



**Revista de Filosofía, N° 40, 2002-1, pp. 87-114**  
**ISSN 0798-1171**

## **Un entendimiento girardiano de la Hégira**

### **A Girardian Understanding of Hegira**

*Gabriel Andrade*  
*Universidad del Zulia. Escuela de Sociología*  
*Maracaibo, Venezuela*

#### **Resumen**

El pensamiento de René Girard sugiere que todas las culturas tienen orígenes violentos, pero éstas harán lo posible por esconder tales orígenes. Por otro lado, según Girard, la Biblia es la clave para descubrir la violencia oculta que se encuentra en la raíz de toda formación cultural. El compromiso apologético de Girard con la tradición Judeo-Cristiana es notable. Sin embargo, Girard no ha considerado suficientemente la manera en que otras religiones también han desarrollado sus propios caminos para descubrir la violencia oculta de los orígenes culturales. El objetivo de este artículo es evaluar la manera en que el Islam aborda las expulsiones violentas relacionándola con la *teoría mimética* de Girard, con el apoyo en versos coránicos referidos a la *Hégira* y a expulsiones, violencia y agresiones en general, aplicando algunas de las categorías básicas de la *teoría mimética*.

**Palabras clave:** Hégira, Islam, René Girard, teoría mimética, expulsiones.

#### **Abstract**

The philosophy of Rene Girard suggests that all cultures have violent origins, but that they all hide these origins. On the other hand, according to Girard, The Bible is the key to discovering the hidden violence at the root of all cultural formation. This apologetic relationship between Girard and the Jewish-Christian tradition is notable. However, Girard did not sufficiently consider other religions that have also developed their own traditions to discover the violence hidden in their cultural origins. The objective of this article is to evaluate the way in which Islam approaches the violent expulsions related to the Girardian mimetic theory,

supported by key Islamic verses that refer to the Hegira, expulsions, aggression, and violence in general, applying some of the basic categories of mimetic theory.

**Key words:** Hegira, Islam, Rene Girard, expulsions, mimetic theory.

## 1. Entendimiento antropológico de las expulsiones en base a la teoría mimética

Las expulsiones son eventos comunes en la cultura humana. Se pueden encontrar como temas constantes en mitos y leyendas, y también han ocupado un lugar central en la Historia mundial. En la cultura contemporánea, las expulsiones se generan continuamente. Diariamente miles de personas son despedidas de sus trabajos, aquellos estudiantes que no sigan las normas de la escuela serán expulsados, y si alguien no se comporta adecuadamente en un cine, el guardia de seguridad se encargará de acompañarlo a la puerta y asegurarse de que se vaya.

Todos hemos sido participantes de expulsiones alguna vez en nuestras vidas, directa o indirectamente, bien sea como expulsantes o como expulsados. Es necesario despedir a un obrero inepto que no cumpla con su trabajo, así como también es natural pedirle que se retire a una persona que no se está comportando apropiadamente en una ceremonia. Pero, más allá de estos aspectos de la vida cotidiana, las expulsiones tienen un origen y connotación violenta.

La obra del antropólogo y filósofo francés René Girard nos provee con suficientes herramientas para descubrir y entender el origen y la naturaleza de las expulsiones. Para Girard, actos de expulsión corresponden a mecanismos violentos. Esto no significa que Girard no justificaría el despido de un policía corrupto. Girard simplemente entiende que la expulsión en sí es violenta, y que los orígenes antropológicos de las expulsiones se pueden encontrar en lo que él llama *mímesis*<sup>1</sup>.

‘Mímesis’ es el vocablo griego para imitación. La teoría de Girard sugiere que la mayor parte de los actos humanos son imitados. Muy pocas veces el ser humano actúa autónomamente. En la psicología de Girard, el sujeto se fija en un modelo. El modelo causa una gran fascinación y admira-

1 GIRARD, R. *La Violencia y lo Sagrado*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1985; Capítulo VI.

ción en el sujeto, y por ende, el sujeto imita a su modelo. El modelo mediatiza la conducta del sujeto. Todo lo que el modelo haga será repetido por el sujeto en su afán de querer *ser* el modelo. De acuerdo a Girard, el sujeto se encuentra *vacío* y busca complementar ese vacío con otras personas. Girard llama esta situación una *enfermedad ontológica*: el sujeto busca su *ser* en otras personas.

Girard prefiere usar la palabra *mímesis* en vez de imitación porque la primera implica situaciones que se pueden convertir en violencia. Mientras que el modelo *mediatiza* la conducta del sujeto, también mediatiza sus deseos. En otras palabras, dado que continuamente buscamos modelos, nuestros deseos también son miméticos. Deseamos sólo lo que nuestros modelos ya han deseado. Esta situación puede tornarse peligrosa. Algunas veces, nuestro modelo no constituye un rival para obtener nuestro objeto de deseo. Girard define estas situaciones como *mediación externa*. Nuestro modelo mediatiza lo que nosotros deseamos, pero no interfiere en nuestro esfuerzo por alcanzar el objeto de deseo. El mejor caso de *mediación externa* señalado por Girard es Don Quijote. El ingenioso hidalgo desea todo lo que Amadís de Gaula ya ha deseado, pero su modelo no se convierte en un obstáculo para conseguir los objetos de deseo<sup>2</sup>.

Los problemas surgen cuando el modelo sí se convierte en un rival y un obstáculo para conseguir el objeto de deseo. Girard define estas situaciones como *mediación interna*. La persona a quien admiramos e imitamos es al mismo tiempo nuestro rival. Esta situación conlleva a la violencia: dado que el modelo también es un rival, pronto el sujeto y el modelo se involucran en ciclos de violencia, lo que Girard denomina *rivalidad mimética*<sup>3</sup>.

La violencia se esparce fácilmente mediante el poder de la *mímesis*. Dado que continuamente nos imitamos los unos a los otros, un *contagio* se apodera de nosotros y pronto imitamos la violencia que ocurre a nuestro alrededor; muy pocos son capaces de resistir este contagio. Esta situación volátil pone en peligro la existencia del grupo y trae un desorden dentro de las comunidades que hace arriesgar su propia existencia, lo que Girard denomi-

2 GIRARD, R. *Mentira romántica y verdad novelesca*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1985; Capítulo I.

3 GIRARD, R. *La Violencia y lo Sagrado*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1985; Capítulo II.

na una *crisis mimética*. Todos se imitan entre sí, y por tanto, todos se convierten en modelos y rivales mutuos con el potencial de eliminarse.

Frente a esta situación, Girard ha descubierto que los seres humanos logran ponerle fin a la crisis mimética a través de lo que él llama *mecanismo de la víctima propiciatoria*, o lo que popularmente se conoce como “echarle la culpa a un chivo expiatorio”. Mientras ocurre una violencia de todos contra todos, tal como la definió Hobbes, los seres humanos han descubierto que pueden otorgarle un fin a esta violencia substituyéndola con una violencia de todos contra uno. El mecanismo de la víctima propiciatoria puede definirse como la situación en la cual se escoge un individuo y se le atribuyen todas las culpas o malestares por los cuales atraviesa el grupo. El mecanismo debe su nombre a la práctica prescrita en la Biblia, en el libro del Levítico (16: 5-10), donde se ordena tomar dos chivos (“machos cabríos”), sacrificar uno a Yahvé y abandonar el otro a su suerte en el desierto. Estos chivos cargaban con todas las culpas de la comunidad, y una vez desaparecidos, se esperaba que se llevarasen consigo todas las culpas que se les habían proyectado.

Escogiendo una víctima propiciatoria y eliminándola, se desarrolla una cohesión social entre el grupo. Los miembros de la comunidad dejarán de pelear entre sí si todos se unen contra un “chivo expiatorio”. De acuerdo a Girard, ése es el origen de la cultura y la religión. Las instituciones tienen un origen violento, todas se pueden rastrear al mecanismo de la víctima propiciatoria. El sacrificio de la víctima restaura la paz y establece un nuevo orden social, del cual se desprenden los tres pilares fundamentales de la religión como fenómeno: prohibición, ritual y mito. El tabú central del nuevo orden social consiste en prohibir la acción que la víctima del sacrificio supuestamente cometió y de la cual se le acusó. El ritual escenifica el sacrificio original, y el mito se encarga de narrarlo<sup>4</sup>.

