



Apocalíptica y retórica del odio: una lectura girardiana de la resistencia cristiana a la violencia*

Jonathan Marín-Cano^a

Clough School of Theology and Ministry, Boston College, Estados Unidos

<https://orcid.org/0009-0005-6750-6991>

RECIBIDO: 29-06-24. APROBADO: 24-02-25

RESUMEN: Este texto explora algunas ideas de René Girard en su relación con el pensamiento apocalíptico presente en las narrativas judeo-cristianas. Al analizar la violencia mimética en su relación con la retórica del odio, el texto explora cómo las comunidades cristianas, mediante su profesión de fe, son expresión de resistencia a la violencia. El texto postula que el recurso a la apocalíptica puede ser comprendido como resistencia a la retórica del odio y la violencia. Al seguir el pensamiento girardiano, la apocalíptica cristiana puede ser considerada como antídoto eficaz frente a un colectivismo violento y fratricida.

Dicho aspecto medicinal del cristianismo proporciona esperanza contra todo intento de normalización de órdenes violentos. Es así que la confesión de las víctimas en la resurrección de Jesús subvierte las narrativas dominantes, desafía las lógicas omnipotentes del Estado y los actores armados y pone en duda su prevalencia y poder sacral. Se trata, entonces, de una praxis que antecede la vindicación/resurrección de las víctimas y la subversión/reversión de un sistema que termina por ser pecaminoso y satánico. Vivido como *espera desde las víctimas*, la praxis cristiana fundada en la confesión pascual emerge como alternativa que anticipa la irrupción definitiva de Dios en la historia.

PALABRAS CLAVE: Apocalíptica cristiana; violencia; escatología; teología; víctimas; Pascua; René Girard; no-violencia.

* Artículo de reflexión.

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: marincan@bc.edu/

Apocalyptic and Rhetoric of Hate: A Girardian Reading of Christian Resistance to Violence

Abstract: This text explores some ideas of René Girard concerning the apocalyptic thought present in Judeo-Christian narratives. By analyzing mimetic violence in its relation to the rhetoric of hatred, the text explores how Christian communities through their profession of faith are an expression of resistance to violence. The text postulates that recourse to apocalyptic can be understood as resistance to the rhetoric of hatred. Following Girardian thought, Christian apocalyptic can be considered as an antidote, effective in the face of violent and fratricidal collectivism.

This medicinal aspect of Christianity provides hope against any attempt to normalize violent orders. Thus, the confession of the victims in the resurrection of Jesus subverts the dominant narratives, challenges the omnipotent logic of the state and the armed actors, and questions their prevalence and sacral power. It is, then, a praxis that precedes the vindication/resurrection of the victims and the subversion/reversion of a system that ends up being sinful and satanic. Lived as a *waiting from the victims*, the Christian praxis founded on the paschal confession emerges as an alternative that anticipates the definitive irruption of God in history.

KEY WORDS: Christian Apocalypticism; Violence; Eschatology; Theology; Victims; Easter; René Girard; Non-violence.

CÓMO CITAR:

Marín-Cano, Jonathan. "Apocalíptica y retórica del odio: una lectura girardiana de la resistencia cristiana a la violencia". *Theologica Xaveriana* vol. 75 (2025): 1-23. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx75.arolg>

*When danger threatens that
which saves from it also grows.*
Friedrich Hölderlin¹

La violencia mimética produce ruido. Su fanfarria genera terror, así como asombro y atracción. Su rutinaria generación de víctimas y victimarios constituye un sistema efectivo y poderoso que parece superar toda verdad y amenaza con tirar al suelo cualquier resistencia. Sin embargo, la ley del más fuerte, del que más dinero tiene y obtiene, el imperio de la ley asociado a la empresa detestable de toda colonización pasada y presente, con todas sus víctimas y sus victimarios, nada puede contra la verdad de su sacrificialidad interna. Como Pascal alguna vez osó afirmar, “no pueden debilitar la verdad los afanes de la violencia ni sirven más que para elevarla aún más [...] nada pueden violencia y verdad una sobre la otra”².

Esto, aunque la violencia parezca irresoluble, extrema e insuperable. Tal sucesión de frases puede describir a la perfección el presente de nuestro sistema-mundo occidental que se debate la vida entre las guerras nunca superadas, la amenaza de una extinción con base en el daño irreparable a los ecosistemas y el artificio de una cotidianidad vivida en supuestas naciones democráticas que dicen proteger las libertades de todos.

Este artículo explora cómo el presente global está marcado por la *retórica del odio* en medio de una realidad caracterizada por colonizaciones violentas de distinta índole, así como traumas colectivos auténticos, nunca sanados. Con el fin de acceder a tal realidad se recurrirá al pensamiento del pensador brasileño João Cezar de Castro Rocha. Él ha evidenciado con detalle, en el contexto latinoamericano, cómo esta retórica del odio, aunque rastreable en la interacción cotidiana de los seres humanos, no configura simplemente hechos aislados de intolerancia o irrespeto. La retórica del odio, según el pensador brasileño, se constituye en una auténtica tecnología del poder al servicio de agendas políticas y sociales de distinta índole, con profundas e irreversibles consecuencias en el tejido social y ciudadano.

En un segundo paso, el artículo profundizará en el pensamiento de René Girard. Indicará en particular que la manera como Girard comprende la apocalíptica cristiana plantea una auténtica subversión del orden violento y expresa una posible vida colectiva en resistencia a la dominación y a las ideologías del tiempo. Vivida como espera desde la memoria de las víctimas del odio, la praxis cristiana surge como

¹ Girard y Chantre, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, xvii.

² Girard, Padilla López, y Chantre, *Clausewitz en los extremos: política, guerra y Apocalipsis*, 7.

alternativa anticipatoria de la irrupción de Dios en la historia. La acción salvífica de Dios acontece, entonces, como reivindicación/resurrección de las víctimas y como reversión/subversión del orden pecaminoso o diabólico que las ha producido.

El presente artículo plantea que retomar dicha conciencia apocalíptica se abre como camino de conversión espiritual y teológica en la Iglesia. Esto es así, si se la vive desde un compromiso con lo real, con la historia y el presente, aspectos propios de una teología cristiana del tiempo.

La retórica del odio y la violencia mimética

Una de las caras patentes de la violencia en el presente de nuestra historia es la narrativa de la violencia: una retórica que moviliza los intentos de la *eliminación del otro por el otro*. No es una generalización afirmar que esta retórica del odio es perceptible en maneras sutiles y abiertas, tanto en la vida política y social de nuestras naciones como en las conversaciones e interacciones en el ámbito privado; pero no acaba aquí. El poder de la retórica del odio atraviesa de modos diversos nuestras interacciones sociales y familiares.

La guerra en Ucrania y el Medio Oriente, las décadas de confrontación en Colombia, el racismo, la homofobia, la intolerancia en las calles, el rechazo de los migrantes, la violencia de género, etc., todos son ejemplos de cómo esta retórica no es tan solo un aspecto advenedizo sino una *tecnología*³ puesta al servicio de lógicas e intereses concretos. Su efectividad radica precisamente en la fabricación en masa de víctimas sacrificables en nombre del orden, el sistema o la ideología. Esa fabricación que hace al propio un extraño se moviliza fervientemente en lógicas de grupo, raza, clase, credo, pertenencia, cultura, etc., y opera a través de la estigmatización, el odio, la sindicación, en fin, la producción de *chivos expiatorios*. Ni siquiera la Iglesia se salva a este análisis, pues es evidente el nivel confrontacional y patológico que se percibe en ciertas expresiones “cristianas” y que se ha ido incluyendo en la opinión pública eclesial.

