

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XXIII
Enero-Junio 2007
Número 43

SUMARIO

ESTUDIOS

- Bernardo Pérez Andreo**
Una alternativa cristiana a la globalización postmoderna 1-44
- José Penalva Buitrago**
El maestro-interior en San Agustín 45-66
- Gabriel Andrade**
René Girard y el Islam: perspectivas sobre la violencia en la Biblia y el Corán 67-98
- Francisco Henares Díaz**
El Vía Crucis, como itinerario hacia Dios en la dramaturgia de los franciscanos 99-122
- Manuel Lázaro Pulido**
Los centros teológicos afiliados ante el espacio europeo de educación superior. Realidad Académica y Derecho Canónico 123-159
- Taurino Burón Castro**
Epistolario del Cardenal Belluga con el Cabildo Catedral de León (1725-1741) 161-193
- Javier Castillo Fernández**
Fondos centroamericanos en el Archivo de la Provincia Franciscana de Cartagena 195-215

NOTAS Y COMENTARIOS

- Gonzalo Fernández Hernández**
Una nota en torno a la historicidad de los martirios de San Mauricio y la «Legión Tebana», San Sebastián y Santa Filomena 217-220
- Francisco Candel Crespo**
Fray Vicente Ortiz y Labastida O.P. Obispo de Tarazona. Un desconocido cantor de la Fuensanta 221-228

BIBLIOGRAFÍA 229

LIBROS RECIBIDOS..... 283

RENÉ GIRARD Y EL ISLAM: PERSPECTIVAS SOBRE LA VIOLENCIA EN LA BIBLIA Y EL CORÁN

GABRIEL ANDRADE

Introducción

Si bien desde sus propios inicios el Islam ha despertado un vivo interés en la curiosidad e imaginación occidental, dando pie al desarrollo de las disciplinas orientalistas con todo su rigor académico, pero también a distorsiones caricaturescas, ha sido después del 11 de septiembre de 2001 cuando el común de los occidentales masivamente se ha volcado hacia el conocimiento de la religión y la civilización islámica.

El Islam se ha dado a conocer de muchas maneras en el mundo occidental. Cada una de estas maneras ha estado condicionada por la forma en que cada segmento islámico en particular ha interactuado con Occidente en escenarios específicos, pues un hecho que solemos olvidar los occidentales es que no existe algo como una única y uniforme civilización islámica. La influencia de los grandes historiadores occidentales que han partido de las categorías de ‘civilización’, tales como Oswald Spengler¹, ha sido tan grande, que solemos pensar que el mundo se divide en grandes segmentos de la población mundial, más o menos homogéneos, los cuales constituyen una ‘civilización’. Si bien no pretendemos negar la existencia de una civilización cristiana, hindú o islámica, debemos mantener presente que cada una de estas civilizaciones son mosaicos, en cuyo seno existen importantes variantes.

¹ SPENGLER, Oswald, *La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. 2. vols., Madrid: Espasa-Calpe. 2004.

En este sentido, en función de la pluralidad interna del Islam, la forma en que éste se ha dado a conocer en Occidente ha sido variante. No obstante, a partir del 11 de septiembre de 2001, parece haberse reavivado la imagen medieval del musulmán montado a caballo sosteniendo el Corán con una mano y la espada con la otra (imagen, por lo demás, imposible, a no ser que se trate de un guerrero zurdo, pues al musulmán se le exige el empleo de la mano derecha en su contacto físico con el Corán).

Repentinamente, el imaginario occidental olvidó el amplio registro violento y marcial del Antiguo Judaísmo o de la Cristiandad Medieval, y se pensó en el Islam como la única religión que avala la violencia. Bin Laden selló la nueva imagen del Islam: muy por encima de la filosofía, la poesía, la medicina o la matemática (todas éstas desarrolladas ampliamente en la época de esplendor de la civilización islámica), el Islam salió a relucir por el contenido marcial de la religión y por la espeluznante violencia que se emplea en su nombre.

Quizás en un ingenuo tono etnocentrista, muchos occidentales le habían atribuido a las religiones no cristianas la *charitas*, concepción esencialmente cristiana. A un mundo tan influido por el legado cristiano se le hace difícil concebir cómo las religiones monoteístas, con su perfil de un Dios amoroso y misericordioso, pueden propiciar violencia. Allí donde se solía pensar que todas las grandes religiones mundiales predicaban fundamentalmente un mismo mensaje ético y de amor, ahora nos encontramos en la dificultad de tener que explicar la evidente relación que se articula entre la violencia y la religión.

Desde entonces, algunos han tratado de ver en el propio contenido de la religión islámica la semilla de la violencia que se emplea en su nombre; otros han intentado exculpar a la religión de la ‘desviación’ de algunos extremistas. Sea como sea, el hecho es que *sí existe una íntima relación entre violencia y religión*. Esto es algo sobre lo cual ya los pensadores de la Ilustración nos venían advirtiendo (Gibbon², Hume³ y Voltaire⁴, especialmente), pero quizás no se había hecho tan evidente. Queda ahora por preguntarnos: ¿todas las religiones tienen una íntima relación con la violencia, algunas solamente, o exclusivamente el Islam? La intención de responder a

² GIBBON, Edward, *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*. Madrid: De Bostillo. 2003.

³ HUME, David, “The Natural History of Religion”. En: *Selections*. New York: Charles Scriber’s Sons. 1955, pp. 253-283.

⁴ VOLTAIRE, “Cartas filosóficas”. En: *Obras Selectas*. Buenos Aires: El Ateneo. 1950, pp. 895-1000.

esta pregunta ha ocupado la mente de muchísimos investigadores tras los ataques del 11 de septiembre.

La obra del pensador cristiano René Girard se ha convertido en una de las más importantes referencias a la hora de estudiar el vínculo existente entre la violencia y la religión. El título de una de sus obras más importantes, escrita décadas antes de los ataques al World Trade Center, no podría ser más sugestivo: *La violencia y lo sagrado*⁵. Mientras que muchos historiadores de la religión caían en el romanticismo de atribuirles a todas las religiones la *charitas* cristiana, desvinculando a lo sagrado de lo violento, Girard señalaba que no sólo la naturaleza, sino el propio origen de la religión, es violento. Pero, con el posterior desarrollo de su obra, Girard haría una excepción: el cristianismo es la única religión desvinculada totalmente de la violencia⁶.

Desde entonces, los escritos de Girard han sido un inmenso esfuerzo comparativo por demostrar la naturaleza pacífica del cristianismo frente a la íntima relación existente entre la violencia y las religiones no cristianas. Como hemos mencionado, el Islam está siendo sometido a un juicio por los occidentales: ¿es o no es una religión pacífica? Quizás la obra de René Girard pueda servir como el testimonio de un experto en este juicio.

Girard proclama la superioridad (e incluso, el origen divino) del cristianismo, pues al elaborar un análisis comparativo con otras religiones, éstas salen a relucir por su violencia, mientras que el cristianismo está exento de ella. A decir verdad, los estudios comparativos de Girard no han sido tan extensos como un juicio de este tipo ameritaría. Girard ha contrastado al cristianismo sólo con la religión greco-romana, y algunas manifestaciones de lo que él denomina 'religiones arcaicas', a saber, sistemas religiosos de pequeñas culturas no occidentales. Girard no ha procurado estudiar los sistemas religiosos de las grandes civilizaciones. Sólo recientemente, publicó una serie de conferencias bajo el título *Le sacrifice*⁷, en el la cual elaboraba un tenue análisis comparativo de la Biblia y los Vedas, y su relación con la violencia y el sacrificio.

⁵ *La violence et le sacré*. Paris: Grasset. 1972 (ed. española: trad. J. Jordá, Barcelona: Anagrama. 1985).

⁶ Cabría distinguir acá entre cristianismo y cristiandad. Ciertamente, la civilización cristiana ha sido muy violenta, pero, según la interpretación de Girard, no existe nada en el contenido de la religión cristiana (es decir, el cristianismo) que sirva de inspiración a esta violencia.

⁷ Paris: Bibliothèque nationale de France. 2003. Obra que continúa las conferencias dadas en la Bibliothèque nationale de France, en el auditorio del lugar François-Mitterrand, del 21 al 23 de octubre de 2002, patrocinadas por la Fundación Simone et Cino del Duca.

El Islam nunca ha sido objeto de estudio de Girard. No parece tener puntos de vista muy favorables a la religión y la civilización islámica, pero éstos no pasan de ser meras referencias y comentarios dispersos en algunas entrevistas que se le han hecho. Un aspecto muy importante de la obra de Girard ha sido su triunfalismo cristiano: considera que, puesto que es una religión divinamente inspirada, el triunfalismo crece a pasos agigantados y termina por absorber todos los sistemas religiosos que avalan la violencia. Este triunfalismo se ve francamente en apuros si se considera que, al actual paso de crecimiento demográfico, en el siglo XXII posiblemente habrá más musulmanes que cristianos. Por ello, es menester estudiar hasta qué punto el Islam sigue los mismos patrones que Girard ha reservado para el cristianismo. Así, en las siguientes páginas intentaremos aplicar los principios de la obra de René Girard al contenido de la religión islámica, con el fin de intentar responder a la pregunta que, como a muchos otros investigadores, nos ocupa: ¿el Islam es o no es una religión de paz?, y en función de la respuesta que obtengamos, confirmar o rechazar la exclusividad que Girard reserva para la religión cristiana. Igualmente, exploraremos otros factores, ajenos al entendimiento de Girard, que podrían explicar parcialmente la inspiración de la violencia islámica.

1. *René Girard y el cristianismo*

El lector que ya esté familiarizado con la totalidad de la obra de Girard puede saltar a la próxima sección, pues aquí sólo nos limitaremos a elaborar una breve exposición de sus conceptos, métodos y principios.

Quizás Girard sea mejor conocido por la formulación del término ‘deseo mimético’, el cual es el punto de partida para la mayor parte de su obra. Según Girard, los seres humanos rara vez desean de forma autónoma. Muchos de nuestros deseos nos vienen sugeridos por la influencia de otros. La publicidad es quizás la mejor muestra de ello: los consumidores no desean los zapatos de Michael Jordan por la calidad del producto, sino porque el astro del baloncesto nos invita a desear sus zapatos. Así, los seres humanos continuamente imitan el deseo de los demás. Los primeros años de la vida académica de Girard estuvieron dedicados a la manera en que muchos personajes de la literatura europea caen presa del ‘deseo mimético’⁸.

⁸ GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset. 1961. (ed. española: trad. J. Jordá, *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama. 1985).

Ahora bien, según Girard, el deseo mimético tiene una íntima relación con la violencia, a la cual conduce. Si continuamente imitamos el deseo de otros, será inevitable que llegue el momento en que varios sujetos deseen un mismo objeto. En unas ocasiones, el objeto en cuestión tendrá la capacidad de satisfacer a todos aquellos que lo desean. Pero, la mayoría de las veces, el objeto deseado no puede ser alcanzado por todos sus deseantes. Esto genera una 'rivalidad mimética' entre los hombres, la cual conduce a la violencia: en la medida en que los hombres imitan mutuamente sus deseos, terminan siendo rivales los unos de los otros.

