

La resistència cristiana al populisme

Jordi Corominas

Per què l'habilitat política consisteix gairebé sempre a abandonar-se al mimetisme col·lectiu?

René Girard

El nacionalisme és com l'halitosi: es percep clarament en els altres i no es percep la pròpia.

Fredric Jameson

El títol pot sorprendre a més d'un. No és el cristianisme un populisme amb totes les lletres? I si no ho és en si mateix, ¿no ha estat històricament implicat sempre en tot tipus de lluites i guerres imperials i nacionals que tenen almenys un cert aire de família amb els populismes actuals? A més, ¿no és cert que en els fenòmens populistes Occidentals i d'Amèrica Llatina del present sol aparèixer la Creu com un dels elements aglutinants?

La tesi que vull defensar és que el cristianisme porta en els seus gens un antipopulisme radical i que el preu que cal pagar per apropar o assimilar el cristianisme al populisme és l'abandó de tot allò que li és més propi transformant-lo en una religió sacrificial o nova idolatria. Un transvestisme, per cert, molt propi de tot tipus de populismes que fàcilment fan de la democràcia un criptotalitarisme o del victimari una víctima. Per defensar aquesta tesi em basaré en els plantejaments antropològics de R. Girard. No m'interessa discutir, matisar o completar les seves idees. Per descomptat es pot



qüestionar la seva antropologia i que el desig mimètic sigui el mecanisme últim que explica la nostra singularitat. Però aquí el que pretenc és mostrar que el mecanisme mimètic i victimari, que segons Girard desmascara el cristianisme, és, amb més o menys matisos, central en tot populisme.

1 Què és el populisme?

Entenc per populisme una forma de fer política que té els següents elements centrals: una apel·lació contínua al "poble"¹ entès com una unitat (res més lluny del populisme que pensar el poble en plural), una lògica maniquea, una simplificació dels discursos polítics, i una exacerbació

¹ Ferran Sáez, *Populisme. El llenguatge de l'adulació de les Masses*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2018.

de les emocions polítiques antagòniques².

El populisme imagina i estén la idea d'un poble innocent, homogeni, incorrupte, bo i fins i tot heroic, víctima de "les elits" o de la casta composta per partits tradicionals, potentats econòmics i intel·lectuals cosmopolites. Per això l'estratègia populista es caracteritza per reivindicar la interlocució directa entre el líder i el "poble", sense intermediaris de "la casta". La gran paradoxa és que molts dels líders i moviments amb traços populistes provenen del que el mateix populisme defineix com a elits i defensen amb més afany que ningú, en la majoria dels casos, els interessos d'aquestes elits.

La lògica maniquea es manifesta en la necessitat de tenir un enemic clar. En principi no hi ha res pervers en constituir "comunitats" i mantenir identitats diverses, el problema és quan per constituir aquestes comunitats se'n denigren d'altres. Aquesta divisió entre bons i dolents, nosaltres i els altres, es declina de moltes maneres. L'enemic del poble bo i pur pot ser la casta, l'elit dolenta i corrupta, els refugiats i immigrants, una altra comunitat nacional (catalans, espanyols, etc.), una minoria sexual o ètnica, un grup religions (els musulmans, els jueus, etc.). El populisme, en lloc de buscar llimar diferències, teixir consensos i intentar millorar les coses, busca algú a qui culpar i castigar pels mals que es perceben. Els "altres", convertits en enemics i sempre assenyalats com a responsables del desencert i

vergonyes pròpies, són els que fan possible el discurs i l'existència del populisme.



J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

Pel que fa al discurs polític l'estratègia del populisme és la de simplificar al màxim els termes del debat, descartant la complexitat i els matisos de la realitat política, econòmica i social, desenvolupant narratives immediatament accessibles i proposant solucions màgiques, contundents i immediates. Aquesta simplificació en detriment dels arguments va del bracet de l'exacerbació de les emocions. Davant l'ansietat provocada per la globalització i l'empobriment creixent de les classes mitjanes mundials es respon tancant-se en comunitats nacionals homogènies i s'usa tot un llenguatge emocional i grandiloqüent per enfortir la identificació simbòlica i afectiva del "poble", i per humiliar, odiar o menysprear els que es consideren exteriors a aquest³, o els que no es deixen tancar en una determinada identitat nacional: "si creus que ets un ciutadà del món, no ets

² El poble és un concepte de contorns indefinits: pot significar els blancs, els nacionals, la "gent d'ordre", la "bona gent", les classes mitjanes empobrides ...

³ C. Ungureanu, I. Serrano, "El populismo como relato y la crisis de la democracia representativa", Revista CIDOB d'Afers Internacionals, Núm. 119.

un ciutadà d'enlloc"⁴.

Aquesta apel·lació al poble i aquests components maniqueus, simplificadors i emocionals no tenen un contingut concret, amb la qual cosa la liquiditat del populisme és màxima⁵. En la societat-xarxa⁶ el populisme flueix i es ramifica en formes i combinacions de tota mena: esquerra i dreta, forces religioses i seculares, moviments nacionalistes i patriotismes d'estat. De moment, la majoria dels populismes competeixen dins d'un cert ordre democràtic i mantenen, encara que sigui amb límits, alguns dels seus elements bàsics: eleccions lliures, partits d'oposició, llibertat d'expressió. El problema és que una radicalització de l'experiment populista pot derivar en fórmules totalitàries on aquests elements democràtics bàsics deixin d'existir del tot.

2. El populisme com a part del sistema social

El populisme no sorgeix com un fet aïllat sinó que forma part d'un sistema. M'atreviria a dir que el populisme és el caràcter

4 Primera Ministra britànica Theresa May, "Conferència del Partit Conservador a Birmingham", octubre, 2016.

5 He utilitzat la imatge de liquiditat prestada de Z. Bauman en l'article "Postveritat i religió líquida", *Revista Perifèria*, 2017 i allà defineixo l'exacte abast d'aquesta imatge. Això no vol dir que no es solidifiqui a Occident el populisme en allò que Joan Albert Vicens anomena nous populismes de dreta, però com mostra bé el seu article fins i tot la pretesa lluita "antipopulista" queda completament contaminada pel *modus operandi* del populisme. Cf. J. A. Vicens, "Nous populismes i societat líquida", *Revista Perifèria*, 6/2019.

6 M. Castells, *La sociedad red*, Vol. 1, Aliança Editorial, SA, Madrid, 2000.

més destacat de la dimensió política del sistema social mundial contemporani.

La societat mundial que avui conformem podem desglossar-la en un subsistema **econòmic-ecològic**, és a dir, tot allò que té a veure amb la producció de béns, mercat, distribució, mitjans i desenvolupament tècnic; un subsistema **sociopolític** relacionat amb institucions com la família, el mercat capitalista, els estats, les esglésies, els exèrcits, els tribunals, etc., i la disputa del poder; i un subsistema **cultural-ideològic** que s'ocupa de fer comprensible teòricament la societat en què vivim, ja sigui per legitimar-la o transformar-la.

És important destacar dos caràcters d'aquest sistema social. El primer és la seva unitat estructural. No es pot comprendre totalment el populisme sense la seva imbricació amb la dimensió econòmica i cultural. I el segon és la seva unitat mundial ja que el decisiu per conformar una societat no és un llenguatge, ni una determinada consciència o manera de viure, sinó el fet d'estar imbricats i codeterminats en un sistema d'hàbits que, per més que no en siguem conscients, avui té



J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

un abast mundial⁷.

