

**Sociológica**, año 22, número 64, mayo-agosto de 2007, pp. 77-118  
Fecha de recepción 15/10/06, fecha de aceptación 20/06/07

## Las máscaras de la violencia colectiva: chivo expiatorio-mártir, héroe nacional y suicida-bomba *Josetxo Beriain\**

### RESUMEN

En este artículo se desarrollan y analizan los distintos arquetipos que expresan la agresión como una característica humana que supone la presencia de la violencia en la constitución de la sociedad. La metamorfosis de estos arquetipos supone que un acto colectivo en principio, encarnado en el “chivo expiatorio”, se convierta en una decisión individual y, posteriormente, en una poderosa arma encarnada en el “suicida-bomba”. Así, este trabajo tiene como finalidad mostrar la evolución de estos arquetipos y su fundamento mítico-religioso, estableciendo la relación que hay entre estos fenómenos y su conexión de sentido con el “terrorismo” actual, en que las víctimas son los victimarios y viceversa.

**PALABRAS CLAVE:** violencia, metamorfosis, chivo expiatorio, mártir, sacrificio, terrorista nihilista, suicida bomba, poder de los sin poder.

### ABSTRACT

This article develops and analyzes the archetypes that categorize aggression as a human characteristic, presupposing violence as a constituent part of society. The metamorphosis of these archetypes presupposes that a collective act, embodied in the scapegoat, becomes an individual decision, and later, a powerful weapon embodied in the suicide bomber. Thus, the article's aim is to show the evolution of these archetypes and their mythical-religious basis, establishing the relationship among these phenomena and the connection of meaning between them and today's "terrorism" where the victims are the executioners and vice versa.

**KEY WORDS:** violence, metamorphosis, scapegoat, martyr, sacrifice, nihilist terrorist, suicide bomber, power of the powerless.

<sup>1</sup> Profesor titular en la Universidad Pública de Navarra. Entre sus últimos libros figuran: *Modernidades en disputa* (2005), y como editor: *Las contradicciones culturales de la modernidad* (2007).



## INTRODUCCIÓN

ESTE TRABAJO PLANTEA LA HIPÓTESIS de que en la historia de las sociedades existen tipos sociales contrapuestos que, por una parte, encarnan la violencia colectiva, y tipos sociales cuya función es, por otra parte, luchar contra la violencia, aunque no consigan erradicarla totalmente, de una vez por todas. La violencia colectiva es como ese extraño familiar que fatídicamente retorna, es como ese eterno retorno de un viejo conocido que llamado o no llamado siempre ha estado “co-presente” en nuestras vidas y en nuestras sociedades, de una o de otra manera. En estas páginas pretendo dar cuenta de cuáles son las principales figuras en las que se encarna la violencia, así como de aquellas contrafiguras que la “exorcizan”, que ponen cerco a la violencia y sus portadores sociales más significativos. En primer lugar, analizaré la contraposición existente en las sociedades arcaicas entre el *chivo expiatorio*—aquel que aleatoriamente es elegido como sacrificable, como “falso culpable” al que se le endosan los males de la comunidad y que, por lo tanto, debe ser sacrificado para que la comunidad recupere su normalidad— y el *mártir* en sus diversas manifestaciones, tanto “abrahámicas” como “post-abrahámicas”. En segundo lugar, y como transformación de la anterior contraposición, analizaré el fermento de violencia que anida en el “*héroe nacional*”, que forja la nación moderna a finales del siglo XIX, “contrapesado” por la acción decididamente pacífica del *ciudadano*. En tercer lugar, aunque a simple vista pareciera que aquí acaba nuestra descripción sociológica de los tipos ideales de la violencia, un análisis un poco más atento de la realidad social actual presente en la mayor

parte de sociedades pone de manifiesto la mutación de un nuevo tercer tipo, encarnado en el *terrorista-nihilista* movido no tanto por el miedo a Dios o el miedo al Estado, sino por algo más impredecible, el miedo a la nada, la ausencia de fundamento. Frente al frenesí nihilista de este tipo de violencia se dibuja un contramodelo pacífico en la cultura de la *celebridad*, que da popularidad, fama y reconocimiento a personas que han realizado contribuciones sociales en distintos ámbitos de la cultura. Para la realización de estos supuestos me serviré del análisis de trabajos procedentes de la antropología simbólica, la sociología y la ciencia política.

**LA PRIMERA METAMORFOSIS:  
DEL ENSALZAMIENTO DEL “ASESINO”  
AL ENSALZAMIENTO DE LA “VÍCTIMA” COMO MÁRTIR**

Todos nosotros andábamos  
errantes como ovejas  
y cada uno marchó por su camino,  
y Yahvé descargó sobre él  
la culpa de todos nosotros  
ISAÍAS 53,6

Misericordia quiero, que no sacrificio  
JESÚS DE NAZARETH, en MATEO 9, 13

La violencia dentro de las especies existe ya entre los animales, de forma inequívoca en las rivalidades de tipo sexual, pero permanece aminorada. El vencedor perdona al vencido y así es como se establecen las relaciones que juegan un papel determinante en la vida animal. Estas son relaciones de *dominación*. Los seres humanos somos más violentos que los animales, puesto que nos matamos entre nosotros. A esto lo llamamos *agresión*. El problema con esta noción es su unilateralidad, ya que divide a la humanidad entre agresores y agredidos, autoincluyéndonos todos nosotros en la segunda categoría y olvidando que los conflictos humanos implican a ambos lados en una suerte de reciprocidad ambivalente. En realidad, dice René Girard, “somos *competitivos* más que agresivos” (Girard: 2004: 9). Además de los apetitos que compartimos con los animales tenemos un anhelo

más problemático para el que no hay ninguna correspondencia institucional, el *deseo*. Literalmente no sabemos qué desear, y en orden a encontrar ese objeto del deseo miramos a la gente que admiramos: *imitamos sus deseos*. Ambos, modelos e imitadores del mismo deseo, inevitablemente desean el mismo objeto y se convierten en rivales. A diferencia de las que se dan entre animales, estas rivalidades *imitativas* o *miméticas* pueden hacerse tan intensas y contagiosas que no sólo podrían conducir al asesinato sino que se extienden peligrosamente por toda la comunidad. René Girard, en *Mensonge romantique et verité romanesque* (1961), afirma que el deseo no está enraizado en el objeto, ni en el sujeto, sino en la apropiación deliberada por unos sujetos de los objetos de otros. En una serie de lecturas sobre cinco grandes novelistas europeos (Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostoievski y Proust), Girard descubre la naturaleza mimética (imitativa) del deseo, en contraste con la creencia romántica de que el deseo es originario. En *La violencia y lo sagrado* (Girard, 1972) generaliza su teoría del deseo al nivel del orden cultural. La pregunta que se hace Girard es: ¿cuál es la función de la religión en el nivel de las relaciones humanas? Asumiendo las teorías de Frazer, Mauss y Lévi-Strauss, Girard sugiere que la religión tiene la función de mantener la violencia fuera de la comunidad, de *trascendentalizarla*, de hacerla sagrada. Si con Durkheim aprendimos que lo sagrado se identificaba con lo social en cuanto tal, ahora observamos que lo sagrado es la violencia eficazmente retraída de la comunicación humana, ya que lo religioso dice realmente a los hombres *lo que hay que hacer* y *no hacer* para evitar el retorno de la violencia destructora, y la violencia es lo sagrado desviado de su posición divina (Scholem, 1994: 100), creando el desorden en la ciudad. En *El misterio de nuestro mundo* (1978) Girard, tomando como base una interpretación no sacrificial de la Biblia, muestra a Cristo como la primera víctima inocente que hace visible por primera vez la arbitrariedad de las víctimas de la conducta sacrificial primitiva, mostrando una *posible sutura simbólica* (muerte de Cristo) a la *fisura* (herida) *real del mundo* (el mal, la violencia entendida como sufrimiento padecido injustamente) (Ortiz-Osès, 1993).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Sobre el mal como sufrimiento padecido, no como puro accidente ontológico, véase el trabajo de E. Levinas (1988: 161-162).

*EL FENÓMENO DE LA CRISIS SACRIFICIAL  
Y EL NACIMIENTO DEL CHIVO EXPIATORIO  
COMO “PRIMER MÁRTIR” O “PROTOMÁRTIR”*

Antes de ofrecer las ejemplificaciones sobre la crisis sacrificial en las adaptaciones trágicas de los mitos griegos, en las mitologías primitivas y en los estudios de Freud y Lévi-Strauss, que sirven de base empírica a la delimitación de la violencia originaria, voy a abordar las cuestiones preliminares relativas al significado y función del sacrificio ritual.

El sacrificio, como lo han puesto de manifiesto Hubert y Mauss, consiste en “establecer un medio de comunicación entre los mundos sagrado y profano a través de la mediación de una víctima, es decir, de una cosa que en el curso de una ceremonia es destruida” (Hubert y Mauss, 1981: 97). Si la muerte del objeto de sacrificio supone que el ejecutor se ha sacralizado al tomar contacto con los dominios de la divinidad, a su vez se ha podido deshacer, a través de la víctima, de su propia crisis. Afirman Hubert y Mauss que “es criminal matar a la víctima porque es sagrada [...], pero la víctima no sería sagrada si no se la matara” (Hubert y Mauss, 1981: 29). La sociedad despliega, en clave religiosa, formas sociales violentas para aminorar otras formas a-sociales “más” violentas. La religión es la primera “maquinaria social” destinada a exorcizar la violencia a través del uso de la violencia inherente al ritual sacrificial. Thomas Mann, de forma contundente e inapelable, recoge esta idea al afirmar que la cultura no es sino “la devota y ordenadora, por no decir benéfica, incorporación de lo monstruoso y de lo sombrío en el culto de lo divino” (Mann, 1978). Sin duda, hay una *ambivalencia* entre lo sagrado y el uso de la violencia (profanamente manifestada, como mezcla, desorden, impureza) (Douglas, 1966). La *crisis sacrificial* debe ser definida como una *crisis de diferencias*, ya que son las distinciones diferenciales las que proporcionan a los individuos su “identidad” y les permiten a unos situarse en relación con los otros. El “yo” se entiende en relación con el “tú”. La *diferencia* entre ambos constituye la identidad de ambos. La diferencia, articulada en forma de distinciones socioculturales de rango, de riqueza, de edad, es el principio de todo orden cultural, como lo ha apuntado Niklas Luhmann. Toda disolución de la estructura de roles familiar (el caso de Edipo) o social (Dionysios, los reyes en los mitos africanos, etc.), origina la rivalidad y la violencia.

Se produce una disolución de las estructuras, una des-diferenciación que origina la violencia, cuyo arquetipo lo representan Caín y Abel. Para evitar la violencia recíproca de “todos contra todos”, la “comunidad vuelve a sentirse solidaria a costa de una *víctima* no sólo incapaz de defenderse, sino totalmente incapaz de suscitar la venganza; su muerte no podrá provocar nuevas agitaciones y conseguirá que se supere la crisis, ya que une a todo el mundo contra ella” (Girard, 1982). El “todos contra todos”,<sup>2</sup> en donde dos o más individuos pugnan por un mismo objeto –mujeres, armas, joyas, bienes escasos– del que todos quieren apropiarse, da paso al “todos contra uno”, el *chivo expiatorio*, en donde se produce un *transfert* colectivo (Girard, 1983: 15) en el que la comunidad adquiere el control colectivo de los recursos necesarios para la acción guiada por una mimesis irracional violenta (Moscovici, 1985: 339 y ss). El paroxismo de la lucha fratricida da paso a la reconciliación de la comunidad por medio del sacrificio de la víctima expiatoria, en torno a la que se coaligan miméticamente todos. Claude Lévi-Strauss describe en *El totemismo en la actualidad* (1965: 34-35, 43-44) dos mitos que pertenecen a sociedades muy distantes la una de la otra: la de los indios ojibwa, en el norte de los Grandes Lagos estadounidenses, y la de los tikopia, en el océano Pacífico. Asimismo, T. Koch-Grünberg (1910: 292-293) detalla otro mito de los indios yahuna del noroeste del Brasil y P. L. Berger refiere cómo la Gran Pirámide de Cholula, el Auschwitz mesoamericano, cercana a Puebla, en México, nos recuerda que “si los dioses no fueran alimentados regularmente con sangre humana, el universo se destruiría” (Berger, 1979: 17 y ss). En estos cuatro mitos se puede apreciar con claridad un proceso de ritualización sacrificial que es vivido *dramáticamente* en el sentido postulado por la tragedia griega. En la codificación religiosa de todos estos mitos se pone de manifiesto que:

1. La crisis mimética se produce siempre.
2. La unión de todos contra una víctima única es la resolución normal en el plano cultural y también la solución propiamente

<sup>2</sup> Hobbes, en el *Leviatán*, partirá de este mismo punto de vista: hay una “guerra de todos contra todos”, para llegar a la conclusión de que hace falta una instancia externa, el soberano, que tome cartas en el asunto, ya no recurriendo al sacrificio de un inocente sino a la vigilancia del orden, y en caso de infracción del orden interviene alguien investido de prerrogativas para hacer uso de la violencia, el Estado soberano.

normativa, ya que de ella es de donde brotan todas las reglas culturales (Girard, 1982: 39).