De esa manera, el ser humano es una criatura propensa a la violencia. Los grandes conflictos tienen, según el entendimiento de Girard, algún elemento mimético. Los partidos en guerra siempre tienen algo en común, a saber, no sólo se imitan mutuamente en la ejecución de la violencia, sino que los enemigos suelen desear lo que el otro desea, bien sea una mujer, un recurso natural o un territorio colonial. En este sentido, la actividad mimética en el ser humano propicia la violencia, que tiene la capacidad de destruir a la propia especie.

La originalidad de las tesis de Girard ha sido indagar sobre la manera en que las sociedades, amenazadas por el peligro de autodestrucción propiciado por el deseo mimético, logran controlar la violencia. De acuerdo a nuestro autor, ha sido lo que él denomina el 'mecanismo de la víctima propiciatoria' lo que ha permitido a las sociedades mantener a flote las rivalidades y violencias. Según la tesis de Girard, en el momento en que la violencia propiciada por el deseo mimético llega a un nivel desbordante, las sociedades logran controlar la violencia interna en la medida en que la proyectan hacia el exterior, o en la medida en que concentran toda la violencia comunitaria en una víctima, cuya muerte tiene el misterioso poder de reconciliar a sus ejecutores. La víctima *propicia* así el orden social. En otras palabras, las sociedades consiguen la paz y controlan la violencia buscando chivos expiatorios que carguen con toda la violencia de la comunidad: la mutua participación en la ejecución de una misma víctima reconciliará a partidos que antes estaban en conflicto. La tesis de Girard apunta a la naturaleza irónica de la paz y el orden en las sociedades: la suspensión de la violencia se consigue con la misma violencia. La violencia caótica de las rivalidades se suspende con la violencia en contra de una víctima propiciatoria.

Ha sido este mismo mecanismo el que ha controlado la violencia inherente a la especie humana, sin el cual, posiblemente no hubiésemos sobrevivido, pues nos hubiésemos autodestruido. Incluso, Girard se atreve a postular que este mecanismo victimario constituye el mismo origen de la Cultura: sólo en la medida en que se logra suspender la violencia a través del

mecanismo victimario, el ser humano está en la capacidad de desarrollar las instituciones culturales.

La violencia a través de la cual se suspende el resto de la violencia es, entonces, el origen cultural del hombre. En los albores de la civilización, los primeros homínidos resolvían sus conflictos participando mutuamente en la ejecución de una víctima, cuya muerte propiciaba la paz y la solidaridad social. Según Girard, este momento de violencia originaria debió de haber sido de tan profundo impacto, que inmediatamente se convirtió en la primera institución religiosa de la especie. Y, desde entonces, lo sagrado ha mantenido una estrecha relación con la violencia fundadora de la Cultura. Lo religioso protege y mistifica esa violencia original, reactualizándola y representándola periódicamente en el rito sacrificial, donde una comunidad, en conmemoración de los orígenes culturales, ejecuta a una víctima. La matriz de lo sagrado es, para Girard, la violencia, pues la religión no hace más que mistificar los orígenes culturales, los cuales, según la hipótesis de Girard, son en sí mismos violentos. Con justa razón se ha visto en la teoría de Girard un durkheimismo revisado: para Durkheim, la religión era garante y mistificadora de la solidaridad social. Girard retoma la tesis del sociólogo francés, pero la lleva un paso más lejos: la religión es garante y mistificadora de la solidaridad social, pero, a su vez, la solidaridad social proviene de la mutua participación en un asesinato fundador de la cultura; *ergo*, la religión es garante y mistificadora de la violencia.

No es de extrañar, entonces, que muchas de las reconmemoraciones de los orígenes, institución especialmente religiosa, esté siempre teñida de algún matiz violento. Sea en la forma de un mito cosmogónico o de una gran epopeya, la recapitulación religiosa de los orígenes celebra y mistifica algún tipo de violencia (bien sea el asesinato de algún monstruo primordial, el genocidio de un pueblo enemigo, etc.), que sirve de momento fundacional a la Cultura.

A lo largo de varios libros, Girard se ha dedicado al estudio de los mitos para confirmar su hipótesis. Girard ve en los mitos unas historias distorsionadas que mistifican el asesinato colectivo de una víctima, y que son narrados desde la perspectiva de la colectividad de ejecutores. Según el juicio de Girard, los mitos mistifican la violencia en contra de la víctima, haciendo de ésta un monstruo físico o moral que debe morir. Por lo general, los mitos les atribuyen a las víctimas la culpabilidad de alguna falta de gravedad suficiente como para que se justifique su asesinato. Puesto que los mitos están narrados desde la perspectiva de los ejecutores, nunca se ofrece compasión por las víctimas ejecutadas; todo lo contrario, se mistifica la violencia contra ellas empleada.

No obstante, Girard ve en la Biblia la excepción a la regla. En la Biblia abundan historias de violencia. Pero, a medida que la conciencia religiosa de Israel va madurando hasta su punto cumbre en los Evangelios y el Nuevo Testamento en general, la Biblia mistifica cada vez menos la violencia narrada. Allí donde los mitos narran las historias violentas desde la colectividad de ejecutores, la Biblia desarrolla la tendencia a simpatizar con la víctima. A través de una progresión religiosa, la Biblia parte de una concepción de la divinidad que se complace en la ejecución de víctimas, y llega a su punto cumbre en el Evangelio de Juan, en el cual el mismo Dios se hace víctima, solidarizándose con todas las víctimas del mundo y rechazando el aval sagrado que, antaño, se le ofrecía a la violencia.

Desde entonces, el método de Girard ha permanecido relativamente simple. Su intención ha sido elaborar un estudio comparativo entre los mitos y la Biblia, señalando la manera en que los primeros avalan la persecución y ejecución de víctimas, mistificando la violencia, mientras que la segunda defiende a las víctimas y termina por censurar todo tipo de violencia.

De todos los mitos estudiados por Girard, el más emblemático de sus tesis, y por ende, al que le ha dedicado mayor atención, ha sido el de Edipo. Tebas se ve azotada por una peste, el oráculo advierte que ésta cesará cuando el asesino de Layo sea expulsado. Se descubre que el asesino es Edipo, su propio hijo, no sólo culpable de parricidio, sino también de incesto. Se expulsa a Edipo de Tebas, la prosperidad regresa a la ciudad. De acuerdo a Girard, la peste constituye una representación de caos, el mismo caos que propicia la rivalidad y la violencia producto de los deseos miméticos. Para que este caos cese, la colectividad, representada por la ciudad, debe volcarse al unísono contra una víctima, cuya muerte, o al menos, castigo, reconciliará a la colectividad y le devolverá su prosperidad. Se cumple así la expulsión de Edipo. Para mistificar su castigo y justificar su expulsión, se culpa a Edipo de dos graves faltas (incesto y parricidio) que, a juicio de Girard, muy probablemente nunca cometió, sino que el mito, narrado desde la colectividad de persecutores, le atribuyó a la víctima expulsada⁹.

La narrativa bíblica, sostiene Girard, presenta historias estructuralmente similares a mitos como el de Edipo, pero con la crucial diferencia de que las víctimas expulsadas, castigadas o ejecutadas siempre se presentan como inocentes, y el texto abraza sus causas. Y esta tendencia a presentar la inocencia de las víctimas tiene mayores implicaciones. En la medida en que se

⁹ GIRARD, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama. 1985.

representa la inocencia de la víctima, la violencia fundadora se hace más cuestionable y, por ende, menos sagrada. Así se va perfilando un Dios menos violento.

Girard está bastante consciente de que, a lo largo de la Biblia hebrea, hay muchas historias que, lo mismo que los mitos, mistifican la violencia y le ofrecen protección sagrada. Pero, la Biblia hebrea tiene un largo proceso de maduración, a través del cual se va revelando la inocencia de las víctimas, y desemboca en la total expurgación de violencia sagrada en el Nuevo Testamento. Son varias las historias bíblicas que Girard considera claves en este proceso de maduración; sólo mencionaremos las más importantes por él estudiadas.

Ya desde el primer relato de la creación en el Génesis se marca una distinción con respecto a los mitos, pues el mundo, creado *ex nihilo*, no necesita del empleo de la violencia sagrada para crear el mundo, cuestión que se opone al tradicional mito cosmogónico en el cual, para la creación del mundo, se exige el exterminio del monstruo que representa el caos. Lo mismo que en el mito de Rómulo y Remo, Caín mata a su hermano para fundar una comunidad, los cainitas. Pero, a diferencia del mito de la fundación de Roma, el cual celebra y mistifica el asesinato de Remo, la Biblia censura la acción violenta de Caín, e incluso, impone una marca sobre él para prevenir, de forma pacífica, mayor violencia¹⁰. La muerte de Remo se presenta como un justo castigo por su acción burlesca al traspasar los límites de la ciudad trazados por su hermano; la inocencia de Abel se mantiene presente a lo largo de todo el texto bíblico.

Isaac está a punto de ser sacrificado por Abraham, cumpliendo con el mandato violento de la divinidad que mistifica la conmemoración sacrificial de los orígenes violentos, pero a última hora, la violencia sagrada se matiza con la sustitución animal, lo cual constituye un paso en la progresión hacia un Dios ajeno a la violencia.

La historia de José y sus hermanos es especialmente significativa para Girard, pues sirve de buen punto de comparación con el mito de Edipo¹¹. Lo mismo que Edipo, José tiene habilidades para descifrar códigos misteriosos. Sus hermanos planean una conspiración contra él, reproduciendo el tema de una colectividad que se lanza contra una víctima. En todo momento la Biblia

¹⁰ GIRARD, René, *Things Hidden since the Foundation of the World: Research undertaken in collaboration with J.-M. Oughourlian and G. Lefort*. Trad. S. Bann y M. Metteer. Stanford: Stanford University Press. 1987, pp. 144-149. Ed. original: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*. Paris: Grasset. 1978.

¹¹ *Ob. cit.*, pp. 149-152.

mantiene la inocencia de José y su condición de víctima que nunca merece el castigo de sus hermanos. En casa de Potifar, se le acusa de seducir a la esposa de su amo, lo cual para Girard es virtualmente idéntico al incesto, el mismo crimen del cual se acusó a Edipo. El mito griego narra la historia desde la perspectiva de la colectividad de Tebas, pues acepta como verdadera la acusación contra Edipo; la Biblia, por el contrario, rechaza las mismas acusaciones y mantiene la inocencia de José hasta el final.