El mecanismo de la víctima propiciatoria puede ocurrir de diversas maneras. El sacrificio humano fue probablemente la manera original de aplicarlo. Pronto, los rituales substituyeron a los sacrificios humanos con sacrificios de animales. Según Girard, en *Tótem y Tabú*, Freud entendió bastante bien el origen violento de las instituciones humanas. Sin embargo, Freud no pudo entender que el mecanismo de la víctima propiciatoria no es

4 *Ob. cit.*, Capítulo XI.

un evento que ocurrió una vez por todas y no se ha vuelto a repetir. Todo lo contrario, el mecanismo del chivo expiatorio ocurre en cada rincón de nuestra vida cotidiana. Por ejemplo, en la infancia los niños se unen para golpear y burlarse de un niño más débil. También se puede apreciar en la política, las relaciones económicas y otras esferas de la vida social.

Las expulsiones son formas comunes de emplear el mecanismo de la víctima propiciatoria. Esto, sin embargo, tal como se mencionaba en el inicio del artículo, no significa que la expulsión de un policía corrupto se deba considerar como tal mecanismo (a pesar de que Girard argumenta que algunos mecanismos violentos aparecen cuando se procesa a criminales). Aún así, el punto a considerar es que, antropológicamente, las expulsiones poseen una naturaleza violenta. La expulsión de una víctima en particular es suficiente para restablecer el orden amenazado por las rivalidades miméticas. En este sentido, a través de diferentes culturas abunda un gran número de historias que se refieren a la expulsión colectiva de una víctima.

## **2. Las expulsiones vistas por los mitos y por la Biblia**

Dado que el sacrificio de las víctimas, y en nuestro caso, las expulsiones de las mismas tuvieron el poder de reconciliar a los miembros de la comunidad y superar sus problemas, ellas mantuvieron su carácter sagrado a través de la cultura y la religión. El sacrificio de la víctima fue el evento que marcó el origen de la cultura. En este sentido, el origen de la cultura estaría narrado en los mitos.

De acuerdo a Girard, los mitos no pueden reflejar que el origen de la cultura es el mecanismo de la víctima propiciatoria. Si se llegara a comprender que la paz social regresa sólo tras el sacrificio de la víctima, el mecanismo no funcionaría. Para que éste funcione adecuadamente, el mito debe convencer a la comunidad de que la víctima es culpable de lo que se le acusa y que su eliminación está justificada. La comunidad está cegada por un contagio mimético y no alcanza a entender que la principal razón por la cual se ejecuta a una víctima no es su culpabilidad<sup>5</sup>, sino la necesidad de

5 Por ejemplo, una comunidad puede mantener su funcionamiento adecuadamente si ante el hecho de un crimen como una violación, un robo o un homicidio, puede acusar a un individuo como culpable del mismo. Como de hecho ocurre, en la mayoría de los casos, los individuos acusados *sí* son culpables de los crímenes atribuidos. Pero, de acuerdo al

atribuir a una víctima el mal que aqueja a la comunidad, y por ello, justifica el castigo y hasta la eliminación de la víctima<sup>6</sup>.

Mientras que los mitos evidencian una ceguera por el contagio mimético y no alcanzan a descubrirnos que el origen de la cultura es el mecanismo de la víctima propiciatoria, Girard sostiene que la Biblia abre los ojos a la cultura humana al mecanismo fundador y regenerador de ella misma. La Biblia, y especialmente los evangelios, al igual que los mitos, están cargados de historias de sacrificios, bien sean expulsiones, incineraciones o crucifixiones. Sin embargo, por primera vez en la Historia, un relato –la Biblia– se coloca del lado de las víctimas sacrificadas y anuncia al mundo su inocencia.

Esta tendencia, de acuerdo a Girard, se desarrolló a lo largo del Antiguo Testamento y alcanzó su punto cumbre en la historia de la Pasión. En los evangelios, es el propio Dios quien muere, anunciando que todas las víctimas sacrificiales son inocentes. Demostrando que las víctimas de los sacrificios son inocentes, los evangelios entienden y le dan a conocer a la humanidad los orígenes violentos de su propia cultura, los cuales se habían mantenido ocultos en los mitos. Girard llama a esta perspicacia *la Antropología de la Cruz*. Los evangelios poseen un conocimiento excepcional de la cultura humana que los mitos no alcanzan, pues revelan un mayor entendimiento de los procesos miméticos que ocurren en la fundación de la cultura. Weil argumenta que los evangelios, antes de ser una teoría sobre Dios (una *teología*), son una teoría sobre el hombre (una *antropología*)<sup>7</sup>. De eso se trata la Antropología de la Cruz: entender al hombre. Mientras que la crucifixión de Jesús es el punto cumbre en la antropología de los evangelios, Girard también le ha prestado especial atención a otros textos sagrados y tradiciones religiosas que narran historias de expulsión.

pensamiento girardiano, la verdadera fuerza que impulsa a la comunidad a acusar a un individuo específico no es principalmente el crimen que se ha cometido, sino que acusa al individuo fundamentalmente con la esperanza de que su eliminación sirva para mantener la paz de la comunidad. En realidad, a la comunidad le interesa menos la culpabilidad del individuo que el hecho que haya un acusado que, al igual que los animales del ritual narrado en el libro del Levítico, cargue con todas las culpas y malestares de la comunidad.

6 GIRARD, R. *Things hidden since the foundation of the world*, Stanford University Press, Stanford, 1987; Libro II, Capítulo 1.

7 WEIL, S., *La Source Grecque*, Gallimard, Paris, 1953; Capítulo II.

Frecuentemente Girard ha analizado y comparado el mito griego de Edipo con la historia de José en el Génesis. En ambas historias, Girard ha señalado una secuencia de rivalidad mimética, conflicto, acusación, expulsión colectiva de una víctima y restauración del orden<sup>8</sup>.

En el mito de Edipo, el oráculo anuncia a Layo y a Yocasta que su hijo (Edipo) algún día matará a su padre y se casará con su madre. Asustados por esta profecía, los padres de Edipo deciden asesinarlo, pero Edipo logra escapar tras ser rescatado por un pastor. Éste entrega Edipo a Polybus, rey de Corinto, quien lo cría como su propio hijo. El oráculo le anuncia a Edipo que algún día él mataría a su padre y se casaría con su madre, por lo cual Edipo se siente aterrorizado y decide abandonar Corinto y deambular por el país. Durante este tiempo, conoce y mata a su padre, cumpliendo así la primera parte de la profecía. Luego, Edipo llega a Tebas, y tras resolver el enigma de la Esfinge, los tebanos lo hacen rey, reemplazando a su padre en la ocupación de esta posición. De esa manera se casa con la reina Yocasta sin saber que ésta era su madre. Pasan algunos años, y una terrible plaga se apodera de la ciudad de Tebas. El oráculo proclama que el asesino de Layo debe ser castigado. Tras descubrir que él mismo había asesinado a su padre y se había casado con su madre, Edipo se arranca los ojos y entrega el trono. Los tebanos expulsan a Edipo de la ciudad y la plaga cesa porque el asesino de Layo por fin es desterrado.

En la historia de José<sup>9</sup>, sus hermanos sienten envidia hacia él y deciden venderlo como esclavo. José es llevado a Egipto. Ahí hace uso de sus talentos como intérprete de sueños y gana el favor de Putifar, eunuco y servidor principal del Faraón, quien lo asciende a siervo e inspector de todos sus bienes, una posición de máxima confianza. Con el tiempo, a José se le acusa de intentar violar a la esposa de su amo. Cuando sus hermanos van a Egipto a pedir raciones de comida, José emotivamente anuncia quién es y se reúne felizmente con su padre y el resto de su familia.

Existen grandes similitudes entre los dos relatos. Ambas historias comienzan con la infancia del héroe. Edipo es tan solo un bebé cuando sus padres deciden deshacerse de él. José también es un niño cuando sus hermanos lo venden como esclavo. Edipo desarrolla un talento especial para re-

8 GIRARD, R. *I see Satan fall like Lightning*, Orbis, New York, 2001; pp. 62-71.

9 La historia de José se encuentra en el libro del Génesis, del capítulo 37 al 50.

solver acertijos, hasta el punto que logra descifrar el enigma de la Esfinge. José también tiene un talento similar en la interpretación de los sueños. Tanto Edipo como José son acusados de incesto (el amo de José lo había considerado como su propio hijo, de esa manera, la relación sexual de su esposa con José hubiese sido incestuosa).