3. Los mitos surgen de las crisis sacrificiales, de las que son una transfiguración retrospectiva, una relectura a la luz del orden cultural surgido de la crisis, proporcionando una “cura-sutura” a la “herida-fisura” de la violencia sacrificial. Los mitos comienzan con una crisis mimética y concluyen con el mismo tipo de drama: una víctima es asesinada por toda la comunidad y es finalmente divinizada. Todas las culturas arcaicas solemnemente inmolan víctimas con la esperanza de prevenir conflictos miméticos.

A modo de ejemplificación de la crisis, siguiendo a Girard, vamos a considerar a *Edipo Rey* de Sófocles como el *locus* del mito. El conflicto trágico que subyace en *Edipo Rey* es un juego entre identidad y diferencia consideradas como los dos “reflejos” que ofrece el espejo de la sociedad a la manera de una copresencia simultánea de transparencia y opacidad. Edipo es regicida en el orden de la *Polis* y es parricida en el orden familiar al matar a su rey/padre Layo, además de que rompe con la interdicción cultural del incesto. Al acceder sexualmente a Yocasta transgrede la premisa: “Sé como tu padre, imítalo en todo *excepto* en el acceso sexual a su esposa” (tu reina/madre). En los términos de Bateson, en *Pasos hacia la ecología de la mente* (1972), Edipo se enfrenta a un *double bind*, a un doble imperativo contradictorio: *imítame/no me imites, sé así* (como tu padre)/ *no seas así* (como tu padre en su relación con su esposa, tu madre). Y esto es lo que constituye propiamente la producción del orden cultural sobre el caos natural. Lévi-Strauss, en *Las estructuras elementales del parentesco* (1985), ofrece una interpretación del por qué de ese doble vínculo. Según él la exogamia tiene un valor menos negativo que positivo, ya que afirma la existencia social del *otro*, y sólo prohíbe el matrimonio endogámico (Edipo-Yocasta) no porque tal matrimonio constituya un peligro biológico, sino porque el matrimonio exogámico resulta en un *beneficio social*: la comunicación y el intercambio de bienes, mensajes y mujeres. Edipo, como Ulises en *La Odisea* de Homero, son las víctimas de un destino que ignoran. Su tiempo *cuantitativo*, determinado en torno al esquematismo antes-después, no da cuenta de un tiempo *cualitativo* indeterminado (Corbin, 1957: XIII-XX), recurrente y revocable, que alberga el sentido de

las causas y consecuencias no intencionales de la acción racional (Wiesenthal, 1987: 446) de estos héroes míticos. “Cada cual, al comienzo, se cree capaz de dominar a la violencia, pero es la violencia la que domina sucesivamente a todos los protagonistas metiéndolos, a pesar suyo, en un juego: el de la reciprocidad violenta, al cual siempre creen poder escapar por el hecho de que toman por permanente y esencial una exterioridad accidental y temporal” (Girard, 1983: 77). Ese mismo destino se pone de manifiesto en la famosa traducción que Heidegger hace del fragmento de Anaximandro cuando escribe: “Ahora bien, a partir de donde hay generación de las cosas, allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pues tienen que pagar la culpa unas a otras y reparar la injusticia, según el ordenamiento del tiempo” (Heidegger, 1995: 290). Edipo, tras la quiebra de las diferencias es consciente de su tiempo *destinal* y afirma: “Confiaos, no temáis, pues estos males míos nadie de los hombres puede sufrirlos más que yo”. Edipo está asumiendo, roto el equilibrio cultural, el rol de víctima propiciatoria, depositaria del mal que existe en la comunidad. Edipo aparece como el *katharma* (Girard, 1983: 299), la impureza, lo sucio (Douglas, 1966), que a través del *pharmakon* (Girard, 1983: 309), del veneno-remedio de la violencia sacrificial, originará una *katharsis*, una exoneración de la mancha, del pecado, de la falta que aqueja a la comunidad.<sup>3</sup> El pensamiento religioso ve en la víctima propiciatoria una criatura sobrenatural que siembra la violencia para recoger a continuación la paz, a la manera de un temible salvador que hace enfermar a los hombres para luego curarlos. El sacrificio está relacionado con el paso del ser vilipendiado de la humillación al poder. Se trata de lo que George Bataille llama “la creación a través de una pérdida” (Bataille, 1985: 120).

*Las Bacantes* de Eurípides funge como otra ejemplificación prototípica de la violencia. *Las Bacantes* se presenta como una bacanal ritual. El poeta trágico describe la desaparición de las diferencias: Dionysos derriba las barreras entre los hombres, tanto las de la riqueza como las del sexo, las de la edad, etcétera. En los coros, los ancianos se mezclan con los jóvenes, y las mujeres están en pie de igualdad con los hombres. Dionysos, como representante divino de la exaltación, disloca el orden cultural y la primera *víctima destinal*

<sup>3</sup> Sobre los simbolismos del mal véase el trabajo de Paul Ricoeur, “La simbólica del mal” (1982: 167-312).

de la violencia es Penteo, quien es asesinado y destrozado por su madre, unida a sus acompañantes en un frenesí dionisiaco. La máscara-disfraz que porta Penteo no le sirve para ocultarse ante el frenesí violento del ritual bacanal en el cual él es la víctima propiciatoria que traerá la paz.

Estos mitos presentan a las víctimas como culpables y a las multitudes que ejecutan el asesinato como inocentes, pero quizás, reinterpretados desde hoy, suenan mucho más como ecos de la violencia de una muchedumbre contados por la propia muchedumbre. En muchos mitos, la gente parece horrorizada por su víctima prospectiva, preocupados solamente por protegerse ellos mismos del monstruo aterrador. En realidad, la víctima parece estar en la situación del narrador perseguido en los salmos bíblicos, rodeado de multitudes movidas por el fervor y expuesto a sus iras. Al final, la víctima individual siempre muere y la gente, que participa en su inmolación, sale indemne. En muchos casos, crímenes atribuidos a víctimas individuales no son sino acusaciones oportunistas rutinariamente presentadas para justificar hechos sacrificiales de multitudes “enfervorecidas” contra quien ellas sienten que deben asesinar. En muchos casos, las víctimas son discapacitados físicos: ciegos, cojos, tuertos, jorobados o lisiados. Estas discapacidades sugieren cómo las turbamultas realmente seleccionan a las víctimas. Los depredadores animales seleccionan presas visiblemente anormales porque son más fáciles de reducir y atrapar. Pues bien, algo similar ocurre en el mundo humano: individuos “visiblemente” discapacitados o estigmatizados atraen la atención de las turbamultas. Un signo recurrente en muchos de estos mitos es la presencia de héroes míticos definidos como “extranjeros”. El extranjero es, como dice Simmel, aquel que está “físicamente próximo y culturalmente alejado”. Por lo tanto, un extranjero visitante podría producir un cierto pánico y ser atacado simplemente por el hecho de que su lenguaje y sus maneras difieren de los estándares locales. Según René Girard, “las turbamultas siempre asesinan con *bona fide* a un elemento perturbador. No fue el descubrimiento de algún criminal auténtico, como pretenden los mitos, lo que reconcilió a estas comunidades arcaicas, sino la ilusión de tal descubrimiento. Las comunidades miméticamente transfirieron todas sus hostilidades a una víctima individual y se reconciliaron sobre la base de tal ilusión resultante” (Girard, 2004: 11).

*LA SUPERACIÓN NO VIOLENTA DE LA CRISIS SACRIFICIAL  
Y EL NACIMIENTO DEL “ÚLTIMO MÁRTIR”:  
EL EJEMPLO DE JESÚS DE NAZARETH*

En los mitos bíblicos también se pone de manifiesto la presencia de la violencia sacrificial asociada a lo sagrado. En el mito de Caín, uno de los hermanos mata al otro y así queda fundada la comunidad cainita (*Génesis*, 4, 1-24; 6, 1-7). En el *Éxodo* es todo el pueblo elegido el que llega a identificarse con la víctima expiatoria frente a la sociedad egipcia. Moisés se presenta como la víctima expiatoria y con él toda la comunidad judía que le rodea. Podríamos hablar de una comunidad expiatoria<sup>4</sup> que conmemora, de alguna manera, la desgracia, todo lo que es de mal augurio, todo lo que inspira sentimientos de angustia o temor y necesita un *piaculum* (encarar una calamidad, recordarla y deplorarla) (Durkheim, 1982: 363). El profetismo representa una respuesta singular a una vasta crisis de la sociedad hebrea interpretada por los profetas como una crisis religiosa y cultural (crisis espiritual en los términos de Daniel Bell). En los *Cantos del Siervo de Yahvé*, la crisis espiritual de la sociedad hebrea es portadora del fenómeno de transferencia colectiva. En el “corazón de la máquina generadora de lo religioso” (Girard, 1982: 185) subyace la violencia originaria. Así, en Isaías, 53, 6:

Todos nosotros andábamos errantes como ovejas,  
cada uno marchó por su camino,  
y Yahvé descargó *sobre él*  
la culpa de todos nosotros.

Según Girard, todos los rasgos atribuidos al siervo lo predisponen para el papel de un verdadero chivo expiatorio humano:

El Señor quiso tritularlo con su sufrimiento  
y entregar su vida como expiación (Isaías, 53, 6).

<sup>4</sup> Creo que debemos introducir siquiera de forma aclarativa una nota sobre la etimología del “chivo expiatorio”. Esta expresión se remonta al *caper emisarius* de la Vulgata, interpretación libre del griego *apopompaios* (“que aparta los castigos”). En el texto bíblico hebreo significa: “destinado a Azazel” (antiguo demonio del que se decía que habitaba en el desierto).

Jesús de Nazareth es el más grande de los profetas, aquel que re-presenta y trasciende a todos ellos. Con él se produce un desplazamiento, a la vez minúsculo y gigantesco, que aparece como una extensión directa del *Antiguo Testamento* pero, asimismo, constituye una formidable ruptura. Acontece por primera vez la eliminación de lo sacrificial, es el final de la violencia divina, y es la verdad de *todos* (no todos menos uno) la que se establece.

Jesús se nos presenta como la víctima inocente de una colectividad en crisis que, al menos temporalmente, se coaliga contra él. Todos los grupos acaban dando su adhesión explícita o implícita a esa muerte: La gente de Jerusalén, las autoridades religiosas judías, las autoridades políticas romanas y hasta sus discípulos, ya que quienes no lo traicionaron o negaron activamente huyeron o permanecieron pasivos. Jesús opone al ritualismo fariseo una frase antisacrificial de Oséas: “Misericordia quiero, que no sacrificio” (Mateo, 9, 13).