Girard aprecia en los Profetas una progresión hacia un Dios pacífico que se disgusta con la mistificación sagrada del rito sacrificial, y cuyo mensaje de justicia social es, en buena medida, una recapitulación de defensa de las víctimas que marca la pauta de la narrativa bíblica¹². La identificación con las víctimas, y no con los victimarios, en el Antiguo Testamento tiene su punto cumbre en las Canciones del Servidor de Yavé en el Libro de Isaías, en las cuales el autor bíblico se presenta a sí mismo y a su pueblo como una víctima, deslegitimando de nuevo la violencia sagrada, a pesar de que aún se considera que el mismo origen de la violencia es el propio Yavé. Los Salmos son, a juicio de Girard, una continuidad de los lamentos del Servidor de Yavé. Constituyen gritos escandalizados de un pueblo que claramente se presenta a sí mismo como víctima, y nunca como victimario, cambiando de nuevo la perspectiva desde la cual se representa a la violencia.

La historia de Job ha sido especialmente atractiva para Girard, tanto es así que le ha dedicado un libro entero a ella¹³. En vez de ver una teodicea, como tradicionalmente se ha hecho, Girard ve en el Libro de Job un debate entre una víctima que ha sufrido a manos de una colectividad, y los representantes de esta colectividad, sus tres 'amigos', los cuales intentan convencer a Job de que la violencia por él recibida es de origen divino. Al final, prevalece la perspectiva de la colectividad, pues se termina por atribuir esa violencia a Dios, y por ende, protegerla con la esfera de lo sagrado, pero no sin antes haber alzado la voz de Job en protesta en contra de la sacralización de la violencia.

La progresión de la Biblia hebrea abre el camino a los Evangelios, cuyo tema central es el de una colectividad que se lanza contra una víctima. Esta víctima no sólo es Jesús, sino también Juan el Bautista, cuya muerte es narrada y, como ha de esperarse del texto bíblico, se mantiene su inocencia

¹² *Ob. cit.*, pp. 154-158.

¹³ GIRARD, René. *Job: The Victim of his People*. Trad. Y. Freccero. Stanford: Stanford University Press. 1987. Ed. original: *La route antique des hommes pervers*. Paris: Grasset. 1985 (ed. española: trad. Fco. Díez del Corral, *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama. 1989).

hasta el final. Jesús, por su parte, prefigura una divinidad que nada tiene que ver con la violencia: nace de una virgen, evitando las teogonías violentas, características del mundo griego (Zeus violando a otras diosas). Predica un mensaje de amor y perdón, el cual imposibilita la prolongación de la violencia en el mundo, y muy especialmente, denuncia los orígenes violentos de la Cultura y su protección sagrada, emblemático en el reproche a los fariseos: “¡Ay de vosotros, porque edificáis los sepulcros de los profetas que vuestros padres mataron” (Lucas 11, 47)¹⁴. Según Girard, los anuncios apocalípticos de Jesús no son muestra de una violencia sagrada (como quizás sí lo es la violencia del Libro del Apocalipsis), sino de la violencia inherente a los hombres, a los cuales amenaza con propagarse si la humanidad no acepta el mensaje de amor y perdón¹⁵. Todo esto desemboca en la muerte del propio Jesús, la cual es narrada desde la perspectiva de la víctima, pues no sólo Jesús es inocente, sino que es el mismo Dios el que sufre la violencia, y por ende, la censura. La resurrección de Cristo es una victoria sobre los poderes de la muerte y la violencia, sobre la cual se ha construido la Cultura humana.

De forma tal que, como hemos mencionado, para Girard, el cristianismo es la excepción a la regla de la asociación entre lo sagrado y la violencia. ¿Cómo explicar esta singularidad? Girard no encuentra una explicación racional en términos sociológicos e históricos, y prefiere recurrir a la teología: si el cristianismo predica un Dios de amor mientras que las otras religiones predicán un Dios violento, ha de ser porque el mismo cristianismo ha sido inspirado por el verdadero Dios de amor. Sólo la inspiración divina puede propiciar que el hombre se aleje de la violencia y deje de atribuirle una protección sagrada.

2. Y, ¿el Islam?

Girard ve la prueba de la superioridad e, incluso, de la inspiración divina del cristianismo, en sus escrituras sagradas, a saber, la Biblia. Puesto que la Biblia defiende a las víctimas y los mitos las acusan, para Girard esto es suficiente como para caracterizar al cristianismo como una religión fundada sobre el amor y el rechazo a la violencia, y a las no cristianas como religiones fundadas sobre la base de la violencia sagrada.

¹⁴ Todas las citas bíblicas son tomadas de la *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée. 1998.

¹⁵ GIRARD, René, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, pp. 202-205.

Esto nos parece bastante cuestionable. Girard le concede excesiva importancia a los mitos en la configuración religiosa de las sociedades. De forma bastante irresponsable, Girard se ha caracterizado por descontextualizar los mitos por él estudiados y llegar a creer que las religiones no occidentales les conceden a los mitos la misma importancia y credibilidad que el cristianismo le concede a la Biblia. Si hemos de creer al eminente historiador de Grecia y Roma, Paul Veyne, por ejemplo, los griegos y romanos cultivados no les dedicaban demasiada importancia a sus mitos, por lo que el mito de Edipo no sería el mejor indicador para hacerse una idea de la naturaleza de la religión griega¹⁶. Sólo las culturas con escritura hacen de sus narraciones sagradas el eje de lo religioso, de forma tal que las comparaciones de Girard no son del todo aceptables. Si bien las culturas orales estiman sus mitos, diluyen su atención en otras instituciones religiosas, las cuales, quizás, desvinculan a lo sagrado de la violencia. Cierto es que, en *La violencia y lo sagrado*, nuestro autor ha estudiado otras instituciones religiosas, como los ritos y las prohibiciones. Pero el fundamento de su apología cristiana es la comparación de textos cristianos y no cristianos, como si éstos fuesen el núcleo de las religiones no cristianas.

No obstante, en el caso del Islam, las comparaciones de Girard cobran muchísima más validez que en el estudio de los mitos, pues si ha habido alguna religión que le dedica abrumadora atención a un texto sagrado, ésa es el Islam. No en vano, algún apóstata del Islam ha llamado a su antigua religión una especie de 'bibliolatría', precisamente debido a la reverencia que los musulmanes rinden al Corán¹⁷. De forma tal que sí estamos en buena posición para proceder con el mismo método comparativo que Girard ha empleado en sus análisis de la Biblia *vis-a-vis* los mitos. Si, como nuestro autor hace con la Biblia, encontramos suficientes historias que sean narradas desde la perspectiva de la víctima, esto será un importante paso para refutar la exclusividad que Girard reserva a la desvinculación cristiana entre lo sagrado y la violencia, demostrando que, al menos a partir de los mismos métodos de nuestro autor, estaremos en buena posición para asegurar que el Islam es una religión de paz.

No obstante, la extensión de los métodos exegéticos de Girard al estudio del Corán presenta una dificultad que no aparece en sus comparaciones de la

¹⁶ VEYNE, Paul, "The Roman Empire". En: *A History of Private Life. I. From pagan Rome to Byzantium*. Eds. ARIES, Philippe y DUBY, Georges. Cambridge: Harvard University Press, p. 19.

¹⁷ IBN WARRAQ, *Por qué no soy musulmán*. Barcelona: Ediciones del Bronce. Trad. S. Rodríguez-Vida. 2003.

Biblia con los mitos. Si algo comparten la Biblia y los mitos es, precisamente, lo que los griegos llamaron *mythos*. Tanto la Biblia como los mitos de tradición oral presentan una trama, una secuencia narrativa y cronológica. En función de esta narrativa, Girard elabora sus comparaciones, pues, al final de cuentas, contrapone *historias*. De sobra es sabido que el Corán no mantiene la misma estructura narrativa de la Biblia o los mitos de tradición oral. La narrativa ni siquiera constituye la mayor parte del Corán, estando complementado más bien por la legislación y la lírica, elementos fragmentados en pequeños segmentos que no presentan una continuidad entre sí. De forma tal que, si bien el Corán se adecuaría bien a los métodos de nuestro autor, en tanto sus lectores y recitadores le dedican especial reverencia, la aplicación de los métodos de Girard al texto sagrado del Islam no sería del todo satisfactoria, pues carece del *mythos*, el elemento narrativo sobre el cual Girard sustenta las comparaciones de la Biblia con el resto de la mitología mundial. No obstante, eso no quiere decir que la exégesis bíblica de nuestro autor no pueda ser extendida al Corán, pues aun de forma fragmentaria y discontinuada, en el texto sagrado hay suficientes narrativas que permiten un análisis similar a los que Girard ha sometido a la Biblia y a los mitos.

Hace tiempo ya que los historiadores de la religión han advertido sobre la inmensa deuda que el Corán tiene con la Biblia. Mahoma estuvo en contacto con cristianos en sus viajes caravaneros a Siria, y de forma más significativa, con los judíos de Medina, de quienes tomó muchas historias bíblicas y ofreció recapitulaciones de ellas en la recitación del Corán¹⁸. De esa manera, no debe sorprendernos que muchas de las historias de las cuales se vale Girard para proclamar la superioridad de la Biblia también aparecen en el Corán; tanto es así, que muchos cristianos llegaron a considerar al Islam como una herejía cristiana.

Como la Biblia, aunque de forma un poco menos clara, el Corán perfila una *creatio ex nihilo* (13: 3; 13: 4; 16: 4-14)¹⁹ reservando para el Dios coránico el mismo carácter no violento que Girard le reserva al Dios bíblico: no se necesita ejecutar a un monstruo primordial para crear el mundo. Es de destacar también que el mismo Dios que crea el mundo es constantemente

¹⁸ Valga aclarar que, en tanto no musulmanes, no creemos que el Corán sea un texto divinamente inspirado, mucho menos eterno (sobre el dogma de la eternidad del Corán volveremos más adelante); de forma tal que creemos que el Corán, lo mismo que la Biblia o que cualquier otro texto sagrado, debe ser estudiado como un texto más de la literatura, ubicándolo en el contexto en el cual ha sido escrito. Esto nos permite pronunciar el juicio, contrario a la doctrina islámica, de que Mahoma basó parte de su recitación del Corán en lo que escuchaba de judíos y cristianos.

llamado El Clemente, El Misericordioso, lo cual confirma el aspecto pasivo y alejado de la violencia que presenta el concepto coránico de la divinidad.

Si seguimos la cronología bíblica, después de la Creación nos encontraremos con el relato de la Caída, en el cual se evidencia una importante fuente de divergencia entre el Islam y el cristianismo. Para Girard, la historia de la Caída ha sido importante no tanto por los temas concernientes a la violencia, sino por el concepto de 'deseo mimético' sobre el cual ha trabajado desde los inicios de su carrera académica. En el relato bíblico de la Caída, tanto Eva como Adán comen del fruto porque, de forma análoga a la publicidad, han sido inducidos al deseo por un tercero, a saber, la serpiente. En otras palabras, Eva imita el deseo de la serpiente, y Adán imita el deseo de Eva. Mucho más que un relato misógino sobre la imperfección humana, Girard ve en el relato bíblico de la Caída un profundo entendimiento sobre la naturaleza mimética de la especie humana, pues el texto revela que el deseo funciona como una cadena de imitación: Adán imita el deseo de Eva y ésta el de la serpiente.