Como lo ha evidenciado Rocha, este recurso al odio como retórica es una auténtica “tecnología” de un colectivismo cuya génesis es fratricida y cuyo cometido

³ Se usa aquí el término “tecnología” en referencia a la comprensión que João Cezar de C. Rocha tiene acerca del mismo. En el examen que el autor brasileño realiza de su propia cultura, ritos y comportamientos societales, comprende dicho concepto en el horizonte de las disciplinas y mecanismos de control social y familiar que, mediante ciertos principios, regulan, imponen y normalizan el comportamiento. A diferencia del uso foucaultiano del término, los sentidos que subyacen a esta comprensión permiten comprender que las tecnologías pueden encontrarse en esas *narrativas culturales* que construyen realidades sociales y dinámicas del poder. La tecnología así, puede ser comprendida con cierta semejanza al modo como Foucault la comprende: es un mecanismo de poder y control.

principal es el *othering*: la reducción del otro “al papel de enemigo a ser eliminado”⁴. El otro es fabricado como algo peligroso y detestable, y su eliminación se presenta como algo necesario. Como técnica, la retórica del odio puede además ser apropiada, enseñada y transmitida a otros, y en este sentido se diferencia de un simple “discurso de intolerancia” pues su fin es la destrucción y la eliminación.

Se sigue aquí la distinción que el pensador brasileño hace entre la *retórica* y el *discurso* para afirmar, con él, que la eliminación que esta retórica desata en el campo social no solo es una eliminación *simbólica* o relegada al ámbito de lo discursivo o de opinable. Al contrario, esta retórica es un canal de imposición y normalización de la violencia⁵. Solo por dar un ejemplo, las redes sociales son el espacio de despliegue de esta retórica del odio y de su vocación profundamente *sacrificial*⁶. El sacrificio de esta tecnología del *othering* es inmolación y ofrenda expiatoria ofrecida a las “deidades” –principios, narrativas, sistemas, prácticas e ideas– que se predicán como detentoras del orden. La dimensión sacrificial de dicha tecnología radica en que fabrica víctimas bajo el sometimiento *del otro*, un sometimiento perverso y cruento.

Son abundantes los casos en que una simple opinión expresada al aire puede convertirse en auténtica amenaza al buen nombre y a la integridad. No se exagera al reconocer la tremenda performatividad de estos espacios: se han convertido en auténticos *patibulos* de lo humano. De muchos modos, en distintos espacios y con tecnologías cada vez más sutiles, se sigue cantando *el sacrificio de Abel* (Gn 4,8; Lc 11,51) en renovados sacrificios humanos imaginados y cometidos en nombre de la conservación de un orden o de la ideología.

En este contexto violento, las comunidades cristianas no salen a flote. El caso colombiano, por ejemplo, elucida la persistencia y reproductibilidad de esta tecnología del odio. Las relaciones rivales y conflictivas en este país han sido mantenidas, en gran parte, por la radicalización ideológica preservada en élites políticas y religiosas durante siglos de colonialismo, y por la permanencia de este en la nación imaginada y “liberada”. La guerra contra las guerrillas, por ejemplo, se llevó a cabo bajo un sistema ideológico del odio al enemigo que produjo cruentos episodios de deshumanización entre los actores armados y los ciudadanos, todos confesamente “cristianos”. Así, “la estigmatización caricaturesca del adversario –*como parte de la retórica del odio*– autoriza

⁴ Ver a Rocha, *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*.

⁵ *Ibíd.*

⁶ *Ibíd.*

el gesto supremo: la deshumanización del otro, reducido al papel de enemigo que hay que masacrar”⁷.

Hechos como los “falsos positivos” (civiles asesinados por las Fuerzas Militares y presentados como subversivos muertos en combate) es uno de esos múltiples episodios deshumanizantes⁸. No deja de ser profundamente paradójico: las fuerzas del orden son capaces de fabricar la victoria, aunque en el camino se atropelle a quien se pretende proteger. En esta tecnología de la eliminación ya no hay premisas, ni conclusiones lógicas, y las consecuencias más trágicas han acontecido por las vías más absurdas.

Con todo, estas relaciones rivales y violentas y su exasperación no son *accidente histórico*, error o simple casualidad. Para seguir con el ejemplo de Colombia, las relaciones violentas no son el mal producido por unas cuantas “manzanas podridas”. Es un sistema, una cosmovisión sustentada en una ideología, una tecnología al servicio del poder. Es más, esta eliminación del distinto es sustentada por una suerte de *disonancia cognitiva colectiva*⁹ que se evidencia en un analfabetismo político profundamente ideologizado, en la lógica defensiva de un sistema-mundo que protege al poderoso, en un cierto antiintelectualismo y en la falta de proximidad a las víctimas de su violencia y en la incapacidad de percibir su dolor y sus historias¹⁰.

Esta disonancia explica el caos, la falta de humanidad y razonabilidad que ha caracterizado la aproximación a la búsqueda de la paz con las guerrillas en dicho país y la desconfianza generalizada en una posibilidad de paz sostenida en el tiempo y *desde abajo*, esto es, desde las víctimas, los sobrevivientes y los territorios. Para Rocha, dicha disonancia se puede explicar en términos de una *guerra cultural* que mantiene las masas movilizadas en una excitación permanente en nombre del odio y la estigmatización. Dicha guerra cultural se plantea, no pocas veces, como eliminación de los derechos y las libertades de amplios sectores de la población, el debilitamiento desde dentro de las instituciones democráticamente establecidas, la destrucción de los avances y victorias sociales en cultura, educación y humanidades, todo, en nombre de un conservadurismo y un “moralismo edificante” que silencia, censura y descarta¹¹.

Esta disonancia cognitiva impacta significativamente a los cristianos y sus comunidades. El nivel de interacción intraeclesial también está marcado por escenarios

⁷ *Ibíd.*

⁸ Comisión de la Verdad. *Hay futuro si hay verdad: Informe final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Tomo 3: *No matarás. Relato histórico del conflicto armado interno en Colombia*, 524-535.

⁹ Ver a Rocha, *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ibíd.*

en que las lógicas del odio son reproducibles. En efecto, de muchos modos las comunidades cristianas son afectadas por la retórica del odio, lo cual no deja de ser extraño en una Iglesia que se plantea a sí misma como ese signo real, aunque paradójico, de la capacidad de testimoniar en una praxis fraterna la vida de Cristo¹².

Cómo ha acontecido esto y, lo más importante, cómo es posible salir de este entrapamiento epistemológico y político es lo que se verá a continuación. Como se ha dicho hasta ahora, el planteamiento central de esta reflexión es la postulación de cómo la fe cristiana contiene en sí misma las coordenadas de una salida de estos extremos violentos. Estos elementos internos a la fe cristiana operarían como un fármaco que permite un discernimiento inaplazable y necesario que haga posible la convivencia pacífica. Revisitar estas fuentes liberadoras se hace urgente.