Girard advierte enérgicamente que estas similitudes no deben ser analizadas desde una perspectiva simplista porque pueden conducirnos a elaborar conclusiones erradas. Bajo estas similitudes, existe una diferencia crucial, la principal diferencia que marca la distinción entre los mitos y la Biblia.

La diferencia radica en cómo ambas historias evalúan la expulsión que ocurre, la acusación, y la inocencia o culpabilidad de la víctima expulsada. Empecemos con la expulsión en sí. El mito de Edipo percibe la expulsión del héroe como necesaria. Solo con la expulsión de Edipo los tebanos podían recuperar su prosperidad y superar la plaga. Por otro lado, la historia en Génesis percibe la expulsión de José como algo totalmente injusto. La historia de Génesis repudia la expulsión de José.

Tanto Edipo como José son acusados de incesto. El mito de Edipo sostiene la culpabilidad del héroe: Edipo *sí* mató a su padre y tuvo relaciones íntimas con su madre. Esta acusación ha sido mantenida como cierta hasta nuestros días a través del psicoanálisis, tal como lo describe Girard: “a nuestros ojos, todos somos más o menos culpables de parricidio e incesto, por lo menos en el nivel del deseo”<sup>10</sup>. La historia narrada en el Génesis rechaza la acusación que cae sobre José. El autor de esta historia, a diferencia del autor del mito, sostiene la falsedad de esta acusación y resalta la inocencia de la víctima.

Las expulsiones, entonces, pueden ser apreciadas desde dos perspectivas: la perspectiva mítica, la cual simpatiza con los expulsantes, y la perspectiva bíblica, la cual ve a las expulsiones como injustas y simpatiza con los expulsados.

10 GIRARD, R. *I see Satan fall like Lightning*, Orbis, New York, 2001; p. 109, traducción nuestra.

### 3. La Hégira

La teoría girardiana es bastante rígida cuando se aproxima a analizar relatos de expulsión. Girard señala dos tipos de narrativas sobre expulsiones: los mitos y la Biblia. Lefebure apunta que el juicio de Girard sobre las religiones no cristianas es excesivamente fuerte<sup>11</sup>. Sin embargo, mientras tenemos presente las historias de José y Edipo, analizaremos un tercer relato de expulsión que no pertenece a la tradición Judeo-Cristiana, pero que tampoco puede ser considerado 'mítico'. Nos referimos al relato islámico de la Hégira.

La Hégira sostiene un lugar especial en la tradición islámica. La Hégira fue la emigración de Mahoma y la temprana comunidad de musulmanes de la Meca a Yathrib (hoy en día Medina) en el año 622 d.C., hecho que marca el año 1 del calendario islámico<sup>12</sup>.

Algunos problemas metodológicos surgen cuando nos aproximamos al análisis de un relato de expulsión como el de la Hégira, especialmente si la comparamos con la historia de José y Edipo bajo una perspectiva girardiana. No existe un relato explícito o sistemático de la Hégira en el Corán. La hégira es un punto de referencia en el Corán<sup>13</sup>, pero el evento no es mencionado como tal. Existe una pequeña referencia en torno a un plan fallido para asesinar a Mahoma, y cómo éste logró escapar del mismo. Sin embargo, esta aparente ausencia de información sobre dicha emigración no significa que no exista suficiente información para analizar la manera en que el Corán percibe a la Hégira. Aún si el Corán no menciona explícitamente a la Hégira ni tampoco presenta un relato cronológico de ella, existe una plenitud de *aleyas* (versículos) que indican la perspectiva del Corán en torno a la Hégira y la expulsión en términos generales, pero no podemos penetrar en

11 LEFEBURE, L., *Revelation, the Religions and Violence*, Orbis, New York, 2000; p. 162.

12 En realidad, la fecha de la Hégira vino a ser decretada como fecha de inicio de la era islámica muchos años después. Tras la muerte de Mahoma, las primeras comunidades de musulmanes establecieron que la Hégira marcaría el evento inicial del nuevo calendario.

13 Los versos del Corán están clasificados de acuerdo a su fecha de composición: antes o después de la Hégira, según hayan sido escritos en la Meca o en Medina.

una evaluación girardiana sistemática de la Hégira basándonos en el relato coránico de los sucesos, porque éste no existe como tal.

Por otro lado, la Hégira es un relato histórico. Esto no quiere decir que la historia de José y Edipo sean falsas. Simplemente indicamos que la Hégira tiene un contexto histórico mucho más preciso que conocemos. Es más fácil entender esto si comparamos la antigüedad de estas tres historias, pues la Hégira ocurrió hace 1400 años, mientras que las historias de José y Edipo fueron escritas hace más de 2500 años. Sabemos mucho más sobre el contexto histórico de la Hégira que sobre el de las otras dos historias.

Teniendo esto en mente, no revisaremos exclusivamente las referencias coránicas sobre la Hégira. También consideraremos el contexto histórico de este evento, así como la manera en que la tradición islámica posterior ha evaluado la Hégira.

#### **4. Contexto socio-religioso de la Meca**

Para aproximarnos propiamente a un entendimiento girardiano de la Hégira, es necesario considerar la secuencia de eventos que suscitaron a la Hégira en sí, así como el contexto histórico que dio pie a esa emigración.

El escenario social y religioso de la Arabia del siglo VII era complejo. Las características geográficas de la región contribuyeron a un relativo aislamiento que permitió a la sociedad árabe tener un desarrollo propio y adquirir características religiosas y sociales distintas de los pueblos vecinos.

La religión de los árabes pre-islámicos no era del todo uniforme. La locación geográfica de Arabia permitió a algunas tribus judías establecerse en villas árabes. De la misma manera, algunos monjes cristianos y mercaderes de caravanas hacían paradas frecuentes en la Península Arábiga y establecían un contacto relativamente constante con los comerciantes árabes.

Cultos politeístas eran las formas religiosas más comunes. En el centro de la Meca se encontraba la *Kaaba*, una piedra negra que tenía una gran significación religiosa para los árabes. En la *Kaaba* se encontraban expuestos varios ídolos representando a varios dioses, y era costumbre entre los árabes proveer ofrendas y sacrificios a estos ídolos.

El Judaísmo y el Cristianismo también ejercían cierta influencia sobre la vida religiosa y las tradiciones de la Arabia pre-islámica. Entre los árabes se conocían algunas historias judeocristianas, a pesar de que seguían siendo

politeístas. En la *Kaaba* estaba una figura central de un dios, a quien los árabes se referían como *al-illah* (el dios). Si bien es cierto que la religión árabe era politeísta, también es cierto que se inclinaba hacia ciertas tendencias monoteístas. *Al-illah*, que tenía un lugar especial entre los árabes, se convertiría en *Allah*, el único dios.

La vida socio-económica de los árabes dependía mucho del comercio. Las caravanas constantemente atravesaban el pueblo de la Meca, bien sea para cargar o descargar mercancías. Manteniendo en mente las características de las actividades económicas en la sociedad árabe, entenderemos que la estructura social de la Meca también era compleja.

La sociedad árabe estaba conformada en base a un rígido sistema tribal de alianzas. Cada tribu tenía un sub-sistema de relaciones de parentesco que determinaba el estatuto social de los individuos. Algunas oligarquías habían logrado obtener el control del comercio, mientras que las tribus e individuos menos afortunados no alcanzaban a tener oportunidades económicas por su condición de inferioridad en el sistema social y de parentesco.

Este sistema se mantenía en gran medida a través de la religión politeísta. Cada tribu tenía un ídolo o dios que debía proteger a la comunidad. El ídolo cumplía un rol importante. A través de sacrificios, la unidad del grupo se mantenía y se aseguraba la existencia del orden social tribal. Esta situación se asemeja a lo que Alison denomina un *pertenecer al grupo*<sup>14</sup>. Cada tribu tenía un dios o ídolo, y sólo a través de él se mantenían el parentesco y las alianzas. Los miembros de una tribu difícilmente podían establecer nexos y relaciones con los miembros de otra tribu.