Los musulmanes suelen defenderse de las acusaciones de las desigualdades de género en el Islam, argumentando que, a diferencia del relato bíblico, el relato coránico de la Caída exculpa a la mujer en la caída de la humanidad, pues, *autónomamente*, Adán comió del fruto (20: 121). Girard muy probablemente respondería que el relato coránico de la Caída es menos profundo que el bíblico, pues no refleja adecuadamente la naturaleza mimética del deseo. Pero esto inevitablemente viene al costo de propiciar un misoginismo inspirado en la Biblia. Más aún, a decir verdad, en el relato coránico de la Caída *sí están presentes* los temas del deseo mimético, pues tanto Adán como Eva comen del fruto por sugerencia de la serpiente, imitando su deseo (2: 36; 20: 120). Así, el Corán retiene los temas del deseo mimético sin necesidad de configurar un relato que deja la puerta abierta para el misoginismo, complaciendo más a las sensibilidades modernas feministas.

Siguiendo la cronología bíblica, Adán y Eva son expulsados del Edén, señalando los anuncios de penas y castigos que la humanidad deberá soportar (Génesis 3, 16-19). Girard ha sido lo suficientemente honesto como para reconocer que debemos ver en esta expulsión la configuración de un concepto violento de la divinidad²⁰, la cual se complace en castigar a los hom-

¹⁹ Para todas las citas coránicas emplearemos la traducción de Juan Vernet. Barcelona: Planeta. 2003.

²⁰ GIRARD, René, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, p. 142.

bres. Ya hemos mencionado que el Corán carece de una narrativa cronológica, pero, inmediatamente después de la Caída, Dios perdona a Adán y Eva (2: 37). Éste es otro importante punto de divergencia entre el Islam y el cristianismo, pues, en función del texto coránico, los musulmanes rechazan la doctrina cristiana del pecado original. Para Girard y, sobre todo, para James Alison²¹, uno de sus seguidores más importantes, el pecado original es una noción teológica de grandes implicaciones, pues revela la naturaleza violenta de la humanidad, incluso desde sus propios orígenes. Para vivir en sociedad, el hombre ha ejecutado alguna forma de violencia, y ése es el pecado que hereda de sus antepasados, pues han sido ellos quienes han forjado esa cultura con orígenes violentos. Quizás desde esta perspectiva, el entendimiento bíblico sea superior al coránico. Pero, en todo caso, el relato coránico tiene la virtud de que, a diferencia del bíblico, presenta a un Dios compasivo que está dispuesto a perdonar las faltas del hombre.

Como ya hemos mencionado, Girard ve en el relato de Caín y Abel la primera manifestación bíblica de la defensa y vindicación de las víctimas, pues simpatiza con Abel, sostiene su inocencia, y censura su asesinato. El Corán no difiere mucho. No obstante, aparece una diferencia importante: en el relato coránico, Abel anticipa su propio asesinato (algo no muy diferente del anticipo de Jesús de su propia muerte en los evangelios), y lo que es más importante aún, censura la retribución: “si extiendes tu mano hacia mí para matarme, yo no extenderé mi mano hacia ti para matarte” (5: 28), el cual perfectamente podría ser insertado en el Sermón de la Montaña. Suele decirse que, allí donde el cristianismo postula la entrega de la otra mejilla (Mateo 5, 39; Lucas 6, 29), el Islam opta más bien por la retaliación (Corán 5:45; 2: 178; 17: 33; a su vez una recapitulación de Éxodo 21, 23-25 y Levítico 24, 19-20), pero pasajes como el de Abel, recién citado, debería prevenirnos contra ese tipo de juicios generalizadores. No obstante, en un giro bastante extraño de la historia, Dios le envía un cuervo a Caín para que éste esconda el cuerpo de Abel (5: 31). Este intrigante episodio parecería denotar la participación divina en el asesinato de Abel, o al menos, cierta complicidad con Caín, no censurando por completo la violencia.

La próxima historia en la cronología bíblica estudiada por Girard es el Diluvio. Si bien reconoce que el Diluvio puede interpretarse como un castigo divino, y por ende, una mistificación de la violencia, Girard también advierte que “no sólo es un castigo de Dios; casi al mismo nivel, es la conclusión fatal de un proceso que devuelve la violencia a su lugar de ori-

²¹ ALISON, James. *The Joy of Being Wrong*. New York: Crossroads. 1998.

gen"²², a saber, la propia naturaleza humana. Lo mismo que en los dichos apocalípticos de Jesús, Girard ve en el Diluvio una representación del caos de la violencia humana, la cual no puede ser controlada. Cabe destacar que, según nuestro parecer, Girard no hace justicia al texto bíblico, pues éste es bastante explícito en presentar el Diluvio como obra de Dios, y no como obra de la violencia humana (Génesis 6, 7; 7, 23). En lo que respecta a la historia del Diluvio, el Corán, lo mismo que la Biblia, presenta a un Dios retribucionista y, por ende, violento: "Ahogamos a quienes desmintieron nuestras aleyas" (7: 64; cfr. 10: 73; 21: 77; 26: 120).

En la Biblia, Noé es presentado como un hombre piadoso que cumple con el mandato divino (Génesis 6, 9), pero no se dice mucho más que eso. Noé es un personaje pre-diluviano, el cual no tiene ningún mensaje religioso que llevar a su gente. A diferencia de los profetas de períodos posteriores, Yavé no emplea a Noé como portavoz de su mensaje; en el Diluvio, Yavé no ofrece una oportunidad de arrepentimiento a los pecadores, simplemente los extermina sin previo anuncio. En el Corán, el escenario es diferente. A diferencia de la Biblia, el Corán presenta a todos sus personajes virtuosos como predicadores de un estricto mensaje monoteísta (cuestión que supone un anacronismo histórico que muchas veces la Biblia evita). Esto, como ha de esperarse, refleja las circunstancias en que fue recitado el Corán: Mahoma, predicando un mensaje monoteísta, también se lo atribuye a las grandes figuras bíblicas sobre las cuales él ha escuchado. Y, en su recitación del Corán, Mahoma proyecta sobre Noé una persecución que nunca es narrada en el texto bíblico, una vez más reflejando las circunstancias adversas por las cuales atravesaba Mahoma en el momento de la recitación.

En este sentido, el Corán, a diferencia de la Biblia, presenta a Noé no sólo como un predicador del estricto monoteísmo, sino que también recibe oposición de su propio pueblo (Corán 11: 27; cfr. 23: 24; 26: 111). Con esto, la versión coránica del Diluvio censura la violencia y las persecuciones mucho más que la versión bíblica, pues no se limita a presentar a Noé como un personaje virtuoso, sino que también es una víctima acosada por su propio pueblo, a la cual el texto coránico ofrece su simpatía y censura la violencia contra él ejercida.

Más aún, en el Islam Noé es un *rasul*, la palabra árabe para designar 'profetas', mientras que en la Biblia, Noé nunca es designado como un *nabiim*, la palabra hebrea para 'profeta'. De todos los *rasuls* anteriores a

²² GIRARD, René, *Ob. cit.*, p.148-149

Mahoma, el Corán le dedica la mayor importancia a Abraham. Desde un punto de vista histórico, esto puede deberse al hecho de que, cuando Mahoma empezó a predicar el monoteísmo, pronto se sintió incómodo con su rechazo como profeta por parte de los cristianos, y especialmente, los judíos. Así, Mahoma se interesó en figuras semi-históricas que, supuestamente, habían sido monoteístas antes de la existencia de judíos y cristianos. En la cultura árabe pre-islámica, a estos monoteístas sencillos se les llamaba *hanif*, y a Abraham se le consideraba el más importante de ellos. De forma tal que no ha de sorprendernos el extenso volumen que la referencia a Abraham ocupa en el Corán, retratándolo como un estricto monoteísta, algo que, de nuevo, no tiende a hacer la Biblia.

En la versión del Génesis, Abraham abandona a sus parientes para cumplir con el llamado de Dios. A decir verdad, Abraham, al menos en este primer momento, no encuentra oposición ni persecución; el texto bíblico no lo perfila como una víctima. Lo mismo que en la historia de Noé, los relatos coránicos sobre Abraham incorporan temas de predicación y persecución, los cuales no aparecen en la Biblia. Abraham no sólo abandona a su familia, sino que también su propia familia lo confronta y lo amenaza, algo no muy distinto de lo sucedido a Jesús en los Evangelios (Mateo 13, 57; Marcos 6, 4; Juan 7, 5). Más aún, en la versión coránica, la migración de Abraham es tanto una respuesta al llamado de Dios como una expulsión de su propia familia, pues el padre de Abraham pronuncia: “¿Acaso Abraham, tú deseas apartarte de mis dioses? Realmente si no cejas en tu propósito, te lapidaré. ¡Aléjate de mí!” (Corán 19: 46). De nuevo, la versión coránica difiere de la bíblica, en cuanto la primera hace de Abraham una víctima, la cual cuenta con la simpatía del texto, censurando la persecución violenta contra ella ejercida. Más aún, lo mismo que Abel, Abraham ofrece perdón a su propio padre (19: 47), alejándose aún más de la mistificación de la violencia.

Los relatos bíblicos de Abraham no han concernido demasiado a Girard, y puesto que nos proponemos extender la exégesis bíblica de Girard al Corán, no nos extenderemos sobre las referencias coránicas a este personaje. No podemos dejar pasar, sin embargo, Génesis 22, pues en esta historia Girard ve una importante progresión hacia una concepción del Dios pacífico que pide misericordia y no sacrificios, y se conforma con la sustitución animal para evitar el sacrificio humano.

La versión coránica del sacrificio de Isaac, muy similar a la bíblica, es muy significativa para los musulmanes. La tradición islámica sostiene que fue Ismael, y no Isaac, el niño llevado por Abraham al sacrificio. Las razones de este desacuerdo entre versiones no son muy claras, pero puede tener que ver con el hecho de que la tradición semita, e incluso la misma Biblia permite considerar a Ismael como el ancestro de los árabes (Génesis 21, 14-

21), concediéndole así el honor de haber sido el protagonista de este evento tan importante. Valga advertir que esta tradición no tiene sustento en el Corán, pues el texto no especifica quién era la víctima potencial (37: 103). Lo mismo que en el Génesis 22, 13, la sustitución animal juega un papel fundamental en el relato coránico (37: 107), de forma tal que el Islam rechaza el sacrificio humano. Igual que entre los antiguos hebreos, el sacrificio de niños era bastante común entre los árabes pre-islámicos, especialmente el infanticidio femenino, que prohibió Islam. La historia coránica del sacrificio de Isaac/Ismael se puede considerar, lo mismo que su contraparte bíblica, como una censura de las antiguas prácticas sacrificiales. La tradición islámica sostiene que el padre de Mahoma también casi fue sacrificado por su padre, pero en el último momento la intervención divina salvó su vida. Así, Mahoma, tomando a Abraham como un paradigma, y con la experiencia de su propio padre como recordatorio (a pesar de que, como ha de sospecharse, la tradición del intento de sacrificar al padre de Mahoma no es muy confiable históricamente), instituyó la sustitución animal sacrificial en el Corán (37: 107, cfr. otras prescripciones sacrificiales, 2: 63; 22: 34; 22: 36; 108.2).