Fetichismos del tiempo y división de órdenes

Una primera entrada en la cuestión se plantea en la teología a través de la discusión entre la necesaria correspondencia entre *la fe y la vida*. El testimonio cristiano siempre debe incluir las consecuencias éticas de lo que se dice creer. La evidencia de una no correspondencia entre ambas realidades también puede plantearse en términos de una suerte de disonancia cognitiva que ha tenido lugar en el contexto de las comunidades eclesiales. Solo para volver al caso colombiano: se podría preguntar fácilmente cómo una sociedad marcada por la tradición cristiana y que al menos formalmente profesa la fe cristiana ha podido vivir en tales condiciones de violencia o rivalidad mantenidas en el tiempo; o a renglón seguido –como lo ha expresado finamente el *Informe final* de la Comisión de la Verdad– cómo es posible que la ciudadanía mayoritariamente cristiana no asuma el escándalo profundo que ha significado un conflicto armado entre combatientes cristianos¹³. Las respuestas esperables radicarían en una identificación (o distorsión) entre el contenido *de lo que se cree* y el acto libre de *creer*; o más precisamente, entre la emancipación mutua entre el *homo faber* y el *homo adorans*. Estas son las coordenadas de la disociación: no se hace lo que se cree; la fe *no baja* a la vida de todos los días.

La cuestión, sin embargo, es aún más profunda y su análisis debe alcanzar también otros espacios. En efecto, el problema aquí identificado no puede ser reducido a mera *real politik*, es decir, a la simple descripción de hechos dados, sin ninguna

¹² Kaplan, René Girard, *Unlikely Apologist: Mimetic Theory and Fundamental Theology*, 133.

¹³ Comisión de la Verdad, *Hay futuro si hay verdad: Informe final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Tomo 1: *Convocatoria a la paz grande. Declaración de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*, 21.

conexión entre ellos, lo que equivaldría a la evasión de la pregunta acerca de la responsabilidad individual o colectiva. La violencia no sucede *porque sí*. No es una realidad advenediza. Al interior de la posibilidad misma de esta elusión de la realidad –bajo la premisa de que la violencia es siempre de otro que está más allá– hay una comprensión teológica particular: el sistema mundializado está sostenido sobre la base de una ideología que preconiza la separación entre los órdenes divino y secular, así como su extrañamiento mutuo.

En un orden como este, las cosas sagradas en lo público son juzgadas con recelo, lo divino como un elemento extraño al orden de lo demostrable, de lo asequible, de lo posible, en fin, de la responsabilidad de los individuos y por fuera de los límites de la razón. Lo religioso en un mundo *moderno* y bajo este paradigma divisorio es necesariamente algo superable. Paradójicamente, lo sagrado sigue estando presente, encubierto, manipulado, dando forma a una multiplicidad de relaciones de poder y segregación, de exclusión y eliminación, de muerte y vida, que terminan por ser supuestas y normalizadas. Es así como esta separación de órdenes –imaginada al menos– favorece la reproducibilidad del odio por medio de un mecanismo delirante y distópico profundamente sacrificial.

Frente a esta realidad, diríamos *fetichista de lo religioso*¹⁴, el pensamiento girardiano ha puesto de relieve la centralidad de la tradición cristiana en su capacidad de contener una verdad urgente sobre el mundo religioso para la vida real de los seres humanos. Se trata de una verdad sobre la historia y sobre la realidad, verdad que se proclama *salvadora* y *redentora* como salida de lo violento. En este sentido, la narrativa judeo-cristiana opera para Girard en el mismo registro que lo criticado, esto es, como contenedora de una verdad sobre lo intramundano desde lo más intramundano posible: las consecuencias de su orden hegemónico, es decir, desde la cruz de las víctimas que el orden religioso arcaico suscita.

En esta perspectiva, el cristianismo opera más como antídoto (*pharmakon*) de esta delusionalidad revelando la verdad que sostiene las cruces que produce¹⁵; un antídoto que corre el velo sobre la verdad de una violencia que siempre ha sido *nuestra* y que capacita a quien la acepta para subvertir una realidad que se ha acomodado a los dioses de la muerte¹⁶. Dicha medicina rasga en dos, de *arriba abajo*, el velo de

¹⁴ Por hacer referencia al uso que Hinkelammert hace del fetichismo marxista ver, por ejemplo, a Hinkelammert, “La primacía del ser humano en conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista”.

¹⁵ Farneti, “A Political Theology of the Empty Tomb: Christianity and the Return of the Sacred”, 23.

¹⁶ El uso del término *pharmakón* hay que verlo en el horizonte de su tratamiento filosófico en Platón y en Derrida. Aunque es verdad que el uso del término en estos filósofos está más relacionado con la

todo Templo y remueve las entrañas de la Tierra, del orden conocido para ponernos de frente a la violencia que el ser humano es capaz de producir (Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45)¹⁷.

Algún teólogo podría objetar: ¿Es acaso el pensamiento girardiano la superación de la teología cristiana en su sentido trascendental? Es decir, ¿equivale este pensamiento a la superación del hecho *positivo* de la revelación o de la economía salvífica y, en general, de su radical *otredad*? Esta no es una pregunta aleatoria, y su respuesta, ciertamente, excede el cometido de este escrito. Baste notar que Girard ha sido acusado de referirse de manera exclusiva al acontecimiento del misterio pascual solo como recuento y memoria de la pasión y muerte de Jesús, obviando la afirmación de su resurrección y ascensión. Carecería su propuesta de un aspecto central que haría dudar de la integralidad en la cual se habría de leer la experiencia cristiana. Es verdad que otros herederos del pensador francés ubicarán lecturas mucho más integrales del misterio pascual en las coordenadas, por ejemplo, de la existencia de la comunidad de fe o la pneumatología, como es el caso de James Alison¹⁸. Acusar a Girard, sin embargo, de no ser lo suficientemente sistemático es impreciso, dados los alcances antropológicos y filosóficos de su investigación, que son el primordial objetivo.

R. Farneti, crítico de Girard, llama la atención acerca de la centralidad teológica que tiene la tumba vacía y el espacio-tiempo que se abre en el episodio de la Pascua. La relevancia de este espacio-tiempo en su *aperturidad* no solo determina ciertos discursos sobre Dios, sino genera el ambiente propicio y las coordenadas necesarias para la Modernidad. En este sentido, Farneti postula que la distancia entre lo sagrado y lo profano —esa que es posible establecer en la acción poderosa de Dios que es profesada en la resurrección del Hijo— es garante de la actuación libre y responsable de los seres

discusión acerca de la relación entre el discurso y el texto y, en general, en la tradición logocéntrica en Occidente. Aunque excedería el propósito de este texto, vale la pena reconocer la lectura doble que realiza Derrida del término al aplicarlo a Sócrates, quien en la obra platónica es a su vez remedio/veneno, mago y chivo expiatorio (*pharmakón*, *pharmakeus*, *pharmakos*). En este artículo se remite al uso de la palabra *pharmakón* en el sentido en que Girard lo hace para describir la compleja naturaleza del chivo expiatorio. Esta figura, al ser designada como culpable de los males colectivos, sirve como escape a la violencia generalizada. Sin embargo, su sacrificio, aunque detiene temporalmente el conflicto, perpetúa el ciclo de violencia que la origina al legitimar la agresión contra un individuo inocente en el horizonte de la reconciliación colectiva. De este modo, el mecanismo del chivo expiatorio en Girard es tanto la cura como la causa del problema. Véase a Girard, *La violencia y lo sagrado*, 123; 151-152; y Girard, *El chivo expiatorio*, 56-57; 70; y 153-154.

