásticas que se remonta a Constantino. Luego, teóricos como Locke inventarían la dicotomía religioso/secular en el sentido moderno como una forma de limitar a la Iglesia a los asuntos extra-mundanos. La religión devino un asunto exclusivo de la Iglesia. Entre tanto, la religión fue construida como algo esencialmente extra-mundano, separada de la “razón”, que a su vez devino un asunto del estado y del discurso público. La religión, como esencialmente no-racional, llegará a ser estigmatizada como intrínsecamente propensa a la violencia. El mito de las guerras de religión llegará a ser fundacional en la imagen que la sociedad secular tiene de sí misma. Nos diremos los unos a los otros, una y otra vez, que “había una vez” gente que se mataba entre sí por creencias irracionales, hasta que el sabio estado secular ingresó y relegó la religión al ámbito privado. Y el mito y la realidad se reforzarán mutuamente. La noción de que la religión es extra-mundana, por ejemplo, se vuelve plausible por la exclusión del foro público de aquellas razones consideradas religiosas. Pero son excluidas del discurso público basados en la noción de que la religión es intrínsecamente extra-mundana. Mediante esta lógica circular, los modos contingentes en que se estructura la sociedad aparecen como naturales e inevitables.

III. La religión como chivo expiatorio

¿Por qué a los occidentales les gusta tanto repetir esta historia que es manifiestamente falsa? Para responder a esta pregunta, me volcaré a la obra de René Girard. Girard podría parecer una elección extraña, dado que su obra es ampliamente comprendida como exploratoria del

de las naciones-estados emergentes”; Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press, 2012), 9-10.

vínculo inextricable entre religión y violencia, vínculo que yo he cuestionado. Pero de hecho la obra de Girard revela el mecanismo detrás del mito de las guerras de religión; es una forma de chivo expiatorio que enmascara la violencia de los órdenes de la sociedad secular.

Girard descubre de manera célebre las raíces de la violencia en las rivalidades que surgen de la naturaleza mimética del deseo, esto es, el hecho de que queremos lo que otros quieren. Tales rivalidades harían estallar en pedazos la sociedad si no fuera algún mecanismo que lograra el consenso. Según Girard, los chivos expiatorios hallados son aquellos contra los cuales los rivales pueden unirse. La unanimidad en la sociedad se logra por el sacrificio de una víctima, a la que todos declaran culpable. De este modo, la violencia generalizada se contiene mediante la concentración de la violencia sobre una víctima aislada. Sin embargo, para que este mecanismo funcione, debe ser disimulado: la verdad de la inocencia de la víctima debe ser ocultada. Los actos fundacionales de violencia que mantienen el orden social deben ser revestidos con cuentos de rescates heroicos del caos que la víctima representa. Estos cuentos son, como dice Girard, “el unánime auto-engaño que llamamos mitología”.¹⁵ Lo salvífico del cristianismo es que Cristo revela la inocencia, aún más, la divinidad de la víctima, y de ese modo revela la mentita del mecanismo del chivo expiatorio. “En lugar de culpar la victimización de las víctimas, los evangelios culpan a los victimarios. La Biblia revela lo que los mitos ocultan de manera sistemática”.¹⁶

El cristianismo, dice un tanto confusamente Girard, es la “verdadera religión” que desmistifica la religión, según se la entiende generalmente, como la totalidad de mitos y rituales que ocultan la violencia fundacional de la sociedad.¹⁷ Para Girard es evidente que la religión no es lo que piensan quienes narran el cuento de las guerras de religión, esto es, algo claramente distinto de las realidades mundanas “seculares” como la política. Girard escribe:

¹⁵ René Girard, “Are the Gospels Mythical?,” *First Things* (April 1996), <https://www.firstthings.com/article/1996/04/are-the-gospels-mythical>

¹⁶ Ibid. Girard’s book *I See Satan Fall Like Lightning* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001) es un resumen de su teoría madura.

¹⁷ Ver René Girard, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, trans. Mary Baker (East Lansing: Michigan State University Press, 2009), x, xv.

