

Revista internacional de Teología **CONCILIUM**



313
NOVIEMBRE • 2005

ISLAM E ILUSTRACIÓN: NUEVOS TEMAS

Erik Borgman y Pim Valkenberg (eds.)

P E R S P E C T I V A S G L O B A L E S

evd

editorial verbo divino

Avda. Pamplona, 41

31200 Estella (Navarra)

2005

ISLAM E ILUSTRACIÓN: NUEVOS TEMAS

Erik Borgman y Pim Valkenberg: <i>Introducción</i>	7
1. <i>El islam y la ilustración: Nuevas formas</i>	
1.1. Theo W. A. de Wit: <i>El desengaño necesario. Los Países Bajos, confusos después del asesinato de Theo van Gogh</i>	13
1.2. Marcel Poorthuis: <i>¿En “qué ha fallado” Bernard Lewis? El oscuro debate sobre islam e ilustración</i>	23
1.3. Marc De Kesel: <i>El uso apropiado de la muerte. La lógica fundamentalista de Mohammed Bouyeri en su carta abierta dirigida a Hirsi Ali</i>	33
1.4. Karen Vintges: <i>Algunos despliegues publicitarios y algo de esperanza. Las mujeres y el islam en los medios de comunicación occidentales</i>	43
2. <i>¿El islam ilustrado?: Nuevos avances</i>	
2.1. Nelly van Doorn-Harder: <i>El Corán leído por las mujeres</i>	55
2.2. Asma Afsaruddin: <i>Interpretaciones ilustradas de los hadices</i>	67
2.3. Thomas Michel: <i>El islam turco en diálogo con la sociedad moderna. La espiritualidad neosufí del movimiento Gülen</i>	79

2.4. Erik Borgman: <i>Humanismo e islam. La contribución de tres ganadores del premio Erasmus</i>	89
3. El islam como ilustración: Diálogo en curso	
3.1. Hans Küng: <i>El islam. Cambios históricos, retos actuales</i>	101
3.2. Pim Valkenberg: <i>¿Tiene futuro el concepto "religiones abrahámicas"?</i>	115
3.3. Erik Borgman: <i>La presencia del Dios trascendente como espacio para la ilustración. El diálogo teológico entre cristianos y musulmanes como contribución a la modernidad</i>	125

Documentación

Theodore Gabriel: <i>El islam y los medios de comunicación, y cómo se describe a sí mismo el islam</i>	137
Lucinda Ory: <i>Reacciones e iniciativas religiosas tras los ataques terroristas perpetrados en julio de 2005 en Londres</i>	147

INTRODUCCIÓN

El islam y la ilustración, el islam ilustrado, el islam como ilustración



I día 11 de septiembre de 2001 se ha convertido en todo un símbolo mundial. Las imágenes de los dos aviones volando hacia las torres del World Trade Center en Nueva York, repetidas una y otra vez en todos los medios de comunicación, han llegado a ser el símbolo de la presunta amenaza de la agresión del islam contra la paz de Occidente. Los ataques de Madrid del 11 de marzo de 2003 y de los días 7 y 21 de julio de 2005 en Londres, han corroborado para muchos analistas la veracidad de la tesis defendida por Samuel Huntington en su obra *El choque de civilizaciones*. Se ha producido una ostensible defensa religiosa de los valores cristianos en contra del islam, tal como queda patente en el caso del presidente George Bush. Pero la novedad del fenómeno se encuentra en la polémica contra el islam y el modo en que habitualmente se le juzga según las categorías de la ilustración liberal, que resulta gravemente deficiente.

Los recientes sucesos ocurridos en los Países Bajos, que han ocupado los titulares de la prensa internacional, constituyen un ejemplo al respecto. El político populista Pim Fortuyn transgredió el tabú al atacar a la fe musulmana porque representaba una "cultura retrograda". Tras su asesinato el 6 de mayo de 2002, su caso llegó a considerarse como una ruptura valiente, que tenía que haberse hecho hacía tiempo, con la represión impuesta por lo políticamente correcto. Theo van Gogh, columnista, personaje famoso de los medios de comunicación y director de cine, hablaba habitualmente

de los musulmanes calificándolos como *geiteneukers* ('follacabras'). El mismo van Gogh dirigió la película *Sumisión* conjuntamente con Ayaan Iris Ali, política holandesa de ascendencia somalí e islámica, muy conocida en los medios de comunicación y que claramente acusa al islam de miseria y tiranía y de ser un obstáculo contra la libertad y la dignidad humana. La película *Sumisión* acusaba al islam y al Corán de alentar la violencia contra las mujeres. Theo van Gogh fue salvajemente asesinado en Amsterdam el 2 de noviembre de 2004 por Mohammed Bouyeri, quien se proclamaba defensor del islam. Bouyeri dejó escrita una nota sobre el cuerpo de van Gogh explicando principalmente la razón por la que no había asesinado a Iris Ali, aunque, en cierto sentido, habría sido totalmente lógico que lo hiciera. A lo largo de este proceso, mientras Iris Ali y otros miembros del Parlamento fueron ocultados en lugares secretos y los guardaespaldas los custodiaban las veinticuatro horas del día durante meses, la casi proverbial tolerancia holandesa hacia las diferencias religiosas se ha ido convirtiendo en lo que, en ocasiones, parece ser una evidente islamofobia, y, no raramente, en un odio hacia lo religioso.

En la primera parte de este número de *Concilium*, nos preguntamos qué es lo que ha ocurrido en el acercamiento occidental al islam y los musulmanes, así como por sus razones. *Theo de Wit* presenta el desarrollo de los acontecimientos en los Países Bajos y el modo en que han atraído la atención internacional. Muestra claramente que de nuevo vuelve a encontrarse en la palestra el problema de los aspectos políticos de la tolerancia, tras probarse el carácter ilusorio de un fácil o simple multiculturalismo. *Marcel Poorthuis* analiza críticamente las imágenes del mundo islámico y occidental que aparecen en el prestigioso libro del islamólogo norteamericano Bernard Lewis que lleva por título *What Went Wrong* (*Qué ha fallado*). El estudio de Lewis es ilustrativo de la actual presentación que se hace en el mundo occidental del islam y su historia. *Marc De Kesel* desvela la lógica fundamentalista que aparece en la carta que Mohammed Bouyeri dejó sobre el cuerpo de Theo van Gogh, poniendo de manifiesto que el fundamentalismo no es tan antimoderno como habitualmente se piensa y mostrando cómo en su núcleo aparece una obsesión con la muerte. *Karen Vintges* aborda el modo en que una serie de mujeres famosas, como Ayaan Hirsi Ali, en los Países Bajos, y Chahdor Djavan, en Francia, critican el islam oponiéndolo a la ilustración y, especialmente, al feminismo, bien en las presentaciones que hacen de ellas mismas o en sus intervenciones en los medios de comunicación. La autora sostiene que no deberíamos pensar en el islam y el feminismo como dos alternativas opuestas, sino como realidades comprometidas en un proceso de aprendizaje recíproco dentro del creciente movimiento del feminismo islámico.

La oposición entre una modernidad occidental, libre, pacífica y secularizada con un islam religiosamente retrógrado y violento, es una grave tergiversación de la realidad. No solamente se enmascara así la violencia de la modernidad occidental y sus desestabilizadoras consecuencias en todo el mundo, sino que también se marginan la pluralidad y los intensos debates que se producen dentro del islam. Las relaciones entre religión y violencia, religión y opresión, religión y política, religión y democracia, y religión y liberación se debaten al menos tan apasionadamente en el mundo islámico como en el cristiano. A partir de este debate, el islam tiene una contribución que hacer a la configuración del futuro del mundo, una contribución que hemos de tomar con toda seriedad. Esto no significa que neguemos la existencia de tendencias violentas en el mundo islámico, como también se dan en otras religiones, ni que no existan grupos de musulmanes que defienden la discriminación y la violencia contra las mujeres y prediquen la guerra contra la civilización occidental. Pero hemos de hacer frente a la extraña alianza entre los islamistas y los partidarios del secularismo radical que sostienen que *esto* es propio de la religión en general y de una parte inalienable del islam en particular.