¹⁷ Se trata de un antídoto distinto a todo otro antídoto, pues revela desde dentro el mecanismo violento y sacrificial de todo mito. El Evangelio relata el escándalo que contiene todo mito: la inocencia de la víctima atestiguada como fruto de una violencia colectiva que ha se reproduce y tiende a la ritualización.

¹⁸ Ver a Alison, *The Joy of Being Wrong: Original Sin through Easter Eyes*.

humanos, tema típicamente liberal. Dicha distancia, a juicio del autor, no habría sido considerada suficientemente por Girard al supeditar su propuesta a lo sagrado en una comprensión “poco moderna” del mundo y de la historia.

De fondo está la convicción de que la afirmación de una comprensión del misterio pascual cristiano podría resolver la pregunta sobre el mal y, en particular, dar una respuesta efectiva a los mecanismos de la violencia que envuelve en una suerte de escalada al mundo contemporáneo. Para ser precisos con la posición de Farneti: solo en el abandono de Dios que ahora vive o reina en una dimensión separada de la historia, solo allí, es posible hablar de responsabilidad y autonomía. Esta conciencia, esta distancia entre las *dos ciudades*—para usar la terminología agustiniana— pondría al centro la responsabilidad del ser humano en la construcción del Reino de Dios, en las condiciones materiales del mundo o en su rechazo¹⁹. Es lo que haría *cristiana* una lectura sobre la realidad y la fe y haría posible una reflexión sobre la responsabilidad.

No obstante, dicha división de orden postulada por Farneti es fundamentalmente un espejismo. Al final, ¿acaso una postura de este tipo no termina por acoger una visión profundamente anticristiana en su capacidad de relegar lo divino a la esfera de incommensurable y, paradójicamente, asignar sentidos religiosos a su comprensión del tiempo y la historia?

Por eso cabe preguntarse cómo una postura de tipo *neohobbesiano* podría hablar mucho más de responsabilidad cuando esta, si bien separa los órdenes entre lo divino y lo humano, en realidad no deja por fuera *lo sagrado*, aunque así lo proclame abiertamente. En este sentido, lo más liberal posible acontece como sostenido por una ideología de lo divino, por una teología que se autoinvisible estratégicamente, pero a la cual se recurre sin dudar y de manera velada. Aún más: ¿Conduce esto a una banalización del mal que acontece allí donde se pregona un sistema que pone al centro la mera voluntad de poder y victoria aún a costa de otros seres humanos?

Como ha afirmado Girard, al hacer referencia a dicha presencia de lo religioso-arcaico, “el maligno transpone violencia en formas sagradas y trascendentes”²⁰. Así, ¿acaso la posición defendida por Farneti es un peligro para una teología política que quiere precisamente enfrentarse a la pregunta por el origen del mal como violencia, encarar y no desentenderse de la realidad de sus múltiples víctimas? Una postura como

¹⁹ Farneti, “A Political Theology of the Empty Tomb: Christianity and the Return of the Sacred,” 24.

²⁰ “The Evil One transposes violence in sacred and transcendent forms” (Girard y de Bevoise, “I See Satan Fall Like Lightning,” 53).

la sostenida por Farneti ¿no termina por consagrar al ser humano a la lógica del poder y lo que lo sostiene, la violencia naturalizada?

Subversión del tiempo y apocalíptica como responsabilidad

La opción por la consagración de un orden hegemónico y culturalmente violento tiene consecuencias graves e ineludibles. En consecuencia, valdría la pena recordar una de esas citas bíblicas un tanto enigmáticas a la que Girard recurría para describir la *responsabilidad urgente* ante la verdad del origen humano y sacrificial de toda violencia. Dice Jesús a los fariseos y escribas de su tiempo:

¿Cómo escaparan el juicio del infierno? Yo les envío profetas, sabios y escribas. A algunos de ellos, ustedes los matarán y crucificarán, y a otros los azotarán en sus sinagogas y los perseguirán de ciudad en ciudad, para que recaiga sobre ustedes la culpa de toda la sangre justa derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Berequías, a quien ustedes asesinaron entre el templo y el altar. (Mt 23,34-35)

Ya en los mismos evangelios, a juicio del pensador francés, es posible identificar un acontecimiento disruptivo, único e irreversible en relación con la procedencia, origen y mantenimiento de las rivalidades humanas²¹. Dicha revelación es simple y, no obstante, esencial: la violencia no tiene *otro* origen que las rivalidades humanas. Girard, al entender la revelación evangélica en su capacidad de subvertir las comprensiones sacralizadas de la violencia al interior de la historia, critica una visión del tiempo como *eterno retorno de lo mismo* y como mero progreso y evolución, lo que supone una verdadera *apocalíptica*. ¿En qué sentido?

El pensamiento apocalíptico puede ser definido como el recurso en el pensamiento y en la praxis a una conciencia del fin del tiempo y de la historia, que tradicionalmente es asociada a la doctrina cristiana del cielo, el infierno, el juicio final, la muerte, la resurrección personal y la parusía. No obstante, lejos de ser una teología sobre un *más allá del tiempo*, la apocalíptica cristiana asume una conciencia histórica renovada en claro compromiso con la realidad²². De este modo, las narrativas apocalípticas que se encuentran en el Nuevo Testamento y otras fuentes, al subrayar la diferencia radical que existe entre la experiencia de sufrimiento, abandono o injusticia que vive el sujeto o su comunidad y su fe en Dios, afirman la necesidad de una

²¹ Girard, *El chivo expiatorio*, capítulos IX y XV.

²² Robinette, *Grammars of Resurrection: A Christian Theology of Presence and Absence*, 213; Metz y Ashley, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 160.

intervención divina de corte radical, de un cambio posible de curso y dirección, de la esperanza de un acto de justicia que restituya a las víctimas o de la posibilidad de un fin de *esta* historia.

La apocalíptica cristiana, en este sentido, libera a Dios de la responsabilidad por el mal que los seres mismos han causado y le ubica al lado del grito de justicia y reparación. Afincada en la revelación, la apocalíptica afirma la novedad de la acción salvífica de Dios en medio de la historia y llena de sentido la espera y la resistencia de los seres humanos en medio suyo, especialmente, la resistencia y la espera de las víctimas²³. Como ha subrayado Carlos Mendoza-Álvarez, esta vida de resistencia desde abajo y desde los supervivientes adquiere, por la conjunción con el dato de la fe, una dimensión auténticamente *teologal*²⁴.