En los *Evangelios*, la pasión de Cristo se nos presenta ciertamente como un acto que significa la salvación de la humanidad, pero no como un sacrificio. A juicio de Girard (1983: 214), el texto fundamental que nos presenta a Dios como ajeno a todo tipo de violencia, deseoso de ver a los hombres renunciar a la venganza, está en el *Evangelio de San Mateo*: “Habéis oído que se dijo. *Amarás al prójimo* y odiarás a tu enemigo. Pues os digo: *Amad a vuestros enemigos* y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro padre celestial, que hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos” (Mateo 5, 43-45).

Jesús, portador de lo divino, en su encarnación humana asume el “desgarro” (Ortiz-Osès, 1993: 13), la fisura, el “*ahí doloroso*” –recordemos las palabras de impotencia angustiada y de abandono definitivo de Jesús en la cruz cuando grita: “*Eli, Eli, lama Sabachtani*” (Salmo 22)– y violento de la comunidad, y propone una “remitologización” que funge como realización simbólica en donde el mito del pan y del vino (*metáfora*) simbolizan una donación de sentido a través del rito de la “presencialización” de lo sagrado (*sacramento*) a través de Jesús de Nazareth. *Al asumir el Mal de todos Jesús anuncia una reconciliación sin segundas intenciones y sin intermediarios sacrificiales*. La ética del *Sermón de la Montaña* (Weber, 1958: 119-120) de Jesús propone una *Alianza* (Bellah, 1970) –la tercera, puesto que la primera fue con Abraham y la segunda con Moisés– que extirpará la violencia de la comunidad:

Habéis oído que se dijo:  
*Ojo por ojo y diente por diente.*  
 Pues yo os digo que no resistáis al mal;  
 antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha  
 preséntale también la otra,  
 y al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica,  
 déjale también el manto.  
 (Mateo, 5, 38-40)

El reconocimiento de Juan el Bautista y de Jesús representa el sello de la autenticidad profética y mesiánica: es el hecho simple y milagroso de que no sucumben al vértigo de la violencia. Jesús está siempre dispuesto a asumir todos los riesgos, siempre dispuesto a pagar personalmente para ahorrarle a los hombres el destino terrible que les aguarda (Girard, 1982: 240). “No hay amor más grande que morir por sus amigos” (Juan, 15, 13).

La idea de martirio fue introducida por la *Biblia* y fue firmemente desarrollada en nuestra cultura a través de los *Evangelios*. Sin las singularísimas promesas del gran escritor desconocido de la época del exilio que redactó la teodicea profética del sufrimiento, de la desgracia, de la pobreza, de la humillación y de la fealdad (Isaías, 40-55), especialmente la doctrina del Siervo de Yahvé que enseña y que, libre de culpa sufre y muere voluntariamente como víctima expiatoria, no habría sido concebible el desarrollo de la doctrina cristiana del martirio del salvador divino.<sup>5</sup> Nietzsche (1955: 771-799) advierte cómo el Siervo de Yahvé en la tradición profética judía es el primer sujeto histórico que rompe las cadenas de una tradición heredada y sitúa la verdad del lado del que sufre. Esta es la gran transvaloración de los valores inscrita en la profecía ética judía. Serán las religiones postabrahámicas las que desarrollarán una concepción nueva del martirio. La idea de martirio desplaza gradualmente a la mitología del “asesinato original”, común en la religión arcaica. Invierte el mensaje contenido en la mitología arcaica, interpretando la historia del acto original de violencia no desde el punto de vista de los *asesinos*, no desde el punto de vista en que una “banda de asesinos irreverentes” informaría de sus acciones inicuas, sino desde el punto de

<sup>5</sup> Esta idea está muy bien desarrollada por Max Weber en su obra *El judaísmo antiguo*, incluida en sus *Ensayos sobre sociología de la religión* (1987: 21 y ss.).

vista de las *víctimas* (Bauman, 2005: 40 y ss). En lugar de justificar y ennoblecer la violencia cometida contra un enemigo infiel (usualmente un enemigo atravesado por el mal, de cuerpo defectuoso y criatura extranjera) como un sacrificio necesario para salvar a la comunidad de la perdición, tal como ocurría en los mitos arcaicos, las historias del martirio procedentes de la literatura profética judía, preservadas en la tradición postabrahámica, condenan tal sacrificio como un acto de atrocidad abominable. La diferencia no está tanto en el sacrificio en cuanto tal como en el *cambio de interpretación*, según la cual estas historias denuncian y censuran las intenciones malignas y la ceguera de una turbamulta mientras celebran la rectitud y probidad de la víctima de las masas: culpan a las masas por perseguir a víctimas *inocentes*. La verdad del sacrificio que es revelada en la crucifixión, en la *kénosis* de Cristo, destruye de una vez por todas la razón de ser de todos los sacrificios. Este misterio es la autohumillación de Dios, la *kénosis*, que desciende de la infinita majestad de la divinidad no sólo para tomar la forma de un ser humano en cuanto tal sino la forma de un ser humano rechazado, burlado y, finalmente, asesinado en las más degradantes circunstancias. Aquí radica la locura redentora<sup>6</sup> de este Dios-hombre. El mártir es alguien que actúa contra todo pronóstico, cuyo juego es un “juego profundo”,<sup>7</sup> no en el sentido de que no sea consciente de su muerte inminente sino en el sentido de que es consciente de que su sacrificio puede que no sea apreciado en sus justos términos y, a pesar de todo, corre el riesgo, un riesgo infinito sin ningún tipo de seguridad; sólo le acompaña la seguridad ontológica de un futuro que está de su parte, frente a toda la comunidad en su contra. En todos los tipos ideales implicados en esta historia, José y sus hermanos, Job, el Siervo de Yahvé, Jesús de Nazareth, la pretensión “no es acabar con el mito en cuento tal sino con un mito” (Blumenberg, 1985: 3-34, 627-628), el que da la razón al asesino, para crear un nuevo mito, cuyo protagonista es el inocente. El acto de la interpretación es el acto fundacional de una nueva cosmovisión que desactiva las causas de la violencia. Lo que en este acto de interpretación comparece es el mal, no como accidente ontológico de lo real sino como sufri-

<sup>6</sup> P. L. Berger le dedica unas maravillosas páginas al análisis de esta paradoja en su extraordinario libro: *Redeeming Laughter* (1997: 189 y ss).

<sup>7</sup> Tomo el término de C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (1986).

miento injusto inflingido al inocente. Este mal es el tótem de aquellos que no pueden aceptar que lo real que muestra el cuerpo de Jesús torturado como parte de la ley divina no es la obscenidad de un poder sádico sino un tipo de obscenidad distinta, la imagen de Dios colérico como animal vulnerable y chivo expiatorio sangriento, el *pharmakos* desollado y despedazado del Calvario (Eagleton, 2005: 29). “Haciéndose pecado”, en palabras de San Pablo, esta criatura humillada hace frente a la solidaridad sufriente con todas las víctimas mutiladas por lo que San Juan llama los poderes de este mundo, poderes cuya muerte anunciada golpea ahora.

Resistiéndose a una cierta lógica de supervivencia naturalista biologicista, los mártires corren con la liebre en lugar de cazar con los sabuesos. Éstos, como sabemos, cazan en grupo; esta circunstancia da a la liebre poca oportunidad, pero no añade sabiduría o virtud al acto asesino de los podencos, porque no hay sabiduría ni virtud en los meros números. Los cargos lanzados contra la víctima no son más verdaderos por ser gritados en coro. La verdad estaba y sigue estando del lado de la víctima. Sabiendo que “la muchedumbre armada con espadas y porras” escalará rápidamente el Monte de Los Olivos para acabar con él, mientras que sus discípulos “perderán la fe”, abandonándolo y escapándose, Jesús decide proclamar a los pies de la turbamulta: “Dejad que se cumplan las escrituras” (Marcos, 14). Los mártires son víctimas que saben que van a morir y eligen hacerlo dándole a su muerte la significación del testimonio de que hay verdades que no pueden ser borradas ni olvidadas por el hecho de tener en contra a muchas gargantas gritando contra ellas. El martirio significa solidaridad con un grupo más pequeño y más débil, un grupo discriminado, humillado, ridiculizado, odiado y perseguido por la mayoría. El mártir no gana nada desde un punto de vista de la acción racional que repara en el uso de unos medios para obtener unos fines, pero “gana” el futuro puesto que segrega la semilla simbólica de un dispositivo social antisacrificial.

**LA SEGUNDA METAMORFOSIS:  
EL “MÁRTIR” QUE SE CONVIERTE EN “HÉROE NACIONAL”**

El maestro dice que morir por *la Fe* es una cosa gloriosa,  
y papá dice que morir por *Irlanda* es una cosa gloriosa,  
y yo me pregunto si hay en el mundo alguien  
que quiera que vivamos  
FRANK McCOURT

Esta frase es lo que caracteriza al mártir a diferencia de la mitología del “héroe nacional” que lucha por una trascendencia intermedia llamada nación frente a la trascendencia absoluta de Dios. Entre los fines de aquél están la probidad moral, el arrepentimiento de sus pecados y, en última instancia, la redención del alma, mientras que este último es moderno, calcula las ganancias y las pérdidas, desea que su sacrificio sea pagado de alguna manera. No existe y no puede haber algo así como un “martirio gratuito”. No hablamos de pago o beneficio en sentido monetario, ellos no pueden ser acusados de avaricia, sino de los efectos reales de ese acto social total que supone autosacrificarse por un ideal, por muy político que sea. Haciendo tal propósito más cercano dan un sentido a su muerte. La trascendencia del valor de ese ideal es el “precio” de la muerte del “héroe nacional”. Mientras que el sentido del martirio no depende de lo que ocurre en el mundo después, el sentido del heroísmo sí. Digamos que el “mártir” no está preocupado por las consecuencias imprevistas de su determinación, mientras que el “héroe” da una gran importancia a la correcta interpretación de su acto. En su reencarnación moderna, el “héroe” es un renacido (Bauman, 2005: 43 y ss) en el umbral de una nueva época de *nation building and citizenship*. No debemos olvidar la invocación/resurrección en la República Francesa de la fórmula romana antigua de *pro patria mori* (Horacio, *Odas*, 3, 2, 13), que después de siglos recuerda a la noción cristiana de “mártir” aplicada a los cruzados y a otros combatientes de la “guerra santa”. El siglo XIX es testigo de cómo, uno tras otro, los grandes imperios políglotas contruidos a lo largo de cientos de años han ido desintegrándose –esos vastos ámbitos una vez dominados desde Londres, Estambul, Moscú, Madrid, Lisboa, La Haya, Viena, París, e incluso Adis Abeba. En el umbral de la era moderna, Europa estaba dividida en dominios dinásticos y un gran mosaico de grupos étnicos y lenguajes,

cada uno de los cuales dispuesto a asumir el estatus de un Estado-nación (en donde el Estado apunta a defender la unidad de los intereses nacionales mientras que la nación ejerce la soberanía estatal sobre el territorio que pretende), pero pocos de estos grupos alcanzan la realidad de Estado nacional. Más bien se da algo así como, utilizando la terminología darwiniana, una lucha por la adaptación a un entorno sociohistórico nuevo en donde concurren muchas “minorías” reacias a abandonar sus propios modos de vida disolviéndose en medio de la cultura triunfante. La construcción y el fortalecimiento del Estado-nación produce una lucha por la supervivencia de los más aptos, de los más fuertes, a través del uso del poder militar –el Estado-nación sin ejército sería como un eunuco en un harem–, creando y manteniendo las fronteras externas frente a los vecinos, así como silenciando, aislando e incapacitando al infiel, a los no leales, o a los sospechosos de no estar plenamente convencidos del poder del nuevo Estado-nación. En este caldo de cultivo es donde renace el “héroe”. Las naciones precisan del poder estatal para sentirse seguras y el Estado del patriotismo nacional para sentirse poderoso, tanto hacia el interior como hacia el exterior (Bauman, 2005: 44). Cada uno necesita del otro y ambos precisan de sujetos/miembros dispuestos a sacrificar sus vidas por tal ideal. El tiempo del Estado-nación es un tiempo de heroísmo, de patriotismo *heroico*.