Esto es un aspecto muy importante desde el punto de vista de la exégesis de Girard, pues valga recordar que, para nuestro autor, el sacrificio es una de las maneras más emblemáticas en que lo sagrado protege a la violencia, pues el rito sacrificial es una conmemoración de los orígenes violentos de la Cultura²³. Censurando el sacrificio, se protege a las víctimas. En este sentido, el Islam censuraría algunas formas de sacrificio, por lo cual sería una religión que desacraliza la violencia. No obstante, el Islam se conforma con la sustitución animal, y a diferencia de la Biblia, el Corán no cuenta con una literatura profética que sistemáticamente condena el sacrificio. Si bien el Corán hace mención de muchos personajes bíblicos, grandes profetas anti-sacrificiales, como Amós y Oseas, no se mencionan en el

²³ El lector no familiarizado con la obra de Girard podrá objetar que, si esto es así, entonces el cristianismo es una religión fundada sobre la violencia, pues el 'sacrificio' de Cristo es prominente en el rito y la teología cristiana. No obstante, Girard ha elaborado extensos análisis (*Things Hidden Since the Foundation of the World*, pp. 180-190) en los que intenta demostrar que la muerte de Cristo no es un sacrificio como cualquier otro, sino que es, parafraseando a la *Epístola de los Hebreos* (10, 12) "una vez para siempre", el sacrificio que pone fin a los sacrificios. El sacrificio común es aquel en el que se conmemora la violencia originaria de la cultura, prolongando así la violencia. El sacrificio cristiano es aquel en el cual, por medio de la entrega, se pone fin a la violencia. Girard ve en Jesús un continuador del antiritualismo profético, emblemático en la paráfrasis de Oseas (6, 6): "deseo piedad, no sacrificios" (Mateo 9, 13).

Corán, y a decir verdad, en el Islam no existe una reforma espiritual que confronta al ritualismo sacrificial. Todo lo contrario, de las tres religiones monoteístas, el Islam pareciera ser la más ritualista de todas.

Las historias de los otros patriarcas tampoco han concernido demasiado a Girard, por lo cual no nos ocuparemos de sus versiones coránicas, excepto por la historia de José, de la cual hemos hecho mención en la sección anterior. En el Corán, la historia de José es una de las más largas e ininterrumpidas. La historia de José no ha dejado de ser controversial en el Islam, pues la secta islámica de los jariyitas rechaza su estatuto canónico, al considerar la narrativa de la seducción de la esposa de Potifar una instancia de la inmoralidad judía, y prueba de la corrupción del Antiguo Testamento.

Como en la Biblia, en el Corán (12: 8-19) se narra la conspiración de los hermanos de José, presentándolo como una víctima, y simpatizando el texto con él. También se narra la seducción de la esposa de Potifar (12: 20-34). No obstante, hay una diferencia importante entre ambas versiones. En la Biblia, la esposa de Potifar acusa a José, y el mismo Potifar cree en la acusación de su esposa, ordenando el arresto de José. En el Corán, Potifar se da cuenta de que su esposa ha mentado, y se disculpa con José (12: 29).

Un aspecto de la historia de José muy importante para Girard es el momento en que, tras haber sido ordenada la detención de Benjamín por haber robado supuestamente una copa, Judá está dispuesto a entregarse en su lugar (Génesis 44, 18-34). Esto, según Girard, prefigura la acción de entrega voluntaria de Cristo, dispuesto a morir para evitar que otros sufran, y detener la propagación de la violencia. En el Corán, también se narra la disposición de la entrega para salvar a Benjamín, pero no sólo por parte de Judá, sino por parte de todos sus hermanos (12: 78).

La revisión que Girard elabora del Antiguo Testamento es en cierto modo fragmentaria, pues a él le interesa mucho más la narrativa del Nuevo Testamento. Según Girard, es en los Evangelios donde Dios ya no sólo simpatiza con las víctimas, sino que Él mismo se hace víctima. Por su parte, el Corán toma prestado mucho más del Antiguo Testamento que del Nuevo Testamento. No obstante, hay importantes referencias a Jesús, pues el Islam lo considera uno de los *rasuls*, el último antes de que Mahoma sellara el sello de la profecía.

Ya hemos mencionado la importancia que Girard le concede al nacimiento virgen de Jesús, y el Corán la confirma (3: 47; 19: 20-22). Como en los Evangelios, Jesús hace milagros en el Corán (3: 49). No obstante, tanto la Encarnación (4: 171; 5: 17; 5: 116; 9: 30; 10: 68; 17: 111) como la Trinidad son enfáticamente negadas en el Corán (4: 171; 5: 73). Esto ya es suficiente motivo de divergencia entre musulmanes y cristianos, pero, en lo que respecta a la exégesis de Girard, hay un punto de desacuerdo mucho más

significativo entre el Corán y la Biblia: la muerte de Jesús. Mientras que los Evangelios hacen de la Pasión el eje de la mayor parte de la narrativa (pues, si hemos de seguir a Girard, los Evangelios son el punto cumbre de la defensa y vindicación de las víctimas), en el Corán se niega la realidad de la muerte de Cristo: "... pero no lo mataron ni lo crucificaron, pero a ellos se les pareció... al contrario, Dios lo elevó hacia Él, pues Dios es poderoso, sabio" (4: 157-158).

Estos versos han sido bastante enigmáticos para los orientalistas e historiadores del Islam, pues la muerte de Jesús es un hecho históricamente innegable²⁴. No obstante, a medida que el conocimiento de los textos gnósticos cambió dramáticamente tras los descubrimientos de Nag Hammadi, la versión coránica se ha esclarecido un poco, pues varias fuentes gnósticas narran una versión similar. No obstante, no debemos precipitarnos a atribuir al gnosticismo un papel importante en la formación del Islam, pues la apatía política de los gnósticos está muy lejos de la intensa síntesis entre Estado y religión que caracteriza al Islam. A lo sumo, sólo algunas sectas chiitas han recibido influencia gnóstica. Tal como Elaine Pagels ha demostrado, los gnósticos negaban la crucifixión porque creían que la presencia de Jesús era meramente espiritual, no material²⁵. Este tipo de dualismos es bastante ajeno a la cosmovisión islámica.

¿Por qué, entonces, el Corán niega la crucifixión? La respuesta de los musulmanes es sencilla: porque Dios nunca permitiría que uno de sus *rasuls* sufriese un destino como ése. Siendo esto así, al menos en este punto en particular, el Corán está bastante alejado de la reivindicación de las víctimas que Girard reserva a los Evangelios. Como hemos señalado en las historias anteriormente referidas, en la medida en que el texto coránico presenta los relatos desde la perspectiva de las víctimas, se va perfilando un Dios pacífico que vindica a las víctimas. Pero, contrario al cristianismo, en el Islam, esta progresión hacia la defensa de las víctimas no se lleva lo suficientemente lejos como para hacer de Dios mismo una víctima (pues, además de ello, atenta contra el estricto monoteísmo), ni siquiera para permitir que sus mensajeros sufran plenamente como víctimas. Para el Islam, la crucifixión sería muestra del fracaso de la misión de Jesús; no existe en el Corán la noción paulina según la cual el aparente fracaso de la Cruz es en verdad un triunfo sobre los poderes mundanos, "si los poderes de este mundo hubiesen temido la sabiduría de Dios, nunca hubiesen crucificado al Señor de la gloria" (1 Corintios 2: 8).

²⁴ Confirmada, incluso, por fuentes extra bíblicas. Cfr. TÁCITO. *Anales*, XV, 44.

²⁵ PAGELS, Elaine, *Los evangelios gnósticos*. Barcelona: Grijalbo. 1982, p. 50.

Un punto central de la tesis de Girard concierne a los orígenes violentos de las culturas. Ya hemos mencionado que, para nuestro autor, el origen de la Cultura, entendida ésta en el sentido genérico que la antropología le suele atribuir, es un homicidio que expurga, parcial y momentáneamente, los conflictos y rivalidades en el interior de las comunidades. Puesto que esa violencia fundadora es el fundamento de la vida social, las culturas protegen esa violencia dentro de un marco sagrado, conmemorando los orígenes violentos *desde la perspectiva de los ejecutores de la violencia*. Hemos mencionado, por ejemplo, que en el caso de la fundación de Roma, el homicidio fundador es conmemorado desde la perspectiva del asesino, pues se enaltece la acción de Rómulo, mientras que el cristianismo también se funda de manera violenta, pero esta vez, *se conmemora desde la perspectiva de la víctima*. De esa manera, queda por extender estos principios a los orígenes del Islam: ¿los orígenes del Islam son, como los de otros sistemas religiosos, violentos? ¿Si esto es así, el Islam los conmemora desde la perspectiva de los agresores o desde la perspectiva de las víctimas?

Antes de proseguir con esta cuestión, valga agregar que el estudio de los 'orígenes del Islam' es un asunto problemático, pues, desde el punto de vista de la doctrina islámica, el Islam ha existido desde los orígenes de la humanidad, y Adán fue el primer musulmán, pues la palabra árabe *muslim* denota alguien que se rinde a Dios, sin importar si fue antes o después del siglo VII d.C. Desde un punto de vista histórico, por supuesto, el Islam surgió en el siglo VII, y el historiador secular nunca debe creer que el Islam sea la religión original del hombre.

Pero, irónicamente, la mayoría de los musulmanes conjugan tanto la visión religiosa como la secular cuando celebran los orígenes de su religión. Por un lado, se acepta que el Islam es la religión originaria del hombre, pero por el otro, conmemoran los eventos del siglo VII como la fundación de una nueva religión, o al menos la reforma de la religión original. La historia de los orígenes históricos del Islam ha sido narrada por muchos estudiosos, de forma tal que sólo haremos una breve exposición de ella. Alrededor del año 610 d.C., Mahoma se retiró al monte Hira, y creyó haber recibido revelaciones de Dios. Empezó a predicar y recitar estas revelaciones, primero a familia y amigos, luego a los habitantes y transeúntes de la Meca. Su mensaje era religioso y social a la vez: monoteísmo estricto, anuncio del Juicio Final y justicia social. La propia tribu de Mahoma, los Coraix, se opuso a él. Las razones de esta oposición son varias y complejas, pero basta mencionar que los Coraix creían que el mensaje de Mahoma afectaría a su dominio comercial en la zona, así como también se sentían ofendidos por la sugerencia hecha por Mahoma, según la cual, sus ancestros, por ser paganos, se quemarían en el Infierno. La persecución de los

primeros musulmanes creció, primero con un boicot económico, luego con ofensas verbales y daños físicos. Cuando la persecución ya no era tolerable, los musulmanes abandonaron la Meca en dos grupos: primero a Abisinia, y luego a Medina. Mahoma estaba entre los últimos en emigrar a Medina, y apenas pudo evitar una conspiración en contra de su vida, organizada por los representantes de las tribus mecanas.