En efecto, el pensamiento judeo-cristiano asume al tiempo y la historia desde la perspectiva del *suceso* de la trascendencia, esto es, como escenario del *acontecer* de la revelación de Dios, de su autocomunicación. Como ha expresado bellamente Karl Rahner, “la trascendencia misma tiene una historia y la historia es siempre el suceso de esta trascendencia”²⁵. La historia no es un accidente o casualidad, y la dimensión temporal de la vida de los seres no queda degradada a ser una escisión entre lo divino y lo humano o lo creatural.

Por el contrario, en la revelación cristiana, la trascendentalidad que habita la vida de los seres humanos no se alcanza o accede por fuera de la historia y del tiempo, pues Dios se revela así mismo precisamente como historia de salvación al interior suyo. Así, la historia en sí misma es *ya desde Dios* y está sujeta a él; y frente a la injusticia, Dios aparece como el liberador, el que resiste las fuerzas implacables. Por tanto, el tiempo en el pensamiento cristiano es escenario de la acción creadora de Dios que desde el origen de todo se revela como el fundamento de lo real y su plenitud. En palabras de Rahner,

... si por doquier en la historia ha de poderse dar salvación y con ello también fe, por todas partes en la historia de la humanidad tiene que estar actuando una revelación sobrenatural de Dios a aquélla, de modo que ésta aprehenda de hecho a cada hombre y por la fe opere en él salvación.²⁶

²³ Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 641.

²⁴ Ver a Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*.

²⁵ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*, 175.

²⁶ *Ibíd.*, 183.

La experiencia que los seres humanos pueden tener de Dios lleva consigo una afirmación de la historia, de *esta historia*, y no de otra; una historia que se identifica con la *historia general*, con la espacio-temporalidad, y no solo en algunos de sus puntos; que es capaz de transformarla, renovarla, subvertirla o liberarla²⁷.

En contravía del alcance de esta visión cristiana de lo real, el tiempo asumido como mera evolución o, en la versión griega, como *eterno retorno de lo mismo*, sacraliza la conservación del orden a partir de una narrativa divinizada de la violencia y del mantenimiento de su producción rutinaria de víctimas²⁸. Allí, sin lugar a dudas, hay una visión problemática que Girard, al ser *profeta, escriba y sabio* –por utilizar los términos evangélicos antes citados– ha pretendido denunciar, afirmando la novedad de los evangelios en su confesión de fe apocalíptica.

Esta crítica desde lo cristiano no puede confundirse con una crítica religiosa de la Modernidad, que supondría quedarse en el otro extremo de la separación de órdenes. Una crítica verdaderamente teológica de la Modernidad, si bien no supone una ceguera acerca de algunas de sus conquistas epistemológicas y expresiones legítimas, no es ingenua frente a sus excesos. Como lo ha sintetizado Mendoza-Álvarez:

La crítica a la Modernidad desde la religión, si bien supone el reconocimiento de sus adquisiciones teóricas e históricas (tales como la conquista de la libertad, la democracia y la ciencia), no por ello desmitifica los ídolos de la Modernidad, fundamentalmente la razón absoluta que se erige en parámetro absoluto del ser y de la obra humana. La crítica *desde la teología* es entonces una crítica de la idolatría. Es profecía²⁹.

Girard, por su parte, elucida la capacidad del cristianismo de irrumpir desde dentro del tiempo y la historia, de subvertir las concepciones sacralizadas de la realidad y de ser alternativa a la violencia *por* la violencia³⁰. En este sentido, el imaginario apocalíptico constituye una auténtica *gramática de la reversión*, pues afirma la soberanía de un Dios que, al estar más allá de las fuerzas implacables que esclavizan y persiguen a su pueblo, no lo dejará a la intemperie o en la ruina, sino lo llevará a un nuevo y definitivo éxodo.

Testimonio de esta operación farmacológica ha sucedido de manera definitiva cuando la verdad fue (es) *alzada en lo alto* (Jn 19,37; Zc 12,10). El tiempo que afirma

²⁷ *Ibíd.*, 189.

²⁸ Hago referencia aquí a la comprensión que R. Girard tiene del mito y, en general, de *lo mitológico* como la narrativa del vencedor que, en su teoría de la violencia, termina siendo una evasión de la responsabilidad, la invisibilización de las víctimas y del mecanismo que las produce a nivel colectivo.

²⁹ Mendoza-Álvarez, “Teología y crítica a la Modernidad”, 54.

³⁰ Girard, *El chivo expiatorio*, 136-137.

el acontecimiento pascual se ha convertido en el lugar de lo novedoso, del acto salvador de lo divino no-sacrificial que trae verdadera justicia y verdad. La cruz de Jesús y la memoria de su inocencia se revelan como claves de auténtico progreso: el tiempo se convierte en espacio de resistencia, insurrección, cambio, transformación desde los sobrevivientes y gracias al poder salvador de Dios³¹. En este sentido, el imaginario apocalíptico afirma a Dios como el “Dios del futuro inédito, la promesa absoluta para su cumplimiento, no como el Absoluto intemporal bajo el cual la temporalidad se convierte en un fluir incesante y sin dirección hacia el infinito”³². Dios es la alteridad, pero *en relación*³³.

En este sentido, Girard identifica con profundidad la novedad con que las cartas paulinas interpretan a Cristo como “el único hombre que supera la barrera erigida por Satanás”³⁴. Esta barrera diabólica es el sistema del chivo expiatorio como resolución de la rivalidad mimética que Girard identifica al centro de la violencia. Jesús supera esta barrera, pues él muere

... para no participar en el sistema de chivos expiatorios [...]. Tras su resurrección, se establece entre Dios y el mundo un puente que antes no existía; Cristo se afianza en el mundo mediante su propia muerte y destruye las murallas de Satanás. Su muerte convierte así el desorden satánico en orden y abre un nuevo camino por el que los seres humanos pueden ahora transitar.³⁵

¿Por qué es relevante esta comprensión cristiana del tiempo? No se puede confundir el pensamiento cristiano con la aceptación dócil de un orden violento o con su justificación, incluso con base en argumentos aparentemente lógicos. La afirmación de la novedad cristiana conlleva un juicio sobre el presente desde Dios que se revela, precisamente, en la renuncia a un orden violento y mítico. ¡Hay una visión irreconciliable entre la mitología y la Biblia!

³¹ Robinette, *Grammars of Resurrection: A Christian Theology of Presence and Absence*, 199.

³² *Ibid.*, 218.

³³ *Ibid.*

³⁴ Girard y de Bevoise, “I See Satan Fall Like Lightning”, 54.

³⁵ “...the only man to overcome the barrier erected by Satan. He dies in order to avoid participating in the system of scapegoats, which is to say, the satanic principle. After his resurrection, a bridge that did not exist before is established between God and the world; Christ gets a foothold in the world through his own death, and destroys Satan’s ramparts. His death therefore converts satanic disorder into order and opens up a new path on which human beings may now travel” (*ibid.*).