La segunda parte de nuestro número presenta los nuevos avances que se han producido en la tradición islámica y que apenas nos son conocidos. *Nelly van Doorn-Harder* presenta unas interpretaciones del Corán desde el punto de vista de las mujeres y desde una postura feminista, y muestra cómo lo utilizan para reivindicar sus derechos. *Asma Afsaruddin* nos muestra cómo se interpretan las obras del Hadiz, es decir, las tradiciones islámicas sobre las palabras y los hechos del profeta. *Thomas Michel* estudia la espiritualidad neosufí del estudioso turco *Fethullah Gülen* y sus seguidores, que se orienta hacia el diálogo y la responsabilidad ética. *Erik Borgman* nos presenta a tres intelectuales musulmanes que han obtenido el prestigioso premio Erasmus 2004 por su contribución humanista a la cultura contemporánea: *Fatima Mernissi*, *Sadik Al-Azm* y *Abdulkarim Soroush*.

La revista *Concilium* está consagrada a la idea de que las tradiciones religiosas son importantes por las visiones fructíferamente liberadoras que pueden aportar sobre la condición humana y el mundo, y sobre cómo podríamos entender la liberación y el modo de lograrla. Un importante argumento de este número reside en mostrar que el islam es una tradición religiosa valiosa a este respecto, dejando claro que los teólogos cristianos tendrían que impulsar el diálogo con él, a pesar del clima actual y sin negar los diversos problemas que tenemos que afrontar. La tercera parte se abre con la contribución de *Hans Küng*, quien recientemente ha publicado un libro, muy elo-

giado, sobre el islam, en la que nos presenta su perspectiva sobre el significado de la tradición musulmana en el mundo contemporáneo. *Pim Valkenberg* estudia en qué sentido puede tener aún futuro la idea de un judaísmo, un cristianismo y un islam entendidos como "religiones abrahámicas". *Erik Borgman* defiende la idea de que el cristianismo y el islam pueden ayudarse mutuamente para convertirse en un espacio de ilustración liberadora manteniendo su búsqueda del Dios trascendente, oculto, pero presente, que ambos confiesan.

Este número de *Concilium* concluye con la sección de documentación en la que *Theodore Gabriel* compara el modo en que el islam y los musulmanes aparecen en los medios de comunicación y el modo en el que se comprenden a sí mismos. *Lucinda Ory* recoge las reacciones de los líderes y las instituciones religiosas británicas a los ataques sufridos en Londres.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

1. EL ISLAM Y LA ILUSTRACIÓN: NUEVAS FORMAS

EL DESENGAÑO NECESARIO.

Los Países Bajos, confusos
después del asesinato de Theo van Gogh

Turbulencia en los Países Bajos

D

urante los últimos años algunos comentaristas extranjeros comenzaron a interesarse por ese país pequeño situado en el mar del Norte, conocido por su antigua y venerable democracia, y por una larga tradición de tolerancia entre grupos poblacionales de distinta religión o procedencia étnica. Una nación también que no había conocido durante más de cinco siglos ningún asesinato político, hasta que en mayo de 2002 fue asesinado a tiros Pim Fortuyn durante la campaña electoral holandesa por un ecológista, y hasta que en noviembre de 2004 el cineasta y crítico Theo van Gogh fue asesinado de forma terrible por un joven musulmán que hasta hoy está totalmente convencido de que su fe le obligó a ese acto.

* THEO W. A. DE WIT (1953) estudió Teología y Filosofía en Nimega. Desde 1986 es profesor de Filosofía política y social y Filosofía de la cultura en la Universidad Católica de Utrecht. Escribió su tesis doctoral sobre la filosofía política de Carl Schmitt (*De onontkoombaarheid van de politiek*, Nimega 1992) y publica con regularidad sobre cuestiones de ética social y filosofía.

Entre las obras que ha (co-)dirigido en los últimos años figuran *Solidariteit. Filosofische kritiek, ethiek en politiek*, Amsterdam 1999; *De ordening van het verlangen*, Zoetermeer 2000, *Gevoel zonder grenzen. Authentiek leven, medelijden en sentimentaliteit*, Nimega 2000; *De nieuwe achteloosheid*, Kampen 2001, y *Humanisme en Religie*, Delf 2005. Los campos en que hoy centra su interés son democracia y poder, política y religión, y multiculturalidad y tolerancia.

Dirección: Alexander Numankade 41, 3572 KR Utrecht (Países Bajos).
Correo electrónico: tdewit@ktu.nl

El experto francés en el islam Olivier Roy pronunció su asombro hacia finales de 2004, en una entrevista a un periódico holandés, sobre el rápido desarrollo del debate político en los Países Bajos referente a la integración de los recién llegados y a la convivencia con la población musulmana. “¡Para lo que nosotros hemos necesitado treinta años, vosotros lo habéis hecho en cinco!”, así exclamó en esa ocasión. El conocido columnista norteamericano William Pfaff fue más explícito y también más duro en su juicio: una combinación extraña y fatal de “buenas intenciones e ilusiones” había predominado, a su entender, en la política holandesa durante demasiado tiempo¹. Opino que los dos tenían razón.

Es verdad que tiene algo de enigmático el modo en que en los Países Bajos se abrazó primero sin reparos y hasta con entusiasmo el ideal de una “sociedad multicultural”, para abandonarlo en estos últimos cinco años de forma repentina, después de debates acalorados. Queda la impresión, sobre todo para personas ajenas, de una cierta superficialidad, inestabilidad y de una falta de aplomo político. A las dudas relacionadas con el “multiculturalismo” y a la manera complaciente de dar la bienvenida a identidades culturales en los “Países Bajos multicolor”, pronto le siguió en mi país la crítica al “vacío” de una cultura tolerante que habría hecho posible asumir una cultura multiforme de manera irreflexiva y sin ánimo de comprometerse. Quien sólo es “tolerante” no tiene derecho a que otros le tomen en serio, así sonaba un argumento principal de esta crítica. El debate político sobre la integración de los recién llegados se convirtió de esta manera en un debate público sobre los “valores” que sostienen y que limitan la tolerancia. Ya antes del asesinato de van Gogh, conocido por ser un crítico agresivo del islam, el debate público se centraba en la libertad de expresión y la convivencia pública con el islam y en la relación “correcta” entre la política democrática y la religión en general. Después de este asesinato se inició en periódicos, en revistas semanales, en televisión y en la política un debate agitado sobre terrorismo y fundamentalismo, sobre el carácter y la esencia del islam, un debate que a veces tomaba la forma de una verdadera lucha cultural entre principios irreconciliables. La “ilustración” y el humanismo quedaron emplazados frente al “fundamentalismo” y la religión en general. Y no se quedó en una lucha sólo de palabras. Comenzaron a darse incidentes racistas contra (presuntos) musulmanes, hubo pequeñas revueltas, luchas y altercados en la calle y entre alumnos en las aulas, sin olvidar por supuesto los incidentes más graves a modo de exorcismo como los incendios de escuelas islámicas e iglesias. Por supuesto, también son graves las consecuencias del asesinato

¹ William Pfaff, “Europe pays the price for its cultural naïveté”, en *The International Herald Tribune*, 25 de noviembre de 2004.

de van Gogh para el proceso democrático normal: amenazas de muerte a miembros del Parlamento y creadores de opinión pública, que por este motivo tuvieron que esconderse; la dificultad para la libre formación de partidos, la amenaza de la autocensura en artistas, etc.