Pel que fa a la vinculació econòmica del populisme, podem al·ludir succintament a la depauperització creixent de les classes mitjanes mundials i l'explotació sense límits dels béns naturals⁸, i pel que fa a la

7 “En l'actual societat mundial, els hàbits de milions de persones estan determinades per altres persones que no només estan geogràficament separades per enormes distàncies, sinó que a més entenen la seva vida i l'expressen en llengües molt diverses. No obstant, això no obsta perquè hi hagi una interacció real entre elles i una determinació física dels seus hàbits. Pensem en la influència de les innovacions tècniques sobre les formes de vida. Pensem en la determinació de la pròpia vida per relacions de dependència econòmica entre pobles enormement separats espacial i culturalment. Pensem en les conseqüències planetàries de la crisi ecològica. Els hàbits socials, en una gran quantitat de casos, són determinats físicament pels altres sense que hi hagi una comunitat lingüística o cultural”. Cf., “Hacia una fundamentación de las ciencias sociales”, en A. González (ed.), *Para una filosofía liberadora*, San Salvador, 1995, pp. 65-96.

8 Hi ha abundants estudis que veuen la causa del fenomen populista en el rebuig del *status quo* per part dels “deixats enrere” per la globalització; en l'increment constant de la desigualtat; en la tensió estructural i creixent entre el capitalisme corporatiu i la democràcia representativa; en la crisi ecològica; en la crisi econòmica global del 2008 i la seva controvertida gestió mitjançant rígides polítiques d'austeritat; o en les crisis migratòries ja sigui per motius econòmics o humanitaris. Cf., T. Piketty, *El capital en el siglo XXI*, F.C.E. Madrid, 2014. P. Krugman, *¡Acabad ya con esta crisis!* Editorial Crítica, 2012. *Brown to Green Report*, 2018. També en aquesta línia J. A. Vicens, “Nous populismes i societat líquida”, *Revista Perifèria*, 2019.

seva vinculació cultural podem referir-lo a la postveritat⁹, a la “cultura narcisista”¹⁰ i a la reducció de la religió a una identitat cultural buidant-la de la seva essència. El cristianisme, posem per cas, el converteix en una simple identitat defensiva enfront de l'islam, o d'altres formes de vida on el que menys importància té és la creença i pràctica cristiana de les persones. El populisme fagocita tot allò que troba i, per descomptat, les religions li són especialment útils. Una sociologia de la religió contemporània hauria de donar raó dels populismes islamistes, hinduistes i cristians a tot el món¹¹.

En definitiva, el populisme, tractant-se d'un moment de l'estructura del sistema social mundial vigent, no és una fenomen que pugui atribuir-se precipitadament al fet de tenir polítics versats en la manipulació, sinó que d'alguna manera ens concerneix a tots. La pregunta en

9 La veritat és simplement el que diuen el meus. Katukani adverteix que el populisme, pel fet d'anar lligat a la postveritat i no distingir entre la realitat i la ficció, s'acosta perillosament al nazisme i al comunisme que van començar utilitzant la mateixa estratègia publicitària. Cf., M. Kakutani, *The death of truth*, Crown Publishing, USA, 2018. J.A. Vicens analitza la postveritat com un moment del sistema social i insisteix especialment en el fet que la hiperinformació amb què ens inunden les xarxes de comunicació, la seva velocitat i immediatesa, manté els individus completament desinformats i acrítics i fa que prevalguin les ficcions i *fake news* sobre els arguments i els fets. Cf. J. A. Vicens, *La postveritat com a sistema*, *Revista Perifèria*, 5/2018.

10 C. Lash, *La cultura del narcisismo*, Ed. A. Bello, Barcelona, 2000.

11 Cf., M. L. Areu, “El populismo hinduista de Narendra Modi: reimaginando la nación india”; A. Priego, “El populismo islámico: una respuesta no occidental a la globalización” en *¿La nueva era del populismo? Perspectivas teóricas, empíricas y comparativas*, *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* n. 119, 2018.

l'època en què vivim no és si som o no populistes, sinó en quin grau ho som. Normalment només som conscients del populisme dels altres i no del propi: els populistes, com els nacionalistes, sempre són els altres.

3. La força mimètica del populisme

R. Girard subratlla en la seva antropologia un mecanisme, el del mimetisme i el del boc expiatori, que crec que és clau en el fenomen populista. Podríem resumir la seva formulació, a risc de simplificació, de la següent manera: en ser l'home un ésser cultural no hi ha gairebé res en el seu comportament que no sigui après, i atès que l'aprenentatge es basa en la imitació, en la repetició del que fa l'altre, el mimetisme resulta ser indispensable, però és al mateix temps summament perillós, ja que genera rivalitat i conflicte perquè impulsa a cadascú a apropiarse del que l'altre vol o, simplement, a voler ser com l'altre. De la rivalitat inherent al desig mimètic, al desig del que vol un altre, deriva la inevitabilitat de la violència com a fet social. Estem des de sempre immersos en ella.

Per pal·liar i evitar que la violència destrueixi el vincle comunitari, totes les societats han recorregut a un mateix expedient: el de les religions sacrificials. Les religions transformen l'agressivitat indiferenciada en violència unànime contra una víctima o grup innocent, un boc expiatori, ocultant a la vegada, mitjançant un discurs mític inculpador, aquesta innocència. Aquest personatge o grup que, sense cap motiu

o per qualsevol motiu, es converteix en el focus que atreu les ires de tots i rep la transferència de tots les rancunies, les rivalitats, les enveges i els desitjos de venjança, compareix com el responsable de tots els mals que afecten la comunitat. Mitjançant la seva persecució o sacrifici s'evita la violència generalitzada i es restableix momentàniament la unanimitat, l'ordre i la calma mitjançant la convergència de tot el grup contra un sol enemic.

R. Girard pensa que la dimensió política del sistema social està sempre contaminada per aquesta lògica implacable del mimetisme i que comparteix el mateix secret de la religió: el mecanisme violent del boc expiatori, el sacrifici de víctimes innocents. És més, aquesta violència sacrificial i col·lectiva contra una víctima o grup innocent constitueix l'autèntic cor i l'ànima secreta del sagrat¹² i del populisme. I aquest "secret" del sagrat, tant en la versió religiosa com en la seva versió política, compareix en el nucli de tot sistema social i és el fonament de les seves institucions (poder polític, justícia, constitucions ...).

De fet, el propi cristianisme ha estat reconvertit i viscut com una religió sacrificial. Un exemple d'aquesta reconversió el trobem en la reflexió d'Anselm de Cantarbury, un teòleg del segle XI, que afirma que el sentit de la mort de Jesús és pagar un deute infinit amb Déu (el preu dels nostres pecats), impagable per a l'ésser humà que és finit. Aquest deute només és possible saldar-lo

¹² R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2006.

amb la “mort” de Jesús (a la seva manera també infinit per ser Fill de Déu). En aquest sentit, la mort de Jesús era necessària per mantenir la llei (el pagament del deute) i l'ordre de tota la creació. L'interessant és adonar-se que en reduir el cristianisme a una nova religió sacrificial se'l despulla de la seva saba original i se l'igualava amb allò que pretenia denunciar: També els que van portar Jesús a la mort entenien que aquesta era necessària per preservar l'ordre social i religiós.