Al mismo tiempo, el rígido sistema social de la Meca contribuía a una terrible situación de injusticia social y exclusión. El sistema tribal permitía a algunos selectos individuos adquirir posiciones cómodas. La mayoría de la población de la Meca pertenecía a este sistema tribal, y en efecto, se repartían los beneficios sociales y económicos entre ellos. Pero, existía una minoría que *no* había logrado insertarse en el sistema tribal y había quedado excluida de los beneficios que tal sistema proveía. Precisamente debido a su condición de minoría, estos individuos se encontraban en posiciones desventajosas y marginales.

14 ALISON, J., *Faith Beyond Resentment: Fragments Catholic and Gay*. Crossroad, New York, 2001; Cfr. Capítulo 5.

Los procesos miméticos analizados por Girard claramente ocurrían en la Meca del siglo VII. La violencia entre los miembros de cada tribu se mantenía limitada mediante la articulación de sistemas sacrificiales. Los rituales y el *pertenecer a grupo* otorgaban una relativa paz entre los miembros de una misma tribu. Sin embargo, las relaciones inter-tribales eran bastante volátiles. Diversos caudillos y dueños del comercio se encontraban en constante situaciones de rivalidad mimética entre ellos. Los jefes de las tribus poderosas se asumían entre sí como modelos-rivales. Cada tribu imitaba el deseo de la otra tribu por el control del comercio y por el poder político. Esta situación llevaba a continuos ciclos de mimesis que los conducía a frecuentes situaciones de violencia. Johnston analiza los sistemas económicos en base a la teoría girardiana. Para este autor, un sistema económico (especialmente el capitalista, aunque su modelo teórico se presta para entender también otras formas de producción) funciona de la misma manera que un sistema sacrificial. En la medida que se sacrifican víctimas, el sistema mantiene su funcionamiento<sup>15</sup>. Aplicado a las relaciones económicas, los sistemas de producción funcionan en la medida en que sacrifican víctimas. El sacrificio de estas víctimas viene dado por la exclusión de los privilegios y beneficios socio-económicos. En este sentido, el escenario socio-económico de la Meca puede pensarse como un sistema sacrificial con víctimas y victimarios.

El sistema socio-religioso de la Meca se encontraba en crisis. La Arabia del siglo VII era un lugar de continua violencia e inestabilidad, con los excluidos y oprimidos demandando reformas sociales y económicas, y las diferentes tribus en constante tensión entre ellas. La misma existencia del pueblo y el orden social se encontraba en peligro por la inestabilidad. El sistema sacrificial sobre el cual estaba construida la sociedad mequense estaba entrando en un estado de crisis, pues ya no podía resolver fácilmente sus problemas y regenerar el orden mediante el sacrificio ritual en cada tribu. Se necesitaba un sacrificio de mayor envergadura para restaurar el orden en la Meca. Más adelante veremos cómo una vez más el mecanismo de la víctima propiciatoria se puso en marcha en esta situación específica.

15 JOHNSTON, B., "Temples of Debt: Capitalism as a Sacred/Sacrificial System". En la página web [http://www.ufsia.ac.be/flw/nieuws/Britt\\_Johnston.doc](http://www.ufsia.ac.be/flw/nieuws/Britt_Johnston.doc), 2001.

## 5. El ministerio de Mahoma

Mahoma vivía bajo las condiciones de la sociedad árabe que acabamos de describir. Mahoma pertenecía al pobre pero respetado clan de *Hashim*. Como el resto de los habitantes de la Meca, Mahoma estaba involucrado en actividades del comercio que le daban la oportunidad de viajar a territorios cercanos. A la edad de 25 se casó con Jadiya, una viuda adinerada perteneciente al rico y poderoso clan de los Quraysh, la oligarquía principal de la Meca. Mahoma conocía muy bien las injusticias sociales y las rivalidades miméticas que prevalecían en la Meca. Había sido parte de un clan respetado pero con poco poder, pero tras su matrimonio, pasó a pertenecer a la rama rica y poderosa del clan de los Quraysh. Así, Mahoma pasó de vivir en pobreza a vivir en riqueza. Nuevamente caería hasta la pobreza en tiempos venideros, hasta que alcanzó la suficiencia.

De acuerdo a la tradición islámica. Mahoma empezó a recibir revelaciones de *Allah* a través del arcángel Gabriel, tal como se describe en el Corán:

¡Recita en el nombre de tu Señor, Que ha creado, ha creado al hombre de sangre coagulada! ¡Recita! Tu Señor es el Munífico, que ha enseñado el uso del cálamo, ha enseñado al hombre lo que no sabía (96:1-5)<sup>16</sup>.

Al principio, Mahoma se mantuvo escéptico. Pero pronto vino a comprender que *Allah* lo había escogido para ser su profeta y mensajero. Su esposa y su primo Ali fueron sus primeros seguidores. Sin embargo, Mahoma asumió enteramente su misión y se dedicó a predicar públicamente en la Meca.

Durante su juventud, Mahoma tuvo muchos contactos con monjes cristianos y tribus árabes a través del desierto. Comenzó a escuchar ideas monoteístas que influenciarían notablemente su mensaje, el cual se caracterizaba por ser simple pero preciso. Abogó por una estricta forma de monoteísmo, tal como se describe en el Corán:

16 Ésta, y las demás citas coránicas, están tomadas de *El Corán*, edición preparada por Julio Cortés, Editorial Herder, Barcelona, 1992. Entre paréntesis se da el capítulo y luego el o los versículos citados.

Di: “Él es Dios, Uno,  
Dios, el Eterno.  
No ha engendrado, ni ha sido engendrado.  
No tiene par”. (112:1-4).

La unicidad de *Allah* se convirtió en el mensaje nuclear de la nueva fe. Esto iba en directa oposición a las tradiciones religiosas de los árabes, quienes eran politeístas en su mayoría. No solamente Mahoma defendía la idea de que *Allah* es sólo uno, sino que también se volvió un severo crítico de la idolatría:

Atribuyeron iguales a Allah para extraviar a otros de Su camino.  
Di: “¡Gozad brevemente! ¡Estáis destinados al Fuego!” (14:30).

Dijo: “Habéis tomado ídolos en lugar de tomar a Allah, sólo por el afecto mutuo que os tenéis en la vida de acá. Luego, el día de la Resurrección, renegaréis unos de otros y os maldeciréis mutuamente. Vuestra morada será el Fuego y no tendréis quien os auxilie” (29:25).

Inclusive demostró desaprobación del concepto cristiano de la Trinidad:

¡Gente de la *Escritura!*<sup>17</sup> ¡No exageréis en vuestra religión! ¡No digáis de Dios sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y Su Palabra, que el ha comunicado a María, y un espíritu que procede de Él! ¡Creed, pues, en Dios y en Sus enviados! ¡No digáis ‘Tres’! ¡Basta ya, será mejor para vosotros! Dios es solo un Dios Uno. ¡Gloria a Él! (4:171).

Más aún, lejos de ser un simple comentario apologético sobre el monoteísmo, el mensaje religioso de Mahoma tenía una gran connotación social. Mahoma estaba derrumbando la estructura social y sacrificial que había prevalecido en la Meca por generaciones. Con la religión politeísta, el sistema tribal mantenía su fortaleza. Cada tribu sentía afinidad por un dios particular, y a través del sacrificio, la unidad del grupo estaba garantizada. El *pertenecer al grupo* no permitía a individuos sin patrocinio de un colectivo alcanzar oportunidades sociales, y las condiciones de opresión se mantenían.

17 “Gente de la Escritura”: Con este nombre, el Corán se refiere a judíos y cristianos.

El monoteísmo era un gran reto para la fortaleza de la estructura social. En el Islam, los individuos no están relacionados los unos con los otros a través del sacrificio o el parentesco, sino por medio de la sumisión a *Allah*. El monoteísmo se convirtió en un puente para que los oprimidos y excluidos alcanzaran mayor amplitud en sus oportunidades económicas y sociales.