En su sentido más amplio, entonces, *religión* debe ser otro término para esa oscuridad que rodea los esfuerzos del hombre por defenderse a sí mismo de su propia violencia, sea por medios curativos o preventivos. Es esta cualidad enigmática la que atraviesa el sistema judicial cuando el sistema reemplaza el sacrificio. Esta oscuridad coincide con la eficacia trascendental de una violencia que es santa, legal y legítima opuesta de manera victoriosa contra una violencia que es injusta, ilegal e ilegítima.¹⁸

Vemos aquí que Girard no piensa que el mito y la religión hayan sido reemplazados por la racionalidad y la secularidad simplemente porque la modernidad ha sustituido el sacrificio por el sistema judicial. Girard socava la dicotomía religioso/secular porque ve que el armado del mito se aplica por igual a las sociedades arcaicas y a las modernas. Tanto el sacrificio arcaico como la violencia del estado moderno están “imbuidos de conceptos religiosos”.¹⁹ “El sistema judicial y la institución del sacrificio comparten la misma función, pero el sistema judicial es infinitamente más efectivo”.²⁰ Es más efectivo, en parte, porque limita la venganza entre los individuos, y así evita que las crisis miméticas escalen. Pero también es efectivo porque el mecanismo de la venganza unánime, por el cual la corte representa la sociedad, se oculta bajo el velo de la imparcialidad y la racionalidad.²¹ Es más poderoso porque no se lo reconoce como religión; de ese modo, la misma dicotomía religioso/secular funciona como un mito que sirve para mantener oculta la violencia de la sociedad.

En el mito de las guerras de religión, ambas, la religión y la razón, son sólo parte del adorno del mundo y están en una relación dicotómica. La religión se basa en doctrinas que no pueden ser probadas por la razón, sino que deben ser creídas. La violencia se contiene en tanto todos estén de acuerdo, pero una vez que la Reforma introduce el desacuerdo doctrinal,

¹⁸ René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), 23.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, 17-23. Véase también el análisis girardiano del legislación criminal internacional de Nathan Kensey en Nathan Kensey, “Scapegoating the Guilty: Girard and International Criminal Law” in Scott Cowdell, Chris Fleming, and Joel Hodge, eds., *Violence, Desire, and the Sacred, Volume 2: René Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature* (New York: Bloomsbury, 2014), 67-80.

entonces lógicamente se desencadena el caos porque no hay base racional sobre la cual dirimir las diferencias de fe. De allí que el moderno estado secular resulte necesario para salvarnos de la violencia. Privatizamos nuestras creencias religiosas y le damos al nuevo estado soberano el monopolio de la violencia legítima, para que quite de nuestras manos la venganza. Como escribe Paul Dumouchel, “según la teoría política moderna, la razón funda el monopolio de la legítima violencia, y el acuerdo racional de los miembros de la sociedad dan a luz el estado”.²² Pero Dumouchel ve cómo Girard cuestiona esta historia demasiado breve de los orígenes de la modernidad. “La lectura girardiana nos invita a invertir esta relación fundacional y sugiere que el monopolio de la legítima violencia es lo que la razón ofrece con su pretensión de ser la violencia de Otro, haciéndose así “Razón”. *La diferencia entre razón y violencia, sobre la cual nos gustaría basar el acuerdo unánime de los miembros de la sociedad, no puede preceder a la acción que establece el orden político, sino que surge de ella*”.²³ Del mismo modo que la religión no era la causa sino el producto de las guerras que fundaron el estado, así la razón, tal como la Ilustración vino a usar el término, y la dicotomía razón/violencia, no son la causa sino el producto de la obtención por parte del estado del monopolio de la legítima violencia.

La obra de Girard socava la noción común de que la razón ilustrada ha salvado la sociedad occidental del caos desatado por la religión en las guerras de la temprana modernidad. Según Girard, “el racionalismo occidental obra como un mito: siempre trabajamos, cada vez más fuertemente, para evitar ver la catástrofe. No podemos ni queremos ver la violencia como es”.²⁴ Las sociedades arcaicas al menos reconocían implícitamente los constantes peligros de la violencia que acechan en cualquier sociedad y trabajaban para atemperar las rivalidades. Sin embargo, las sociedades putativamente “ilustradas” creen que la violencia se vence venciendo la religión, a la cual toman por lo Otro, no interno sino externo, de la modernidad occidental. En palabras de Girard, “yo iría tan lejos como decir que el racionalismo, el rechazo de ver la inminencia de la catástrofe (algo que de hecho las sociedades arcaicas vieron con mucha claridad), es una manera de continuar eludiendo la realidad. Como dijo Péguy, somos «los

²² Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An Essay on Political Violence*, trans. Mary Baker (East Lansing: Michigan State University Press, 2015), xvii.