Pascua como acontecimiento

A todo esto deberá añadirse que el hecho de la Pascua, es decir, la acción reivindicativa de Dios en Jesús, aunque diferente del tiempo y la historia, tampoco debería promover una visión del mundo como *emancipado* de lo divino. En tal perspectiva, se hace necesario identificar los efectos teológicos de esta postura, esto es, indagar por las consecuencias que se seguirían de la comprensión, por ejemplo, de la ascensión como un hecho *separado* de la resurrección, y sin repercusiones en la historia y la realidad del mundo y de los creyentes. La Pascua de Jesús no es un *reditus* express del mundo y de la historia y tampoco la invalidación de una justa autonomía de lo real.

Una separación radical de los órdenes, al sancionar un real abandono de lo creado, termina decretando la sacralización del *statu quo*, y por convertir en dios lo que no es Dios. Por el contrario, la Pascua revela la historia desde lo más íntimo de ella y, en este sentido, la resurrección/ascensión de Jesús es un acto de justicia y restauración también en relación con la historia. En la Pascua de Jesús se afirma la realidad/posibilidad de un futuro no-violento y fraternal.

Así, la Pascua en el pensamiento judeo-cristiano es también correlato de la encarnación, del escándalo de un Dios que no es solo creador *ex nihilo* sino *redemptor hominis*. El anuncio cristiano se identifica, por tanto, con una visión de lo divino en medio de la realidad y de la necesidad de distinguir y purificar los fetichismos de lo real que son confundidos con lo divino. La mejor revelación de los tiempos escatológicos es el acontecimiento de la resurrección de Jesús, que viene a ser culminación de la historia y la creación, rompimiento de la temporalidad evolutiva y afirmación radical de la dignidad de la historia como espacio de lo trascendente y lo no-violento. En este sentido, como lo ha apuntado el teólogo latinoamericano Jon Sobrino, es necesario comprender la resurrección como acto de justicia con las víctimas de todos los tiempos, con los crucificados de la historia³⁶.

Es así como la Pascua de Jesús es respuesta al grito desesperado de las víctimas de la violencia sacrificial, su puesta en evidencia y, por tanto, la *kénosis* de lo divino que deviene como subversión de un orden temporal que se revela violento porque se lo comprende escindido de Dios (Flp 2,5-11)³⁷. En este orden de ideas, lo relevante aquí no es afirmar tanto la capacidad del ser humano para tomar decisiones cuanto la urgencia de distinguir cómo lo sagrado (violento y sacrificial) sigue permeando la realidad en discursos y narrativas pretendidamente ateas o agnósticas y cómo *lo*

³⁶ Sobrino y Drury, "The Historical Jesus and the Christ of Faith: The Tension between Faith and Religion", 439.

³⁷ Girard, *El chivo expiatorio*, 145-147.

divino, en su capacidad farmacológica irrumpe en prácticas de resistencia, memoria y esperanza desde abajo, desde las víctimas. La resurrección como juicio divino sobre lo real acontece como insurrección, como puesta en duda de un orden político profundamente sacralizado y, por ello mismo, violento. En este sentido es que se hace necesario comprender el alcance de *lo apocalíptico*.

Apocalíptica como salida de la sin-salida

¿Qué podemos hacer para resistir el embate de visiones que normalizan y anestesian toda alternativa? Reclamar la apocalíptica como dimensión determinante de la fe cristológica puede robustecer la resistencia de los sobrevivientes de toda violencia sistémica y toda tecnología del odio. La apocalíptica cristiana recupera la fuerza disruptiva que conlleva la fe en la resurrección como afirmación de lo real no-sacrificial. En la base de esta perspectiva está la convicción de que retomar una *imaginación apocalíptica* en la fe cristiana permite a los creyentes entender los efectos dramáticos y los significados de alcance universal de la resurrección de Jesús como propia y posible *resurrección*³⁸. La muerte no es el final (1Jn 3,14; 1Co 15,54-55, etc.).

En este horizonte, los efectos de una violencia sacrificial llevada a los extremos son ampliamente descritos por la mentalidad judeo-cristiana rica en metáforas e imágenes del tiempo. Aún más, las coordenadas de la narrativa apocalíptica judeo-cristiana, cuyas imágenes y registros pueden parecer extraños o estrafalarios, bien pueden describir las condiciones políticas, culturales y religiosas en las que vive la humanidad de este presente global.

El terror de un final del tiempo y de la historia –en la revelación magnífica y terrorífica de unos eventos finales salidos de la mano de Dios– describe con sorprendente exactitud el furor de la guerra extendida en amplios territorios del globo; la inhumanidad de una tecnología militar y nuclear impersonal y progresivamente dañina; la apatía sorda y generalizada ante toda forma de vida de quienes detentan el poder en este el sistema-mundo; la crueldad del sufrimiento de muchos cuya hambre, miseria y refugio son vistos o como mero azar o directa amenaza a la estabilidad. Girard ha identificado con especial sutileza estos matices. De este modo, como en el Apocalipsis de Juan, Girard no duda en apuntar lo siguiente:

La violencia se ha desencadenado en todo el mundo, originando lo que preveían los textos apocalípticos: la confusión entre las catástrofes provocadas por la naturaleza y las provocadas por el ser humano, entre lo natural y lo provocado

³⁸ Robinette, *Grammars of Resurrection: A Christian Theology of Presence and Absence*, 195.

por los hombres: el calentamiento global y la subida de las aguas ya no son metáforas hoy en día.³⁹

La realidad de un final del tiempo y de la historia no son ya la fábula de un libro de amenazas un tanto irracionales, sino la descripción concreta del estado de cosas en la Europa y el occidente *cristianos*⁴⁰. En este orden *necrofilico*, la necesidad de subvertir las consecuencias y de reconocer y visibilizar sus propios puntos ciegos –aspectos de una percepción apocalíptica de la historia– se convierte en cuestión de sobrevivencia en medio de la dominación.

El tiempo, por ser creatura –para decirlo con Pablo– gime con dolor, en espera y tensión, del parto de una realidad alternativa a la hecatombe de la eliminación del ser humano por el ser humano (Rm 8,22). La apocalíptica, entonces, no apunta primordialmente a una serie de actos violentos o, a lo que sería peor, la afirmación de su inevitabilidad en cuanto a la *insurrección* de ese orden establecido sumamente idolátrico que usurpa el lugar de lo divino y lo verdaderamente salvífico. Para el creyente, Dios acontece como plenitud de lo creado y se muestra como vencedor de toda idolatría de la cual proviene falsedad y mentira.

Lo interesante es constatar, entonces, que en este presente apocalíptico de la humanidad la narrativa judeo-cristiana opera como *su verdad y su antídoto*. Girard lo ha puesto de manifiesto numerosas veces. Al interior del mito, el relato cristiano opera como elemento desmitificador, revelando y superando la dimensión sacrificial de toda religión y de la ordenación violenta de la vida que ella produce y mantiene⁴¹. La verdad de la inocencia del Crucificado, llevado en las vasijas frágiles del testimonio apostólico, se revela como la grieta que amenaza destruir el orden establecido para afirmar la liberación que acontece desde dentro y anticipar la realidad del Reino.

La verdad paradójica del Calvario hace temblar los cimientos de toda Jerusalén y rasga su *velo* “en dos”, “de arriba abajo” (Mc 15,38). Para Girard, “en los evangelios, la pasión se nos presenta ciertamente como un acto que trae la salvación a la humanidad, pero no como un sacrificio”⁴². Nunca más los templos podrán separarnos de Dios y

³⁹ “Violence has been unleashed across the whole world, creating what the apocalyptic texts predicted: confusion between disasters caused by nature and those caused by humans, between the natural and the man-made: global warming and rising waters are no longer metaphors today” (Girard y Chantre, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, ix.).