Mahoma no se limitó a un plano exclusivamente religioso. También extendió su mensaje para referirse explícitamente a temas sociales. Mahoma prefirió renunciar a ese *pertenecer al grupo* que le ofrecía beneficios como miembro de una tribu poderosa, y decidió preocuparse por los pobres. Criticó concretamente las injusticias que ocurrían en la Meca, y su mensaje pronto se volvió atractivo para muchos individuos, especialmente aquéllos en condiciones sociales difíciles. Este pasaje coránico muestra su apelación por dignidad y justicia:

¡Creyentes! ¡No os burléis unos de otros! Podría ser que los burlados fueran mejores que los que se burlan. Ni las mujeres unas de otras. Podría ser que las burladas fueran mejores que las que se burlan. ¡No os critiquéis ni os llaméis con mote ofensivo! ¡Mala cosa es ser llamado 'perverso' después de haber recibido la fe! Los que no se arrepienten, éstos son los impíos (49:11).

Mahoma pronto integró su prédica religiosa con su mensaje social. Argumentaba que bajo *Allah*, todos los hombres son iguales. La jerarquía sobre la cual el sistema sacrificial se había apoyado estaba ahora en peligro. Los ricos y los pobres, los opresores y los oprimidos debían estar unidos en sumisión a *Allah*. A diferencia de los dioses paganos, *Allah* no reconoce superioridad o inferioridad entre los hombres.

Al igual que sus predecesores profetas del Antiguo Testamento, la misión de Mahoma consistió en denunciar y sancionar los sistemas sacrificiales de su época. Isaías, Elías y todos los grandes profetas se pronunciaron explícitamente en contra de algunos ritos sacrificiales. Mahoma también denunció el sacrificio. Pero, a diferencia de los profetas hebreos, Mahoma denunciaba otro tipo de sacrificio: la exclusión y la opresión de los individuos bajo terribles condiciones de vida.

El mensaje de Mahoma atraía grandes multitudes de oyentes. Sin embargo, la mayoría de las personas interesadas en su mensaje eran mercaderes de caravanas que no vivían o no estaban establecidos permanentemente

en la Meca. Los mequenses no le prestaron mucha atención, y muy pronto, las tribus poderosas, incluyendo la suya propia, los Quraysh, se sentirían amenazados por el profeta y se hartarían de su prédica.

## **6. La reacción de la Meca**

La situación en la Meca se tornaba más y más difícil a medida que el mensaje de Mahoma se esparcía a lo largo del pueblo. Ciudadanos descontentos y mercaderes de caravanas empezaron a tomar el mensaje de Mahoma seriamente, y comenzaron a demandar medidas radicales para un cambio social. La oligarquía de la Meca atravesaba tiempos difíciles. No sólo las diferentes tribus se encontraban en una continua rivalidad mimética entre sí, sino que, además, los mercaderes insatisfechos cuestionaban el orden social que conformaba sus vidas.

El mensaje de Mahoma no fue bien recibido por la oligarquía de la Meca por dos razones básicas: por una parte, amenazaba la fortaleza del orden social y el sistema religioso que le garantizaba a las tribus poderosas recibir los beneficios que habían gozado por generaciones. Por otra parte, la oligarquía entendía bastante bien que el mensaje de Mahoma era popular tan solo entre mercaderes de caravanas que no tenían una residencia fija en la Meca. La mayoría de aquéllos interesados en el mensaje de Mahoma no permanecían en la Meca por un largo tiempo. Estaban estacionados en la Meca bien sea para cargar o descargar mercancías. Desde hacía años, la situación en la Meca era crítica. El sistema sacrificial estaba descomponiéndose y no lograba articular una armonía suficiente entre las tribus. Era necesario un sacrificio de mayor envergadura con la suficiente fortaleza como para regenerar el orden social. Mahoma, por su parte, se había convertido en un severo crítico de la sociedad mequense, pero su popularidad entre los residentes de la Meca era limitada. El profeta pronto empezó a desagradar a los habitantes del pueblo. La oligarquía vio en Mahoma un perfecto chivo expiatorio cuyo sacrificio podría restaurar la paz de la comunidad.

La oligarquía empezó a perseguir a Mahoma y sus seguidores. En un principio, la persecución mantuvo un tono pacífico. A través del tío de Mahoma, Abu Talib, los Quraysh trataron de convencer a Mahoma de que abandonara la prédica. Sin embargo, Mahoma rehusó guardar silencio y continuó predicando su mensaje. La intensidad de la persecución creció.

Mahoma y sus seguidores fueron ridiculizados y se les negó el acceso a varios beneficios básicos e inclusive recibieron insultos y golpizas.

Los Quraysh, sin embargo, no podían perseguir a Mahoma sin una causa justificada. Muchos ciudadanos de la Meca pudieron haber sentido que el trato que Mahoma estaba recibiendo no era justo. Predicar y denunciar injusticias sociales no eran, en ese medio, razones suficientes para justificar la persecución de un grupo de personas.

Por ello, surgieron acusaciones más serias y formales en contra de Mahoma. Para conseguir un consenso entre los miembros de la comunidad de la Meca y unirlos contra Mahoma, los Quraysh necesitaban una acusación seria. Apelando a la incertidumbre religiosa de la época, los Quraysh acusaron a Mahoma de falsedad y hechicería.

A pesar que la religión árabe preislámica era en su mayor parte politeísta, algunos mequenses habían asimilado algunos elementos provenientes de las religiones monoteístas, especialmente del Judaísmo y el Cristianismo, como ya se ha dicho.

Uno de los conceptos monoteístas de mayor difusión entre los árabes paganos era la idea de los profetas como mensajeros de Dios. Sin embargo, los árabes entendían a los profetas de una manera peculiar. Para los árabes, un profeta necesitaba ser una persona capaz de realizar acciones sobrenaturales y milagros, de la misma manera en que Jesús lo hizo en el Nuevo Testamento.

Los Quraysh argumentaban que Mahoma no podía ser un mensajero de *Allah* porque no era capaz de comprobarlo. Si hubiese realizado milagros, se hubiese probado que *sí* era el mensajero de *Allah*. Además, los Quraysh también estaban convencidos que si *Allah* iba a enviar a un profeta, sería uno de su propia tribu. A pesar de que Mahoma tenía una privilegiada posición en la oligarquía, no era un miembro original y directo de la rama adinerada y poderosa de los Quraysh, y por lo tanto, no podía ser un profeta. Por ambas razones, los Quraysh acusaron a Mahoma de falsedad, de impostor. Decían que él proclamaba ser un profeta, pero que en realidad era un mentiroso.

Al mismo tiempo, la Arabia del siglo VII era un escenario de incertidumbre religiosa. Los árabes estaban muy asustados y angustiados por el más allá. En este contexto de incertidumbre religiosa y cosmológica, la hechicería era uno de los peores crímenes que un individuo podría cometer. La hechicería implicaba jugar con el más allá. Implicaba penetrar en un espacio prohibido. La hechicería estaba fuertemente sancionada tanto por la

religión politeísta como por la monoteísta. Los Quraysh proclamaron no sólo que Mahoma era un mentiroso por hacerse pasar por un profeta, sino que también era un hechicero.

La acusación en contra de Mahoma y sus seguidores fue aceptada por el resto de la población de la Meca. Los Quraysh habían conseguido su objetivo, lograron reunir en consenso a la comunidad entera para acusar a Mahoma y a sus seguidores de falsedad y hechicería. Lo que se inició como una leve persuasión para que Mahoma dejara de predicar se convirtió en un mecanismo de la víctima propiciatoria en escala total. Casi toda la comunidad desaprobó a Mahoma y a sus seguidores hasta el punto en que dicha desaprobación se volvió insoportable.

## **7. La migración**

Para el año 622 d.C., Mahoma y la temprana comunidad de musulmanes sentían que sus vidas estaban en peligro. Si permanecían en la Meca, serían asesinados. Tras ciertos arreglos políticos y diplomáticos con unas tribus amistosas en Yathrib, la comunidad de musulmanes logró que se les recibiera en esta ciudad y se les garantizó un refugio seguro. Mahoma fue invitado por las tribus de Yathrib para que sirviera de mediador o árbitro entre algunas disputas intertribales que estorbaban la estabilidad de la comunidad. Los Quraysh intentaron asesinar a Mahoma, pero éste logró evadir el complot en su contra. Salió de noche de la Meca, discreta, pero no subrepticamente. La migración de Mahoma de la Meca a Yathrib no fue una expulsión en el estricto sentido de la palabra, en oposición a lo que ocurrió en el caso de José o Edipo. José fue vendido como esclavo por sus hermanos y Edipo fue desterrado de Tebas. Mahoma escogió abandonar la Meca. Sin embargo, tomó esta decisión para escapar del terrible acoso que él y sus seguidores estaban sufriendo.