²³ Ibid., italics in the original.

²⁴ Girard, *Battling to the End*, 213.

más burdos y superficiales entre los mitólogos»”.²⁵ El mito más burdo de todos es la idea de que hemos erradicado la mitología fundando la sociedad sobre una base racional. Cuando Benoît Chantre cuestiona a Girard por “rechazar la distancia de la religión que Occidente creyó haber tomado durante tres siglos”, Girard responde:

Me gustaría invertir su razonamiento diciendo que, precisamente por haber querido distanciarnos de la religión, ella regresa ahora con tal fuerza y en modo tan violentamente retrógrado. El racionalismo que usted menciona no fue un distanciamiento real, sino un dique que está en vías de ceder. En esto, puede que haya sido nuestra última mitología. Hemos “creído” en la razón, como la gente solía creer en los dioses.²⁶

El intento de vencer la religión con el estado secular racional es de hecho una nueva forma de religión, en el sentido amplio en que Girard usa el término: mito y ritual que buscan mantener el consenso social por el oscurecimiento del acto fundacional que dirige la violencia hacia un chivo expiatorio. Como dice Girard, “el desdén del racionalismo por la religión no sólo transforma la razón en una religión, sino que hace a una religión corrompida”.²⁷ La sacralización de la nación-estado ha sido probablemente el ejemplo más prominente de este tipo de religión corrompida. No es casual que las guerras de religión hayan terminado con el absolutismo, no con el liberalismo. Las guerras crearon el estado moderno— “la guerra hizo el estado, y el estado hizo la guerra”,²⁸ en palabras de Charles Tilly— y marcaron una “secularización” en el sentido original del término: una transferencia de la propiedad desde el control eclesiástico al civil. La propiedad, sin embargo, no era sólo tierra, derechos y poder político, sino lo sagrado. El estado que emergió de las guerras de religión era un estado sacralizado; basta con mirar el aura que rodea a Luis XIV, el rey sol, o la manera en que Isabel I de Inglaterra se apropió elementos de las fiestas de Corpus

²⁵ Ibid., 64.

²⁶ Ibid., 119.

²⁷ Ibid., 207.

²⁸ Charles Tilly, “Reflections on the History of European State-Making” in Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 42.

Christi, sustituyendo la hostia con su persona.²⁹ Girard mismo se refiere a la “religión nacional” de Francia, donde “Napoleón fue literalmente divinizado”.³⁰

Sin embargo, en su último libro, Girard advierte que la religión que la modernidad usó para crear consenso –haciendo de la religión un chivo expiatorio– se está derrumbando, y que es probable que la consecuencia inmediata de ello sea más violencia, no menos. Girard considera no creíble que el trabajo acumulado de la revelación cristiana (en Jesucristo) respecto de la inocencia de la víctima, tenga que ver con la generación gradual de mitos, como el del estado racional sobre el cual está fundada la modernidad. Un mito es un relato distorsionado de un acto de violencia original por el cual se oculta la causa real de la violencia, pero de ese modo, los mitos encubren una violencia mayor. Girard piensa que ambos extremos apocalípticos, el del estado y el de la violencia terrorista de los siglos XX y XXI, son signos de que el consenso moderno se está derrumbando bajo el peso de la revelación cristiana.

La revelación *priva* a la gente de la religión, y es esta privación que observamos cada vez más a nuestro alrededor, en la ilusión naíf de que ya hemos terminado con ella. Los que creen en la derrota de la religión están ahora viéndola reaparecer como el producto de esa misma desmitificación, pero lo que se está produciendo es algo sucio y devaluado, y temeroso de la revelación de la cual fue objeto. Es la pérdida del sacrificio, el único sistema capaz de contener la violencia, lo que nos devuelve la violencia. La anti-religión de hoy combina tanto el error y el sinsentido sobre la religión que apenas puede ser satirizada. Sirve a la causa que quisiera socavar, y defiende secretamente los errores que cree estar corrigiendo.³¹

La guerra de Iraq es un ejemplo de lo que Girard está diciendo aquí. Hacemos la guerra en nombre del orden social secular, y así promovemos una religión del secularismo e incitamos una violenta reacción islámica. Lo que en realidad se necesita, según Girard, no es menos religión,

²⁹ Ver, por ejemplo, Richard McCoy, *Alterations of State: Sacred Kingship in the English Reformation* (New York: Columbia University Press, 2002), 58-66.