4. El desemascarament cristià del fonament últim del populisme

Segons R. Girard, el que dona al cristianisme la seva enorme força de penetració és el fet de denunciar totes les formes violentes, sacrificials, de les cultures i la història humana sense deixar-se reduir per cap identitat. De fet, el cristianisme no és una identitat més, sinó que constitueix la crítica de totes elles quan suposen algun gènere de divisió perversa entre “nosaltres” i “ells”. Recordem que el cristianisme porta en el seu cor la dessacralització de les identitats nacionals, religioses, socials i de gènere: “Ja no hi ha jueu ni grec; no hi ha esclau ni lliure; no hi ha home ni dona”¹³. El “Israel primer”, tan típic de tot populisme, no és precisament l'eslògan de Jesús. Ben al contrari, Jesús mostra una particular simpatia amb aquells que no entren en l'estàndard comú i nacional: leprosos, minories desfavorides, publicans, pecadors, estrangers, prostitutes, proscrits, defraudadors, lladres i traïdors al país.



J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

Però el que desborda absolutament la lògica populista és la crida a estimar els enemics. És l'antipopulisme mateix: “Perquè si estimeu els qui us estimen, quina gràcia teniu? Perquè també els pecadors estimen els que els estimen”¹⁴. L'altre, encara que sigui un enemic, és reconegut com una persona com jo, fins i tot si m'ataca. La presumpció d'innocència no és el criteri des del qual es respecta el dret de l'altre, sinó que se'l respecta per ser un altre, per ser persona. Aquesta possibilitat és un desafiament a l'eterna temptació del rebuig, a la mecànica del boc expiatori i al motor del ressentiment dels que viu tot populisme.

Amb aquest antídote i amb el coneixement dels mecanismes mimètics, el cristianisme desmitifica radicalment el sagrat en totes les seves formes i a qualsevol populisme que li rendeixi homenatge. Per això R. Girard considera que el cristianisme és un ateisme pràctic¹⁵, un ateisme evangè-

¹⁴ Lluc 6,32.

¹⁵ Cf., R. Girard, *Achever Clausewitz*. París, Carnets Nord, 2007, p. 245. R. Girard, (y otros) *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca, Sigüeme, 1982, p. 214

¹³ Gal. 3,28.

lic que s'oposa més radicalment a les divinitats sacrificials que l'ateisme modern. L'ateisme modern no només és incapaç de revelar els mecanismes mimètics, els falsos déus que escamotegen la veritat de la injusta persecució de les víctimes, sinó que manté tots aquests mecanismes en una ombra propícia per al seu manteniment perpetu¹⁶.

I per descomptat el cristianisme seria en la pràctica un ateisme molt més radical que l'ateisme de Nietzsche que reclamaria el retorn al Déu de la violència sagrada, Dionís, o el seu equivalent, l'home de la voluntat de poder: "El cristianisme s'ha pres tan seriosament l'individu, l'ha plantejat tan bé com un absolut, que no podia ja sacrificar-lo; però l'espècie només sobreviu mitjançant els sacrificis humans [...]. La veritable filantropia exigeix el sacrifici pel bé de l'espècie; la veritable filantropia és dura, s'obliga al domini de si mateixa, perquè necessita del sacrifici humà. I aquesta pseudohumanitat anomenada cristianisme vol imposar-nos precisament que no es sacrifiqui a ningú!"¹⁷.

En definitiva, als evangelis, al revelar el mecanisme del boc expiatori, rebutjar de ple la violència i no condemnar les víctimes, trobaríem la clau de tots els fenòmens de masses antics i moderns i tant

dels populismes actuals com dels totalitarismes passats¹⁸.

Aquesta denúncia dels mecanismes mimètics que R. Girard descobreix en els evangelis poden acostar-se als mecanismes autojustificatius que A. González considera que posa en evidència el cristianisme¹⁹. En la rivalitat autojustificativa cadascú busca el favor i la recompensa dels déus a través del mèrit propi, del sacrifici personal i de les bones accions, mentre espera el càstig dels que actuen injustament. Les religions complirien precisament la funció de garantir una correspondència entre les nostres accions i els seus resultats mitjançant algun Déu que garantiria que finalment tant els "bons" com els "dolents", en aquesta vida o en una altra, tindran el que mereixen.

Aquesta rivalitat autojustificativa comportaria una profunda legitimació de tot ordre social. Per exemple, en la nostra societat postindustrial i capitalista les persones es veuen condicionades més que mai a buscar la seva justificació en les seves pròpies obres, a viure demostrant contínuament el propi valor, i aquelles que arriben al poder i aconsegueixen "l'èxit" solen interpretar el seu benestar com un resul-

16 R. Girard, (y otros) *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., p. 215 R. Girard, (y otros) *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., p. 215.

17 F. Nietzsche, *Oeuvres complètes*. vol. XIV: *Fragments posthumes début 1888-janvier 1889*. Gallimard. París. 1977, pp. 224-225. Citat per R. Girard en *Veo a Satán caer como el relámpago*, Ed., Anagrama, Barcelona, 2002, p. 206.

18 "La definició mimètica dels comportaments col·lectius continua sent tan vàlida com fa 2000 anys" R. Girard en *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 83.

19 A. González, *Teología de la praxis evangélica*, Sal Terrae, Santander, 1999, p.192. En l'antropologia de A. González el vincle social és anterior al mimetisme i consisteix en l'estructuració dels nostres hàbits pels altres. I la autojustificació i la garantia d'una correspondència última entre les meves accions i els seus resultats és el secret últim de les religions i els projectes polítics.

tat de les seves pròpies accions: “em va bé, perquè m’ho mereixo”. De la mateixa manera, aquesta lògica permet presentar els desheretats d’aquest món com a culpables de les seves pròpies desgràcies. És la pregunta dels deixebles de Jesús davant d’un marginat social: “Qui va pecar, ell o els seus pares?”²⁰. La pretensió de justificar-se pels fruits i mèrits de les pròpies accions dóna peu a la rivalitat mimètica: “Qui és més bo, més just, més perfecte?”. En una trobada amb Pere Casaldàliga, bisbe de Brasil, a Nicaragua, ens plantejava precisament aquesta pregunta: “Per ventura no és en el cristianisme una pèrfida maldat creure’s més bo que els altres?”.



J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

Així com l'altra cara de la rivalitat mimètica i la seva violència inherent és la no-violència, l'altra cara de la rivalitat autojustificativa és la gratuïtat. La gratuïtat és la possibilitat d'actuar a canvi de res i sense pretendre mostrar amb això cap altura

moral ni cap mèrit. És en aquesta gratuïtat on posa l'èmfasi el cristianisme: aquest amor que transgredeix, allà on aparegui i en el nom de qui sigui, la rivalitat autojustificativa i mimètica.

5. La supeditació de les autoritats i la justícia al populisme

Als evangelis el moment més àlgid i de més finor en la denúncia del populisme i de la seva capacitat general d'arrossegar, socialment transversal, es troba en la descripció del judici de Pilat. Jesús ens és presentat com la víctima innocent d'una col·lectivitat en crisi que s'unifica contra Ell. Tots els grups acaben per donar la seva adhesió explícita o implícita a la seva condemna a mort: les multituds de Jerusalem, que pocs dies abans havien acollit Jesús amb entusiasme²¹, les elits, les autoritats religioses jueves i romanes, i fins i tot els seus seguidors, perquè aquells que no traeixen o no renegen activament de Jesús fugen o romanen passius.

J. Ellul destaca que Jesús sap que les autoritats estan sota un poder que els impedeix fer justícia i intenta desemmascarar-lo, encara que fracassi, amb formes imaginatives d'actuació no violenta: silencis, manca de cooperació, negativa a defensar-se, provocacions i ironies com

²⁰ Jn 9:2; Lc 13:1-5, citat per A. González en “El anuncio del reinado de Jesús, el Mesías” en VV.AA., *Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina*. IIIª reunión de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina, México, 2001, pp. 129-158.