Al cambiar el contexto social cambian sus principales protagonistas. El sociólogo Emile Durkheim en su estudio *Las formas elementales de la vida religiosa*, de 1912, proponía una interesante interpretación del totemismo:

El tótem –decía– es ante todo un *símbolo*, una expresión material de alguna otra cosa, ¿pero de qué? Del análisis al que hemos dedicado atención se desprende que tal símbolo expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes: por un lado, constituye la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o *Dios* totémico pero, por otro lado, constituye el símbolo de esa sociedad determinada llamada *clan*. Es su bandera, es el signo por medio del cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad, marca que llevan sobre sí todos aquellos que forman parte del clan con base en cualquier título: hombre, animal y cosas. Así pues, si es a la vez el símbolo de *Dios* y de la *sociedad*, ¿no será porque Dios y la sociedad no son más que uno? [...] El Dios del clan no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado

y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem (Durkheim, 1982: 194).<sup>8</sup>

Eso que Durkheim observa en el simbolismo de las primeras sociedades humanas lo podemos trasladar al nacimiento de la realidad nacional al calor de la Revolución Francesa, por ejemplo, con la definición de la nación como forma de identidad colectiva moderna que realiza el abate Sieyes en su celebrado *Qu'est ce que le Tiers Etat?*, de 1789, y nos daremos cuenta de que se ha producido una *transferencia de luminosidad* de “lo absolutamente otro” (Dios) al “otro generalizado” (el pueblo de una nación, o el clan, en los términos de Durkheim); se ha sustituido la presencia de seres sobrenaturales por una sacralización del constructo social en la figura del “pueblo de una nación”, el cual comparece como el *nuevo dios* secularizado de nuestro tiempo, como nuevo objeto de culto, que generará sus propios altares sacrificiales, como muy bien han apuntado R. N. Bellah (1970: 175 y ss), E. Gellner (1988: 20) y J. R. Llobera (1995: 187, 206, 221). El *leitmotiv* del abate Sieyes era situar a la nación como entidad moral preexistente a todo fenómeno social y a toda institución social. “La nación es antes que todo. Es el origen de todo. Y siempre será legal, es la ley misma [...]. La imagen de la *Patrie* es la única a la que es permisible tributarle culto” (Sieyes, 1970). Según Durkheim, lo que la sociedad adora en el culto religioso es su propia imagen hipostasiada. Lo que define al fenómeno religioso no es el contenido sino la forma; por ello, lo que resulta relevante no es tanto la presencia o ausencia de seres sobrenaturales sino el *potencial religador* de determinados símbolos para todos los miembros del grupo. Del imaginario social de la Revolución Francesa emerge una nueva fe cuyo objeto de culto es la nación. Ésta comparece como “nuevo Dios” secularizado al que reverencia el “héroe nacional”. Benedict Anderson, en *Imagined Communities*, apunta que la gente está dispuesta a morir por su nación. El nacionalismo es un trazo prolongado de trascendencia dentro del mundo secularizado. Como Dios, la nación es inmortal, indivisible, abarcadora de forma invisible, sin origen ni fin, merecedora de nuestro mayor amor y entrega. “Rellenar el lugar del Bien Supremo es lo que define la noción moderna de nación” (Zizek, 2003: 222). “Lo sagrado”, por tanto, no es rechazado, sino más bien re-situado como

<sup>8</sup> Los subrayados son míos.

el objetivo de un “relevo poco amistoso”, desplazado bajo diferente administración y puesto al servicio del emergente Estado-nación. Lo mismo le ocurre al “mártir”, que es incluido dentro de las listas del nuevo Estado-nación bajo el nombre de héroe.

Volvemos retrospectivamente a la cultura abrahámica, en donde encontramos el ejemplo más impresionante de nuestra propia tradición cultural, tal como nos lo narra el *Génesis*: “Y Dios puso a prueba a Abraham y le dijo: coge a Isaac, tu único hijo, a quien más amas, llévalo al país de Moriah, y ofréceme ahí, en la montaña, su sacrificio” (*Génesis*, 22, 1-2). Abraham no llega a consumir el mandato divino porque el mismo Yahvé detiene su mano asesina justo cuando iba a asestar la puñalada mortal a su hijo (“sangre de su sangre”). J. Zulaika y W. Douglass,<sup>9</sup> apoyándose en la exégesis “veterotestamentaria” de Kierkegaard, apuntan que Abraham no se rigió por el baremo crítico de la razón sino que no sintió la necesidad de ir más allá de la fe, algo que para nosotros nunca puede ser éticamente aceptable. Abraham no es un héroe trágico sino algo bastante diferente: “o bien un asesino o un creyente” (Kierkegaard, 1975: 95 y ss). Y en medio de esta paradoja es donde se sitúa la “ortopraxis” del “héroe nacional”. Aunque el moderno patriotismo heroico haya sustituido el “reino de Dios” por el “pueblo de la nación” y le haya transferido a éste una buena parte de la luminosidad de aquél, su modelo de acción social sigue siendo un *juego profundo*,<sup>10</sup> un juego sagrado en el que se dramatiza ritualmente<sup>11</sup> el sentido de la vida y de la muerte propia y de los demás. En este juego se juega con la “experiencia límite”, con la muerte, con la posibilidad de la absoluta imposibilidad. Su acción se sitúa en lo que Michael Walzer<sup>12</sup> llama “compromiso cultural profundo” (matarás en el nombre de...) frente al más “débil procedimiento ético” (no matarás en nombre de nada ni de nadie). Allí radica su grandeza, en los términos de la mi-

<sup>9</sup> Véase sobre ésta interpretación del sacrificio de Isaac el excelente texto de J. Zulaika y W. Douglass (1996: Cap. 5, 123 y ss).

<sup>10</sup> Zulaika y Douglass adoptan este concepto de Geertz para ejemplificar el tipo de acción social del agente vengador.

<sup>11</sup> Randall Collins ha analizado recientemente los rituales de interacción que conforman los sentimientos colectivos en varios asentamientos (Collins, 2004: capítulos 1, 2 y 3). Para observar los análisis de los rituales que subyacen a la formación de la identidad colectiva véanse los trabajos de Jesús Casquete (2006a y 2006b).

<sup>12</sup> Walzer adopta otro concepto de Geertz, el de “descripción densa”, que le sirve para determinar las concepciones “fuerte” y “débil” de la moralidad (Walzer, 1994).

tología arcaica, y al mismo tiempo su tragedia, según la nueva interpretación inaugurada por el “último mártir”, Jesús de Nazareth. Al interpretar un episodio como el sacrificio de Isaac, en tanto que prefiguración del sacrificio de Cristo, de forma que en el primero está anunciado y prometido el segundo, se establece una conexión entre dos acontecimientos que ni temporal ni causalmente se hallan entrelazados. Esa misma conexión es la que establecemos entre ambos acontecimientos y este otro más reciente representado por la nueva mitología del “héroe nacional”. Se trata de un *ricorso* mitológico, una actualización de una potencialidad imaginaria a través de la fuerza de la acción humana.

Este núcleo no racional de la nación ha sido alcanzado y desencadenado por medio de símbolos nacionales, de la poesía nacional, de la música y también del uso de metáforas familiares donde aparece la “llamada” de los “fantasmas”, de los “ídolos de la tribu”, cuyas voces, representando a seres míticos de la propia memoria colectiva, pretenden evitar la amnesia de la propia historia. Así sucede con *Cathleen ni Houlihan*, el trabajo más nacionalista y más propagandista de William Butler Yeats, escrito en 1902. A juicio de Conor Cruise O’Brien,<sup>13</sup> esta es la poesía más impresionante de propaganda nacionalista que jamás se haya escrito. *Cathleen ni Houlihan* es un ser mítico, el más conocido de un elenco de nombres femeninos usados para personificar en la poesía gaélica a Irlanda. *Cathleen* adopta la forma de “una pobre vieja” que visita el hogar de una próspera familia de granjeros católicos, los Gillane, que se preparan para el matrimonio de su joven hijo Michael. La vieja está ahí para cancelar el matrimonio y reemplazarlo con un sacrificio sangriento dentro de una revolución nacionalista. Así se expresa la vieja:

Algunas veces mis pies están cansados y mis manos quietas, pero no hay tranquilidad en mi corazón. Cuando la gente me ve tranquila piensa que he envejecido y que toda emoción se ha evaporado de mi [una referencia a la desaparición aparente del nacionalismo revolucionario en Irlanda a comienzos del siglo xx]. Pero si el problema radica en mi debo hablar a mis amigos [a los nacionalistas revolucionarios, a los “héroes

<sup>13</sup> Las referencias a *Cathleen ni Houlihan* de W. B. Yeats las tomo de C. Cruise O’Brien (1994: 61 y ss).

nacionales”]. [...] Si alguien quisiera ayudarme, debiera ayudarme a mi [a Irlanda], y debería de dárme lo *todo* [incluida la propia vida].

En la obra, las conclusiones finales de Cathleen exponen las condiciones de su servicio y de cómo éste podría recompensarse. Lo anterior se pone de manifiesto cuando ella abandona la casa de los Gillane entonando la siguiente canción:

Ellos serán recordados siempre,  
Ellos vivirán siempre,  
Ellos hablarán siempre,  
La gente los oirá siempre  
(O’Brien, 1994: 66 y ss).

La “Pobre vieja”, *Cathleen ni Houlihan*, no sólo expresa, a través de una metáfora, a la nación irlandesa herida, sino que además funge como *sacramento*, como la llamada al ritual, al sacrificio que suture la herida en el nombre de la patria. Yeats, por supuesto, no inventa a Cathleen ni Houlihan. Ella ha estado ahí por siglos y siglos, en poemas e historias. Yeats la trae a la vida –a un tipo de muerte en vida– a través de su escenificación teatral. El espíritu de Cathleen ni Houlihan reaparecerá unos años después en los escritos y, sobre todo, en la praxis política de una de las personalidades más carismáticas y extraordinarias del siglo xx, el alma del levantamiento irlandés de 1916, Patrick Pearse.<sup>14</sup> Según él, el pueblo, que será señor en Irlanda cuando ésta sea libre, englobará a aquellos que hayan obedecido las voces convocantes de ciertos fantasmas privilegiados: los fantasmas de los muertos que nos han legado una confianza, una fe, a los vivos... los fantasmas de la nación. Pearse reinterpreta el sacrificio de Cristo dentro de un contexto nacional. El sacrificio redimirá a la nación como Cristo redimió al mundo, pero para esta nueva misión sacrificial será preciso disponer de un Mesías colectivo, que no puede ser sino el pueblo. Dentro de este destino fatídico elegido no viene mal recordar que la muerte adquiere sentido en y por la vida, situando al ciudadano pacífico frente al beligerante “héroe nacional”, como con gran elocuencia lo pone de manifiesto el premio Pulitzer de literatura Frank McCourt, refiriéndose al caso irlandés:

<sup>14</sup> Sobre el nacionalismo místico de Patrick Pearse véase O’Brien, 1994: 96 y ss.

El maestro dice que morir por *la Fe* es una cosa gloriosa,  
y papá dice que morir por *Irlanda* es una cosa gloriosa,  
y yo me pregunto si hay en el mundo alguien que quiera que vivamos.

McCOURT, 1997: 120

La moderna reencarnación del “héroe” –alguien que muere para asegurar la supervivencia de la nación– representa un efecto colateral de lo que George L. Mosse ha llamado la “nacionalización de la muerte” (Mosse, 1990: 34 y ss),<sup>15</sup> donde se mezclan dos principios, el de pertenencia a un grupo social y el de la defensa violenta de tal grupo. “La muerte en la guerra de un hermano, del marido o de un amigo” ha sido vista –justo como ocurría con la muerte de un mártir en el pasado– como un sacrificio, pero “ahora, al menos en público, la ganancia parece valer más que la pérdida personal”. La muerte del héroe fue trascendida tal como lo fue la muerte del mártir, esta vez no por la salvación del *alma* inmortal del muerto sino por la inmortalidad material de la *nación* (Bauman, 2005: 44). La modernidad no está exenta del *culto (nacional) a los muertos*, a los caídos por la causa de la nación, los *Gefällendenkmaler* o *Heldenhaine*, los *jardins funébres*, los *Parchi della Rimembranza*, todos estos monumentos a los héroes caídos<sup>16</sup> ponen de manifiesto que la autoimagen colectiva de la nación se articula sobre una comunidad mnemónica en donde la conformación del pasado juega una gran importancia en la experiencia del presente. Como afirmaba Marx: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Marx, 1975: 233). El objetivo es dejar que los vivos sepan que sólo el momento de la muerte en el campo de batalla cuenta y retrospectivamente define el significado de la vida.