La migración de Mahoma a Medina se conoce como la Hégira, y constituye un evento de gran importancia en la tradición islámica. Marcó el inicio de una nueva era en la carrera de Mahoma, y la civilización islámica adoptó un nuevo calendario con la Hégira como punto de partida. De forma tal que, tanto los musulmanes como los historiadores seculares coinciden en que la Hégira es el momento inaugural del Islam. Así, no muy diferente del judaísmo, el momento fundacional del Islam es un éxodo colectivo a través del desierto. Mahoma y los musulmanes emigraron como *víctimas perseguidas*, y por ende, la conmemoración islámica de los orígenes se desarrolla desde la perspectiva de las víctimas, coincidiendo así con las características que Girard reserva a la conmemoración cristiana de los orígenes. La mayoría de las referencias coránicas a la Hégira presentan simpatía por los emigrados en tanto víctimas de persecución, y perfilan a un Dios que está de parte de las víctimas de persecución (22: 42-44; 34: 43; 43: 30; 61: 6; 37: 14-15; 3: 195; 8: 47; 9: 100; 9: 117; 16: 41; 16: 110; 22: 58; 24: 22; 59: 8). Si bien se puede aceptar que, a diferencia del cristianismo, el Islam se expandió a través de la espada, los orígenes más tempranos del Islam son bastante parecidos a los del cristianismo.

No obstante, estos orígenes de simpatía por las víctimas fueron de corta duración, pues Mahoma, a su llegada a Medina, organizó un ejército y un Estado, y empezó a atacar y saquear a las caravanas mecanas. Estos actos de vandalismo pronto fueron presentados por Mahoma como comandos divinos contra los infieles, y varios pasajes del Corán son justificaciones de las decisiones militares de Mahoma. Antes de su llegada a Medina, Mahoma es víctima y el Corán simpatiza con las víctimas. Tras la organización del Estado en Medina, Mahoma se convierte en victimario, y el Corán ofrece su aval a todas las acciones violentas que Mahoma lleva a cabo. Los historiadores coinciden en que del período medinense proceden los pasajes coránicos más terroríficos, los más emblemáticos de la sublimación de la violencia y el contenido marcial.

Se ha discutido mucho sobre la sinceridad de Mahoma. Varios pasajes del Corán parecieran ser meras acomodaciones de las intenciones militares, políticas e incluso sexuales de Mahoma. No obstante, creemos poco probable que Mahoma haya sido el impostor que los biógrafos del siglo XIX representaban. La obra de Girard puede servir de buena herramienta teórica

para comprender que la convicción de un Dios violento es suficiente como para convencer a los hombres de que sus posturas agresivas cuentan con el aval divino. El cambio repentino del Corán de simpatizar con las víctimas a promover su persecución mediante el aval divino, permanece tan ambivalente como el relato bíblico del Éxodo y la conquista hebrea de Canáan. El mismo Dios que está de parte de las víctimas esclavizadas es capaz de enviar una gran catástrofe a los antiguos victimarios, y más aún, avalar la apropiación violenta de la tierra.

Girard califica al Antiguo Testamento como 'un texto en progreso'. Según él, si bien la Biblia hebrea presenta muchas continuidades con la mistificación de la violencia que se presenta en las demás religiones, las historias por él analizadas son testimonio de un cambio progresivo hacia un Dios no violento que simpatiza con las víctimas. Si hemos de emplear los términos de Girard, puede decirse que el Corán también es un 'texto en progreso'. Pues, si bien las campañas militares de Mahoma y su persecución de judíos y cristianos cuenta con el aval divino, hemos reseñado suficientes pasajes coránicos que, narrando las mismas historias seleccionadas por Girard en su exégesis, simpatizan con las víctimas y, por extensión, presentan a un Dios no violento.

3. *¿Dónde se inspira la violencia?*

Habiendo sometido parte del Corán a los métodos de Girard, apreciamos que, lo mismo que buena parte de la Biblia, el texto sagrado del Islam narra muchas historias desde la perspectiva de las víctimas. Entonces, ¿por qué los pilotos suicidas estrellan sus aviones en nombre del Corán? Esta pregunta nos lleva a señalar la insuficiencia de la obra de Girard a la hora de categorizar una religión como más violenta que otra. Pues el principal criterio utilizado por Girard para categorizar a una religión como no violenta, a saber, la narrativa de historias desde la perspectiva de las víctimas, está presente en el Corán, y con todo y eso, el Islam no pareciera ser una religión pacífica. Por el momento, dada la parcial insuficiencia de la obra de Girard para explicar la violencia islámica, dejaremos de lado a nuestro autor y abordaremos otras posibles inspiraciones del terror islámico por nuestra propia cuenta, pero siempre manteniendo presente algunas de sus consideraciones respecto a la relación entre violencia y religión.

No hay una imagen clara y definitiva de Dios en el Corán. Continuamente se le atribuyen a Dios los calificativos de El Clemente, el Misericordioso. Esto es suficiente evidencia de que el Islam no es una religión de mera sublimación de la violencia, pues aquellos que son unilateralmente

violentos no suelen atribuirle la compasión y la misericordia a sus dioses. No obstante, este Dios misericordioso y compasivo es frecuentemente evocado en términos marciales. Por emplear el famoso término de Rudolf Otto²⁶, Alá es una de las formas más extremas del numen o *mysterium tremendum*. La trascendencia divina es tan amplia, que el hombre concibe a Dios como un ser misterioso, capaz de evocar las sensaciones más terribles.

La violencia de Dios se exalta, por encima de todo, en la escatología del Corán, en el cual el Juicio Final es un tema recurrente. No obstante, el perfil violento de Dios se mantiene bajo un tono escatológico: la mayor parte de las imágenes tenebrosas que evocan a Dios se reservan para el Día cuando suene la trompeta. Mientras tanto, Dios es tan trascendente que no interviene en la Historia. De hecho, en el Corán hay una constante teología retribucionista, pero es un retribucionismo mucho más maduro que el del deuteronomista o el de Elifaz (el amigo de Job): a diferencia de la mayor parte de la Biblia hebrea, el Corán tiende más bien a reflejar un retribucionismo fundamentado en la idea de ultratumba (noción, por lo demás, ausente en buena parte de la Biblia hebrea), y reserva el castigo divino, no para esta vida, sino para la próxima. En términos generales, el Corán no avala la violencia humana como un instrumento del castigo divino, cuestión que la Biblia hebrea, especialmente la tradición deuteronomista, sí hace con mucha frecuencia. En vez de ello, el Corán perfila a un Dios que ejecutará Él mismo la violencia cuando el Día del Juicio llegue.

En honor a la justicia, se debe aclarar que las escatologías violentas, por sí solas, no tienen por qué constituir suficiente inspiración para la violencia religiosa. No hace falta recordar que Mahoma elaborara, las imágenes, aunque terribles del Infierno por sí solo, su inspiración era obviamente cristiana, y en menor medida, zoroastriana. Así, si la escatología coránica es efectivamente tenebrosa, es porque la escatología bíblica también lo es. Los pasajes violentos del Libro del Apocalipsis no difieren demasiado de las evocaciones violentas del Corán, y a diferencia de los dichos apocalípticos de Jesús en la Biblia, el Libro del Apocalipsis sí le atribuye esa violencia a Dios de forma bastante explícita. En todo caso, bien se puede decir que aunque está presente en el Nuevo Testamento, la escatología violenta es mucho más prominente en el Corán, y la imagen de un Dios violento fácilmente conduce a una humanidad violenta.

El hecho de que, en el Corán, la mayor parte de la violencia divina se lleva a cabo independientemente de los medios humanos no significa que la

²⁶ *Lo santo*. Barcelona: Alianza Editorial. 1998.

violencia humana no cuenta con un aval en el Corán. La batalla de Badr, en la cual Mahoma se enfrenta a los Coraix, es presentada como un combate en el cual unos ángeles ayudaron al ejército de Mahoma (8: 12), y el triunfo es atribuido exclusivamente a Dios (8: 17). La exclamación lírica puede perfilar a un Dios violento que prescinde de las acciones humanas, pero el Corán extensamente recomienda el uso de la violencia en contra de los enemigos (2: 190-191; 2: 216-218; 4: 74; 9: 36; 9: 38; 9: 40-52; 47: 5; 47: 37; 47: 37-38; 48: 25, entre muchos otros), y en muchos lugares del Corán se expresan ataques verbales dirigidos a judíos, cristianos y politeístas, palabras éstas que fácilmente pueden inspirar las acciones violentas de los devotos del Corán.

El conocido concepto de *jihad* (guerra santa) engloba todas estas exhortaciones. De nuevo, no deberíamos ver la *jihad* como una institución originalmente islámica. En la fase temprana de la historia hebrea, la 'guerra santa' fue muy importante, y tal como Números 21, 14 atestigua, entre los hebreos había un libro popular en circulación, el cual exaltaba las guerras de Yavé. Los intérpretes suelen distinguir entre dos tipos de *jihad*: la de mayor rango, como una lucha espiritual contra los enemigos morales del Islam, y una *jihad* de menor rango, una lucha marcial en contra de los enemigos *políticos* del Islam. Aunque entendiésemos la *jihad* en su variante espiritual, el Corán ofrece amplio espacio para la variante militar, avalando así cualquier acción militar en nombre del Islam.

Si bien en el Corán abunda un aval de la violencia por medio de la lírica, así como también impera la imagen de un Dios violento y terrible, en principio esto no debería ser suficiente inspiración para la violencia que parece caracterizar al Islam. Pues, si hiciésemos una comparación numérica entre la recurrencia de la violencia de Dios en la Biblia y la violencia de Dios en el Corán, probablemente tendríamos un resultado balanceado. La Biblia hebrea mistifica la violencia con relativamente la misma frecuencia en que lo hace el Corán. Contrario a lo que opina Girard, nuestro parecer es que incluso el Nuevo Testamento no está enteramente exento de la sacralización de categorías violentas, tales como la venganza (I Tesalonicenses 4, 6; II Tesalonicenses 1, 6-8), castigos aterradores (Hebreos 10, 29-30; Mateo 25, 34; 25, 41; 25, 46; la mayor parte del libro de Apocalipsis), y parábolas que presentan a un Dios violento (Mateo 18, 34-35; Mateo 22, 7-13), otros. Esto nos conduce a la siguiente pregunta: ¿si el Dios de la Biblia, especialmente el Antiguo Testamento es tan violento como el Dios del Corán, por qué la violencia islámica es mucho más intensa?

Quizás la respuesta a esta pregunta la encontraremos en el mismo punto a partir del cual hemos postulado nuestra crítica inicial a Girard: no todas las religiones reciben la misma influencia de sus textos sagrados. El Corán

influye muchísimo más en la vida del musulmán y en la conformación de la civilización islámica que la Biblia en la vida del cristiano y en la conformación de la civilización cristiana.