²¹ Girard subratlla que no es pot acusar els Evangelis d'antijudaisme o de prejudicis o discriminació social ja que la multitud no només està composta per les masses populars, sinó que és completament anònima i impersonal. R. Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 143.

quan respon “vostès ho diuen”²² davant la pregunta de si és el rei dels jueus. Però, ¿Quin poder és aquest del que Pilat no pot escapar? Segons J. Ellul és el *diàbolos*, literalment el divisor. L'Estat i els poders polítics, per més “constitucionals” que siguin, són el gran factor de divisió entre els homes ja que estan sotmesos a Satan, al “fiscal acusador”, a la força que provoca que els homes s'acusin permanent i recíprocament uns als altres²³.

Pilat representa l'autoritat i el dret romà. Un dret tan desenvolupat que, més que la força militar, és el que permet a l'Imperi subsistir 500 anys. Però és justament aquest dret, del que s'està legítimament orgullós, el que és criticat i ridiculitzat per la narració del judici de Pilat: per molt elevada que sigui la seva significació cultural i per justa i neutra que sigui la seva aplicació, acaba supe-
ditant-se a la política, als interessos d'una part de la societat jueva, amb un procurador romà cedint davant de la multitud i lliurant-li un innocent. Els autors bíblics mantenen la idea que tota autoritat, per molt bona que sigui, és injusta: “Aquí, on rau la justícia, aquí regna la maldat”²⁴.

G. Agamben, en una línia propera a J. Ellul, subratlla que el poder del qual Pilat no pot escapar és el de l'estat encarnat

en la llei²⁵. En l'escena de Pilat assistim, segons Agamben, a l'oposició entre judici i testimoni, llei i fe, sentència i veritat, com dues vies absolutament heterogènies. El que Jesús proposa no és un nou poder terrenal, sinó una nova forma de vida, un poder “*destituent*” que rebutja la submissió de la vida humana a la sobirania estatal “*constituent*”. Jesús, al contrari dels Estats, s'oposa a jutjar: “Jo no jutjo a ningú”²⁶. “No jutgeu i no sereu jutjats!”²⁷. No és només que no accepti repartir premis i càstigs, és que no accepta que les persones siguin “sentenciades”. Agamben remarca que els que escriuen els evangelis tenen clara consciència que en la justícia humana no es dilucida la veritat. El que compta en una sentència és la “força d'allò jutjat” i aquesta força substitueix la veritat, és independent de que la sentència sigui vertadera o falsa, justa o injusta²⁸.

Com més s'obstina Pilat per deixar lliure Jesús, més difícil li resulta. Al principi, el prefecte romà tracta d'evitar el judici: “Emporteu-vos-el vosaltres i jutgeu-lo

22 Mc. 15: 2; Mat. 27:11 J. Ellul, *Anarquía y cristianismo*, editorial Jus, México, 2005, p. 89.

23 J. Ellul, *Anarquía y cristianismo*, op. cit., p. 58

24 Eclesiastès 3,16.

25 G. Agamben, *Pilato y Jesús*, ed. Adriana Hidalgo, 2014. Agamben oposa l'Estat, a les persones i els pobles. Tots dos són sacrificats a l'Estat. La violència no és la negació del dret, com sol pensar-se, sinó la seva fonamentació. L'estat és tant de dret com violent. I s'imposa tant amb la violència com amb el dret sobre el simple fluir de la vida del poble.

26 Jn 8, 13-15.

27 Mt 7,1.

28 G. Agamben, *Pilato y Jesús*, op. cit., p. 50.

conforme a la vostra Llei”²⁹. Més endavant, insisteix en la innocència de Jesús: “No trobo culpa en ell ...”³⁰, o opta per la flagel·lació com a intent d’aconterar els jueus, castigant al reu amb una pena cruenta, però no capital, i fins ofereix a un veritable culpable, Barrabàs, ja condemnat a mort, per a ser sacrificat a canvi de Jesús. Fins i tot al final, quan cedeix a la tumultuosa insistència dels jueus, el prefecte no pronuncia sentència: es limita a ‘lliurar’ l’acusat als jueus³¹.

Aquestes marcades oposicions entre la llei que castiga i la fe que perdona³², que accentuen tant J. Ellul com G. Agamben, són referides per R. Girard, al dinamisme mimètic i la violència associada a ell. La decisió de fer morir Jesús és primer de la multitud, i això assimila la crucifixió al mite i al ritus religiós: Perquè hi hagi una transferència sacralitzant, cal que la víctima hereti tota una violència de la qual la comunitat queda exonerada. No obstant això, el text evangèlic, a diferència dels textos religiosos comuns, no ignora

ni justifica el caràcter arbitrari i injust de la violència exercida contra Jesús. La seva condemna és presentada com una injustícia i en lloc de prendre la violència col·lectiva a compte d’alguna voluntat divina ineluctable és imputada als seus veritables responsables.

A Pilat li agradaria salvar Jesús. Els seus dubtes són deguts a la seva progressiva rendició a la força mimètica. Si els Evangelis insisteixen en això no és per suggerir que els romans siguin superiors als jueus, ni per fer una distinció de bons o dolents entre els perseguïdors de Jesús, sinó per posar de manifest la omnipotència del mimetisme: els quatre evangelis subratllen la paradoxa d’un poder sobirà que, per por a enfrontar-se amb la massa, acaba sotmetent-se a ella. El que motiva Pilat per lliurar a Jesús és la por a una revolta. Pilat dona prova, es diu, “d’habilitat política” i aquesta, per moltes voltes que li donem, consisteix finalment en abandonar-se al

29 Jn 18,31. Citat per G. Agamben, *Pilat y Jesús*, ed. Adriana Hidalgo, 2014, p. 22 y ss. Segons Agamben trobem en Pilat una de les primeres descripcions psicològiques de la història. L’estat no es legitima per ser el ‘simple executor’ de plans escrits en les altures olímpiques. Els seus agents són persones lliures ‘amb les seves passions, els seus dubtes, els seus capricis i els seus escrúpols’. Agamben destaca en aquest relat l’oposició radical entre el Regne de Déu i regnes humans, Creu i història, fe i justícia i com mitjançant aquesta oposició es dessacralitza la història i la política.

30 Jo 18, 38.

31 G. Agamben, *Pilat y Jesús*, op. cit., p. 22 y ss.

32 Al grec del segle I *pistis* (fe) significa essencialment confiança, però en el sentit d’adhesió o compromís, és a dir, la fe és més entesa com a forma de vida que com creença en el sentit estricte d’acceptar quelcom del que no tenim evidència empírica.



J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

mimetisme col·lectiu³³.

Les diferents alternatives que va oferint Pilat a la multitud denoten el saber mimètic adquirit per la racionalitat política, en particular en relació amb la substitució sacrificial. A més de la força del dret romà, els evangelis ens presenten Pilat com un bon home que intenta ser just i fins i tot a l'evangeli de Mateu apareix l'esposa de Pilat que voldria salvar l'innocent³⁴. Mateu vol ressaltar la presència d'un altre pol d'atracció personal i afectiu que exerceix una influència de resistència enfront de la fascinació mimètica de la multitud que ja s'ha apoderat del governador romà. Però el poder de la multitud acaba per imperar en la decisió política de Pilat³⁵.