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ Girard, *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 179; Girard, *El chivo expiatorio*, Capítulo IX; Girard, *La violencia y lo sagrado*, 166.

⁴² Girard, *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 179.

de los otros; nunca más podrán operar efectivamente sus sacrificios como mecanismo exculpador de nuestras violencias. Así, en palabras del pensador francés:

Reconocer a Cristo como Dios es reconocer en él al único ser capaz de trascender esa violencia que hasta entonces había trascendido absolutamente al hombre. Si la violencia es el sujeto de toda estructura mítica y cultural, Cristo es entonces el único sujeto que escapa de esa estructura para liberarnos de su influencia.⁴³

Girard profundiza en las consecuencias concretas de esta verdad cristológica, al subrayar que

... los poderes finalmente van a perecer a causa de esta verdad. Y toda la historia es simplemente la realización de esta profecía. Los que dicen que el cristianismo es anarquista tienen algo de razón. Los cristianos están destruyendo los poderes de este mundo, en el sentido de que están destruyendo la legitimidad de toda violencia. Desde la óptica del Estado, el cristianismo es una fuerza anárquica.⁴⁴

En este sentido, la praxis de una comunidad cristiana que afirma la verdad cristológica por excelencia —la inocencia de la víctima y su reivindicación— se convierte en mesianismo anticipado que recorre la historia, acogiendo su finitud y su vocación de plenitud⁴⁵. Este es el sentido de la apocalíptica que encontramos en la sagrada Escritura, escrita para consolar y motivar a la comunidad cristiana en tiempos de conflicto, agitación y colapso; fuente de energía apostólica y de resistencia. La imaginación de una subversión del tiempo y el espacio junto a una revolución cósmica afirma en la Biblia, con intenso simbolismo, la realidad de una alternativa al orden, al caos colectivo desde la memoria y la verdad⁴⁶.

La esperanza apocalíptica de la cual dan testimonios los textos apocalípticos (Daniel, Apocalipsis, el pequeño apocalipsis de Mc 13, etc.) es “una *poesis* crítica que se atreve a nombrar una esperanza de trascendencia y justicia a pesar de todas

⁴³ Ibíd., 212.

⁴⁴ “... the Powers are ultimately going to perish from this truth. And all of history is simply the realization of this prophecy. Those who say that Christianity is anarchistic are somewhat right. The Christians are destroying the powers of this world, in the sense that they are destroying the legitimacy of all violence. From the point of view of the State, Christianity is a force of anarchy” (Doran y Girard, “Apocalyptic Thinking after 9/11: An Interview with René Girard”, 25). En contra de lo que pudiera pensar Sloterdijk, el esquema del Sinaí, como llama el pensador alemán al relato fundacional de la alianza de Dios con el pueblo de Israel, no equivale al testimonio de la sacralización de toda violencia en nombre de Dios, sino de su cuestionamiento radical en la paradoja de un relato religioso que rompe lo religioso desde dentro (ver a Sloterdijk, *Im Schatten Des Sinai: Fussnote Über Ursprünge Und Wandlungen Totaler Mitgliedschaft*).

⁴⁵ Girard y de Bevoise, “I See Satan Fall Like Lightning”, 52.

⁴⁶ Robinette, *Grammars of Resurrection: A Christian Theology of Presence and Absence*, 197.

las evidencias en contra”⁴⁷. En efecto, Dios no dejará a su pueblo, no lo olvidará y caminará junto a él, haciendo honor a su alianza con él, cumpliendo las promesas de sus antepasados. La esperanza acontece como resultado de una memoria desde las víctimas. En este sentido, la resurrección de Jesús –que está al centro de esta mirada apocalíptica– descubre una economía distinta a la del tiempo presente y revela una alternativa en términos de reconciliación y paz operadas como justicia de Dios⁴⁸.

Una imaginación apocalíptica, entonces, puede otorgar salidas a la eclosión porque no solo es descrita como futurible en el tiempo sino como posibilidad abierta y disruptiva en el presente. La apocalíptica bíblica, en este sentido, no es tanto la relación de unos hechos trascendentes pensados en el futuro de un tiempo que evoluciona, cuanto el testimonio de una intervención prolífica que acontece siempre como presente. Al tiempo es la proclamación de una subversión de sus condiciones finitas y temporales. A esto –si se me permite tal interpretación– se refería Girard al recordar a la Modernidad evolucionista la *verdad* del hecho cristológico; una verdad más allá del tiempo que contiene el tiempo y que revela el funcionamiento de los mecanismos históricos que sostienen el orden político y los sentidos en medio suyo: la verdad de su propia mimesis violenta contada como prosa *novelesca* y *mentira romántica*.

A modo de conclusión

Al término de su periodo como presidente de la Comisión de la Verdad, Francisco de Roux, S. J., atendió una cita con la Asamblea Plenaria del episcopado católico en Colombia. Después de una presentación sintética del cuantioso trabajo de la Comisión y de un pormenorizado recuento de su *Informe final*, Francisco enunció una serie de preguntas contundentes a los líderes cristianos del país: ¿Dónde estaba la Iglesia Católica cuando la barbarie sucedía? ¿Qué estaban haciendo los líderes religiosos del país, por cerca de cincuenta años, cuando el conflicto armado dejaba más de nueve millones de víctimas? ¿Dónde estaba la palabra y la praxis de la Iglesia cuando 6.402 jóvenes pobres (o más) fueron asesinados y presentados como subversivos o revolucionarios por las Fuerzas Militares, para conseguir medallas y prebendas? Estas son preguntas surgidas al interior de lo que en la Comisión se ha llamado como el *acontecimiento de la verdad*. Y por supuesto incomodaron a los obispos.

Algunos de ellos reprocharon a la Comisión tal aproximación al asunto de las violencias en Colombia porque –según dijeron– nadie como la Iglesia se ha

⁴⁷ “A critical *poesis* that dares to name a hope for transcendence and justice in spite of all evidence to the contrary” (ibíd., 197).

⁴⁸ Ibíd., 207.

comprometido en las regiones con el acompañamiento de las comunidades y de los procesos de paz y reconciliación. Aunque esto pueda ser verdad en cierto sentido, es claro que el rol que la Iglesia ha jugado en el conflicto colombiano no está exento de ambigüedades y complicidades, de falta de valentía y de una suerte de inmovilidad por las condiciones adversas y dramáticas que los ciudadanos colombianos hemos vivido por décadas.

En la perduración de las violencias –más de seis décadas– un elemento importante ha sido la existencia y el mantenimiento de una *retórica de odio*. Como se anotaba al inicio, en dicha retórica, el enemigo militar resulta deshumanizado por símbolos, narrativas e imaginarios asociados a él. Lo más perjudicial es la afectación que esa retórica produce en el campo social y político, y allí también la Iglesia: el mecanismo se extiende a todo adversario político, a toda disidencia del modelo, a toda alternativa comunitaria.