Se fue viendo que la despolitización tecnocrática, característica de la administración pública durante los últimos diez años, empezaba a sustituirse por una culturalización de los problemas políticos, algo muy raro en este país; incluso en algunos momentos se llegó a emplear un tono apocalíptico. Para los comentaristas más atentos, existía la amenaza de que el país se transformara en un lugar donde los puntos de vista cambian vertiginosamente, en vez de ser, como en un pasado reciente, un país con corrientes políticas e ideologías más o menos consistentes. Una "cultura de olla a presión" donde las emociones y miedos políticos se encienden con cada incidente registrado y reforzado por los medios, ya dominaba al país antes del asesinato político de Pim Fortuyn, flamante activista y genio mediático, quien gracias a sus apariciones en la televisión consiguió desafiar en un tiempo récord a la política establecida y en reiteradas ocasiones ponerla en jaque mate. La inseguridad y la timidez evidentes de la élite política, ante lo que pronto se llamó el "fenómeno Fortuyn", sacaba a la luz un vacío moral y, a nivel político, un vacío de poder, ambos muy relacionados con un fundamento importante de la cultura holandesa de tolerancia, que por otra parte se había hecho frágil. La línea de defensa tras la que se retiraban los partidos del gobierno resultaba débil, al verse confrontados con su provocador Fortuyn –este político introdujo en los Países Bajos la intolerancia de la extrema derecha y con esto sobrepasó un tabú colectivo-. No era Fortuyn, sino la coalición gubernamental, la que estaba ocupada en ganar la guerra anterior, la guerra mundial contra el nacionalsocialismo racista. A pesar de lo que a menudo se pensó (también en el extranjero), Fortuyn no era racista, sino un populista carismático.

El rápido desarrollo del debate sobre la integración en los Países Bajos, el país de la inmigración, del que se asombraba Roy, se puede describir también en otro sentido más concreto. En mi país existían en los últimos decenios diversas respuestas políticas y político-filosóficas a la pregunta tan sencilla como central, de lo que en el fondo tendría que ser el *finis ultimus* de la "política de la integración" (necesidad que ninguna corriente política ponía en duda). En el fondo se trata de cinco respuestas o combinaciones de las mismas². Implican a la vez una respuesta a la pregunta sobre la naturaleza de la unidad

² Las últimas cuatro respuestas son mencionadas también grosso modo por Siep Stuurman, "Godsdienst is niet per se anti-modern", en *NRC-Handelsblad*, 7/10/2003.

política que se pretende conseguir, es decir, sobre el “nosotros” que nos espera o que tenemos que defender.

La primera de las respuestas dice que la integración no es un proceso unilateral, sino que los holandeses junto con los emigrantes y con sus hijos están encaminados a una nueva sociedad “multicultural”. Se puede considerar lograda la integración cuando conjuntamente se da forma a esa sociedad. Dentro de esta respuesta son principios importantes el “derecho a la diferencia” y la “diversidad”, que se relacionan de forma polémica con la exigencia asimétrica a adaptarse y asimilarse por parte de los recién llegados. Una segunda respuesta hace hincapié en que los emigrantes y los recién llegados, igual que los holandeses, tienen que respetar los derechos humanos universales. La integración se considera exitosa cuando todo el mundo tanto en su casa como en la convivencia con las personas de fuera respeta los derechos humanos. Aquí se sitúa un “nosotros” potencialmente universal y cosmopolita ante aquellas formas particulares (cultural, nacional o religiosamente) que aún no están en consonancia con los derechos humanos o se niegan a esa consonancia. Una tercera respuesta, más pragmática, considera alcanzada la meta de la integración cuando los recién llegados han conseguido buenos resultados en la escuela y cuando tienen éxito en el mercado laboral. Los Países Bajos, aquí en primer lugar considerada como una economía próspera y competitiva y como parte del proceso económico de la globalización, define aquí el “nosotros” a que nos hemos referido. Dentro de este vocabulario los así llamados “foráneos con éxito” se ponen como ejemplo a los *losers* ['perdedores'], en la escuela y en el mercado de trabajo. Una cuarta respuesta le da importancia a que los emigrantes y recién llegados se tienen que hacer “más modernos”. En este sentido se considera conseguida la integración cuando éstos empiezan a parecerse a los civiles occidentales que piensan de forma secular e “ilustrada”. Los civiles seculares son contrapuestos polémicamente y presentados como ejemplo frente a las personas con lealtades “fundamentalistas”, tradiciones religiosas, étnicas y “tribales”. Una última y quinta respuesta dice que los emigrantes tienen que asimilarse a la cultura holandesa. La integración se considera finalizada en la medida en que los emigrantes no sólo conocen la cultura holandesa y la historia de la patria, sino que también se identifican con las costumbres holandesas, con sus sensibilidades e hipersensibilidades. El “nosotros” en esta ocasión es el Estado nacional holandés y su cultura nacional con sus herencias históricas.

Ahora bien, en la sociedad y la política holandesas se apreció en los últimos diez años, y particularmente en los últimos cinco, un

cambio rápido de la primera respuesta a las últimas. Desde luego, la mayor parte de las propuestas de política social en los Países Bajos son combinaciones de estas respuestas, y aquí las he querido presentar en su forma más precisa y polémica. Según mi criterio, tal como están expuestas contienen tanto elementos útiles como aspectos irreales e inhumanos para una evaluación social-ética y político-filosófica de sus consecuencias prácticas. Sin embargo, de momento da que pensar la aceptación inicial y en apariencia flexible, seguida por un rechazo impetuoso de la primera respuesta "multicultural". O, dicho de otra manera, ¿cuáles son las "buenas intenciones e ilusiones" (Pfaff) más importantes según su dimensión político-filosófica que dominaron la cultura política holandesa o aún la dominan? Intentaré contestar brevemente a esta pregunta en el siguiente párrafo. Estas ilusiones (conectadas entre sí), que podemos encontrar en los Países Bajos tanto en los grandes partidos y corrientes liberales de la izquierda como de la derecha, efectivamente conciernen a ciertas concepciones del "multiculturalismo", del significado de la tolerancia y la libertad de expresión y del estatus de las religiones en relación con la política democrática y la ciudadanía. Solamente un proceso de desengaño en este terreno, que aún no ha terminado en mi país, puede encarrilar de nuevo, a mi entender, a la democracia plural holandesa. Concluyo por eso con algunas observaciones sobre la necesidad de un nuevo equilibrio en esta democracia.

La quiebra de la "tolerancia-multiculturalismo"

Para formarse una imagen clara de los problemas teórico-prácticos del multiculturalismo es significativo hacer una distinción entre un multiculturalismo en sentido sólido y un multiculturalismo "frágil". Las incoherencias filosóficas y éticas de un multiculturalismo "sólido" se conocen desde hace mucho en el debate político-filosófico internacional, y tal vez han sido descritas más perspicazmente por Alain Finkielkraut en 1987 y Stanley Fish en 1994³. También me puedo limitar al núcleo de la cuestión. Soy un multiculturalista en el sentido sólido cuando opino que todas las culturas en su esencia merecen un respeto profundo, que tienen derecho a la formación de su propia identidad y a mimar la idea propia de lo que es racional y humano. La tolerancia en ese caso es para mí el principio fundamental. Me

³ Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Barcelona 2004 (orig. 1987); Stanley Fish, "Boutique Multiculturalism", en id., *The Trouble with Principle*, Londres 1999, 56-72 (orig. 1994).

hallo en un dilema con esta "tolerancia-multiculturalismo" en cuanto me encuentro con culturas o religiones que se niegan a la moderación para con personas que piensan de otro modo o a su inclusión. Puedo aceptar con respeto la intolerancia de esta cultura o religión; sin embargo, en este caso la tolerancia ya no es mi principio rector. También la puedo rechazar, pero entonces no respeto esta cultura en el punto donde la diferencia realmente tiene importancia.