³⁰ Girard, *Battling to the End*, 179.

³¹ *Ibid.*, 198.

sino verdadera religión: la revelación de Jesucristo.³² Sin embargo, no debemos permitir que esto se transforme en un triunfalismo cristiano. Las guerras de la temprana edad moderna fueron peleadas por cristianos; las Iglesias estuvieron profundamente implicadas. Las guerras no ocurrieron por los peligros inherentes en la “religión”, sino por el fracaso de la Iglesia medieval en sostener un orden social pacífico mediante la administración de la violencia.³³ En el período moderno, los estados –confesionales y seculares– asumieron la autoridad para distinguir entre la buena y la mala violencia, pero el estado no se reveló como el pacificador del mito de las guerras de religión que dice ser; más bien lo contrario. Entonces la cuestión para los cristianos consiste en saber si todavía ofrece una salida la revelación de Jesucristo respecto de la verdad sobre la violencia. ¿Existe una manera en que la Iglesia no blande la espada ni sea relegada a la irrelevancia privada mientras el mundo se incendia a su alrededor? Aunque Girard se negó a ser llamado un pacifista incondicional,³⁴ él dice que debería “adoptar la recomendación de Cristo: abstenerse completamente de la represalia, y renunciar a escalar hasta los extremos”.³⁵ Girard nunca aclaró lo que esto

³² “No estoy de acuerdo con que las ideas y las creencias son la causa real de la violencia. En especial, las creencias religiosas. Hoy es común decir que la religión es extremadamente violenta y que es la causa de la mayoría de las guerras. Hitler y Stalin fueron ambos hostiles hacia la religión y mataron más gente que todas las pasadas guerras de religión juntas. Cuando Yugoslavia empezó a desmoronarse, había oscuros indicios de que la religión tenía la culpa. Desde entonces no he visto una sola evidencia de que la religión tuviera algo que ver con las diversas abominaciones que están ocurriendo allí. Si tuviéramos más religión *genuina*, tendríamos menos violencia”; Rebecca Adams and René Girard, “Violence, Difference, and Sacrifice: A Conversation with René Girard,” *Religion and Literature* 25, no. 2 (Summer 1993): 16.

³³ Sobre este punto, véase Paul Dumouchel, “The Modern State or the Myth of ‘Political Violence’” and “The Modern Military-Humanitarian Hybrid State: A Response to Paul Dumouchel” in Wolfgang Palaver, Harriet Rudolph, and Dietmar Regensburger, eds., *The European Wars of Religion: An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths* (London: Routledge, 2016), 185-203.

³⁴ René Girard, *The One By Whom Scandal Comes*, trans. Malcolm B. DeBevoise (East Lansing: Michigan State University Press, 2014), 131n13.

³⁵ Girard, *Battling to the End*, xiv.

William T. Cavanaugh

podría significar en la práctica.³⁶ Pero creía, como yo, que cualquier intento por superar el mecanismo del chivo expiatorio debía empezar por una teología de la no violencia, esto es, con una visión de Dios como no violento. Este es el Dios revelado en Jesucristo, la víctima que, siendo inocente, absorbió la violencia del mundo sin tomar represalias. Según Girard, decir la verdad sobre nuestros orígenes sólo es posible si aceptamos el continuo develamiento de un Dios de misericordia y amor.

Traducción: Andrés Di Cío

³⁶ Nathan Colborne ha hecho algunas interesantes sugerencias para tales políticas alternativas, haciendo dialogar a Girard con mi obra. See Nathan Colborne, "Violence and Resistance: Towards a Politics without a Scapegoat," *Toronto Journal of Theology* 29, no. 1 (2013): 111.