Els Evangelis, d'altra banda, comprenen perfectament el punt de vista de Pilat: L'escrúpol romà per la legalitat aconsella Pilat no lliurar Jesús o, dit d'una altra manera, no cedir davant la multitud. Però sap també que aquesta no es calmarà sense una víctima. Per aquest motiu Pilat ofereix una compensació: fer morir Barrabàs a canvi de Jesús. Des del punt de vista de Pilat, Barrabàs té l'avantatge d'estar ja legalment condemnat. La seva execució no constitueix cap infracció de la legalitat.

33 R. Girard, *Vejo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 39

34 Mentre ell [Pilat] estava assegut al tribunal, li va feu arribar la seva dona: "No vulguis saber res d'aquest innocent; avui he patit molt en somnis per la seva causa" (Mt. 27, 19). La teologia feminista ha destacat que l'esposa de Pilat és l'única que defensa Jesús en aquest judici i encara és més notori que sigui pagana.

35 R. Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 143.

El paroxisme del xoc entre Jesús i el populisme s'aconsegueix quan Pilat pregunta a la multitud si ha d'alliberar Jesús o al bandit Barrabàs. La multitud comença a cridar: "No, a aquest no! Deixa lliure Barrabàs!"³⁶. I poc després criden perquè es crucifiqui Jesús³⁷. Sens dubte, acaba pensant Pilat, és millor liquidar un agitador innocent que córrer el risc d'un aixecament popular. La seva principal preocupació no és impedir la mort d'un innocent, sinó evitar, en la mesura del possible, uns desordres que podrien comportar la repressió d'una part important de la població i perjudicar la seva reputació com a administrador en les altes esferes imperials³⁸.

En la lectura de Girard, Pilat representa el paper del poder i la racionalitat política i considera que aquesta, per als que escriuen els evangelis, constitueix un intent limitat de superar la lògica mimètica de les religions i el sagrat. Els Evangelis arriben a posar en boca de Pilat aquest intent d'anul·lació de la lògica mimètica quan afirma: "Jo no hi veig causa", després d'haver interrogat Jesús. Pilat encara no està influït per la massa i és un bon jutge que encarna el dret romà, la racionalitat legal, i que s'inclina davant els fets³⁹.

Tanmateix, la racionalitat política, que en alguns casos tempera o canalitza la passió mimètica de les multituds, no

36 Jn 18, 40, (Mt 26,47-56; Mc 14,43-50; Lc 22,47-53)

37 Jn 19,6.

38 R. Girard, *Vejo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 44

39 R. Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 141.

aconsegueix liquidar la lògica mimètica ni dessacralitzar la violència. En última instància, el poder polític sucumbeix al veritable poder que el precedeix i domina: el poder mimètic de la multitud. Un cop mobilitzada, la força populista preval absolutament i arrossega les institucions darrere d'ella convertint-les en titelles de la psicologia mimètica col·lectiva. Els polítics "hàbils" coneixen bé els mecanismes mimètics que regulen l'activitat social i els orienten i utilitzen en el sentit més convenient per als interessos del poder integrant la racionalitat política a la lògica d'una pressió mimètica que tot ho envolta.

El judici de Pilat il·lumina així un aspecte capital de la vinculació entre l'espai polític i el religiós: el de la violència sacrificial. Aquesta subordinació de la política a la psicologia mimètica col·lectiva explica la tendència de la classe política a nedar en el sentit del corrent, per la por a perdre el favor de les masses (pèrdua de vots) i la possibilitat d'ascendir en la carrera judicial i política⁴⁰.

Finalment, l'evangeli de Lluc destaca com els enemics es reconcilien a través de la violència i l'efecte apaivagador de l'assassinat col·lectiu: "I aquell dia es van fer amics Herodes i Pilat, doncs abans estaven enemistats entre si"⁴¹. Aquest fet és especialment rellevant per a la comprensió del dinamisme populista. La seva



J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

aproximació és fruit de la participació de tots dos en la mort de Jesús. La seva reconciliació constitueix un dels efectes catàrtics del qual es beneficien els participants en un assassinat col·lectiu, els perseguidors no penedits o tota col·lectivitat que s'uneix davant un enemic comú, que és, recordem-ho, l'estratègia bàsica de tot populisme.

6. L'antipopulisme de les comunitats cristianes

Jesús, finalment, es converteix en un indesitjable per a les expectatives de la multitud. Els que esperaven escoltar un discurs d'alliberament del jou romà i que fantasiejaven amb l'alliberament del Regne d'Israel es troben amb tot el contrari. Els mateixos deixebles i seguidors de Jesús es dispersen i es veuen arrossegats per la ira i el contagi violent habitual que es produeix contra les víctimes. Pere renega del seu mestre i representa el model de l'individu que, quan es submergeix en una multitud hostil a la víctima, es converteix també ell en hostil ... com tothom.

40 R. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, Encuentro, Madrid, 1996, p. 54.

41 Lluc 23, 12

Però malgrat la seva fugida i immersió inicial en la lògica mimètica, una minoria de seguidors de Jesús mantenen sorprenentment la força suficient per a escapar-ne i oposar-se a la multitud i les autoritats de Jerusalem. Aquesta força els fa capaços de retreure's la seva lamentable desbandada dels dies anteriors i de reconèixer-se culpables de participar en l'apassionament mimètic contra Jesús. D'aquesta manera, la lògica mimètica s'inverteix. Un grup minoritari de dissidents acaben per trobar-se no contra la víctima, sinó a favor d'ella fracturant així la unanimitat i el consens violent de la multitud i interrompent l'eficàcia del mecanisme fundacional de la violència: el de la víctima propiciatòria.

Girard ressalta que aquesta resistència heroica al contagi de la violència, lluny de ser expressió del ressentiment dels febles impotents davant els forts com pressuposa Nietzsche, representa la clarividència i l'extraordinària valentia d'una petita minoria que gosa oposar-se al mimetisme i contrarestar la psicologia de les multituds. No és estrany llavors que trobem en el proto-cristianisme una posada en acte d'un veritable programa antipopulista.

Les comunitats cristianes són apàtrides, anuncien no un nou regne, sinó una mena d'antiregne (el regne de Déu) sense fronteres on no es privilegia cap raça, tradició o nació i on no es necessiten ni sacrificis ni temples. Aquest antiregne existeix allà on es reuneixen comunitats que comparteixen les seves riqueses i que resisteixen la violència mimètica, la rivalitat, la lògica

maniquea, el *tu quoque*⁴² i a tota divisió entre un nosaltres i un ells. En aquest antiregne, presidit pel Déu de les víctimes, no es té en compte l'Estat: s'eludeix tota participació en el poder polític, en l'exèrcit, en l'adoració dels déus, en els tribunals de justícia i en tot tipus de violència⁴³.

Les comunitats cristianes hereten i coincideixen amb la diàspora jueva, amb l'ideal d'una comunitat més enllà de la terra, la pàtria i la sang biològica. Mentre l'exili és una destinació imposada per l'estat als perdedors i aquests no renuncien mai a tornar a la seva terra, la diàspora passa a ser una forma de vida estimada més enllà de l'estat-nació, un sentir-se estranys a la casa i a casa a tot arreu⁴⁴.

Les noves pràctiques d'aquestes comunitats que se situen en els marges, més enllà del sistema⁴⁵, entorpeixen el mecanisme de la violència col·lectiva i constitueixen una amenaça a l'ordre imperial. En exercir la caritat i el perdó, en prendre partit per la víctima, en rebutjar la venjança, boico-

42 Crec que és la fal·làcia més usada pel populisme: "El tu més" o "el tu també". És a dir, es desacredita el que diu l'altre perquè se'l considera hipòcrita però no perquè no tingui raó en la seva argumentació.