Centrémonos en el primer caso. Estoy dispuesto entonces, en base al derecho a ser diferente, a reconocer el derecho a suprimir este derecho también. O desde una (auto)crítica al "eurocentrismo" bien intencionada me pongo a alabar el etnocentrismo de otro. Entonces soy universalista para con lo propio y particularista para con lo otro o lo extraño. Entro en las paradojas que Finkielkraut expresa con tanta elocuencia: desde el humanismo y el respeto, es decir, con "buenas intenciones" llego a abogar por un "derecho a la sumisión".

Un segundo problema relacionado con esta actitud es que en el fondo me encuentro indefenso ante los etnocentristas de mi propia cultura. Pues la extrema derecha puede apropiarse sin problemas de los argumentos del multiculturalismo y ahorrarlos así en ideas racistas explícitas que se han convertido en un problema. ¿Usted defiende el derecho a ser diferente? Escuchemos a Jean-Marie Le Pen y a sus seguidores en muchos países europeos: "Los pueblos no pueden ser calificados con la misma brevedad como superiores o inferiores. Son diferentes y hay que tener en cuenta estas diferencias físicas y culturales"⁴. Mientras se suscribe aquí el principio de fondo de este multiculturalismo (el "derecho a la diferencia"), con la inclusión de un cierto concepto cultural romántico ("nuestras expresiones son necesariamente frutos de una determinada cultura"), sólo la conclusión política de la extrema derecha es distinta a la del multiculturalista hospitalario. La conclusión de estos representantes de un "racismo sin raza" afirma que es una equivocación trágica dejar convivir a comunidades con una civilización distinta, pues se hacen inevitables los enfrentamientos. "Francia para los franceses", "primero el propio pueblo", se convierten entonces en consignas.

Lo particular de la situación en los Países Bajos era, a mi entender, que el multiculturalista en el sentido sólido de la palabra pudo evitar este tipo de paradojas dolorosas durante mucho tiempo. Aquí topamos con una ilusión liberal básica que en este país se ha mantenido durante mucho tiempo: mientras puedo suponer que las diferencias

⁴ Le Pen, citado por Pierre-André Taguieff, "Réflexions sur la question antiraciste", en *Lignes. Revue* nº 12, "Penser le racisme", diciembre 1990, 15-53; 42.

culturales en el fondo no son más que diferencias de *lifestyle* (que presuponen opciones o preferencias personales), lo propio no es alcanzado ni afectado en absoluto por otras formas no propias o de identidad. Entonces ya no existe nada extraño o ninguna alteridad que me pueda alterar o llamar la atención. Se puede hablar aquí de una tolerancia-sin-tocarse, la tolerancia aséptica de *vive la différence!*

De allí mi sospecha referente a la pregunta de por qué en este país se mantuvo tanto tiempo en pie la idea de una sociedad multicultural donde conviven las diferencias en una armonía evidente. El sueño podía perdurar por la combinación de una utopía liberal con una obligación colectiva moral. El *sueño liberal* es el de una sociedad post-política –alimentada entre otras por la prosperidad económica en los Países Bajos durante los años noventa– o incluso de un mundo sin diferencias profundas (ni culturales ni religiosas) entre las personas. Por eso podemos asumirlas o incluso aceptarlas todas como una especie de folclore cultural. Es la utopía de un mundo sin extraños y finalmente también sin delimitaciones colectivas. A esto se une una concepción determinada de libertad de expresión. Ésta ya no es, como en la clásica tradición liberal-democrática, el instrumento del debate público sobre el bien común, sino la expresión personal o grupal de la identidad que cada uno ha elegido libremente. “Las palabras” en el fondo no suponen peligro en una sociedad post-política, pues han perdido significado en el terreno social y político.

La *obligación moral colectiva* se refiere a la fidelidad que se tiene con una forma de hablar no racista, que es herencia de los traumas provocados por la Segunda Guerra Mundial y por el antisemitismo, lo cual implicaba que dudar del multiculturalismo en los Países Bajos pronto se equiparaba a la discriminación y a la xenofobia.

En el segundo caso, al ponerle límites a la tolerancia, tengo que abandonar el multiculturalismo en el sentido arriba mencionado. Como mucho puedo ser multiculturalista en el sentido frágil, *boutique multiculturalist*, utilizando un término de Stanley Fish. Buena parte del desengaño que se ha producido en los Países Bajos referente a la “sociedad multicultural” tiene que ver con la idea creciente en muchos multiculturalistas, que en efecto ha seguido siendo en este sentido frágil. Un “boutique-multiculturalist” en los Países Bajos es alguien que anda frecuentando festivales culturales, que siente celos de la agilidad física de los antillanos y cabo-verdianos y que aprecia las diferencias culturales mientras no afectan a sus valores centrales, es decir, mientras puedan ser consideradas como *secundarias* respecto de una así apreciada identidad universal que los seres humanos compartimos. Este amante de la cultura, para quien “cul-

tura" sobre todo es algo que poseen otros (exóticos), puede tolerar el velo como un acto de obstinación; sin embargo, empieza a estremecerse cuando se trata del *nicaab* y otras prácticas legitimadas a nivel cultural o religioso como la ablación, los sacrificios rituales, la venganza por honor, el matrimonio convenido, etc. Lo que así alguien admira es la *capacidad* humana universal de tomar opciones, y no las opciones realizadas y encarnadas en tradiciones o religiones. Es posible que estas últimas también supongan un obstáculo para la autonomía individual. Además las opciones culturales no pueden molestar o ser impuestas a otros, por ejemplo a través de "derechos grupales" o por el Estado; estas opciones, de igual forma que las religiosas, no son asuntos colectivos, sino privados. Es decir, el multiculturalismo "débil" en absoluto es multiculturalismo, sino que pronto se muestra como un liberalismo que piensa de forma universal y despojado de las reservas e ingenuidades de dicho multiculturalismo débil.

Los últimos años se reveló en los Países Bajos el lado inflexible de este liberalismo, sobre todo cuando va emparejado con una ideología racionalista de progreso, según la cual la humanidad se dirige de manera irrefrenable hacia un ateísmo humanista dirigido por la ciencia. Según el liberal disfrazado de multiculturalista, quien quiera mantener una identidad colectiva, aunque privada, se confunde en la jerarquía precisa: prefiere lo particular por encima de lo universal, lo diferente por encima de la igualdad. Se le debe considerar a él o a ella como un "in-fans" al que hay que (re)educar, o como "fundamentalista" al que hay que combatir porque da un valor absoluto a cosas secundarias como la religión. Justo después de que, movido por motivos religiosos, van Gogh fuera asesinado, nació en los Países Bajos un clima donde el islam como tal fue llevado ante la justicia por un *avant-garde* liberal que decía pertenecer a la razón universal. No es ninguna coincidencia que en este clima polémico también naciera el término "fundamentalismo ilustrado". Tal como está descrito aquí, el multiculturalismo sólido, que pensaba vivir ya en el idilio post-político de una sociedad multicultural de identidades armónicas, pues eran inocuas, se convirtió en un liberalismo combativo que a veces incluso sacrifica su herencia clásico-liberal (como la tolerancia democrática y la libertad de conciencia) en el altar de un autoritarismo secular que hace pensar más bien en la tradición revolucionaria jacobina. Por esta razón sospecho que el proceso necesario de desengaño en los Países Bajos no está todavía lo bastante avanzado, pues ni el ideal folclórico de *living apart together*, ni el mosaico de identidades culturales, ni el tono neocolonial dirigido a las minorías culturales y religiosas nos dejan seguir adelante.