Ahora bien, el supremo acto de fe de Abraham (o de los autoproclamados mesías individuales posteriores, es decir, los “héroes nacionales”) tiene su contraparte en la pérdida de fe de Isaac. La idolatría del padre abre los ojos del hijo. La paradoja abre el discurso de la moralidad del asesinato. Aprendemos que la rendición a los valores

<sup>15</sup> En *The Nationalization of the Masses* (Mosse, 1975), el autor analiza el proceso de “hacerse alemán”. Eugen Weber ha estudiado el mismo proceso de “hacer a los campesinos ciudadanos franceses”, en *Peasants into Frenchmen* (1976); Linda Colley lo hizo para el caso inglés de forjamiento de la nación en *Brittans* (1992); y José Álvarez Junco abordó el tema para el caso español en *Mater dolorosa* (2001).

<sup>16</sup> Véase la importante compilación de R. Koselleck: *Der Politische Totenkult* (1994); también la contribución de H. Lübke, *Im zug der Zeit* (1992: 37-55).

sólidos incuestionables, bien sea en clave religiosa o en clave profana, conduce a la barbarie última de repudiar a la humanidad. Es enormemente arriesgado mantener o escudarse en la premisa de que “Dios o el pueblo están de nuestro lado”. Cuando Isaac se libera de la teleología e imaginería de su padre, el nacimiento de una nueva cultura es posible. En su impresionante novela, *Sacrifice of Isaac*, Neil Gordon aplica la parábola de Isaac al ejército israelí. Un hijo reflexiona sobre su padre, Yossef Benami, un profesor y general que es un héroe nacional israelí y cuyo otro hijo, Danni, ha desertado del ejército durante la invasión del Líbano en 1982. En medio de una discusión familiar, la esposa de Benami le replica: “¡Yossi, aah, cómo puedes ser tan imbécil! [...] Tu propio hijo te ha dejado, y tú piensas que se trata de una historia sobre los judíos. Tu hijo se ha ido, tu hijo se ha ido. ¿Dónde está el jodido simbolismo?” (Gordon, 1997: 60). Más tarde en la novela el “tu hijo se ha ido” se convierte en “tú has matado a tu hijo”. Al final Benami, para quien “no esperar morir por otra cosa que no sea Israel es impensable”, ha sacrificado a su padre, a su mujer y a sus hijos, no a los ángeles enviados por Dios, como aparece en el Isaac de Caravaggio, “sino mucho peor: a una idea, a un país, a un país de soldados”. Como en el Isaac de Kierkegaard, el Danni de Gordon se da cuenta de que su padre se ha convertido en un verdugo, y de que los árabes no se sienten como el enemigo, sino que se sienten como él mismo. Quizás está pensando en lo mismo Amos Oz cuando afirma: “Dentro de la sociedad israelí, los territorios [ocupados] sólo son el lado oscuro de nosotros mismos [es decir, de la sociedad israelí]” (Oz, 1994: 44). No es Dios quien pone a prueba a Abraham sino éste el que pone a prueba a Dios. Sólo una democracia deliberativa basada en ciudadanos libres permite atenuar las consecuencias perversas de las ambivalentes derivas de las culturas del heroísmo, incluido el heroísmo patriótico.

**LA TERCERA METAMORFOSIS: ENTRE LA CULTURA  
DE LA CELEBRIDAD Y EL SUICIDA-BOMBA**

No debes pensar que esos que fueron abatidos  
por la causa de Alá están muertos.  
Ellos viven, y bien asistidos por su Señor.  
*Corán*, sura 3, verso 169.

En cuestión de coraje (una virtud moralmente neutral),  
sea lo que fuere lo que digamos de los perpetradores  
de la matanza del martes, ellos no eran cobardes.

SUSAN SONTAG

En las sociedades que han prohiado estas metamorfosis o máscaras de la violencia, hoy pobladas de satisfechos consumidores, ocupados con sus propios asuntos, que a fin de año se encargan de celebrar sus éxitos en la bolsa, en el amor, en el deporte o en el ejercicio de su profesión, pareciera que hemos extirpado al monstruo de la violencia de la *facies* de la sociedad, no dejando lugar al mártir o al héroe, en un contexto de modernidad líquida (Baurman, 2005: 80-116) caracterizada por la gratificación instantánea y por el hedonismo rampante, es decir, por aquel tipo social que Weber, con tanto acierto, dibujó al final de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* como “hedonista sin espíritu, gozador sin corazón”. Sin embargo, una mirada más atenta a las profundidades de lo social nos da cuenta de un cierto retorno de la violencia con una nueva máscara, es decir, al lado de la veneración de la cultura de la celebridad la violencia reaparece bajo la máscara del terrorista-nihilista, que analizaremos a continuación. Si el “héroe nacional” surgió al calor del ciudadano-soldado (Janowitz, 2000: 131), como su lado sombrío, después de la Revolución Francesa el nuevo agente provocador “moderno tardío” surgirá como el contramodelo incapaz de ser domado por la notoriedad que emana de la cultura de la celebridad moderna.

El suicida-bomba<sup>17</sup> no es algo cuyo monopolio sea atribuible exclusivamente al Islam. Forma parte de las tres grandes tradiciones monoteístas, pero es en aquél donde ha alcanzado sus perfiles más característicos y aterradores. Su praxis nos afecta profunda y pode-

<sup>17</sup> Un excelente perfil psicológico del hombre-bomba lo encontramos en *La muerte como forma de vida* (Grossman, 2003). También en la obra *Mein Leben is eine Waffe* (Reuter, 2000).

rosamente. Nos recuerda que hay personas que consideran que su lucha –sea cual sea su causa– es más importante que sus propias vidas. Agitan el miedo dentro de nosotros, tiran de la alfombra bajo nuestros pies. No hay forma de desquitarse contra atacantes que luchan no orientados exclusivamente a matar gente, sino que se autosacrifican en tales acciones. Aniquilan toda la lógica del poder desde el momento en que no es posible proferir ninguna amenaza contra alguien que no desea sobrevivir. La presunción de un autointerés racional individual y un miedo a la muerte caracterizan respectivamente al funcionamiento del mercado y al poder del Estado, pero en el caso del suicida-bomba este supuesto queda brutalmente cancelado. El miedo a la muerte ha sido un importante instrumento de poder desplegado tanto por el Estado como por las castas sacerdotales en el cristianismo y en el Islam. El tabú contra el suicidio ha reforzado el poder de la religión debido a la creencia monoteísta convencional de que sólo Dios puede decidir quién vive y quién muere. No obstante, en el caso que nos ocupa hacemos frente a gente que se rebela no sólo contra el Estado sino contra otros candidatos de autoridad suprema, religiosa o secular. Los suicidas-bomba desafían simultáneamente la última sanción, convirtiendo al más alto poder en impotente. Lo que experimentamos a partir del 11 de septiembre de 2001 es una reinención del arquetipo histórico que muchos historiadores políticos pensaron que había desaparecido, el “mártir”. Éste dice a su propia gente: “sigue mi ejemplo, la causa –sea cual fuere– es más grande que nuestras propias vidas” (Josrojavar, 2003: 9-28). Enésima y fatídica repetición histórica de una absolutizada ética de la convicción a costa de la ética de la responsabilidad. Proclaman al mundo exterior: “nos produce más miedo la humillación que la muerte y, por lo tanto, no tenemos miedo de vuestros ejércitos bien entrenados y equipados, de vuestro arsenal de alta tecnología”. En el potencial reclutamiento del suicida-bomba, cuanto más privado de poder se sienta el activista más dramáticamente lo exaltará su propia muerte. Ello representa lo que podríamos llamar el “poder de los sin poder” (*the power of the powerless*) y, co-extensivamente, mirado desde nuestro punto de vista, el “sin poder de los poderosos” (*the powerlessness of the powerful*) (Reuter, 2000: 9-32). En su propia persona, él se ha percatado de aquel *dictum* de Andy Warhol según el cual todo el mundo alcanza “sus quince minutos de fama”. El Islam y el cristianismo están repletos de casos relacionados con el martirio; incluso

hoy mismo las plazas centrales de Beirut y Damasco se llaman, ambas, "Plaza de los Mártires". Los viejos ideales *martiriológicos* ganan adeptos en distintos lugares hoy día.

Ahora bien, ¿qué lleva a actuar de esa manera a estos activistas?, ¿qué los lleva a inmolarse juntos, como ocurrió el 11-09-2001 en Nueva York y en sus sucesivas franquicias de Bali, Madrid, Londres, ...? Se ha difundido la idea de que estos activistas habrían sido objeto de un lavado de cerebro, de un entrenamiento mental, que utilizaba la privación del sueño, el suministro estratégico de comida y drogas y la hipnosis, sobreestimulando al activista y manipulando sus sentimientos de culpa y de miedo con la pretensión de alterar su autoestima. Se le otorga un nuevo nombre, nueva ropa y se le conmina a seguir rituales que refuerzan su nueva identidad. El alma del atacante es considerada como el disco duro de un ordenador que puede ser reprogramado: "Aquí tienes un adolescente de los arrabales. Primero se le pone en una escuela coránica, después pasa varios meses en un campo de entrenamiento. Se le socializa en la disciplina militar, en ejercicios ascéticos y en la meditación. Su cerebro es lavado y vaciado y después rellenado con los nuevos contenidos del orden secreto [...]. Todo su rostro expresa una sonrisa de eterna bienaventuranza" (Sofsky, 2004: 174). Este escenario podría funcionar bien en las películas de Hollywood, pero el mundo real sigue otras pautas. Tampoco resultan convincentes las explicaciones que proceden a situar las causas de este activismo suicida en la miseria permanente de grandes masas de población dentro de la amplia geografía del Islam, ya que si esto fuera así la mitad de la población somalí ya se hubiese autoinmolado. Los ataques suicidas son un fenómeno altamente complejo. ¿Por qué grupos como Hamás, Hezbollah, la Organización para la Liberación Palestina y otras organizaciones guerrilleras palestinas, así como los mujahidines en Bosnia y Kosovo, utilizan estos procedimientos, mientras que, por ejemplo, el Ejército Republicano Irlandés, en Irlanda del Norte, las Brigadas Rojas en Italia, la ETA en España, Sendero Luminoso en Perú, o Aum Shinrikyo en Japón no lo hacen?, ¿por qué comienza este fenómeno en el mundo islámico y por qué se ha movido más allá de él, en algunos casos?, ¿por qué grupos sin vínculos con el Islam, como el grupo secularizado PKK en Turquía o los separatistas Tigres Tamiles (la mayoría de ellos hindúes) adoptan el asesinato a través del suicida-bomba como arma? Esta variedad de asesinato inicia su renacimiento moderno a

comienzos de los ochenta en los campos de batalla de la guerra iranio-iraquí, donde miles de jóvenes iraníes, cada uno de ellos con una pequeña llave del Paraíso en su cuello, cargaron hacia las posiciones de las ametralladoras iraquíes en el nombre de Dios y del ayatollah Jomeini. Es como si el viejo líder carismático hubiese tomado un antiguo instrumento musical silenciado y lo hubiese comenzado a tocar. Movilizando los antiguos mitos sacrificiales del Islam chiíta, una secta rebelde nacida hace mil 300 años en una revuelta contra los califas gobernantes, Jomeini “despierta” la noción de autosacrificio como un arma de guerra (Josrojavar, 2003: 117). Mientras, retrospectivamente, este modo de proceder que cuesta miles de vidas inocentes sin conducir a ninguna victoria militar apreciable, y aunque pudiera parecer absurdo, se convierte en una valiosa “arma exportable”. Los Guardias de la Revolución iraníes la llevan al Líbano para ayudar a sus hermanos de religión, los chiítas libaneses, al tiempo que apoyan también la construcción de Hezbollah, el “Partido de Dios”. Lo que aquéllos inventaron estos últimos lo desarrollan a la perfección. Los chiítas de Hezbollah fueron los primeros en crear la “marca” del suicida-bomba atacante como una “operación de martirio” y la correspondiente mitología moderna de los autoelegidos para el martirio.