43 "Qui tingui el poder de l'espasa o sigui magistrat d'una ciutat que deixi la feina o se'l expulsi de l'Església. Si un catecumen o un fidel volen tornar-se soldats que se'ls expulsi de l'Església, ja que menyspreen a Déu". Hipòlit, segle III. Citat per J. Elull, op. cit., pàg. 125.

44 D. Barreto, *El desafío nacionalista. El pensamiento teológico-político de Franz Rosenzberg*. Anthropos, Barcelona, 2018, p. 18.

45 Particularment interessant és l'article d'A González, "Ser cristiano más allá del sistema. La perspectiva de las iglesias libres", *Revista Periferia*, 2014. La fi del constantinisme polític, que ha predominat des del segle IV al XX i que té ben poc de cristià, lluny d'enfonsar els cristians en el pessimisme, s'hauria de veure com una magnífica oportunitat per mostrar el veritable rostre del cristianisme.

tegen la “transferència” de la violència que caracteritza el mecanisme del boc expiatori i priven de forma brusca a les societats antigues de les seves víctimes sacrificials habituals. Es fa més difícil donar sortida al mal designant un culpable i llançant-s’hi a sobre tot esperant recuperar la pau amb el seu sacrifici. Segons R. Girard, gràcies a l’actitud d’aquesta minoria contestària que, a empentes i rodolons, ha aconseguit sobreviure durant dos mil anys a la unanimitat mimètica triomfant, fins i tot en l’interior de les seves pròpies esglésies, es fa d’alguna manera visible la mentida de tot populisme i del permanent intent de retornar el cristianisme al patró sacrificial⁴⁶.



J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

7. El populisme de les potestats

La desconfiança primitiva dels cristians en relació amb els “principats i potestats” prové de la seva estreta vinculació amb la violència i el sagrat. De fet, la part més important de la festa nacional de gaire-

46 R. Girard pensa que el cristianisme, en la seva forma laïcitzada, és la defensa dels drets humans que no són altra cosa que la defensa de la víctima innocent. Cf. Entrevista a René Girard “El cristianismo es la verdadera globalización”. *La Vanguardia*. Ideas 2/3/2002.

bé tots els estats del món consisteix en una desfilada militar. Mentre expressions com “potestats d’aquest món”, “reis de la terra”, “principats”, al·ludeixen al caràcter terrenal del poder, expressions com “prínceps de l’imperi de l’aire”, “potestats celestes”, etc., insisteixen en la seva naturalesa celestial. Ara bé, en tots dos casos es tracta d’unes mateixes entitats⁴⁷. La Creu posa en evidència la violència que encobreixen tant els principats “terrenals” com les “potestats celestes”⁴⁸. Una violència que, com hem vist, es va manifestar també en la secreta aliança dels caps religiosos i polítics (Caifàs, Herodes i Pilat), còmplices del llenguatge mimètic victimari que distingeix tota religió sacrificial: “¿No us adoneu que val més que un sol home mori pel poble, i no pas que es perdi tot el poble?”⁴⁹.

El cristianisme s’adona que les “potestats”, els poders polítics, assumeixen la funció de la religió. De la mateixa manera que en els ritus arcaics era per la violència que la comunitat quedava protegida de violències pitjors, ara és també per la violència amb què l’Estat ens protegeix de la violència. Les persones i els clans renuncien a la violència i a la venjança transferint-la a l’estat, que en té el monopoli.

47 “Dir de les potestats que són “celestes” és insistir en la seva dimensió religiosa, en el prestigi sempre sobrenatural de què gaudeixen els trons i els sobirans entre els homes, fins i tot en els nostres dies. Una cosa que pot observar-se en l’evident esperit cortesà que regna al voltant dels nostres governs, per més que aquests solen ser ben poca cosa”. R. Girard, *Vejo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., pp. 132-134.

48 “La creu ha despullat a principats i potestats” (Epístola als Colossencs 2, 14-15).

49 Jn 11,50. És el que expressa la saviesa del sacerdot Caifàs.

Aquesta transferència unànime transforma la violència, la torna legítima. Igual que a la violència sagrada dels rituals religiosos sacrificials, es distingeix aquí entre una violència “dolenta” i una altra “bona”. La potència coercitiva de l'Estat es converteix en una violència “bona” que té per objectiu la pau, en oposició a la violència “dolenta” que engendra el desordre. La violència ritual “pura” serveix per netejar o evacuar la violència “impura”. D'aquesta manera, l'Estat posseeix el mateix privilegi que el sacerdot arcaic: el de distingir entre la bona violència i la dolenta.

Aquesta clarividència porta el cristià a renunciar a la complicitat amb tota mena de violència i, el que és el mateix, a la seva irreverència respecte al poder⁵⁰. Entén que tots els estats són fetitxes construïts i sostinguts per la violència, que són règims de sacrifici i que tenen poder perquè hi ha persones disposades a matar, patir, torturar i morir per ells, pel Déu de l'estat-nació⁵¹. Com assevera Cavanaugh citant A. MacIntyre:

“L'Estat-nació modern, sota qualsevol disfressa, és una institució perillosa i immanejable, que es presenta d'una banda com un proveïdor burocràtic de béns i serveis, que sempre està a punt, però mai no ho fa, de donar als seus clients

50 “Jesús no feia cap distinció entre els homes; la gent de poder estava molesta amb aquesta actitud, volien la seva mort i l'abordaven dient-li: 'Parles sense preocupar-te de res, ja que no mires el rang de les persones' “. Cf. Mt 23. J. Ellul, *Anarquía y cristianismo*, op. cit. p. 128.

51 W. Cavanaugh “Killing for the telephone company”, *Modern Theology*, 2004.

una bona relació qualitat-preu. I, de l'altra, com a dipòsit de valors sagrats, que de tant en tant convida les persones a donar la vida per ell. . . És com que et demanin morir per la companyia telefònica”. Però, afegeix Cavanaugh, “és més aviat com que et demanin matar per la companyia telefònica”⁵².

Des d'aquesta perspectiva J. Ellul estableix una certa línia de connexió entre anarquia i cristianisme. Però l'anarquisme cristià que reclama Ellul és absolutament no violent i no només per raons tàctiques, perquè la no-violència sigui més eficaç que la violència, sinó sobretot perquè l'amor cristià desarma la violència dels poders. J. Ellul entén l'anarquia com una crítica intransigent i permanent contra tot poder polític i religiós, com la negació del monopoli de la violència sobre un territori, ja que tota revolució, en no esfondrar el poder en la seva forma absoluta, cau en esquemes de dominació i de violència.

Però, contràriament a l'anarquisme polític, J. Ellul no creu en la possibilitat d'una societat completament alliberada de l'estat, dels poders i de les jerarquies i defensa comunitats a la perifèria prou lliures del poder de l'estat-nació i del populisme per col·laborar permanentment i sense descans en la transformació de les institucions a favor de tota la humanitat. Per tant, el cristianisme té com a adversari al populisme, als principats i potestats, ja siguin de naturalesa política, religiosa o de totes dues alhora, però no s'hi oposa

52 *Ibíd.*, p. 263.

per la violència. Una identificació massa estreta entre l'Església i qualsevol nació no pot significar altra cosa que la participació de l'Església en la violència estatal i en algun gènere de populisme, el que necessàriament significa l'ocultació, si no la destrucció, del seu caràcter propi.