Lo propio y la apertura

Para entender la razón por la cual el debate público durante los últimos años en los Países Bajos se centra cada vez más en la “identidad nacional” y en el lugar que ocupan las religiones en dicho país, tenemos que tomar primero en cuenta una realidad sociológica y económica que se ha hecho visible actualmente en toda Europa. Los estados nacionales europeos tomaban su legitimidad democrática desde la segunda mitad del siglo XIX de su capacidad de representar, dentro del marco de un territorio limitado y una historia nacional compartida, a las fuerzas sociales y acto seguido también –como “estados de bienestar”– intervenir en la sociedad. En la medida en que se iba consiguiendo esto se abría la posibilidad de equiparar la ciudadanía con la nacionalidad y la soberanía democrática. Sin embargo, mientras la autonomía político-democrática se encuentra cada vez con más obstáculos por la globalización económica y por la pérdida de la soberanía democrática, van apareciendo, al nacer un espacio transcultural, las culturas nacionales como *civil religions* provinciales, con poder de oposición, es decir contingentes. Es esta experiencia de lo contingente del modelo holandés liberal, en algunos aspectos incluso libertino, de convivencia –muchos emigrantes no lo experimentan ni mucho menos como evidente y ya sólo por eso lo “profanan”⁵, que ha llevado a los Países Bajos a la confusión y que explica mucho de la “lucha cultural” actual. Esta experiencia nos hace caer en la cuenta de que una sociedad abierta como la holandesa es vulnerable y que la tolerancia proverbial de este país se halla sujeta a condiciones específicas, y que no es ninguna evidencia. Con el asesinato de van Gogh hizo su aparición en este país el fenómeno mundial de la devoción convertida en terrorismo, lo cual naturalmente ha avivado bastante la conciencia de lo contingente. De la misma manera que las personas vulnerables y asustadas tienden a aislarse, así también los estados asustados. De allí viene la popularidad permanente de los políticos populistas –“mercaderes del miedo”–, como recientemente y de forma polémica describió a estos políticos el conocido historiador holandés Geert Mak⁶. Hace mucho tiempo el sociólogo literario Leo Löwenthal hablaba en el mismo sentido del “psicoanálisis inverso” del populista⁷. Así como un

⁵ Ver para esta experiencia de la “profanación” (involuntaria) en una sociedad multicultural Rudi Visser, *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*, Sun, Amsterdam 2005.

⁶ Geert Mak, *Gedoemd tot kwetsbaarheid*, Atlas, Amsterdam-Amberes 2005.

⁷ Sobre el fenómeno del populismo en Europa, ver “Populismus in Europa”, *Zeit-dokument* 4, 2002. Allí también la referencia a Löwenthal, p. 11.

buen psicoanalista enseña a sus pacientes a manejar sus angustias y neurosis para de este modo recobrar la autonomía, el populista pretende aumentar los miedos para conseguir la fidelidad del público y agrandar su propio capital político.

Sin embargo, quiero abogar por que no se reduzca a lo dicho el significado de las tendencias populistas y las voces nacionalistas de protesta contra la élite política. Pues, en la medida en que se representan los acontecimientos internacionales como la emigración, la mundialización económica y la unificación europea, con sus consecuencias socioculturales, con un *fatum* inevitable e incontrolable que tienen que asumir los ciudadanos de la misma manera que se acepta un verano bueno o malo, la protesta contra todo esto puede implicar un impulso auténtico de autodeterminación democrática. La autorreflexión actual en los Países Bajos y la búsqueda de lo propio también pueden suponer un intento de encontrar un nuevo equilibrio entre la tradición y la libertad, entre el diálogo con los antepasados (J. B. Metz, "la solidaridad anamnética") y la autonomía personal, es decir, entre la gratitud por lo que tenemos y la misión actual de convivir en una sociedad permanentemente plural.

Finalmente, también es ilustrativa para la confusión actual en los Países Bajos la actitud ambivalente frente a la diversidad de religiones. Mientras algunos quieren apartar (más) las religiones a la esfera privada, a menudo porque temen una "islamización de la cultura" (Pim Fortuyn), otros abogan por una presencia más visible de la religión en la vida pública como aportación a la "cohesión social", o incluso por una forma actual de *religión civil*⁸. Sin embargo, la religión bien entendida no se deja encerrar, ni convertir en instrumento político. Lo que sí se puede esperar de las religiones desde un punto de vista democrático es que, como visiones del mundo o "comprehensive doctrines" (Rawls), no pretenden darle forma a la sociedad como conjunto. Esta aceptación de la diferencia entre su derecho a la verdad y la realización práctica del mismo a través de la ley se llama en democracia *tolerancia*.

(Traducido del neerlandés por Femke Waardenburg)

⁸ Ver para las distintas posturas en este punto, por ejemplo, B. C. Labuschagne (ed.), *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat. Godsdienst, overheid en civiele religie in een post-geseculariseerde samenleving*, Libri Ars Aequi, Nimega 2004.

¿EN "QUÉ HA FALLADO" BERNARD LEWIS? El oscuro debate sobre islam e ilustración

1. La retórica del debate europeo sobre islam e ilustración



uando en Europa se pone sobre el tapete la cuestión de islam e ilustración parece haber más preguntas que respuestas. Con la palabra "ilustración" me refiero a hechos ahora demasiado poco conocidos como que en la ciudad de Bagdad, a partir del siglo X, hubo un admirable intercambio filosófico y religioso. Judíos, cristianos y musulmanes estudiaban juntos los escritos. Incluso seguidores de Zoroastro y maniqueos participaban en los debates. Y si bien esas discusiones eran ásperas y no siempre acababan pacíficamente, cada uno de los que en ellas intervenía mostraba un asombroso conocimiento de las tradiciones de los demás. Añádase a ello el influjo de la filosofía en su pensamiento religioso, así como el producido con argumentos razonables y no sólo con apoyo en textos, y es claro que podemos hablar en este caso

* MARCEL J. H. M. POORTHUIS nació el 23 de julio de 1955, en Hilversum, en los Países Bajos. A partir de 1973 cursó Teología con especialización en estudios judaicos. Se doctoró con una tesis sobre el filósofo judío Emmanuel Levinas. Paralelamente a ello completó estudios musicales en el conservatorio de Hilversum. En la actualidad es coordinador del proyecto de investigación "Relaciones judaísmo-cristianismo" en la Universidad Teológica Católica de Utrecht y profesor en el máster de Diálogo Interreligioso. Además es coeditor de la serie internacional *Jewish and Christian Perspectives* (Brill, Leiden), así como de la publicación *The Three Rings. Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Islam* (Peeters, Lovaina 2005), y autor de diversos trabajos publicados sobre filosofía, judaísmo y cristianismo primitivo.

de un "humanismo" religioso ilustrado. Como es sabido, España mostró algunos siglos después esa misma imagen de cultura interreligiosa. Y en cuanto a los Países Bajos, aunque el llamado "Siglo de Oro" (XVII) fue en el fondo menos brillante de lo que se piensa, también durante él hubo un considerable diálogo entre las religiones a la luz de la Razón. Esas formas ilustradas de intercambio deben considerarse principalmente mérito del mundo oriental, que con una lengua común, el árabe, y una filosofía compartida, platonismo y aristotelismo –también a través del filtro de la lengua árabe– las hizo posibles¹.