Los suicidas no son misiles con dos piernas, máquinas asesinas que vienen de no se sabe dónde cargados con la ira de Dios o con las órdenes asesinas de un líder de culto que los ha programado. Ellos son gente, individuos con familias enraizados dentro de una sociedad. Sólo lograremos entenderlos si comprendemos el entorno espiritual-intelectual del mundo en el que viven, las ideologías que los forjan y los mitos con los que crecen, incluso cuando éstos son tan devastadoramente paranoicos como la existencia de una conspiración judeo-occidental global contra el Islam, una teoría que Osama bin Laden continúa promulgando con el objetivo de atraer y explotar millones de adhesiones dentro del mundo islámico. En la misma medida en que no se puede entender a la Unión Soviética a partir de los textos de Marx, o al nazismo a partir de los textos de Gobineau o de Nietzsche, resulta absurdo, igualmente, intentar comprender a Bin Laden a partir de los textos del Corán. En efecto, el Corán endorsa la guerra santa, Marx llama a la dictadura del proletariado y Nietzsche apela a la bestia rubia. ¿Y qué? Los regímenes de terror precisan de los textos tradicionales por razones ideológicas; ellos usan y abu-

san de tales textos como ideologías. Nuestro terror global contemporáneo utiliza a la religión como un arma ideológica, como un puro medio para sus fines profanos. La ideología es simple mascarada. Los nuevos terroristas precisan inventar una *grand narrative*, necesitan reinventar la tradición y, de hecho, eso es justamente lo que hace Bin Laden en sus videos televisados, durante los cuales presenta una historia de frustración musulmana que se retrotrae a los cruzados ocupando Jerusalén, continúa con la reconquista de España (*Al-Andalus*) y arriba a la reocupación judía, más reciente, de Jerusalén. No son guerras de religión las que están en liza sino guerras muy profanas (Benhabib, 2002: 34-46),<sup>18</sup> con fines muy profanos, aunque sus medios de movilización de masas sean religiosos. Entre las causas del martirio ofensivo,<sup>19</sup> sin duda alguna están la humillación y la autoimagen según la cual “Occidente proclama: ‘echad a la basura el Corán y comprad video clips de Madonna’ ”,<sup>20</sup> en que estos jóvenes están atrapados. El fundamentalismo apocalíptico –en los medios– y nihilista –en los fines– no es un simple retorno a un modo premoderno de relación con la religión, sino que es la respuesta temerosa a la modernidad, percibida más como amenaza que como oportunidad (Habermas, 2003:18). El medio-arma del que se sirven es la religión o esa amalgama religiosa que sirve como instrumento de protesta en un mundo postideológico de activismo religioso (Lewis, 2003; y Lincoln, 2003). Los fracasos del Estado, a menudo económicos, políticos y culturales, se experimentan con frecuencia de forma personal como humillación y como alienación, como una pérdida de la identidad. La respuesta en forma de guerra “cósmica”<sup>21</sup> es una característica realmente consistente de todos estos casos. El suicida-bomba se ve a sí mismo como un soldado en lo que él imagina como una batalla sagrada. Es una guerra “cósmica” en el sentido de que es más

<sup>18</sup> Véase también el trabajo de J. L. Esposito, *Unholy War. Terror in the Name of Islam* (2002).

<sup>19</sup> F. Josrojavar (2003: 14 y ss) distingue este martirio que implica al suicida y a los inocentes sacrificados frente al martirio clásico que implicaba únicamente al mártir.

<sup>20</sup> Quizás la expresión más radical y extrema de esta bipolaridad cultural es la que establece Benjamin Barber en *Jihad versus McWorld* (2001), en donde “la *Jihad* pretende una política identitaria sangrienta, mientras que el *McWorld* pretende una economía pacífica de la política”. El propio Occidente es corresponsable de esa imagen según la cual los estadounidenses serían los nuevos romanos modernos que ofrecen, por una parte, un militarismo que lo impregna todo y, por otra, una industria del ocio a base de juegos sangrientos, guerra y circo como dispositivos de amansamiento de masas. Véase esta idea en *Normas para el parque humano* (Sloterdijk, 2000: 32).

<sup>21</sup> Para profundizar en esta noción, véase Jüergensmeyer, 2001: 169-191; y 2004: 28-29.

larga que la propia vida. Evoca grandes batallas del pasado y está relacionada con conflictos metafísicos entre el bien y el mal. A menudo los activistas emplean imágenes de la guerra sagrada que se encuentran en todas las tradiciones religiosas, como las batallas descritas en el *Antiguo Testamento*, las cruzadas cristianas, las batallas épicas del hinduismo y del budismo, y la idea islámica de la *jihad*. Lo que torna particularmente salvaje a la violencia religiosa es que sus perpetradores han situado tales imágenes religiosas de lucha divina –guerra cósmica– al servicio de batallas políticas intramundanas.

Lo que hace efectiva a la acción violenta es su anclaje dentro de una red de mitos medievales reinventados y dentro de la cultura popular de veneración del héroe. La voluntad de imitar al otro en la muerte es un rasgo constante entre los jóvenes, para obtener una identidad colectiva, desmarcándose de los demás, y constituir una nueva jerarquía de los corazones antes de remitirse a una jerarquía social:

El principio de imitación remite a una sociedad culturalmente unificada y homogénea, en donde las jerarquías tradicionales a base de identidades diferenciadas y bien definidas son cuestionadas. Estamos ante una sociedad en dolorosa gestación, en donde la nueva relación social se expresa por la capacidad de imitación de los jóvenes en el martirio, es decir, allí precisamente donde se constituye el nuevo “individuo en la muerte” (Josrojava, 2003: 161-162).

Nunca mejor dicho, “*la muerte como forma de vida*”. Ellos pretenden ser recordados póstumamente como héroes, es decir, se fijan más en un fin intramundano que en la recompensa en el otro mundo rodeados de vírgenes. Adicionalmente a esta emulación táctica, los atentados se han convertido en un arma de psicología de masas. Se produce lo que podríamos llamar el “efecto Werther”,<sup>22</sup> en que el suicida se convierte en un ídolo para aquellos que pretenden emularlo, “infectando” a sociedades enteras. Cuanto más moderna, democrática y diferenciada es una sociedad, más efectivo es el ataque del terror moderno y posmoderno, puesto que éste actúa como un “hecho social total”, inmune a la diferenciación que se proyecta al generar la máxima resonancia a través de los medios de comunica-

<sup>22</sup> No olvidemos que en la novela de Goethe, *Los sufrimientos del joven Werther*, el protagonista se suicida.

ción simbólica generalizada, ya que no debemos olvidar que las guerras posmodernas se ganan y se pierden por la televisión (Glucksmann, 2004).<sup>23</sup> Cuanta más gente logras atemorizar más importante te haces al combinar el miedo sin precedentes y la intimidación con el asesinato indiscriminado. Los suicidas son una mezcla de la batalla de Karbala y de la televisión por cable, viejos mitos y nuevos medios se dan la mano. La cultura del martirio es el sustrato social en el que se alimenta el suicida-bomba, es la fuente en la que bebe, es la negación total del mundo en sentido nihilista. No obstante, este activista no se autoinmola de forma defensiva, como ocurría en el caso de los cristianos frente al Imperio Romano, sino que arremete violentamente contra un enemigo al que previamente ha demonizado. Estos atacantes y sus defensores –ya bien aceptando la grandeza de Dios (siguiendo el ejemplo de Bin Laden) o bien considerándolo muerto (siguiendo a Nietzsche)– tienen sus vidas en sus manos y, por lo tanto, sus muertes.

En esta espiral de aniquilación frenética lo que no puede ser aniquilado es la voluntad que los conduce a autoaniquilarse. Ser capaz de desearse a uno mismo fuera de la existencia es asemejarse a Dios; es tanto imitar a Dios como desactivarlo, ya que como creador, con sus propios derechos, el activista ha usurpado ahora la prerrogativa divina. El suicidio es la muerte de Dios. Aquel que está dispuesto a matarse se convierte en un Dios, declara Kirilov en *Los demonios* de Dostoievski (1984). ¿Qué forma más descorazonadora de omnipotencia que autoaniquilarse para toda la eternidad? Sin embargo, tal acto conlleva un golpe de inmortalidad, ya que irónicamente su resultado es el opuesto. El atentado suicida es un supremo ejercicio de voluntad, es un activismo violento movido por la voluntad de poder. Este *ricorso* moderno tardío del señor de la violencia nos recuerda al personaje del profesor, protagonista de *El agente secreto*, novela donde Joseph Conrad hace una radiografía de la auténtica provocación terrorista moderna, que se expresa así:

<sup>23</sup> Al respecto M. Ignatieff afirma que: “Las noticias son una narración mítica de la identidad social, formadas a partir de mercancías que se compran y se venden en el mercado internacional. El informativo nocturno puede considerarse un mercado en el que las imágenes terribles y alarmantes compiten entre sí por un espacio de noventa segundos. Existe un mercado del horror, como hay uno del trigo y otro de las tripas de cerdo, y existen unos especialistas en producir estas imágenes y distribuir las” (Ignatieff, 1999: 32).

La locura considerada aisladamente es verdaderamente aterradorante en la medida en que no puedes aplacarla por medio de amenazas, persuasión o sobornos. Además, yo soy un hombre civilizado. Nunca soñaría dirigirte a organizar una mera carnicería, incluso si esperase los mejores resultados de ella. Pero no esperaría de una carnicería el resultado que deseo. El asesinato siempre está con nosotros. Es casi una institución. La demostración debe ser contra el aprendizaje de la ciencia. Pero no cualquier ciencia sirve. El ataque debe tener todo el sinsentido sorprendente de una blasfemia gratuita. Ya que las bombas son tus medios de expresión, sería realmente significativo si alguien pudiese arrojar una bomba en la matemática pura, pero eso es imposible. [...] ¿Qué te parece hacerlo sobre la astronomía? [...] Nada sería mejor. Tal atrocidad combina la mayor atención posible dirigida a la humanidad con el despliegue más alarmante de imbecilidad feroz. Yo desafío la ingenuidad de los periodistas para persuadir a su público de que cualquier miembro del proletariado puede tener un agravio personal contra la astronomía. El hambre difícilmente podría servir para tal propósito. ¿Verdad? Y existen asimismo otras ventajas. Todo el mundo civilizado ha oído hablar de Greenwich. La voladura del primer meridiano está llamada a producir un alarido de horror (Conrad, 1983: 43-44).<sup>24</sup>

En el capítulo 4 el profesor afirma: “Ellos [la gente] dependen de la vida [...] un hecho complejo, organizado, abierto al ataque en cualquier momento; mientras que yo dependo de la muerte, que no conoce restricción y no puede ser atacada. Mi superioridad es evidente”. Osama Bin Laden consiguió, sin haber leído a Conrad, que el 11 y el 12 de septiembre de 2001 no volara ningún avión, es decir, los efectos de su acción son equiparables al hecho de haber “dinamitado” el meridiano de Greenwich. Evidentemente, esta es una consecuencia no deseada<sup>25</sup> del diseño ejecutor del complot terrorista, pero se manifiesta como hiperreal, puesto que tumbar las torres, más allá de ser una “herida nacional estadounidense”, que lo

<sup>24</sup> Sobre el trasfondo nietzscheano del terrorismo actual “como dinamita del espíritu, quizás una *nihilina* descubierta recientemente”, véase el interesante trabajo de Navid Kermani: “A Dynamite of the Spirit” (2002: 13-15). La mayor parte de los cristianos en América vieron la religiosidad de Timothy McVeigh como anticristiana, incluso como antirreligiosa, a pesar del fuerte énfasis cristiano que McVeigh hace en torno a lo que él considera su Biblia, el trabajo de Andre MacDonald (1978), seudónimo de William Pierce.