El exilio de Mahoma funcionó momentáneamente para la comunidad de la Meca. La oligarquía logró restablecer el control económico y fue capaz de mantener la estabilidad de la ciudad una vez más. Las diferentes tribus fortalecieron los nexos entre sí y dejaron atrás sus diferencias para unirse en la expulsión colectiva de esta nueva víctima.

## 8. Las expulsiones vistas por el Corán y las tradiciones islámicas

Resumamos las similitudes entre los relatos de José y Edipo con la historia de la Hégira. En los tres escenarios, prevalece un tema de rivalidad mimética o insatisfacción. Una terrible plaga está azotando a la ciudad de Tebas. Los hermanos de José están descontentos porque su padre demuestra preferencia por José y sus talentos en la interpretación de los sueños. Las tribus de la Meca imitan su mutuo deseo por el control del comercio y están en continuas luchas entre sí. Los tres héroes son acusados de algo. Tanto José como Edipo son acusados de incesto. Mahoma es acusado de falsedad y hechicería, uno de los peores crímenes en la Arabia preislámica. Los tres héroes son expulsados. A Edipo se le obliga abandonar Tebas, a José lo venden como esclavo y a Mahoma se le persigue con tanta intensidad, que éste toma la opción de abandonar su tierra natal.

La tesis de Girard sostiene que mientras los mitos asumen la acusación como verdadera, justifican la eliminación y simpatizan con la comunidad de expulsantes, la Biblia toma la defensa de la víctima, no considera la expulsión justificable y simpatiza con los expulsados. Veremos que la manera en que la Hégira y las expulsiones en general son percibidas por el Corán y las tradiciones islámicas se asemeja a las perspectivas bíblicas, y refutaremos la visión exclusivista que Girard mantiene en torno a la tradición judeocristiana.

Empecemos con la manera en que la tradición islámica se aproxima a la Hégira como evento en sí. La Hégira, como se ha dicho antes, marca el inicio de la nueva comunidad de creyentes. Si bien es cierto que la migración de Mahoma solucionó medianamente las rivalidades miméticas existentes entre las tribus de la Meca, también es cierto que la Hégira fue un evento con poca significación para la comunidad mequense. La Hégira vino a cobrar gran importancia solamente para la temprana comunidad de musulmanes, aquéllos que fueron expulsados y acompañaron a Mahoma en su migración. En este sentido, la Hégira mantuvo una importante significación y obtuvo un carácter sagrado para los expulsados, mientras que careció de importancia para la oligarquía expulsante.

Aquéllos que mantuvieron un registro histórico de la Hégira y lo pasaron a futuras generaciones fueron los seguidores de Mahoma. Ellos también fueron expulsados, también fueron víctimas.

Antes de su partida hacia Yathrib, se le aconsejó a Mahoma que abandonase su prédica, pero él respondió enérgicamente:

Y si te desmienten, también desmintieron antes el pueblo de Noé, los aditas y los tamudeos, el pueblo de Abraham, el pueblo de Lot y los madianitas. Y Moisés fue desmentido (22:42-44)<sup>18</sup>.

En este pasaje, Mahoma conoce muy bien su destino. De la misma manera que los grandes profetas antes que él, Mahoma sabe que él sufrirá contradicción a manos de la muchedumbre. Él sabe que los mensajeros de *Allah* siempre han sido rechazados, y él no es la excepción. Mahoma sabe que *Allah* siempre ha estado del lado de los profetas, porque precisamente ellos son sus enviados; él sabe que *Allah* siempre ha estado del lado de los expulsados.

En las próximas líneas, evaluaremos la manera en que el Corán se refiere propiamente a la Hégira como evento. Para tener un entendimiento girardiano de la Hégira, debemos leer los pasajes en base a la antropología que hemos revisado anteriormente. La Hégira fue resultado de un mecanismo de la víctima propiciatoria: Una comunidad que se encontraba dividida por rencillas entre sus miembros, escogió a un pequeño grupo como víctimas, los acusó de crímenes serios y los expulsó. Un nuevo orden social se fundó en la Meca. Nuestro entendimiento girardiano se basará en comprender cómo el texto sagrado que narra estos eventos evalúa el mecanismo fundador del orden. Para Girard, un texto 'bíblico', en oposición a un mito, rechaza la acusación y sanciona la expulsión. Buscaremos la manera en que el Corán hace esto en los siguientes versículos.

Y cuando se les recitan Nuestras aleyas como pruebas claras, dicen: "éste no es sino un hombre que quiere apartaros de lo que vuestros padres servían". Y dicen: "Esto no es sino una mentira inventada". Y de la Verdad, luego que ha venido ésta a ellos, dicen los infieles: "¡Esto no es sino manifiesta magia!" (34:43).

Pero cuando la Verdad vino a ellos, dijeron: "Esto es hechicería, y la rechazamos" (43:30).

18 La versión castellana del Corán que hemos utilizado emplea el verbo "desmentir" en lugar de "contradecir". Resulta conveniente substituirlo por éste último verbo, porque desmentir implicaría que los profetas mienten, algo que iría en contra de la doctrina islámica.

Este pasaje diferencia un *nosotros* de un *ellos*. *Nosotros* traemos el Islam (la Verdad) a *ellos*. *Ellos* rechazan la Verdad y nos acusan de hechicería. *Nosotros* somos inocentes de hechicería, porque *nosotros* somos los portadores de la Verdad, la cual por supuesto, sabemos que no es hechicería. En la segunda cita, la acusación de hechicería se rechaza. Si un mensaje es considerado como “Verdad”, no puede ser “hechicería”, porque la hechicería implica asumir elementos incongruentes con el concepto religioso expresado en cierto tipo de creencias como el monoteísmo. Aquéllos que acusan a Mahoma de hechicería lo hacían equivocadamente o por calumniarlo.

Revisemos este otro pasaje donde Jesús también es mencionado:

Y cuando Jesús, hijo de María, dijo: «¡Hijos de Israel, Yo soy el que Dios os ha enviado, en confirmación de la *Tora*<sup>19</sup> anterior a mí, y como nuncio de un Enviado que vendrá después de mí, llamado Ahmad». Pero, cuando vino a ellos con las pruebas claras, dijeron: «¡Esto no es más que magia!» (61:6).

Y, si ven un signo, lo ponen en ridículo, y dicen: «¡Esto no es sino manifiesta magia!...» (37:14-15).

En la primera cita, Jesús anuncia un futuro mensajero, y si bien es cierto que se anuncia como Ahmad, también se podría referir a Mahoma<sup>20</sup>. Cuando este mensajero trae signos al pueblo, una vez más lo acusan de hechicería. De acuerdo al Corán, estos signos son *claros*, no hay duda que provienen de *Allah*. Pero, aún así, aquéllos que reciben estos signos los consideran como hechicería. Ellos estaban errados: estos signos eran tan claros que evidentemente no eran hechicería. De esa manera, la acusación que cae sobre el enviado es falsa. La segunda cita recoge la misma actitud, pero esta vez referida a la experiencia de Mahoma con los incrédulos. En ese versículo, el Corán no sólo se refiere a la falsedad de la acusación, sino que también aborda una situación de indefensión que puede llevar a una victimiza-

19 La Tora, o mejor, Torá, es el nombre hebreo de los cinco primeros libros de la Biblia, es decir, el Pentateuco: Génesis, Éxodo, Levítico, Deuteronomio y Números. Estos libros contienen la narración bíblica de la creación del mundo y los relatos de los primeros patriarcas, hasta las leyes de Moisés, sintetizadas en el Decálogo.