Todas esas formas de pensamiento religioso ilustrado son de gran interés, y su origen no europeo hace que surja la cuestión de si el islam no habría tenido una actitud distinta de haber necesitado una ilustración. A menudo, tales datos históricos son olvidados por completo, algo que sucede hoy día en los más diversos contextos. Voy a ofrecer tan sólo unos ejemplos destacados. El cardenal de Bélgica, Godfried Danneels, ha argumentado que el islam necesita una "Revolución francesa" similar a la que, según él, ha experimentado la Iglesia católica². Esta tesis produce extrañeza. La postura de la Iglesia católica respecto a las conquistas de la Revolución francesa nunca ha sido, por cierto, completamente positiva hasta el día de hoy: el lema "libertad, igualdad, fraternidad" iba siempre acompañado de un ataque frontal a la religión. La separación radical entre religión y Estado en Francia, la famosa *laicité*, es el resultado de ello. Pero precisamente el alcance y los límites de esa separación radical están en hoy discusión, dado que parece como si se fuera a relegar la religión al ámbito privado y a catalogar de ilícito cualquier influjo de ella en la política. La neutralidad de la *laicité* parece así volverse un instrumento ideológico contra la religión, y el énfasis en la tolerancia adquiere de ese modo, paródicamente, bastantes rasgos de la actitud opuesta. El debate sobre el pañuelo de cabeza de las mujeres musulmanas es la culminación de la tensión entre tolerancia e intolerancia. Además, no sólo el islam y el catolicismo mantienen una postura compleja hacia la

¹ Véase M. Poorthuis, B. Roggema y P. Valkenberg, *The Three Rings. Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Lovaina 2005.

² G. Danneels, *The Role of Ethics in an Enlarged Europe*, conferencia, 23 de septiembre de 2004, no publicada. Véase un ensayo similar de Danneels en S. Waanders (ed.), *Europa werkelijkheid en opgave. Verkenningen in het spoor van Guardini*. Con G. Danneels, O. von der Gablenz et. al. (Damon Budel 2004).

Revolución francesa; también el Edicto de Emancipación de los judíos emanado de ella tiene una doble cara: por un lado les ofrece libertad e igualdad de derechos, pero por otro reduce el judaísmo a una confesión individual, a costa de aspectos étnicos de lengua, prácticas rituales y de vinculación a una tierra que tanto caracterizan a los judíos.

La separación entre religión y política –que no hay que confundir con separación entre Iglesia y Estado– no es en absoluto señal de una democracia fuerte; antes al contrario, una democracia fuerte sabe aprovechar la rica aportación de las religiones y de las ideologías poniéndola en actividad. El cardenal quiere hacer ver al islam lo importante que es la separación entre religión y Estado, y para eso utiliza como clave la “Revolución francesa”. Pero el significado ambiguo que esta expresión ha tenido siempre para las religiones no ha sido bastante subrayado. Es claro, por de pronto, que la tesis del cardenal suscita más preguntas de las que responde. Además vemos cómo precisamente un país como Turquía, que desde su occidentalización en tiempos de Atatürk ha mantenido la separación entre religión y Estado, mientras espera formar parte de una Europa unida se enfrenta a objeciones sobre su democracia.

Lo mismo se puede decir de la posición del cardenal Ratzinger –ahora Benedicto XVI– en su alegato por una Europa consciente de sus raíces religiosas. Ese interesante discurso denuncia con razón el olvido, por parte de los intelectuales, de la tradición ética y religiosa en favor de un relativismo poco meditado que no sólo relega los propios valores, sino que tampoco estima las convicciones y creencias ajenas³. Al mismo tiempo, la argumentación de Ratzinger suscita numerosas preguntas que por el momento siguen sin respuesta. Ratzinger habla de la tradición judeocristiana, que estaría en la base de las normas y valores europeos. Incluso esa “tradición judeocristiana” pasa a ser un argumento más contra el ingreso de Turquía en la Unión Europea. Pero ¿es la conjunción entre lo judío y lo cristiano un fundamento tan incombustible del ser de Europa? ¿No sería aquí oportuno reconocer que, a lo largo de la historia, Europa se desentendió de sus raíces judías hasta el punto de originarse en el corazón de ella la matanza de seis millones de judíos? ¿Cómo es posible luego, apuntando al islam, utilizar el argumento de las raíces judeocristianas contra el ingreso de Turquía en la Unión? Además surge la pregunta de si, en lugar de hablar sobre una alianza entre judaísmo, cristianismo e islam, no deberíamos –como hizo el más autorizado documento

³ J. Ratzinger, “Sobre el odio de Europa a sí misma”, *Avvenire*, 14/05/2004.

católico acerca de la cuestión, *Nostra aetate*, la declaración de 1965—poner el acento en Abrahán como padre de las *tres* religiones.

Tales ejemplos del debate sobre el islam y su supuesta necesidad de una ilustración muestran que igualmente hay necesidad de una reflexión profunda y de una detenida mirada sobre el islam. Ello es recomendable a los que hablan desde un punto de vista cristiano, pero también —y no menos— a quienes desde una perspectiva poscristiana enfocan la cuestión. La discusión acerca de los valores y normas europeos que habrían de servir a la vez de parachoques contra el islam, pasa por alto valores que debería tener en cuenta, dejándolos fuera de los límites de aquello que el islam podría compartir. Refiriéndome a mi propia tierra, los Países Bajos, percibo dos posturas distintas cuando se trata del islam. Por un lado están las Iglesias que abogan por una buena relación y —salvo las corrientes protestante conservadora y evangélica— una religiosa hermandad entre cristianos, judíos y musulmanes. Por otro lado, en cambio, encontramos una postura poscristiana apoyada por filósofos de la cultura que frecuentemente presentan las religiones monoteístas como fuente de intolerancia y de violencia, y el cristianismo y el judaísmo como formas muy refinadas de lo mismo. Estos últimos no se recatan de hablar de manera fundamentalista sobre el islam y, con violencia e intolerancia *intrínsecas*, intentan triturarlo. De tal modo, en mi opinión, se marginan peligrosamente a los musulmanes en los Países Bajos. Sin duda con intención de combatir las actitudes extremistas se favorecen tales expresiones, sólo por mostrar el aislamiento social del islam en Europa. Si se quiere ganar a los musulmanes como aliados en la lucha contra el extremismo religioso, como acertadamente se ha propugnado en los Países Bajos, entonces es preciso ante todo hacer que los musulmanes se sientan completamente aceptados y con derecho a permanecer libremente en su religión. Pero, en todo caso, el llamamiento a la ilustración del islam tiene un tufillo a arrogancia intolerante, por lo cual no puede ser entendido por los musulmanes como una invitación a la alianza.

Además, entretanto, la internacionalmente conocida película *Sumisión*, de la política somalí Hirsi Ali, y del cineasta, luego asesinado, Theo van Gogh, ha sido causa de que se establezca una estrecha conexión entre el Corán y el maltrato a una mujer grabándole en la piel desnuda citas coránicas.

Así se habla ya de terrorismo islámico en lugar de terrorismo de Al Qaeda, catalogando inconscientemente a todo el islam de violento. También expresiones como “el problema islamista” o “¿qué ha fallado con el islam?” sugieren una causa única para una variedad de

problemas de diferente origen geográfico y cultural que no siempre tienen mucho que ver unos con otros. (Tales expresiones son comparables a las empleadas en la primera mitad del siglo XX, en que se hablaba del “problema judío”, cuando muchas veces “el no-problema judío” habría sido una manera más justa y adecuada de llamarlo.) Quizá esas expresiones ocultan cierta inseguridad acerca de qué normas y valores europeos se deben juzgar ilustrados para luego presentarlos al islam como condición. Aunque la ilustración puede entenderse también como un llamamiento a la tolerancia para con otras religiones y como crítica a una determinada forma de etnocentrismo y eurocentrismo, ahora la ilustración –eurocentrista– es puesta como condición al islam. La inseguridad sobre el contenido real de las normas y valores europeos quedó reflejada recientemente de manera ostensible. El ministro holandés de Innovación, Pechtold, tras manifestar su malestar (diario Trouw, 03/09/2005) por la demonización del islam en los medios de comunicación, añadió: naturalmente esos musulmanes vienen desde la Edad Media a nuestro país “y no están habituados a ver ningún desnudo ni tampoco, en absoluto, ninguno de nuestros ‘esperma-shows’”.