<sup>25</sup> Me refiero al post 11-9-2001 con el mundo “parado”, “sin husos horarios, al haberlos volado” en una acción combinada entre el nihilista pasivo Bin Laden y el nihilista activo Atta.

es sin duda alguna, es ante todo un atentado contra el programa cultural y político de la modernidad en cuanto tal (Beck, 2001; Lamo de Espinosa, 2001).<sup>26</sup> Las torres representaban la modernidad arquitectónica, económica y científica, no sólo de la civilización estadounidense sino de la civilización moderna, o si se quiere, de una modernidad de las civilizaciones, algo así como el común denominador moderno presente en todas las civilizaciones. La mezcla del *fanatismo* fundamentalista y la *nanotecnología* avanzada nos ha situado en un umbral de vulnerabilidad e inseguridad mayor que hace mil años. El problema para el fundamentalismo jacobino nihilista ya no es expresar la diferencia, objetivo irrenunciable de la modernidad, sino más bien *imponer la diferencia con sangre*. El poder del enemigo, así autodenominado, no radica en la omnipresente visibilidad de su musculatura militar, económica y científica sino en su ubicuidad y en su invisibilidad. Con un marcado acento pesimista, Farhad Josrojavar lo expresa así: “Cuando el proyecto de constituir individuos que participan totalmente en la modernidad aparece como algo absurdo en la experiencia cotidiana, la violencia se convierte en la única forma de autoafirmación. La neocomunidad se convierte en *necrocomunidad*. La exclusión de la modernidad adopta un significado religioso: la autoinmolación y la inmolación ajena (fundamentalista) se convierten en el modo de luchar contra la exclusión” (Josrojavar, 1995: 235-256).

Lo que lo mueve es el amor a la muerte. Cuanto peor, mejor. Por lo tanto, para el hombre-bomba no hay líneas que separen actos criminales de actos de guerra ni objetivos militares de objetivos civiles. El “nuevo agente portador de la barbarie” del terror organizado actual es un “terrorista-nihilista” consumado que no se somete a un trabajo doctrinario, ni es esclavo de una filosofía o de una concepción del mundo. Después de la caída del muro de Berlín simplemente juega, actúa, como actuaba el “hombre sin atributos” de Robert Musil, que se autodefinía como un activista y nihilista. Para él, el mundo es un juego de suma cero. La nada no es ahora la negación del Bien –justicia, bienestar, libertad, desarrollo–, que postula la democracia liberal, como secularización política del Bien en sentido religioso, sino la *negación del Mal*, que se manifiesta como

<sup>26</sup> Ambos autores han captado brillantemente el significado sociológico de este “*protohora* en todos los sitios”.

la contingencia itinerante de enemigos múltiples, aleatorios, arbitrarios y cambiantes. Su juego ya no es el “juego profundo”, en los términos de Clifford Geertz, del “héroe nacional” que se inmola en el nombre de Dios o de la nación o de un paraíso soñado e inalcanzable para luego formar parte del panteón de los mártires, sino simplemente el juego por el juego. Cuando la violencia se hace rutinaria, el “creyente-soldado”<sup>27</sup> se convierte en “terrorista-nihilista” porque el combustible que lo movía, la metáfora de la sangre derramada por Dios o por su versión secularizada, la patria, se sustituye por la nihilina,<sup>28</sup> por la dinamita del espíritu que opera bajo la premisa de que “*mi vida es un arma*” (Reuter, 2000). El “terrorista-nihilista” actual ha elegido la intensidad, la eternidad inmediata. En ese doble suicidio, brutalmente radical y por primera vez accesible a cualquiera, “mato luego soy”, se hace presente una gran verdad injusta: “muero sin llegar a ser como consecuencia de tu ser matando”. Como afirma André Glucksmann, “nueva o vieja idea, la idea no es la que dirige el baile, sino el baile el que hace danzar a las ideas, ya dance un campesino iletrado, un noble letrado, un monje-soldado o un libertino” (Glucksmann, 2002: 145). Este “nihilismo ya no lleva los colores oscuros wagnerianos, spenglerianos y tifosos de final de siglo. Ya no surge de una *Weltanschauung* de decadencia ni de radicalidad metafísica nacida de la muerte de Dios y de todas las consecuencias que se deben aceptar tras esa muerte. El nihilismo de hoy es transparente” (Baudrillard, 1994: 159). Es un nihilismo activista que se alimenta del mero “vivir hipotéticamente”. El nihilismo activo interviene, revoluciona, saliéndose del modo de vivir anterior e infundiéndolo al que quiere morir con mayor razón el deseo del final (Heidegger, 2000: 227). El nuevo enemigo es invisible –nunca se había vuelto tan verdadera la expresión de que “uno nunca sabe realmente quién es el enemigo”– y ubicuo, “es un enemigo indefinido cuya base (el nombre árabe de *Al Qaeda*) se desplaza fácilmente de un país a otro y cuyo lugar es, precisamente, una ausencia de lugar” (Goytisolo, 2004: 15), está aquí y allá, franquea toda frontera nacional, lucha

<sup>27</sup> H. M. Enzensberger también ha visto esta mutación en las guerras civiles moleculares metropolitanas. Véase al respecto su trabajo sobre la guerra civil (2001: 20).

<sup>28</sup> El primer tratamiento de la violencia nihilista moderna se lo debemos a Joseph Conrad, en su novela *The Secret Agent* (1983: 43-44). Sobre el trasfondo nietzscheano del terrorismo actual “como dinamita del espíritu, quizás una *nihilina* descubierta recientemente”, véase el interesante trabajo de Navid Kermani, 2002: 13-15.

en Afganistán, en Bosnia, en Irak, en España, en Londres, en Bali, en Estados Unidos y pretende destruir no tanto al enemigo, enormemente diverso e itinerante, como a su modo de vida. Este nuevo modelo de terror de masas se presenta como “*the power of the powerless*” y su estrategia de lucha pretende hacer imposible la vida de los civiles (Kaldor, 2003: 39) “enemigos” desarmados, de forma deliberadamente desmesurada, macabra y tan insoportable que acaben rindiéndose a pesar de poseer un poder militar infinitamente superior, a diferencia de la táctica terrorista clásica de grupos como el ERI, ETA o el GIA argelino que consistía, al menos originariamente, en desafiar el monopolio de la violencia legítima del Estado atentando contra sus aparatos: fuerzas de seguridad, jueces, e incluso políticos. La violencia indiscriminada es, en sí misma, un símbolo, una afirmación de poder. Lo realmente problemático en relación con el estado encubierto del terrorismo transnacional es su creciente subordinación al progreso (Virilio, 2002: 68) científico-técnico que, en sí mismo, no tiene autor y depende del desarrollo de sus propios medios y plataformas audiovisuales. “El anonimato de todos aquellos que iniciaron el ataque suicida [del 11-09-2001] meramente señala, para todos, el surgimiento de un *estado encubierto global* –de la cantidad desconocida de una criminalidad privada–, que ‘más allá del bien y del mal’ durante siglos ha sido el sueño de los más calificados sacerdotes de un progreso iconoclasta” (Virilio, 2002: 82).

Este suicida-bomba, como *ricorso* reencarnado de una larga tradición de mártires, no es el único que busca adhesión. En una sociedad moderna caracterizada por la diferenciación funcional de dominios sociales y por la especialización de roles, la celebridad de la persona se manifiesta de forma plural: ídolos cinematográficos, héroes deportivos, gurús mediáticos, líderes políticos, científicos renombrados, estrellas de rock y autores literarios del circuito televisivo compiten en la esfera pública por conseguir nuestras adhesiones. En una sociedad politeísta<sup>29</sup> en el ámbito de los valores y democrática en el ámbito de la participación política no es Dios el que elige, cuida y castiga a su pueblo, sino el individuo el que *elige* a su “Dios” para venerarlo, porque como ya lo apuntaba Max Weber: “Cada uno sólo puede decidir por sí mismo ‘qué es para él Dios y qué es para

<sup>29</sup> Este concepto lo desarrollo más ampliamente en mi trabajo: *La lucha de los dioses en la modernidad* (Beriain, 2000).

él el diablo' [...] cada uno *elige*, dentro de ciertos límites, su propio destino: el sentido de su hacer y de su ser" (Weber, 1982: 238), y si esto es así tendría razón Dostoievski (1982, 166) en la sección de "El gran inquisidor" de *Los hermanos Karamazov* cuando afirma que: "No existe para el hombre ansia más atormentadora que encontrar a un ser a quien venerar, ejerciendo su libertad de elección". El factor decisivo de la celebridad es la *notoriedad*, la abundancia de sus imágenes y la frecuencia con que sus nombres son mencionados en la difusión pública y en las conversaciones privadas que les siguen y persiguen. Las celebridades están en boca de todos. Como los mártires y los héroes, ellos/as proporcionan algo así como un pegamento que mantiene unidos los que de otra manera serían difusos y esparcidos agregados de gente; conforman no sólo comunidades *imaginadas* al estilo de las mencionadas por Anderson, sino que al mismo tiempo conforman comunidades *imaginarias*, volátiles, de pura apariencia, efímeras, por cuanto sometidas a la enorme presión de la velocidad de cambio que afecta a todos los órdenes de la vida.

El *showman* P. T. Barnum (Henderson, 2005: 7, 37) creó el primer estadio de la cultura de la celebridad moderna al abrir el telón del entretenimiento de masas a mediados del siglo XIX con la creación del espectáculo *General Tom Thumb* en 1841, en donde se concitaba la presencia de máquinas de música, ventrílocuos, estatuas vivas, gitanos, gigantes, enanos, albinos e indios americanos. Los héroes de la era revolucionaria fueron invocados para dar a la nación un sentido de legitimidad histórica. Por encima de otros, George Washington representó la primera gran expresión de la virtud nacional, el símbolo del valor esencial nacional. Los héroes de esta era fueron caballeros, intelectuales y patriotas –representantes, en definitiva, de instituciones sociales básicas como el Estado, el Ejército o la Iglesia– y sus vidas fungen como ejemplos ilustrativos. El historiador literario R. W. B. Lewis ha apuntado que la imagen heroica inventada entre 1820 y 1860 fue la de un "Adán americano" (Lewis, 1955: 1-10), una figura de inocencia y promesa que, como la definió Emerson, era "el sujeto genuino contra todo el mundo" (Lewis, 1955, 1-10). En una época optimista sobre la cultura indígena que se hace a sí misma, los novelistas, los poetas, los ensayistas, los críticos, los historiadores y los predicadores de la nación, todos ellos hacen suyo este discurso con gusto, pretendiendo construir no sólo una narrativa nacional sino crear al protagonista de tal épica. El

héroe adánico, liberado del pasado e incorporando tales virtudes de autoconfianza, disciplina y logro, se convertiría en la figura central en pos de la realización de esa tarea de legitimación nacional. La emergencia de la fotografía y de la cromolitografía<sup>30</sup> en el periodo posterior a la Guerra Civil condujo a un crecimiento explosivo de las publicaciones de masas, como los periódicos y los *magazines*, creándose todo un espacio para el desarrollo de la industria cultural<sup>31</sup> del ocio. Así emergieron en la década de 1890 como las figuras más admiradas Henry Ford, Thomas Alba Edison, Guglielmo Marconi, J. P. Morgan, Andrew Carnegie o John D. Rockefeller, como hombres de ciencia, ingenieros, “capitanes de industria”, ídolos todos ellos de una lucha darwiniana de *success/excess* capitalista. La “celebridad” se convierte en una medida de éxito en una cultura preocupada por la personalidad. La segunda década del siglo xx produce las estrellas de Hollywood, donde se filmarán películas centradas en la fama y la celebridad como *Sunset Boulevard* (1950) de Billy Wilder, *A Face in the Crowd* (1957) de Elia Kazan, *Dog Day Afternoon* (1975) y *Network* (1976) de Sydney Lumet, *King of Comedy* (1982) de Martin Scorsese, *Almost Famous* (2000) de Cameron Crowe. Después surgirán las estrellas del deporte y las estrellas de la música, que inundan ahora toda la cultura de masas como sociedad del espectáculo.<sup>32</sup> La cultura de la celebridad, tan fuertemente vinculada al consumo, puede ser criticada, asimismo, por la importancia que atribuye al elemento adquisitivo; sin embargo, no debe ser confundida con el individualismo.<sup>33</sup> A la cultura de la celebridad le falta la “espontaneidad individual” (Mill, 1985: 125), que John Stuart Mill considera esencial para la libertad, y le sobra su dependencia a estilos de vida estandarizados dentro de la sociedad de masas.

