

## Religión y violencia

PATXI LANCEROS Y FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO (EDS.)

MICHEL MAFFESOLI

FÉLIX DUQUE

ADRIANO FABRIS

JULIO TREBOLLE

MANUEL DELGADO

JOHAN GALTUNG

ZYGMUNT BAUMAN



**SENTIDOS, VIOLENCIAS, RELIGIONES**

Francisco Díez de Velasco

Se suele pensar violencia y religión<sup>1</sup> en términos del deber ser (cuando no del querer que sea), recargando la reflexión de presupuestos religiocéntricos<sup>2</sup> que, al situar «nuestras» creencias religiosas (o antirreligiosas) en el centro de la mirada, enfocan sólo allí donde nos resulta más cómodo mirar. Así, según nuestras particulares apetencias, las religiones parecerían deambular entre dos extremos: no violencia-violencia, que en última instancia no serían otra cosa que

- 1 Sobre religión y violencia, la bibliografía que ya era abrumadora antes del 11-S se ha multiplicado. Se pueden consultar algunas publicaciones orientativas y listados bibliográficos en F. Diez de Velasco, «Violencia» en *La Historia de las Religiones: métodos y Perspectivas*, Madrid, Akal, 2005, pp. 15-62; añádase también el volumen monográfico 52,1 (2005) de la revista *Numen*, con numerosas referencias a las que remito.
- 2 El religiocentrismo es un concepto clave, la toma en consideración del mismo redefine las relaciones con el campo de estudio (las religiones del mundo) de un modo que mitiga las tomas de posición irreflexivas (tan habituales, por otra parte, en este asunto).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

il. 1

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

il. 2

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

il. 3 dirección y que agota el poder de manifestación que el ojo vehicula. Pero en ocasiones esta anulación del mirar puede arraigar más profundamente que en el mero hecho de ejemplificar la peor cara del androcentrismo o del clericalismo. Así, esconder el rostro a la vista puede querer decir negar el valor de representación de la cara (no solamente privatizarlo): mostrar del modo más chocante la renuncia a los rasgos externos que conforman el yo, donde ni los ojos se entrevén, como ocurre en la extraña actividad pública del *komuso*, el monje zen mendicante cuya identidad se muestra a través del oído y no de la vista, por la acción de meditación (y también de mediación) sonora que deriva de soplar el *shakuhachi*. Para quien los mira, la violencia de la desidentificación (los monjes no son distinguibles más que por la diferencia en la talla) se une a la agresión al oído no acostumbrado al sonido descarnado de la flauta evidenciando a modo de *shock* la inmersión en la alteridad que el zen vehicula: el sonido indicando la posibilidad de que más allá de la vista y de la visión (incluso de la visualización) se alcance una verdad que ya no es aparente (que ya no puede ser distorsionada por los fuegos fatuos que bailan ante los ojos sedientos de continuidades).

il. 4 Pero también se puede entender como acción divina inapelable, violencia que parece venir de fuera y que conforma, a su vez, el temor al verdadero ver que necesita otro ojo más, el de la mente, el del sentido mental, el de la frente (otro sentido: otros sentidos). Como Kali con tres ojos, decapitadora de sus fieles, con cadáveres por zarcillos y un collar de calaveras por adorno, ejerciendo una violencia que no es

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

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

(fuerte en la escucha, violencia contra el oído, hecha de palabras dichas) se potencia con la imagen, como en las caricaturas de Muhammad<sup>3</sup> y sus repercusiones violentas, como en los requerimientos para que se apliquen antiguas leyes que protegen a los que creen de los que no creen o de los que lo hacen de modo distinto (que estiman insultantes otras cosas, otros nombres y otros individuos, que encuentran en la blasfemia un valor por el que apostar). Se entrecruzan sensibilidades diferentes y tolerancias distintas multiplicadas por las maneras de diseminar las esporas de la malsonancia religiosa en la sociedad de la información. Todo puede resultar blasfemo, hasta las viejas piedras mudas (sin seguidores ya, pero insultantes como ejemplos de la ignorancia antigua o quizá de su opuesto, de los extensos, tortuosos e imponentes territorios de la *yahiliya*), piedras ante las que la vista se escandaliza y pueden requerirse (justificarse, hacerse materia) medidas drásticas en la violencia y en los valores que vehicula, como

il. 5 ocurrió en Bamián en marzo de 2001. Ignorancia, tenida por pieza clave de combate en el budismo, donde justamente las poderosas estatuas, reflejando la acción de enseñar, significaban la renuncia a la misma. Sentidos diferentes ante idénticas palabras, lecciones para la historia de una voluntad de remover de la vista para multiplicar el olvido, hasta incluso de esa otra destrucción moderna (o más certeramente hipermoderna) de la memoria que representa la cosificación

3 Resulta excepcionalmente bien diseñada e interesante la presentación que ofrece la wikipedia ([http://en.wikipedia.org/wiki/Jyllands-Posten\\_Muhammad\\_cartoons\\_controversy](http://en.wikipedia.org/wiki/Jyllands-Posten_Muhammad_cartoons_controversy)).