La deshumanización producida por la violencia bélica termina resquebrajando cualquier posibilidad de reconocimiento de la dignidad y la palabra del otro y, así, de todo encuentro y diálogo. La presencia de la retórica del odio en el ámbito de las expresiones cristianas constituye una traición al contenido evangélico.

En consecuencia, las preguntas con las que finalizó su intervención el padre de Roux, ante los líderes religiosos del país, revelan la realidad de la doble dimensión de la participación institucional de los cristianos en las violencias: que todos somos responsables en ellas, que todos somos sus víctimas y también ejercemos como victimarios. En esta verdad proclamada y no ocultada reside la salida a la *sin-salida*. Esto es, finalmente, a lo que ha apuntado Girard al hablarle a la Modernidad desde la verdad del Crucificado y la insurrección de su Pascua; o al denunciar todo intento de nihilismo dionisiaco y su lógica de resentimiento desde la inocencia de las víctimas⁴⁹.

Las preguntas del presidente de la Comisión de la Verdad son urgentes, al menos, para una teología que quiere abrazar la realidad como el lugar teológico y revelatorio por excelencia, máxime si al interior de esta realidad muchas comunidades e individuos viven vidas desde la memoria y la resistencia. La pregunta fundamental que surge aquí sería esta: ¿Cómo exorcizar –si se permite esta palabra– el mecanismo del odio que reproduce en nosotros toda deshumanización? ¿Cuáles prácticas, resistencias y luchas nos permiten dudar del círculo falaz de la retórica del odio, incluso al interior de la Iglesia?

En el horizonte abierto por tales preguntas, el objetivo de este artículo ha sido evidenciar las coincidencias, los trazos comunes, las superposiciones existentes entre la

⁴⁹ Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 126-127.

realidad de la violencia y lo religioso; y cómo la dimensión escatológica y apocalíptica de la fe cristiana puede ser un elemento significativo presente en las experiencias de resistencia a la violencia y en el trabajo por la reconciliación en muchas comunidades de fe. Girard, en su recurso a las narrativas judeo-cristianas y al uso de categorías, imágenes y comprensiones de su apocalíptica, ha contribuido significativamente a estos esfuerzos de resistencia colectiva desde los sobrevivientes.

La inocencia de las víctimas y la inocencia del Crucificado-Resucitado, por su parte, resquebrajan el sistema que está paradójicamente representado en sus narrativas. En palabras de Girard, “la increíble paradoja, que nadie desea aceptar, es que la Pasión liberó la violencia al mismo tiempo que la santidad”⁵⁰. En las violencias que vemos por doquier en el mundo, lo que se ha de ver realmente es su incapacidad de ser contenida en relatos míticos y sacralizados. Así, la violencia se muestra en toda su capacidad destructora pero *secularizada* y, por lo mismo, ajena al orden de los dioses y al imperio de la necesidad. Al tiempo, la Pascua desata en el mundo la capacidad que tiene el ser humano de renunciar, en libertad y conciencia, a toda violencia y a sus mecanismos y estructuras que ocultan su responsabilidad.

Desde este ángulo, la teología, en tiempos de colapso global, centra su atención en una comprensión de la historia en términos mesiánicos, más allá de los fetichismos del tiempo (como eterno retorno y/o progreso lineal o evolutivo); en la capacidad de la comunidad de fe de ser *encarnación* del cuerpo herido y resucitado de Cristo desde las heridas de todas las víctimas y desde su memoria; en la capacidad de imaginar la reconciliación comunitaria en el horizonte de la imitación de Cristo.

Dicha perspectiva apocalíptica, profundamente enraizada en el relato bíblico, puede liberar a la comunidad eclesial del dominio de los espejismos del mito y de las mentiras románticas. La santidad primordial del ser humano pasa por la *imitación* de aquel que, al enfrentar el suplicio envolvente de la violencia, renuncia a su uso, resistiendo, aún a costa de su vida.

Referencias bibliográficas

Alison, James. *The Joy of Being Wrong: Original Sin through Easter Eyes*. New York (NY): Crossroad Publishing Co., 1998.

Comisión de la Verdad. *Hay futuro si hay verdad: Informe final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Tomo 1: *Convocatoria a la paz grande. Declaración de la Comisión para el Esclarecimiento*

⁵⁰ Girard y Chantre, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, ix.

- de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Bogotá: Comisión de la Verdad, 2022.
- Comisión de la Verdad. *Hay futuro si hay verdad: Informe final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Tomo 3: *No matarás. Relato histórico del conflicto armado interno en Colombia*. Bogotá: Comisión de la Verdad, 2022.
- Doran, Robert, y René Girard. “Apocalyptic Thinking after 9/11: An Interview with René Girard.” *SubStance* 37/1 (2008): 20-32. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/25195154/>
- Farneti, Roberto. “A Political Theology of the Empty Tomb: Christianity and the Return of the Sacred”. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 116 (2008): 22–44. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/41802402/>
- Girard, René. *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Buenos Aires: H. Garetto Editor, 2010.
- Girard, René. “Dionysus versus the Crucified”. *MLN* 99/4 (1984): 816-835. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/2905504/>
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- Girard, René, y Benoît Chantre. *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*. East Lansing (MI): Michigan State University Press, 2010.
- Girard, René, y M. B. De Bevoise. “I See Satan Fall Like Lightning.” En *The One by Whom Scandal Comes*, 49-56. Lansing (MI): Michigan State University Press, 2014. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt7zt8qm.8/>
- Girard, René, Luciano Padilla López, y Benoît Chantre. *Clausewitz en los extremos: política, guerra y Apocalipsis* (1.a ed.). Madrid: Katz Editores, 2010. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bf5g/>
- Hinkelammert, Franz. “La primacía del ser humano en conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista”. *Grupo Pensamiento Crítico*, <https://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol/336-la-primacia-del-ser-humano-en-el-conflicto-con-la-idolatria-critica-de-la-religion-la-teologia-profana-y-la-praxis-humanista.html> (consultado el 19 de abril de 2024).

- Kaplan, Grant. *René Girard, Unlikely Apologist: Mimetic Theory and Fundamental Theology*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2016.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*. México: Universidad Iberoamericana, 2020.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. "Teología y crítica a la Modernidad". *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 36/140 (1990): 49-58.
- Metz, Johann Baptist, y James Matthew Ashley. *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. New York (NY): Crossroad Publishing Co., 2007.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo* (2.a ed.). Barcelona: Herder, 2012.
- Robinette, Brian D. *Grammars of Resurrection: A Christian Theology of Presence and Absence*. New York (NY): Crossroad Publishing Co., 2009.
- Rocha, João Cezar de Castro. *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Editora e Livraria Caminhos, 2021.
- Schüssler Fiorenza, Francis (ed.). *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* (2.ª ed.). Minneapolis (MN): Fortress Press, 2011.
- Sloterdijk, Peter. *Im Schatten Des Sinai: Fussnote Über Ursprünge Und Wandlungen Totaler Mitgliedschaft*. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- Sobrino, Jon, y John Drury. "The Historical Jesus and the Christ of Faith: The Tension between Faith and Religion". *Cross Currents* 27/4 (1977): 437-463. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/24458348/>