<sup>30</sup> Tiene gran interés en el estudio de este fenómeno la obra de D. Boorstin, *The Image. A Guide to Pseudoevents in America* (1971: 57).

<sup>31</sup> Sobre el concepto de “industria cultural” siempre será una referencia obligada el trabajo de Adorno y Horkheimer del mismo título (1992).

<sup>32</sup> Interesante al respecto es el trabajo de título homónimo de Guy Debord: *Society of Spectacle* (1983).

<sup>33</sup> Sobre la celebridad, consumo e individualismo véase el trabajo de W. Kaminer, “Get a Life. The Illusions of Selfinvention” (2005: 57).

**A MODO DE CONCLUSIÓN**

A lo largo de estas páginas hemos analizado la metamorfosis recurrente de arquetipos sociales que encarnan dolorosamente la presencia de la violencia dentro de la sociedad. Desde el chivo expiatorio-mártir, pasando por el héroe nacional hasta llegar al suicida-bomba, se despliega una cultura sacrificial en donde cambian las causas, los medios y los fines, pero en donde persiste un juego profundo entre la vida y la muerte aderezado de penetrantes rituales sacrificiales cuyo único contrapeso es el despliegue de contrafiguras como las de Jesús de Nazareth, el ciudadano que surge de las revoluciones liberales y burguesas, y esa cultura de la celebridad propia de la sociedad de masas. Nuestro interés en este trabajo no es tanto proponer la solución definitiva que conduzca a la real y definitiva erradicación de la violencia, sino más bien despejar las conexiones de significado que subyacen a tan importantes fenómenos sociales.



**BIBLIOGRAFÍA**

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer  
 1992 “Industria cultural”, en Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid.
- Álvarez Junco, José  
 2001 *Mater Dolorosa*, Taurus, Madrid.
- Barber, Benjamin  
 2001 *Jihad versus McWorld*, Corgi Abbot, Nueva York.
- Bateson, Gregory  
 1972 *Pasos hacia la ecología de la muerte*, Editorial Carlos Lohlé, Argentina.
- Baudrillard, J.  
 1994 *Simulacra and Simulation*, University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan.
- Bataille, George  
 1985 *Visions of Excess. Selected Writings 1927-1939*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Bauman, Z.  
 2005 *Liquid Life*, Polity Press, Londres.
- Beck, Ulrich  
 2001 “El mundo después del 11-S”, *El País*, 19 de octubre, Madrid.
- Bellah, R. N.  
 1970 “Civil Religion in America”, en Bellah, *Beyond Belief*, Harper and Row, Nueva York.
- Benhabib, S.  
 2002 “Unholy Wars”, *Constellations*, vol. 9, núm. 1, pp. 34-46.
- Berger, P. L.  
 1997 *Redeeming Laughter*, De Gruyter, Berlín.  
 1979 *Pirámides de sacrificio*, Sal Terrae, Santander.
- Beriain, Josetxo  
 2000 *La lucha de los dioses en la modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Boorstin, D.  
 1971 *The Image. A Guide to Pseudoevents in America*, Atheneum, Nueva York.
- Blumenberg, H.  
 1985 “To Bring to An End, If Not Myth, Then at Least One Myth”, en *Work on Myth*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Casquete, Jesús

2006a "The Powers of Identity", *Social Movements Studies*, vol. 5, núm. 1, pp. 45-60.

2006b *El poder de la calle. Ensayos sobre movimientos sociales y acción colectiva*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

Colley, Linda

1992 *Britttons*, Vintage-Yale University Press, Londres.

Collins, Randall

2004 *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton.

Conrad, Joseph

1983 *The Secret Agent*, Penguin Books, Londres.

Corbin, H.

1957 "The Time of Eranos", en J. Campbell (ed.), *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbook*, vol. 3, pp. XIII-XX, Yale University Press, Princeton.

Debord, Guy

1983 *Society of Spectacle*, Black and Red, Detroit.

Dostoievski, Fiodr

1984 *Los demonios*, Alianza, Madrid.

1982 *Los hermanos Karamazov*, Porrúa, México D. F.

Douglas, M.

1966 *Purity and Danger*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

Durkheim, Emile

1982 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.

Eagleton, T.

2005 *Holy Terror*, Oxford University Press, Londres.

Enzensberger, H. M.

2001 *Perspectivas de la guerra civil*, Anagrama, Barcelona.

Espósito, J. L.

2002 *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Paidós, Nueva York.

Geertz, C.

1986 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México D. F.

Gellner, E.

1988 *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid.

Girard, R.

2004 "Violence and Religion: Cause or Effect?", *The Hedgehog Review*, primavera, vol. 6, núm. 1.

- 1983 *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- 1982 *El misterio de nuestro mundo*, Sigueme, Salamanca.
- 1978 *Des choses caches depuis la fondation du monde*, Grasset, París.
- 1972 *La violence et le sacré*, Grasset, París.
- 1961 *Mesonge romantique et verité romanesque*, Grasset, París.
- Gordon, N.  
1997 *Sacrifice of Isaac*, Bantam Books, Nueva York.
- Glucksmann, A.  
2004 “Frente a la teleguerra”, *El País*, 4 de abril, Madrid.  
2002 *Dostoievski en Manhattan*, Taurus, Madrid.
- Goytisolo, J  
2004 “De vuelta a la razón”, *El País*, 18 de marzo.
- Grossman, D.  
2003 *La muerte como forma de vida*, Barral, Barcelona.
- Habermas Jürgen  
2003 “Terrorism and the Legacy of Enlightenment”, en Jürgen Habermas y Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror*, University of Chicago Press, Chicago.
- Heidegger, Martin  
2000 *Nietzsche*, vol. II, Destino, Barcelona.  
1995 *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid.
- Henderson, A.  
2005 “From Barnum to ‘Bling Bling’: The Changing Face of Celebrity Culture”, *The Hedgehog Review*, primavera.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss  
1981 *Sacrifice*, University of Chicago Press, Chicago.
- Ignatieff, M.  
1999 *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Taurus, Madrid.
- Janowitz, M.  
2000 “Militärische Institutionen und Staatsbürgerschaft”, en Knöbl y Schmid (eds.), *Die Gegenwart des Krieges*, Fisher, Frankfurt.
- Josrojavar, F.  
2003 *Los nuevos mártires de Alá. La realidad que esconden los atentados suicidas*, Martínez Roca, Barcelona.  
1995 “Le Quari individuo: de la neo-communauté a la necro-communauté”, en Dubet y Wiebiorka (eds.), *Penser le sujet*, Seuil, París.

- Jüergensmeyer, M.  
 2004 "Is Religion the Problem?", *The Hedgehog Review*, primavera, vol. 6, núm. 1.  
 2001 *Terrorismo religioso*, Siglo XXI, Madrid.
- Kaldor, M.  
 2003 "El terrorismo como globalización regresiva", *Claves de la Razón Práctica*, núm. 138.
- Kaminer, W.  
 2005 "Get a Life. The Illusions of Selfinvention", *The Hedgehog Review*, primavera, vol. 7, núm. 1, p. 57.
- Kermani, Navid  
 2002 "A Dynamite of the Spirit", *Times Literary Supplement*, 29 de marzo, núm. 5165.
- Kierkegaard, Soren  
 1975 *Temor y temblor. Diario de un seductor*, Gredos, Madrid.
- Koch-Grünberg, T.  
 1910 *Zwei Jahren unter der Inianen. Reisen in Nord-West Brasilien, 1903-1905*, Duncker, Berlín.
- Koselleck, R.  
 1994 *Der Politische Totenkult*, Wilhelm Fink, Munich.
- Lamo de Espinosa, Emilio  
 2001 "Ciudadanos de los Estados Unidos", *El País*, 26 de octubre, Madrid.
- Levinas, E.  
 1988 "Useless Suffering", en Benasconi y Word, *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Routledge, Londres.
- Lévi-Strauss, Claude  
 1985 *Las estructuras elementales del parentesco*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.  
 1965 *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Lewis, B.  
 2003 *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, Random House, Nueva York.
- Lewis, R. W. D.  
 1955 *The American Adan*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lincoln, B.  
 2003 *Holy Terror. Thinking about Religion After September 11*, Chicago University Press, Chicago.

- Lübbe, H.  
1992 *Im zug der Zeit*, Springer, Heidelberg.
- Llobera, J. R.  
1995 *The God of Modernity*, Berg, Londres.
- MacDonald, André  
1978 *The Turner Diaries*, National Vanguard Books, Hillsboro.
- Mann, Thomas  
1978 *Doktor Faustus*, Sudamericana, Barcelona.
- Marx, Karl  
1975 *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en "Obras escogidas", vol. 1, Ayuso, Madrid.
- McCourt, F.  
1997 *Las cenizas de Ángela*, Alianza, Madrid.
- Mill, John Stuart  
1985 *On Liberty*, Penguin, Middlesex.
- Moscovici, S.  
1985 *La era de las multitudes*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Mosse, G. L.  
1990 *Fallen Soldiers*, Oxford University Press, Oxford.  
1975 *The Nationalization of the Masses*, Howard Fertig, Nueva York.
- Nietzsche, Friederich  
1955 "Zur Genealogie der Moral", en Nietzsche, *Werke*, vol. II, Karl Schlechta (comp.), WGB, Darmstadt.
- O'Brien, Conor Cruise  
1994 *Ancestral Voices. Religion and Nationalism in Ireland*, University of Chicago Press, Dublín.
- Ortiz-Osés, A.  
1993 *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Anthropos, Barcelona.  
1993a "La Escuela de Eranos", *Letras de Deusto*, enero, núm. 45, pp. 56-70.
- Oz, A.  
1994 *La tercera condición*, Barral, Barcelona.
- Reuter, Ch.  
2002 *Mein Leben is eine Waffe*, Bertelsman, Munich.

- Ricoeur, Paul  
1982 “La simbólica del mal”, en Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid.
- Scholem, G.  
1994 “El bien y el mal en la cábala”, en A. Ortiz-Osés (ed.), *El Círculo de Eranos*, vol. I, Anthropos, Barcelona.
- Sieyes, E.  
1970 *Qu'est ce que le Tiers Etat*, Publ. Soc. d l'Hist de la Révolumefr., Ginebra.
- Sloterdijk, Peter  
2000 *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid.
- Sofsky, W.  
2004 *Tiempos de horror. Amor, violencia, guerra*, Siglo XXI, Madrid.
- Virilio, P.  
2002 *Ground Zero*, Routledge, Londres.
- Walzer, M.  
1994 *Thin and Thick*, University of Notre Dame, Chicago.
- Weber, Eugen  
1976 *Peasants into Frenchmen*, Stanford University Press, Stanford.
- Weber, Max  
1987 “El judaísmo antiguo”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid.  
1982 *Ensayos de metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.  
1958 *From Max Weber*, H. Gerth y C. W. Mills (eds.), Oxford University Press, Nueva York.
- Wiesenthal, H.  
1987 “Rational Choice”, en *Zeitschrift für Soziologie*, núm. 6.
- Zizek, S.  
2003 *Tarrying with the Negative*, Routledge, Londres.
- Zulaika J. y W. Douglass  
1996 *Terror and Tabu. The Follies, Fables and Faces of Terrorism*, s. e, Londres.