20 De hecho, Ahmad y Muhammad (vocablo árabe para Mahoma) tienen la misma raíz etimológica y tradicionalmente se ha pensado ambos nombres se refieren a la misma persona.

ción. Cuando la muchedumbre ve un signo dado por el profeta, se ríen de él, lo humillan. Se burlan de este signo. El signo viene de *Allah*, y el mensajero es el que porta este signo. Así, en este contexto, *Allah* está con aquéllos que sufren la humillación. Una vez más, no solo la comunidad se burla del profeta, sino que también lo acusan de hechicería.

Como vemos, el Corán considera falsas las acusaciones de hechicería referidas a la vocación profética de Mahoma. La teología islámica considera que el Corán no fue escrito por nadie, sino que siempre ha existido. Los hombres tan sólo sirvieron como puente para que se escribiera sobre papel. Por un instante, abandonemos el campo de la teología y penetremos el campo de la antropología. Asumamos que el Corán fue escrito por hombres. Estos autores, en oposición a los escribanos de mitos, fueron capaces de sobrepasar el contagio mimético y no fueron cegados por él. Los autores mantuvieron la defensa de la inocencia de las víctimas y rechazaron las acusaciones que la comunidad de expulsantes dirigió en contra de Mahoma. Estos autores vinieron a entender que el mensaje de Mahoma no era hechicería, y que su expulsión era completamente injusta. En este sentido, el Corán expresa una muy importante antropología, un gran conocimiento de la cultura humana. A través de la negación de las acusaciones, el Corán le anuncia a la humanidad que las víctimas sacrificiales son inocentes.

No solamente el Corán rechaza las acusaciones, sino que también presenta una posición clara en torno a aquéllos expulsados:

Su Señor escuchó su plegaria: “No dejaré que se pierda obra de ninguno de vosotros, lo mismo si es varón que si es hembra, que habéis salido los unos de los otros. He de borrar las malas obras de quienes emigraron y fueron expulsados de sus hogares, de quienes padecieron por causa Mía, de quienes combatieron y fueron muertos, y he de introducirles en jardines por cuyos bajos fluyen arroyos: recompensa de Dios”. Dios tiene junto a Sí la bella recompensa (3:195).

Así pues, *Allah* recompensará a aquéllos que sufrieron la expulsión, no aquéllos que se beneficiaron de ella, y siente compasión por los que emigraron por causa de su fe en Él. Las víctimas serán recibidas por *Allah* con los brazos abiertos, *Allah* sabe cuanto son inocentes:

Quien emigre por Allah, encontrará en la tierra mucho refugio y espacio. La recompensa de aquél a quien sorprenda la muerte, después de dejar su casa para emigrar a Allah y a Su enviado, incumbe a Allah. Allah es indulgente, misericordioso (4:100).

No solamente *Allah* vindica a las víctimas de expulsión, sino que también motiva a la multitud a ayudarlos. Tanto las víctimas de expulsión como los que las ayudan y les ofrecen refugio recibirán las bendiciones de *Allah*:

Los creyentes que emigraron y lucharon por Dios, y quienes les dieron refugio y auxilio, éstos son los creyentes de verdad. Tendrán perdón y generoso sustento (8:74).

*Allah*, pues, está contento con los que sufrieron la expulsión, y no con la multitud que expulsó. Para las víctimas de expulsión, *Allah* ha preparado unos lugares maravillosos.

Dios está satisfecho de los más distinguidos -los primeros de los emigrados y de los auxiliares-, y de quienes les siguieron en sus buenas obras. Ellos también estarán satisfechos de Él, Que les ha preparado jardines por cuyos bajos fluyen arroyos en los que estarán eternamente, para siempre. ¡Ése es el éxito grandioso! (9:100).

Dios se ha vuelto al Profeta, a los emigrados y a los auxiliares, que le siguieron en una hora de apuro, luego de haberse casi desviado los corazones de algunos de ellos. Se ha vuelto, después, a ellos. Dios es con ellos manso, misericordioso (9:117).

Así entonces, Mahoma y la comunidad de musulmanes reciben el favor de *Allah* durante y después de su expulsión, lo cual se corresponde con una postura de recepción y solidaridad del Islam hacia los expulsados y perseguidos.

Girard le ha dedicado varios análisis a la historia de la negación de Pedro en los evangelios. Jesús le anuncia a Pedro que éste negará conocerlo tres veces antes de que cante el gallo. Luego que Jesús es arrestado, los discípulos abandonan a su maestro. Pedro permanece en Jerusalén, pero su acento extranjero llama la atención de la multitud, quien lo acusa de ser un seguidor de Jesús. Pedro lo niega rotundamente justo antes de que cante el gallo. Para Girard, la negación de Pedro es un punto clave en los evangelios. A través de Pedro, los evangelios despliegan, de manera magistral, una antropología, un conocimiento profundo de la naturaleza humana. Pedro sucumbe ante el contagio mimético. Es incapaz de resistir la presión grupal de sacrificar a la víctima, y se une a la muchedumbre. Girard no entiende la

negación de Pedro en términos de *miedo*: “Si Pedro hubiese sentido miedo, como la mayoría de los comentaristas sugieren, no hubiese permanecido en las calles de Jerusalén, especialmente tras haber sido reconocido. Se hubiera sentido amenazado y se hubiese ido inmediatamente”<sup>21</sup>. Pedro niega a Jesús porque es *humano*, y los evangelios así lo reconocen. Los evangelios entienden que hasta el discípulo más fiel y más amado es vulnerable al poder de la mimesis.

Esto es un punto que, de acuerdo a Girard, distingue a la historia de la Pasión de la muerte de Sócrates. Ciertamente, Platón, al relatarnos este último episodio, escribe defendiendo a la víctima. Pero, la muerte de Sócrates carece de esa antropología que sí poseen los evangelios. Para Girard, Platón no llega a comprender tanto la naturaleza humana como los evangelios. *Todos* los discípulos abandonan a Jesús, y uno de los más fieles rotundamente niega conocerlo.

En el último pasaje coránico que antes citábamos, ocurre algo análogo a la negación de Pedro. Nos dice que los corazones de algunos de los seguidores de Mahoma casi se desvían, casi abandonan al profeta. Pero *Allah* rectifica. El Corán muestra aquí también un profundo conocimiento antropológico. El texto presupone que por sí solos, los hombres no son capaces de resistir el contagio mimético y acompañar a la víctima. Por un corto tiempo, estos seguidores imitan la violencia de la muchedumbre expulsante y se unen a la multitud acusadora. Solo mediante una fuerza divina el hombre puede resistir este contagio.

Otro pasaje alude al premio por no sucumbir al contagio mimético, el cual, una vez más, no permite ver a los perseguidores que *Allah* está con las víctimas de expulsión:

A quienes han emigrado por Dios, después de haber sido tratados injustamente, hemos de procurarles una buena situación en la vida de acá, pero la recompensa de la otra será mayor aún. Si supieran (16:41).

Ciertamente, si la humanidad supiera esto, no expulsaríamos a nadie. El Corán se embarca en una doble tarea antropológica: por una parte anuncia la

21 GIRARD, Rene, *The Scapegoat.*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986; p. 152. Traducción nuestra.

ignorancia de la humanidad, y al mismo tiempo anuncia el final de esa ignorancia declarando que *Allah* favorece a las víctimas de expulsión. Sólo a través del Corán, el hombre comprende su propia ingenuidad: “*Si supieran*”.

Y el premio a esa resistencia es la bondad de *Allah* para con ellos:

Tu Señor, para quienes hayan emigrado, después de haber sufrido pruebas y de haber, luego, combatido y tenido paciencia, tu Señor será, ciertamente, después de eso, indulgente, misericordioso (16:110).

La compasión y la misericordia son centrales en el Islam. Recibir la compasión de *Allah* es el mejor regalo que se le puede ofrecer a un musulmán. Los que fueron expulsados recibirán la compasión de *Allah*, pues éste no está demandando expulsiones, sino que premia a las víctimas que no sucumbieron ante el contagio mimético, como dice en otro punto:

A quienes, habiendo emigrado por Allah, sean muertos o mueran, Allah les proveerá de bello sustento. Allah es el Mejor de los proveedores (22:58).