En algunos pasajes oscuros (13: 39; 43: 4; 85: 21-22), el mismo Corán afirma que una copia del Libro Sagrado se encuentra en el Cielo junto a Dios. Un poco después de la muerte de Mahoma, en función de este pasaje, los musulmanes postularon que, puesto que se encuentra en el Cielo, el Corán, palabra por palabra, es divino. Aquel que decida hacerse musulmán debe saber que está adscribiéndose a la doctrina según la cual el Corán es la palabra eterna y no creada de Dios. Y, puesto que es divino, no pudo haber sido creado, sino que es eterno; no es explicable en función de su época, sino que es un texto para todos los lugares y para todas las épocas. Así, tal como lo explica el apóstata del Islam, Ibn Warraq, hablar de 'fundamentalismo islámico' es una tautología, pues si entendemos 'fundamentalismo' como la ciega obediencia a un texto sagrado, entonces, en principio, todos los musulmanes son fundamentalistas²⁷. Aunque puede haber judíos y cristianos que creen que la Biblia no sólo es totalmente inspirada, sino también totalmente *dictada* por Dios, no pasan de ser una minoría en sus respectivas religiones. La eternidad y no creación del Corán es, por el contrario, una creencia fundamental en el Islam, y sólo una minoría la rechaza.

Siendo así, el aval sagrado de la violencia no es válido solamente para la Arabia del siglo VII, sino para todas las épocas. Aquellos defensores del Islam que se quejan de Occidente de seleccionar tan sólo unos pasajes para favorecer las interpretaciones negativas del Corán no hacen justicia a su propia religión, pues es el mismo Islam el que enseña que la totalidad del Corán es divino.

El cuerpo legislativo del Corán, en el cual se inspira la *Sharia* (derecho islámico), entonces también es eterno. La doctrina de la eternidad del Corán despojó de particularidad y contexto a principios legales arcaicos, tales como la inferioridad jurídica de la mujer, castigos inhumanos y desconocimiento de corporaciones, todos ellos propiciadores de la violencia. La Ley Mosaica no difiere demasiado de la *Sharia*, pero ningún judío o cristiano está dispuesto a emplearla en pleno siglo XXI; la mayor parte de los musulmanes, fieles a las enseñanzas de su religión respecto a la eternidad del Corán sí están dispuestos a hacerlo. De acuerdo a la doctrina islámica, el Corán no refleja las circunstancias de su época: es un libro para toda la humanidad en todas las épocas. La violencia sacralizada del Corán permanecerá así sin posibilidad de ser reformada, pues cualquier reforma de la

²⁷ IBN WARRAQ. *Por qué no soy musulmán*.

legislación y la teología del Corán es vista como un intento blasfemo por reformar a Dios mismo.

En este sentido, no hay un sentido histórico de la revelación en el Corán. Históricamente, el Corán fue escrito por semitas, lo mismo que la Biblia hebrea. Sus cuerpos legales son bastante parecidos, pues fueron escritos en circunstancias sociológicas relativamente similares. Pero la diferencia crucial es que, en la Biblia hebrea, la reforma es un tema central. Israel constantemente renueva su Alianza con Dios, y frecuentemente, con la formulación de una nueva Alianza se reforma lo que antes se había comandado. El tema de la reforma es aún más desarrollado en el Nuevo Testamento. Como resultado de esto, la Biblia registra los altibajos de un pueblo, texto que tardó más de medio milenio en ser escrito. Este tiempo es lo suficientemente prolongado como para perfilar la idea religiosa según la cual la Revelación atraviesa un proceso de maduración, no porque Dios cambie (pues esto sería muy opuesto a la noción trascendente del monoteísmo), sino porque el entendimiento humano de Dios es imperfecto, y Dios emplea una estrategia didáctica para instruir a la humanidad.

Por otra parte, la tradición sostiene que el Corán se recitó, y posiblemente se escribió (a pesar de que, como hemos visto, existe desde antes del inicio del tiempo) en un período de alrededor de veinte años. La noción judeo-cristiana de la maduración religiosa está ausente en el Corán. Dios habló de una vez por todas, y no hay posibilidad de revisar los principios religiosos y legales. Tanto el Levítico como el Corán contienen leyes arcaicas. Muchos siglos después de la redacción de la Ley Mosaica, los judíos, y muy especialmente los cristianos, estaban dispuestos a revisar y reformar la vieja Ley. No necesariamente para abandonarla, pero sí para reconsiderarla. Aunque Moisés recibió la revelación de Yavé, siempre ha habido espacio para argumentar que esa revelación, aun siendo estimada, tuvo un lugar específico en la Historia. La noción de Historia exige un sentido de cronología y temporalidad. Ninguno de los dos existe en el Corán. No hay una 'historia' del Corán, pues el Libro es eterno, y no hay nada que reformar.

La propia Biblia tiene muchas contradicciones, y esto es algo que la mayoría de los judíos y cristianos aceptan. Pero, precisamente, ha sido la apertura bíblica a la reforma y a la revisión lo que permite que unos pasajes tomen prominencia por encima de otros. El Corán también tiene muchas contradicciones internas, y de forma paradójica, los musulmanes aceptan que su libro sagrado, a pesar de ser la palabra de Dios (no creada y eterna, y por ende, manifestación de la perfección), también tiene pasajes que se contradicen entre sí. A medida que los musulmanes se familiarizaban más con su libro sagrado, se desarrolló la doctrina de la derogación, la cual está avalada en el mismo Corán. Según esta doctrina, algunos pasajes derogarían

an a otros; por lo general, los pasajes medinenses, por ser más tardíos, derogaron a los revelados en la Meca. Hasta cierto punto, la doctrina de la derogación permite la revisión y la reforma. No obstante, la doctrina concierne casi exclusivamente a asuntos legales, y casi no presta atención a la censura o el aval divino de la violencia. Los pasajes que mistifican la violencia, en su mayoría, lo suficientemente claros, por lo que no ameritan la aplicación de la derogación. Y, en los pocos casos donde sí se aplica la derogación a estos pasajes, siempre han salido prevaleciendo los pasajes que mistifican la violencia. De esa manera, ningún pasaje que mistifica la violencia ha sido derogado por uno que la desacralice y promueva la paz.

La doctrina de la derogación no fue bien recibida por todos los musulmanes. De hecho, fue motivo para un debate intelectual y político de gran envergadura durante la era dorada de la civilización islámica. Aunque el mismo Corán avala la doctrina de la derogación (2: 106), y ésta se ha mantenido tenuemente hasta nuestros días, sólo los alguna vez influyentes *mutazilis* la desarrollaron extensamente²⁸. Los *mutazilis* se conocen por ser uno de los primeros grupos en someter algunos principios del Islam al examen racional. Frente a tantas contradicciones coránicas, los *mutazilis* trabajaron ampliamente la doctrina de la derogación. Muchos musulmanes, sin embargo, rechazaban la posibilidad de que alguna parte del Corán pudiera ser derogada, pues siendo la palabra de Dios, el Corán es eterno. Como complemento de la doctrina de la derogación, los *mutazilis* también desarrollaron la doctrina según la cual el Corán no puede ser eterno, pues esta creencia derivaría en alguna forma de idolatría y comprometería el mono-teísmo; amén de la contradicción lógica que supone la creencia de que un libro es más antiguo que los eventos ahí narrados. En vista de esto, los *mutazilis* creían que Dios creó el Corán en un momento determinado de la Historia.

Los *mutazilis* pronto encontraron oposición, y el debate teológico se elevó a una confrontación política. Los *mutazilis* lograron imponer sus doctrinas por un corto período, durante los años de la dinastía *Abasid*. Pero, al ser desplazados del poder, la doctrina del Corán eterno y no creado se hizo oficial, y prevalece entre los musulmanes hasta nuestros días.

Debe mantenerse presente que los *mutazilis* no eran unos librepensadores en el sentido que entiende este término el liberalismo contemporáneo. Sus doctrinas se instituyeron por medio de una inquisición represiva, y sometieron a la racionalidad sólo algunos dogmas. Pero es nuestra opinión que el declive de los *mutazilis* es, por encima de cualquier otro momento en

²⁸ RUTHVEN, Malise, *Islam in the World*. London: Penguin. 1984, p. 108.

la historia de la civilización islámica, el punto decisivo para la configuración de la violencia en el seno de la religión. El declive de los *mutazilis* llevó a los musulmanes a creer en el Corán como la palabra eterna y no creada de Dios, lo cual dificulta las reformas y alimenta la violencia que el Corán, como la Biblia, mistifica. Lo que distingue a los judíos y cristianos de los musulmanes es que, en cierto sentido, los primeros ya eran *mutazilis* desde el principio: nunca han creído que la Biblia sea eterna y no creada. Cualquier movimiento reformista dentro del Corán, bien sea en pro de la mujer, de la humanización del derecho, del abandono de la violencia, se verá en serias dificultades si persiste la doctrina del Corán no creado. Más que juristas que modifiquen leyes arcaicas, el Islam necesita teólogos que promuevan una visión histórica de la Revelación, en la cual se puedan contextualizar las leyes y exhortaciones arcaicas contenidas en el texto sagrado. Con un movimiento 'neo-*mutazili*' el Islam dejará de ser una religión que promueve la violencia. Mientras tanto, los musulmanes seguirán ofreciendo su obediencia ciega a un texto cuyos contenidos, a pesar de reflejar mucho de sus orígenes tribales, se siguen considerando eternos.

Así, contrario a lo que opina Girard, no basta con examinar el contenido de un texto sagrado para saber si una religión avala o censura la violencia. También es necesario estudiar hasta qué punto un texto ejerce influencia sobre una forma religiosa dada. En el caso de la comparación del Islam con el judeo-cristianismo, este método resulta decisivo. Pues hemos visto que, a grandes rasgos, el Corán presenta el mismo balance violento que la Biblia hebrea. La diferencia crucial, entonces, no radica en el contenido del texto *per se*, sino en la forma en que es aprehendido por cada sistema religioso. Si el Corán no fuese considerado eterno y no creado, quizás los musulmanes apreciarían las exhortaciones líricas a la violencia y las leyes inhumanas de la misma manera en que los judíos contemporáneos leen el Levítico o los relatos impresionantemente violentos de la Conquista de Canaán: como parte de un momento específico de la Revelación de Dios, pero a los cuales sería absurdamente extemporáneo emular en la actualidad.

No podemos dejar de considerar a los pensadores de la Ilustración, los cuales, como hemos mencionado más arriba, prefiguraron mucho antes que Girard, la íntima relación entre violencia y religión. Pero allí donde Girard reserva una vinculación entre lo sagrado y lo violento a las religiones no monoteístas en general, la Ilustración estimaba todo lo contrario: el monoteísmo propicia la violencia mucho más que el politeísmo. Cabe recordar que la tolerancia fue uno de los temas predilectos de la Ilustración, y es en función de este tema cómo los ilustrados llegan a su convicción de que el monoteísmo es más violento que el politeísmo: la idea de varios dioses no exige la imposición violenta de la religión a otros pueblos, pues dioses de

diversos pueblos pueden perfectamente coexistir en un mismo panteón. El monoteísmo, por su parte, exige la fidelidad a un solo Dios, por lo que los pueblos monoteístas colisionan entre sí por imponer a su Dios.