Es ésa una visión peculiar pero quizá no completamente falsa de lo que son las normas y valores europeos, y en todo caso bastante diferente de la presentada del lado de la Iglesia. Dicho de modo más general: las normas y valores europeos no consisten ya en ideas compartidas sobre lo que es bueno y lo que es malo –y tal cultura *compartida*, por más que pese a Danneels y Ratzinger, está casi ausente de lo que ahora caracteriza a Europa–, sino que son valores “abiertos”: derecho de expresión, tolerancia, libertad. La confrontación con el islam recuerda a Europa tanto la importancia de esos valores como –de una manera dolorosa– los límites de ellos.

II. Bernard Lewis, Qu ha fallado?

Algunas formas de brillantes conquistas culturales islámicas previenen (como hace también mi introducción) contra el empleo de un lenguaje categórico al hablar del islam y sirven más o menos como aliadas de los musulmanes en Europa. Ello se refleja en la actitud de muchos islamólogos en el debate de si el islam necesita una Ilustración. A menudo se les reprocha que niegan los serios problemas del islam con la modernidad para realizar valoraciones políticamente correctas sobre períodos de la historia islámica o interpretaciones del Corán que ni siquiera en los países islámicos desempeñan hoy día

ningún papel significativo. Otros islamólogos, en cambio, sacan a colación toda clase de datos para demostrar que los actuales problemas relativos al islam y la modernidad no son casuales, sino que tienen hondas raíces, inherentes al islam mismo. A este segundo grupo pertenece el estudioso americano Bernard Lewis, el más conocido y el más osado al emitir juicios. Su impresionante currículo confiere un gran prestigio a lo que escribe sobre el islam, de modo que sus opiniones llegan a influir incluso en la política estadounidense. En el desarrollo del presente artículo se podrá ver si hay o no razón para ese prestigio. Tras una atenta lectura del libro de Bernard Lewis *¿Qué ha fallado?*⁴, se llega a la conclusión de que la mayor parte de las ideas expuestas en él tienen como base exageraciones retóricas y conclusiones arbitrarias construidas sobre datos seleccionados. Eso no empaña la reputación de Lewis como islamólogo y especialista en un determinado período de la historia islámica. Sus conocimientos en ese campo no admiten comparación con los míos, aparte de que mi especialidad son los estudios judaicos y el cristianismo primitivo. Mis consideraciones no girarán, pues, en torno a hechos históricos concretos, sino al modo de abordar los temas, que es donde falla Bernard Lewis. Las cuestiones por él planteadas son a menudo muy complejas, y establece demasiado a la ligera conexiones entre hechos históricos y la actualidad. Además llena las lagunas sin detenerse a examinar opiniones particulares expuestas y con observaciones políticas y culturales de fabricación propia. Pero con esto estoy adelantando las conclusiones de este artículo.

El título *¿Qué ha fallado?* sugiere lo mismo que el enfoque fundamentalista al que me acabo de referir: hay un problema islamista con una causa, y la causa está en el mundo árabe. ¿Cómo lo explica Lewis? En primer lugar, con indudable habilidad, ofrece un relato de las guerras entre el islam y Occidente, haciendo ver cómo el islam se apuntó éxitos militares durante los primeros siglos y cómo en los siglos últimos sucedió lo contrario: la técnica occidental se impuso a la de los países árabes. Los hechos son absolutamente ciertos, pero la interpretación tiene mucho de extravagante. Tal inferioridad militar formaría parte del problema del integrismo musulmán. Pero esto se halla en la misma línea de pensamiento que la noción de que la *superioridad* occidental ha causado, en parte, desde la guerra fría hasta las armas nucleares (!). Lo mismo encontramos al considerar cómo ve Lewis la cultura. El mundo árabe se habría desentendido de

⁴ B. Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford 2002 (trad. española: *¿Qué ha fallado? El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo*, Siglo XXI, Madrid 2002).

la cultura occidental a lo largo de siglos, para su propio daño. Como prueba de ello apunta Lewis al descubrimiento en Estambul, en 1929, de un documento extremadamente valioso: la versión turca de un mapa perdido de Colón, perdido, del Nuevo Mundo. "Desconocido y nunca mirado", remacha Lewis. Pero del mismo modo se podría decir: la cultura turca supo conservar un mapa que Occidente había perdido, quizá por desinterés. Aduce también este autor que un libro turco del siglo XVI sobre flora y fauna del Nuevo Mundo "permaneció desconocido hasta que en 1719 fue impreso en Estambul". Igualmente aquí la línea de pensamiento de Lewis determina una conclusión negativa: el mundo árabe no habría tenido ningún interés en lo relativo a Occidente. Pero ¿no es mucho más notable que en fecha tan temprana como el siglo XVI existiese un libro turco sobre el Nuevo Mundo y que fuera impreso ya en 1729?

Argumenta Lewis que el mundo occidental se esforzó por aprender lenguas orientales, sin que sucediera lo mismo en dirección inversa. Tiene razón en esto, y la obra científica de los orientalistas resulta impresionante. Pero la conexión de tales estudios con la dominación colonial es algo que poco a poco ha quedado demostrado; y, si damos la vuelta a la cuestión, la colonización de Occidente por el islam no se produjo en comparable medida. Por otro lado, el mismo Lewis reconoce que ya en el siglo XIX muchos estudiantes árabes vinieron a Occidente a profundizar sus conocimientos de lenguas y de tecnología.

Su aserción básica en el libro *¿Qué ha fallado?* de que el islam no ha podido mantenerse a la altura del desarrollo occidental merece no sólo ulterior consideración, sino también un examen crítico. ¿Ocurre, por ejemplo, que los países árabes no han podido estar a la altura de la música occidental, o más bien que, atinadamente, se han esforzado en conservar su propia tradición y lenguaje musical? Afirmar que la música occidental es producto de colaboración, de trabajo de equipo –algo que faltaría en los países árabes–, tiene mucho de tergiversación: el genio solitario romántico es más bien una característica de la música clásica de Occidente a partir del siglo XIX, y esa imagen, correspondiente ya a compositores del XVIII o surgidos en sus postrimerías (¡Beethoven!) ha influido poderosamente. Hay quien ha comparado la orquesta sinfónica con una dictadura, comparación no más estrañaria que la efectuada por Lewis, sólo que en sentido opuesto. Ve este autor un "enorme atraso" de los países árabes respecto a Occidente en el terreno de la música clásica, pero no el todavía mayor e indiscutible atraso de Occidente frente a esos países en cuanto a formas musicales y técnicas interpretativas. Consta que en

el mundo árabe interesa la música "pop", pero no menciona el creciente influjo en ella de estilos musicales "exóticos" (el rai argelino, por ejemplo). Parece, por tanto, como si su exposición diera a entender tácitamente que la música europea es la norma para el mundo entero.

Una diferencia grande y verdadera entre los mundos oriental y occidental es la aparición del capitalismo en Occidente. Mientras que Lewis no ve nada de particular en ello, muchos estudiosos, como Tawney y Weber, por mencionar a los más conocidos, se han creído en el deber de explicar ese fenómeno. Cabe pensar que la puesta en práctica –con la consiguiente acumulación de riqueza– de las nociones de ahorro, moral del trabajo y austeridad, posiblemente basadas en una determinada forma de protestantismo, pueden explicar en parte la diferencia entre Europa y los países árabes. La explicación puramente religiosa, a la vista de la sociedad en buena medida secularizada que es ahora Europa, resulta simplista. Del mismo modo, frente al enorme crecimiento de las economías asiáticas, particularmente el "milagro" chino, cierto estancamiento de Europa se hace evidente. Aún más complicada es la cuestión de si los valores de una cultura guardan relación con su expansión económica. Es conocida la diferencia entre los griegos, que alcanzaron una gran cultura pero poco desarrollo técnico, y los romanos, no tan cultos pero grandes constructores.