Resulta paradoxal, i sobretot escandalós per als mateixos cristians, que el cristianisme sigui totalment incompatible amb una violència que, malgrat tot, històricament ha practicat legitimant guerres, imperis, prínceps i governs i que alguns sectors cristians segueixen promovent de manera sacrificial en els populismes actuals. Desgraciadament, que les esglésies es tornin idolàtriques, com ja es planteja en l'Èxode, és força comú⁵³.

8. El populisme victimitzador

Girard observa que la preocupació per les víctimes heretada del cristianisme s'ha convertit en una nova rivalitat mimètica. Gran part de les discussions polítiques es plantegen en termes de 'qui és més víctima', qui ha patit més, quina genocidi és pitjor, de manera que la preocupació per les víctimes s'ha convertit en el paradoxal objectiu de les rivalitats mimètiques, de les licitacions competidores, en l'instrument d'una persecució més subtil. Les persecucions més sanguinàries es fan en nom de

⁵³ El Senyor digué a Moisès: 'Baixa de pressa, perquè el teu poble, que tu havies tret del país d'Egipte, s'ha pervertit. De seguida s'han desviat del camí que jo els indicava. S'han fabricat un vedell de fosa i es prosternen al seu davant, li ofereixen sacrificis i diuen: 'Aquests són els teus déus, Israel, que t'han tret del país d'Egipte!' ". Èxode 32.

la lluita contra la persecució. No poques vegades, per exemple, la pretesa defensa dels Drets de l'Home és el que més víctimes produeix. La clau d'aquesta retorçada paradoxa consisteix en el fet que "les noves formes de 'victimització' es desenvolupen constantment a partir dels instruments destinats a suprimir-les"⁵⁴.



J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

En aquest concurs victimitzador tothom es tira víctimes a cara. Les víctimes més interessants són sempre les que ens permeten condemnar als nostres veïns. Als altres. Els qui, al seu torn, actuen de la mateixa manera amb nosaltres i recorden, sobretot, aquelles víctimes de les que ens fan responsables. "En lloc d'auto-criticar-nos, utilitzem malament el nostre saber sobre la mimesi tornant-lo contra els altres. Jo, que amb malvada satisfacció denuncio als meus veïns per la seva utilització de bocs expiatoris, segueixo considerant els meus caps de turc com objectivament culpables. Els meus veïns, per descomptat, no deixen de denunciar en mi la mateixa perspicàcia selectiva que

⁵⁴ R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 213 y ss.

denuncio en ells”⁵⁵.

Una de les estratagemes més recorregudes pel populisme és la d’identificar el líder com a víctima: De la mateixa manera que no és possible el populisme sense fabricar-se un enemic clar, tampoc és possible un enemic sense considerar-se la seva víctima real o potencial⁵⁶. “La víctima és l’heroi del nostre temps. Ser víctima atorga prestigi, exigeix escolta, promet i fomenta reconeixement, activa un potent generador d’identitat, de dret, d’autoestima. Immunitza contra qualsevol crítica, garanteix la innocència més enllà de tot dubte raonable”⁵⁷.

La comprensió veritable del mecanisme victimari i de la violència, consisteix no només a denunciar hipòcritament les persecucions alienes, sinó en “conèixer-se a si mateix com perseguidor”, el que exigeix un procés d’introspecció i una transformació personal. I també a aixecar la víctima, convertint-la en una persona responsable capaç d’anar més enllà del ploriqueig constant i l’autoconmiseració.

9. Pràctiques personals i polítiques de resistència

Ja he dit que el cristianisme hauria de ser un antídote contra tot tipus de populisme. Voldria destacar aquí algunes de les pràctiques de resistència que incentiva. La pri-

mera i la més òbvia és la seva presa de partit per les **veritables víctimes**, sovint silenciades i invisibilitzades per “poble”, mantenint una visió dissident davant una multitud que busca un linxament, o davant d’una nació o grup que s’autoafirma mitjançant la “creació” d’enemics i la promoció de la violència mimètica de la multitud i dels poders constituïts. És el que fan els primers cristians en insistir en la innocència de Jesús i considerar-lo víctima d’un assassinat col·lectiu.

En general, tota dictadura és implacable amb els que no mantenen la unanimitat i el contagi mimètic. Fàcilment la dissidència, fins i tot als països més democràtics del món, porta a la marginalitat, a la pèrdua de quotes de poder i d’ingressos econòmics. De fet, un dels primers símptomes de la degradació democràtica és la por a ser considerat desafecte en un diari, en una universitat o davant l’opinió pública.

Directament lligat amb l’anterior, amb la presa de partit per les víctimes, es troba la **renúncia als “caps de turc”**⁵⁸. Cercar un boc expiatori, un culpable, és la forma més còmoda i immediata de “resoldre” un problema, molt més que analitzar detingudament totes les variables d’una crisi. Entre els molts exemples de bocs expiatoris tenim el més palès en l’actualitat: els refugiats i els immigrants. Es desplaça la culpa dels mals i injustícies que produeix

55 R. Girard, *Vejo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 205.

56 D. Giglioli, *Crítica de la víctima*, Herder, Barcelona, 2018, p. 30 y ss.

57 *Ibid.*, p. 11.

58 A Israel el dia d’acció de gràcies es tiraven sorts sobre dos bocs, un era sacrificat pel Summe Sacerdot per a l’expiació dels pecats dels israelites; l’altre era carregat amb totes les culpes del poble jueu per enviar-lo al desert. Aquest últim era conegut com a boc expiatori.

sistemàticament el capitalisme globalitzat als emigrants, que són els que pateixen els seus pitjors efectes. Les multituds que animen els líders populistes són especialment dures amb el feble (en aquest cas refugiats i desplaçats) perquè troben en aquesta dinàmica la seguretat que necessiten en uns temps angoixants. Aquesta selecció victimària s'agreuja quan la "identitat" dels immigrants és forta: diferent idioma, raça o religió. No és estrany que se'ls acabi presentant com una minoria estrangera "invasora".

En segon lloc, el cristianisme reconeix la seva pròpia fragilitat i ha perdut tota innocència respecte a la violència. Sap, perquè és la seva acta fundacional, ho hem vist en Pilat, que d'alguna manera tots els éssers humans som igualment culpables de designar bocs expiatoris i que participem, moltes vegades inconscientment, en la rivalitat mimètica. Aquesta consciència el porta a dissoldre la dicotomia entre el jo i els altres, a invertir l'esquema comú en què el desig mimètic s'associa als "altres" mentre "nosaltres" creiem no tenir res a veure amb ell. És particularment in-



J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

teressant en aquest sentit la lectura que fa Girard de com evita Jesús la lapidació d'una dona adúltera⁵⁹:

Com que el condicionament mimètic presideix les nostres vides, per aturar-lo és imprescindible remuntar-se al que s'ofereix com a model per a tots els altres, a qui llança la primera pedra. La primera pedra determina el comportament de la resta d'actors subjectes a la lògica implacable del mimetisme. Per això Jesús se centra en aquest moment capital, en l'únic moment en què cada subjecte està exposat a la seva responsabilitat personal, abans de deixar-se arrossegar per la dissolució individual que caracteritza els fenòmens col·lectius i populistes. El que Jesús intenta és revertir el comportament de la massa, utilitzar la força mimètica per convertir un mimetisme orientat cap a la violència en un mimetisme dirigit al perdó.