Otros pasajes estimulan fuertemente el compromiso social. Los adinerados deben ayudar a los pobres y necesitados. Entre los que necesitan ayuda, se encuentran los que perdieron sus hogares debido a la expulsión. El Corán está ordenando que se le ofrezca albergue y refugio a las víctimas de expulsión:

Quienes de vosotros gocen del favor y de una vida acomodada, que no juren que no darán más a los parientes, a los pobres y a los que han emigrado por Allah. Que perdonen y se muestren indulgentes. ¿Es que no queréis que Dios os perdone? Dios es indulgente, misericordioso (24:22).

A los emigrados necesitados, que fueron expulsados de sus hogares y despojados de sus bienes cuando buscaban favor de Dios y satisfacerle, auxiliar a Dios y a Su Enviado. Ésos son los veraces (59:8).

Girard escribe: “en el mito, la víctima siempre se equivoca, los perseguidores siempre tienen la razón. Lo reverso ocurre en la Biblia...”<sup>22</sup>. Tal como Girard comenta con relación a la Biblia, puede aplicarse con relación

22 GIRARD, R. *I see Satan fall like Lightning*, Orbis, New York, 2001; p. 109. Traducción nuestra.

al Corán: la víctima tiene razón, el agresor se equivoca. Aquéllos que fueron expulsados de sus hogares ciertamente poseen la verdad, tienen razón, son veraces, implicando al mismo tiempo que aquéllos que expulsaron a las víctimas están equivocados, son falsos.

Además de estos pasajes referentes a la migración y la acusación de hechicería, el Corán también toma una posición bastante clara en torno al problema de las acusaciones y expulsiones en general:

Quien comete una falta o un pecado y acusa de ello a un inocente, carga con una infamia y con un pecado manifiesto (4:112).

Girard muestra admiración por el principio talmúdico que advierte que si la acusación sobre una persona es unánime, el acusado debe ser puesto en libertad inmediatamente. Para Girard (1987: 444), “la unanimidad es una causa de sospecha. Sugiere que el acusado es inocente”<sup>23</sup>. Este verso del Corán sigue ese camino. Al igual que el Talmud, el Corán sanciona fuertemente acusar falsamente. Acusar a inocentes tiene graves consecuencias. Aquél que acuse falsamente carga la infamia.

Lo que sí os prohíbe Allah es que toméis como amigos a los que han combatido contra vosotros por causa de la religión y os han expulsado de vuestros hogares o han contribuído a vuestra expulsión. Quienes les tomen como amigos, éstos son los impíos (60:9).

Como se ve, hay pasajes coránicos que parecieran ser vengativos, y de hecho, sí lo son. *Allah* les prohíbe a los musulmanes tener como amigos a aquéllos que los expulsaron de sus hogares, no hay espacio para el perdón. Los Salmos del Antiguo Testamento también han sido considerados como versos profundamente violentos y vengativos. Sus maldiciones han escandalizado a más de un lector. Pero, Girard insiste que los Salmos se deben evaluar en base a la metodología que hasta ahora hemos seguido<sup>24</sup>. Los mitos logran silenciar la voz de la víctima, nadie se preocupa por ella, nadie la defiende. Los Salmos son la voz perturbante de las víctimas. En los Salmos se escucha la voz desagradable que los mitos siempre han intentado silen-

23 GIRARD, R. *Things hidden since the foundation of the world*, Stanford University Press, Stanford, 1987; p. 444. Traducción nuestra.

24 GIRARD, R. *I see Satan fall like Lightning*, Orbis, New York, 2001; p. 115.

ciar. Los Salmos ciertamente son violentos y llegan a ser espeluznantes, pero esto se debe precisamente a que la voz de las víctimas es perturbadora.

En base a esta perspectiva debemos entender la última cita que hemos hecho del Corán. El punto importante a rescatar no es la venganza, sino que le dice a los musulmanes que *Allah* no ve con buenos ojos las expulsiones. Expulsar a alguien es un crimen tan terrible que no merece ser perdonado, y los musulmanes deben alejarse de los expulsantes.

## 9. Consideraciones finales: El Islam y la violencia

Tal como hemos apreciado, la perspectiva islámica en torno a la Hégira, si se estudia desde la teoría mimética, es ciertamente 'bíblica' en un sentido girardiano. No sólo la tradición presenta a *Allah* del lado de las víctimas, sino que también rechaza por completo las acusaciones y considera la expulsión como un acto totalmente injusto.

En su obra antes citada, Lefebure asumió un gran esfuerzo por observar la naturaleza no-violenta de las religiones no-Cristianas bajo una perspectiva girardiana. Su tarea, sin embargo, está lejos de ser alcanzada. Esto no es responsabilidad de Lefebure propiamente, sino a causa de las circunstancias que imperan actualmente, las cuales brindan pocas oportunidades para que su argumento tenga validez.

El 11 de Septiembre de 2001 tuvo un gran impacto sobre la manera en que los occidentales aprecian la relación del Islam con la violencia. Los ataques brutales sobre Washington y New York afectaron al Islam tanto como afectaron a Occidente. Las posibilidades de tratar aspectos de no-violencia en el Islam se debilitaron.

El problema de la violencia en el Islam es difícil de abordar por cualquier académico, bien sea musulmán, cristiano, judío o ateo, girardiano o no. El Islam es un campo dialéctico en donde la violencia y la no-violencia halan hacia su propia dirección con intensidad dramática.

No existe propiamente una *antropología de la cruz* en el Islam. Tampoco existe un retiro total de la violencia, no existe un 'ofrecer la otra mejilla'. Las víctimas son vindicadas tanto como son condenadas en el Islam<sup>25</sup>.

25 En una entrevista reciente, Girard habla sobre el Islam. En la entrevista menciona que el Islam es una religión que ciertamente reivindica a las víctimas, pero lo hace de manera

Sin embargo, el Islam es la religión que crece más rápido en el mundo, y está ganando poder demográfico y político a un ritmo acelerado. Los procesos globales están cortando las distancias existentes entre el Occidente Cristiano y el Islam. En oposición a lo que el pensamiento girardiano sugiere, el Islam no está ‘cayendo’<sup>26</sup> debido a su condición sacrificial, todo lo contrario, el Islam se está fortaleciendo. Los musulmanes se están arrojando en su fe con una intensidad asombrosa.

El contacto Cristiano-Islámico en el siglo XXI es inevitable. Ya no nos encontramos aislados. Para evadir un “choque de las civilizaciones”, tal como Huntington lo profetiza<sup>27</sup>, en Occidente estamos obligados a un diálogo pacífico con los musulmanes. Nos encontramos en una necesidad de buscar y encontrar la no-violencia en el Islam. Buscando y encontrando rasgos de no-violencia en el Islam, podremos demostrar que un diálogo y encuentro Cristiano-Islámico sí es posible y que tragedias como el 11 de Septiembre son eventos aislados que no tienen nada que ver con la verdadera naturaleza del Islam. Aún si estamos conscientes de ciertos rasgos violentos y sacrificiales del Islam, estamos en una urgente necesidad de mirar más allá de los mismos y buscar patrones de no-violencia y de rechazo al sacrificio, tales como la Hégira.

violenta. Para Girard, el Islam constituyó una religión muy preocupada por la víctima en sus inicios, pero una vez que logró ciertos objetivos militares y alcanzó posiciones políticas, fue abandonando esta tendencia. Ver [http://theol.uibk.ac.at/cover/girard\\_le\\_monde\\_interview.html](http://theol.uibk.ac.at/cover/girard_le_monde_interview.html)

- 26 El más reciente libro de Girard se titula “*I See Satan Fall like Lightning*”, cuya traducción al castellano sería “Veo a Satanás caer como un rayo”, inspirado en las palabras de Jesús en Lucas 10:18. Para Girard, Satanás es el ‘principio del orden’, básicamente es el proceso mediante el cual el orden se re-genera a través del sacrificio. Girard sostiene que tras la Revelación Cristiana de los evangelios, los sistemas sacrificiales (Satanás) ya no funcionan, puesto que se ha descubierto la inocencia de la víctima. Girard insiste en que las religiones no-Cristianas, especialmente las religiones arcaicas que se basan en sistemas sacrificiales, están en un estado de crisis, están ‘cayendo’.
- 27 HUNTINGTON, S., *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York, 1996.