La tesis del 'choque de las civilizaciones' de Huntington²⁹ es, hasta cierto punto, una continuidad del pensamiento ilustrado: si el choque intercivilizacional más fuerte se desarrolla entre el Islam y el Occidente (post) cristiano, es porque, en buena medida, ambas son civilizaciones monoteístas, y como todas las civilizaciones monoteístas, tienen pretensiones globales, en tanto la soberanía de un único Dios no puede estar confinada a un solo enclave.

Tanto la civilización cristiana como la islámica han pretendido globalizarse desde sus inicios, pues los principios de su religión así lo exigen. No debemos caer en la tentación materialista de creer que las Cruzadas, los ataques de Bin Laden y la invasión norteamericana a Irak obedecen a meras razones económicas y 'luchas de clase': guste o no, la religión ('ideología', dirían los marxistas) ha jugado un papel central en los encuentros violentos entre el Islam y Occidente, pues ambos, de cierta manera, son rivales en la acumulación de almas creyentes.

Virtualmente todos los procesos de expansión religiosa terminan siendo violentos. No se trata simplemente de la *forma* en que se expande la religión, bien sea por el amor, la persuasión o la espada. La mera expansión monoteísta, por muy aparentemente pacífica que sea (como la de los misioneros españoles en la evangelización de América), supone cierta violencia, pues se destruye el mundo cultural del evangelizado, al exigírsele una renuncia a sus dioses. Los monoteísmos tienen un componente destructivo, pues arrasan con los panteones que a su paso encuentran.

Ahora bien, algunos monoteísmos pueden arrasar la totalidad de la cultura que a su paso encuentran, o limitarse a destruir sólo los panteones que atentan contra el contenido esencial de la religión. Esta diferencia entre una y otra manera de propagar la religión es crucial. Si, como se suele decir, el cristianismo se expandió en sus orígenes con la predicación y el Islam con la espada, es porque el mismo contenido de las religiones propicia cada forma de expansión, respectivamente. Allí donde, por lo general, el cristianismo se ha limitado a imponer sólo el mensaje religioso y conservar el resto de las instituciones culturales de los pueblos evangelizados, el Islam ha expandido mucho más que una religión; ha expandido la totalidad de una cultura. Por regla general, cuanto menos se impone y se expande, menor es

²⁹ HUNTINGTON, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster. 1998.

la violencia. Por ello, el Islam ha sido más violento que el cristianismo en su proceso expansivo.

Las diferencias entre los procesos expansivos de una y otra religión tienen respaldo en las respectivas escrituras sagradas. El Corán proclama en varios pasajes que las revelaciones ahí contenidas se hicieron en árabe (10: 113; 12: 2; 13: 37; 26: 192-195; 39: 28; 41: 3; 42: 7; 43: 3). Si, como la ortodoxia sostiene, el Corán es eterno y no creado, entonces la lengua en que fue escrito, el árabe, también es una lengua divina, tan eterna como el mismo Corán. El Libro que se encuentra en el cielo está en árabe, y aunque Dios envió un mensaje a otras naciones, su palabra permanece en árabe. Así, los musulmanes no pueden encontrarse con Dios en otra lengua. Las traducciones del Corán no fueron autorizadas sino hasta tiempos muy recientes (en contraposición a la Septuaginta y la Vulgata); han sido los no musulmanes quienes por lo general han hecho estas traducciones, y la mayoría de los musulmanes prefiere el empleo del árabe cuando se trata de asuntos religiosos. De acuerdo al argumento musulmán, el Corán no se puede traducir porque su propia esencia, la cual está en el cielo, es la misma lengua árabe. Así, los musulmanes no árabes, que son la mayoría en el mundo islámico, para asuntos religiosos emplean una lengua que no entienden.

De nuevo, fueron los *mutazilis* quienes trataron de formular una doctrina alternativa. Puesto que el Corán fue creado y no es eterno, la palabra de Dios no está en una lengua en particular, sino en una multiplicidad de lenguas en las que se ha manifestado a lo largo de la Historia. Lógicamente, los *mutazilis* eran favorecidos por los musulmanes no árabes, quienes deseaban preservar su identidad y su lengua. Así, los Abasíes, la dinastía que apoyó a los *mutazilis*, también favorecían a los árabes no musulmanes. Pero, como ya hemos mencionado, el final de la dinastía abasí supuso el declive de los *mutazilis*. Hoy, junto a la doctrina del Corán eterno, la mayoría de los musulmanes se adhieren a la doctrina del árabe como lengua divina.

Esto difiere drásticamente de la doctrina cristiana. Según el relato de Hechos 2, 1-13, el Espíritu Santo bajó sobre los apóstoles tras la ascensión de Jesús. Este Espíritu concede a los apóstoles el don de las lenguas, preparándolos para la difusión de la buena nueva en la lengua de cada nación. Contrario a la doctrina islámica, no hay una lengua divina en el cristianismo. Dirigiéndose a cada nación en su lengua, el cristianismo provee un antídoto a la violencia religiosa: es a través de la *predica* y no la imposición, a través del entendimiento y no de la recitación incomprensiva y automática, como el cristianismo se expandirá. El Islam, por su parte, al no predicar a cada nación en su lengua, tendió a utilizar medios ajenos al lenguaje para divulgar su mensaje: la fuerza. Por ello, comparativamente, el cristianismo está mucho más abierto al multiculturalismo que el Islam, algo

que las minorías musulmanas en Occidente tienden a olvidar. Fiel a su tradición pentecostal, el cristianismo permite la preservación de otros lenguajes para los propósitos religiosos, no intentando imponer, a través de la violencia, un conjunto de valores culturales, de los cuales el lenguaje constituye el núcleo. La apertura de San Pablo a los gentiles, sin exigirles un apego a la Ley Mosaica y respetando todas aquellas instituciones culturales que no vayan en detrimento del sencillo mensaje cristiano, es emblemática de ello. El Islam, por su parte, difunde un conjunto entero de símbolos culturales, arrasando con las culturas que a su paso encuentra, y por ende, necesitando de una mayor ejecución de la violencia.

Esta consideración encuentra una correspondencia con una importante idea que Girard ha desarrollado a lo largo de su obra. En los Evangelios, Jesús llama *parakletos* al Espíritu que anuncia dejar tras su partida (Juan 15, 26; 16, 7). La palabra griega *parakletos* denota 'abogado defensor', y en función de esto, Girard (en continuación con la ortodoxia cristiana) interpreta el Espíritu Santo como el Espíritu de defensa de las víctimas³⁰. A través del *parakletos* el cristianismo se convertirá en la religión que abrazará la causa de las víctimas y rechazará la violencia. Si esta interpretación es correcta, entonces el Espíritu que inspira la defensa de las víctimas es el mismo Espíritu que permite que el cristianismo se dirija a cada nación en su lengua. Esto es un principio elemental de los procedimientos legales: para ser abogado de alguien, se debe hablar su lengua o, al menos, contar con un intérprete. Ésta es la doble significación del *parakletos*, la cual está ausente en el Islam: puesto que los musulmanes no están interesados en aprender la lengua de otras naciones, la simpatía hacia las víctimas se ve limitada.

Un último factor a considerar como inspiración de la violencia islámica ha sido ya señalado por muchos estudiosos: la íntima relación entre el Estado y la religión en el Islam. La *logia* de Jesús lo deja bien claro: "lo del César devolvédselo al César, y lo de Dios a Dios" (Mateo 22, 21; Marcos 12, 17; Lucas 20, 25). Si bien ha habido estados teocráticos en la civilización cristiana, en principio se ha logrado marcar una diferencia entre Dios y César. Esa distinción, por su parte, no existe en el Islam. Jesús nunca tuvo intenciones políticas (y si las tuvo, como señalan algunos, nunca las alcanzó); Mahoma fue el fundador de un Estado. El soberano del Estado islámico es Dios mismo, de forma tal que, el César es Dios, y Dios es el César.

³⁰ GIRARD, René, *I See Satan Fall Like Lightning*. Trad. James G. Williams. Maryknoll, N. Y.: Orbis. 2001, pp. 189-190. Ed. original: *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset. 1999 (ed. española: trad. F. Díez del Corral, *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama. 2002).

Cualquier blasfemia religiosa es una traición política, y cualquier traición política es una blasfemia religiosa. Si bien tanto el cristianismo como el Islam pueden contar con espacio para inspirar la violencia, el Islam cuenta con un aparato estatal para desarrollarla mucho más. Junto al renacimiento *mutazili*, consideramos que la separación del Estado y la religión es el otro punto crucial para la reforma del Islam a favor de la paz. En la medida en que los Estados de países musulmanes se hagan laicos, la violencia inspirada en los textos religiosos ya no podrá desarrollarse con la misma facilidad que en un Estado íntimamente vinculado a la religión.

Conclusión

Hemos intentado someter a prueba los métodos y las tesis de Girard. Si la Biblia destaca por ser un texto cuya narrativa reluce por la tendencia a defender las víctimas, queda por ver si otros textos religiosos, aún no estudiados por Girard, hacen lo mismo. Hemos iniciado ese estudio explorador con el Corán, y hemos corroborado que, en muchas narrativas, el Corán también presenta las historias desde la perspectiva de las víctimas.

Aun así, el Islam sigue siendo una religión violenta, lo cual invalida parcialmente la tesis de Girard según la cual las religiones con narrativas que defienden víctimas son pacíficas. Si bien Girard hace de la narrativa su foco de interés, no deja de ser cierto que también dedica atención a la lírica bíblica y, en menor medida, a la legislación bíblica. Así, hemos considerado la lírica coránica, y hemos corroborado que, efectivamente, emerge la imagen de un Dios violento, la cual fácilmente puede inspirar la violencia.

Pero la imagen del Dios violento no explica suficientemente bien la violencia religiosa, pues el balance entre una concepción pacífica y violenta de la divinidad en el Corán es más o menos el mismo que en la Biblia, especialmente en el Antiguo Testamento. Y, con todo y eso, los judíos y cristianos contemporáneos no emplean la violencia religiosa que sí ha caracterizado a los musulmanes.

Para hacer frente a estas dificultades, entonces, debemos dejar de lado la obra de Girard, y explorar otros factores para intentar comprender la violencia islámica. En el caso del Islam, es de gran importancia considerar el papel que desempeña el Corán en la vida de los musulmanes. Puesto que el Libro santo se considera eterno y no creado, no cabe la posibilidad de contextualizar la lírica y la legislación en ese texto reunidas, por lo que la violencia mistificada en el siglo VII sigue siendo avalada en el siglo XXI. Eso, aunado a un Estado que ofrece respaldo a los postulados religiosos que avalan y mistifican la violencia, explica mucho mejor la violencia islámica.