59 El relat de la dona adúltera diu així: "Jesús se n'anà a la muntanya de les Oliveres. Però de bon matí es va presentar de nou al temple. Tot el poble acudia cap a ell. S'assegué i començà a instruir-los. Llavors els mestres de la Llei i els fariseus li van portar una dona que havia estat sorpresa en el moment de cometre adulteri. La posaren allà al mig, i li digueren: -Mestre, aquesta dona ha estat sorpresa en el moment de cometre adulteri. Moisès en la Llei ens ordenà d'apedregar aquestes dones. I tu, què hi dius? Li feien aquesta pregunta amb malícia per tenir de què acusar-lo. Però Jesús es va ajupir i començà a escriure a terra amb el dit. Ells continuaven insistint en la pregunta. Llavors Jesús es va posar dret i els digué: --Aquell de vosaltres que no tingui pecat, que tiri la primera pedra. Després es tornà a ajupir i continuà escrivint a terra. Ells, en sentir això, s'anaren retirant l'un darrere l'altre, començant pels més vells. Jesús es va quedar sol, i la dona encara era allà al mig. Jesús es posà dret i li digué: -Dona, on són? ¿Ningú no t'ha condemnat? Ella va respondre: -Ningú, Senyor. Jesús digué: -Jo tampoc no et condemno. Vés-te'n, i d'ara endavant no pequis més". (Joan 8 01:11).

“La primera pedra no és mera retòrica, sinó, tot el contrari, una cosa decisiva, ja que és la més difícil de llançar. Per què? Perquè és l’única que no segueix cap model. Quan Jesús pronuncia la seva frase, la primera pedra és l’últim obstacle que s’oposa a la lapidació. Quan atreu l’atenció sobre ella, a l’esmentar-la explícitament, Jesús fa el que pot per reforçar aquest obstacle, per magnificar-lo. Com més pensin els que van a tirar la primera pedra en la responsabilitat que assumiran si ho fan, més possibilitats hi ha que la pedra se’ls caigui de les mans. [...] Un cop llançada la primera pedra, la segona ve de seguida, després de l’exemple de la primera; i més de pressa encara, la tercera, ja que compta amb dos models en lloc d’un, i així successivament. Com més es multipliquen els models, més s’accelera el ritme de la lapidació. Salvar la dona adúltera de la lapidació, com fa Jesús, impedir un apassionament mimètic en el sentit de la violència, és desencadenar un altre en sentit invers, un apassionament mimètic no violent. Quan un primer individu renúncia a lapidar la dona adúltera, el segueix en aquesta decisió un segon, i així successivament. Fins que, al final, és tot el grup, guiat per Jesús, el que renuncia al seu projecte de lapidació”⁶⁰. “Per a la majoria d’entre ells, la veritable raó de la no violència no és la dura reflexió sobre si mateix, la renúncia a la violència: és el mimetisme, com de costum. Hi ha sempre un desbocament mimètic en una direcció o en l’altra”⁶¹.

60 R. Girard, *Vejo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., pp. 82-84.

61 R. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas...* op. cit., p. 146.

La inversió de la imitació violenta requereix la presentació heroica d’un model mimètic alternatiu a la violència. En presentar-se com a tal, aquest model s’exposa a ser ell mateix el destinatari de la violència col·lectiva, mitjançant la coneguda lògica mimètica de la transferència de l’odi. “Cal no oblidar que l’episodi de la dona adúltera és un dels rars èxits de Jesús amb una multitud violenta. Un èxit que subratlla els seus nombrosos fracassos i, sobretot, per descomptat, el paper de la multitud en la seva pròpia mort. En l’episodi evangèlic de la dona sorpresa en flagrant delictes d’adulteri, si la massa no s’hagués deixat convèncer per Jesús i la lapidació hagués tingut lloc, Jesús també hauria pogut ser lapidat. Fracassar en la salvació d’una víctima amenaçada de mort de forma unànime per una col·lectivitat equival a trobar-se sol davant d’aquesta, és córrer el risc de patir la mateixa pena que aquella. [...] Abans de respondre als que demanen el seu parer sobre l’obligació de lapidar la dona, inscrita en la Llei de Moisés, Jesús s’inclina cap a terra i escriu al terra amb el dit”⁶².

En l’opinió de Girard, Jesús s’ha inclinat per eludir la mirada d’aquells homes amb els ulls injectats en sang. “Si Jesús els retornés les seves mirades, aquests homes exaltats no veurien en els seus ulls uns ulls afables, sinó que els transformarien en un mirall de la seva pròpia còlera. Hi veurien el seu propi desafiament, la seva pròpia provocació; això llegirien a la mirada de

62 R. Girard, *Vejo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p.86.

Jesús, per afable que fos. I amb això, de retruc, se sentirien provocats. L'enfrontament no es podria aleshores evitar, cosa que, probablement, comportaria el que Jesús vol impedir: la lapidació de la víctima. Per aquest motiu eludeix fins i tot l'ombra d'una provocació"⁶³.

Normalment, quan reconeixem l'estatus d'"agressor" a un col·lectiu o a una nació tendim a esborrar la cara, moltes vegades amable, d'individus concrets que d'alguna manera pertanyen al col·lectiu o nació agressora. La identitat de la víctima es construeix de forma mimètica, desfigurant i deshumanitzant al col·lectiu que considerem enemic com si aquest fos un tot orgànic. Trençar l'espiral mimètica d'odi i desitjos de venjança requereix esforços repetits per reconèixer l'altre, no d'acord amb una imatge col·lectiva deshumanitzada, sinó com un ésser humà amb el qual compartim la mateixa humanitat. No és fàcil girar la mirada cap a la pròpia injustícia i reconèixer la nostra participació en les rivalitats mimètiques en algun aspecte



J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

de la nostra vida familiar, comunitària, nacional o social. No és fàcil de renunciar a les represàlies i a la venjança en totes les seves formes. Tractar d'escapar de la nostra propensió a la mimesi i a la violència requereix l'assumpció de la nostra pròpia responsabilitat en elles i posar el focus en com contínuament generem víctimes, fins i tot quan procurem defensar-les i protegir-les.

Finalment, el cristianisme porta en els seus gens el **cosmopolitisme**, la desmitificació de la sang i la terra, de l'estat-nació, l'ideal d'un món sense fronteres⁶⁴ i la crítica a qualsevol tipus d'identitat quan aquesta es converteix en element d'exclusió. Dit d'una altra manera, el cristianisme no persegueix una uniformització, una única identitat per superar les altres, sinó que admira i fomenta la riquesa de la seva diversitat, quan aquesta no suposa una dinàmica de "nosaltres" i "ells". Hem insistit abans que en l'actualitat ja conformem una societat mundial sense que la majoria dels actors siguin conscients d'estar participant en el mateix sistema social. Doncs bé, el cristianisme no renuncia a la possibilitat d'esbossar un "nosaltres" que arribi a la humanitat sencera i no només a una comunitat nacional o continental. Amb això no es

⁶⁴ Això porta a plantejar la necessitat d'una ciutadania global que superi el model estret d'Estat-nació, a fomentar unes institucions mundials que defensin els drets humans de totes les persones, a buscar la participació democràtica en tots els ordres del poder, i a frenar els excessos dels mercats, l'exclusió social i la degradació del medi ambient. J. Corominas, "De les democràcies d'estat a la democràcia cosmopolita", *Revista Perifèria*, 2014.

63 *Ibid.*,

liquidaria completament la rivalitat mimètica ni la violència, ni potser el populisme, però, en desarticular la lògica maniquea de bons i dolents, amics i enemics, o almenys domesticar-la, s'incrementaria exponencialment la resistència a qualsevol temptació populista.