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

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

il. 6 deseable, incomprensible... Aunque en el caso más reciente (no tan lejos de las variadas intentonas de Bamián) se tratase de una biblioteca (como lo era en el otro caso piedra) dura de destruir, que exigió un largo «esfuerzo colateral», aplicando las modernas tecnologías de demolición explosiva.

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

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

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

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

desvelar la tonalidad pictórica primordial, como hermanando con el sonido fundante, susurro de vibración hecha materia por medio de la superposición de golpes de color: es el empeño de Mark Rothko<sup>4</sup>, nunca mejor expuesto para los fines que nos interesan que en la capilla que lleva su nombre en Houston (Texas, Estados Unidos), inaugurada en 1971, un año después de su suicidio (violencia entre no violencia... algo como un *samadhi marana*, meditación extrema que acaba en la aniquilación de la muerte autoinfligida por medio de la negación a seguir cumpliendo con los imponderables del seguir con vida). Espacio para todo culto, hasta para quienes no creen ni realizan ese tipo de acción de laboreo y cosecha interior que ilustra la antigua historia de la palabra. Lugar para todos, los que imaginan materializada su fe en iconos y aquellos que no pueden pensar en tal reducción al lenguaje de los ojos (o incluso ni siquiera eso, aquellos que estiman que toda soberanía sólo puede estar radicada en la autonomía del cuerpo vivo). Lugar de reunión sin cabeza (espacio tendente a las formas redondeadas, a la centralidad), presidido por pinturas sin motivos: sólo colores, capas. ¿Sería un intento por redefinir una mirada sin forma, más allá de toda forma, más allá de toda acción del pintar? Fracaso en el origen mismo del intento, probablemente únicamente explicable como paso prelimi-

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

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

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

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

il. 8

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

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

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

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

il. 9

il. 10

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

il. 12

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

il. 13

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

il. 14 Y campea ante nuestra vista la fuerza de la evidencia que ilustra la piedra con ojos donde se abren los cuerpos, donde se extraía la víscera máxima, el corazón, para ofrecerlo palpitante a las divinidades. Era una proeza casi irrealizable de matarifes de un virtuosismo excepcional, máxime si pensamos que el material del cuchillo sacrificial era la piedra tallada. Pero más allá de la excepcionalidad tantas veces destacada del volumen de la pasión sacrificial humana del México antiguo, hemos de intentar situar estos rituales en su contexto, que no es otro que el del ser humano en tanto que dador sistemático de regalos, frutos de violencia, a sus dioses o a su capricho.

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

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

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

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

il. 15 Insensibilidad que se ceba sobre la piel y es capaz de convertirla en pieza de museo, como el negro de Bañoles, animalizado al disecharlo, negado en su derecho de tener tumba, producto colonial ya retirado (pero no hace tanto) del museo, dada nuestra exquisita sensibilidad patrimonial de postcoloniales, por otra parte capaces de hacer perdurar el olvido en el mundo de la información, como en los «nichos de los ilegales» que forman los rincones de algunos de nuestros cementerios, tumbas sin identidad, un número, una mera fecha, una referencia a la patera naufragada, un rito impreciso, a veces una cruz, un descanse en paz, otras veces una ofrenda de licor, recuerdo para la orishá del mar que se lo llevó y a veces nada, ninguna referencia. Funerales sin llanto, una desgracia repetida ante la que es tan cómodo usar los poderes de olvidar que ya vimos que eran los materiales con los que los ojos construyen un muro de protección frente, por ejemplo, a las desdichas que trae la piel.

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

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

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

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

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

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

les, idiotizados por las consecuencias de las construcciones imaginarias sobre las que sustentan sus existencias. Piel dejada aparte, como un vestido que se cambia por otro en los desvaríos de los suicidas religiosos de Heaven's Gate, cuerpo abandonado, como en el *sallekhana*, el necesario ayuno de muerte cuando se estima que se ha disuelto el karma y la liberación es la única posibilidad que se abre ante quien ha realizado la plena extinción y no le queda más que acabarse. Muerte no entendida como violencia sino como acción no violenta en la línea del más puro *ahimsa* jaina. Por su parte los seguidores de Marshall Applewhite creían que se abría para ellos la puerta del cielo y estaban en contra del suicidio muy claramente lo exponían en su servidor web<sup>5</sup>, que tanta alarma apocalíptica produjo entre los «chicos de la prensa», que pensaban en 1997, en una ignorancia tecnológica que entonces creían sana, que iba a ser el nuevo propagador de los más demenciales mensajes de las sectas en vías de destruir la civilización. No estaban suicidándose cuando se dieron la muerte, estaban desvestiéndose para tomar los ropajes de la eternidad celestial, habían, decían, terminado su graduación en la Tierra, les esperaba el trabajo maravilloso que en tanto que postgraduados merecían en el Reino de los Cielos «en su completa literalidad». Muerte convertida en vida, violencia simbólica magistralmente gestionada por muy diversas religiones desde que los constructos imperiales egipcios, gracias a esta imaginada eternidad, permitían

il. 16

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

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

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

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

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

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

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

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

graron al santo de los monaguillos, al niño Dominguito. Gusto por la sangre y tacto de martirio, sacrificio de pascua infantil retomado desde los más oscuros rincones de la memoria medieval para mayor gloria del nacionalcatolicismo<sup>6</sup>.

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

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

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

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

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

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

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