Lewis considera la cultura occidental superior a la islámica, nuevamente a causa de su mayor poderío militar, que a su vez causa su expansión económica. Lo cierto es que con el recurso a una mezcla de criterios dudosos y contradictorios, y también con la atribución de un supuesto carácter militante al islam, ¡éste es puesto siempre en la picota! El petróleo, aunque un triunfo nada desdeñable en manos del islam, tiene para Lewis una importancia relativa: ¡no tardará en ser reemplazado por otras fuentes de energía! De momento –me permito señalarlo–, para América el petróleo sigue siendo capital.

Occidente parece atrapado en un difícil debate: ¿de qué sirve poner el acento en la identidad de la propia cultura, en sus normas y valores, cuando el fundamento de ella, la religión, está en retroceso? Las igualitarias sociedades occidentales serían, a fin de cuentas, más propicias para el desarrollo que los países islámicos, que en principio predicen la igualdad, pero donde judíos y cristianos quedan relegados a una posición subordinada, señala Lewis. Ahora bien, ¿no ha sido precisamente en Europa, y no en los países islámicos, donde han tenido lugar las matanzas de judíos?

La abolición de la esclavitud –en la que, según Lewis, Occidente mostró una vez más su superioridad– costó en los países occidentales por lo menos tanto trabajo como en los del Oriente Próximo, donde, por otra parte, los esclavos siempre habían tenido mucho mejor trato. También aquí incurre Lewis en contradicción: si el tráfico de esclavos constituyó en el pasado una clara muestra de supremacía económica –piénsese en el siglo XVII–, ¿fue también su abolición una prueba de supremacía?

La suposición implícita de que el choque entre culturas ha causado el “problema” es al mismo tiempo la que mejor permite un examen crítico. Lewis no indica la hipótesis más probable sobre la etiología de todo el problema del *choque* entre Occidente y los países árabes, incluida la precaria situación de Estados Unidos en Iraq; pero a mí parece que es la desaparición de la Unión Soviética al término de la “guerra fría” que, aunque también constituía una amenaza, garantizaba cierta estabilidad en el Oriente Próximo. A mi entender, Estados Unidos no habría invadido Iraq si Rusia hubiera sido tan poderosa como veinticinco años atrás. No se necesita ser de extrema izquierda para ver que las relaciones económicas de Estados Unidos con Arabia Saudí –por cierto, el más notable vivero de terroristas– ha impedido una intervención americana en ese país. Así pues, lo que determina las turbulencias en el Oriente Próximo no es ningún “choque de civilizaciones”, sino intereses económicos y la ruptura de un equilibrio de poder militar. El atraso cultural del mundo árabe con respecto al occidental exige, por tanto, otro enfoque. El que aplica Lewis estableciendo una especie de rivalidad entre culturas es muy improbable e incluso decididamente erróneo.

El problema de la integración en los Países Bajos, del que tan frecuentemente se habla a la vez que de tales turbulencias, pierde importancia frente a las proporciones mundiales del conflicto apuntado. Por lo demás, las consideraciones de Lewis no contribuyen a relajar tensiones como, por ejemplo, las surgidas en los Países Bajos; antes al contrario. Su planteamiento fundamentalista favorece una marginación y aislamiento aún mayor de los musulmanes en Europa, porque contribuye a la moda de vapulear al islam. ¿No sufrirían los holandeses en cualquier cultura (no-occidental) los mismos problemas que los musulmanes encuentran aquí, suponiendo que no se encontrasen en un enclave cultural, como ahora sucede a menudo?

Lewis no sabe librarse de su visión eurocentrista, y la manera en que interpreta los datos, lejos de conducirlo a la solución, forma parte del problema. Al igual que las aproximaciones de Danneels y Ratzinger, el análisis del islam realizado por Lewis no va acompa-

ñado de una profunda reflexión sobre la cultura occidental y los valores que hay o no en su base. Por lo demás, sus apreciaciones difieren: mientras que los cardenales ven el cristianismo como el fundamento de Europa, aunque sea, según Danneels, en la forma más evolucionada de la separación entre religión y Estado, Lewis encuentra solamente en esa separación lo positivo de Occidente, no en el cristianismo como tal.

En principio extraña que el autor de numerosas obras excelentes haya escrito un libro tan flojo. Pero es fácil de entender: precisamente allí donde Lewis traspasa las fronteras de su especialidad, la historia del islam, degenera su análisis histórico hasta convertirse en una huera exposición de ideas políticas personales, más propia de un intercambio de opiniones junto a la barra de un bar que de un análisis serio. Quizá sólo la noble actitud cultural que verdaderamente respeta el saber del otro es la que hay que cultivar, diría yo variando la formulación de Lessing. Y eso está al alcance de cualquier cultura, islámica u occidental. En cuanto al valor del cristianismo para Europa, no debe buscarse en la función de parachoques frente al islam, o perderá credibilidad.

(Traducido del neerlandés por Serafín Fernández)

EL USO APROPIADO DE LA MUERTE

La lógica fundamentalista de Mohammed Bouyeri en su carta abierta dirigida a Hirsi Ali

En la mañana del 2 de noviembre de 2004, Mohammed Bouyeri asesinó en Amsterdam al cineasta Theo van Gogh. Había sido un acto consciente, tal como se puede concluir tan sólo de las dos cartas que él hizo públicas con aquel acto: la carta de despedida que debía encontrarse en su propio cadáver (ya que presupuso su muerte por los disparos de la policía) y su carta abierta dirigida a Hirsi Ali, que dejó en el cadáver de su víctima. La última desvela detalladamente los motivos no por los que "ejecutó" a van Gogh, sino por los que *no* lo hizo con Hirsi Ali, pues era ella a la que quería alcanzar con el asesinato de van Gogh.

Merece la pena leer la segunda carta con atención. Demuestra que el discurso fundamentalista de Bouyeri gira en torno a un sentir que tampoco le es extraño a la modernidad. Este sentir se refiere a la

* MARC DE KESEL estudió Filosofía y Teología en la Universidad Católica de Lovaina y se doctoró en Filosofía por la Universidad Católica de Nimega. Actualmente enseña en la Escuela Superior Artevelde, de Gante (Bélgica), estando vinculado asimismo a la Universidad Radboud de Nimega y a la Academia Jan van Eych de Maastricht (ambas en los Países Bajos).

Aparte de artículos en diversas revistas, ha publicado un estudio sobre la filosofía política de Georges Bataille (*De sfinx van de sociologie*, Acco, Lovaina / Amersfoort 1994) y libros de ensayos (*Wij, modernen. Essays over subject & moderniteit*, Peeters, Lovaina 1998, y *Eros & Ethiek: een lectuur van Jacques Lacans Séminaire VII*, Acco, Lovaina 2002).

Dirección: Radboud Universiteit, Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1 (19.18), P.O. Box 9103, NL-6500 HD Nijmegen (Países Bajos). Correo electrónico: M.deKesel@hin.ru.nl; marcdekesel@fulladsl.be. Página web: <http://www.janvaneyck.nl/~clic/>

muerte, y más en concreto al uso que se puede hacer de la misma. Como demostraré, es uno de los elementos donde se verá con claridad como el discurso fundamentalista tiene rasgos modernos y también es justamente donde más se opone a la modernidad.

El derecho a la diferencia

La carta se dirige a Ayaan Hirsi Ali, una foránea de origen islámico, miembro del Parlamento holandés y, para Bouyeri, una "fundamentalista infiel" por excelencia. A través de ella se opone a todos los "fundamentalistas infieles" modernos y occidentales. Sin embargo, todo esto se puede concluir más por el tono que usa que por sus argumentos. Éstos son escasos en la carta y más bien ausentes. El autor los presupone de sobra "sabidos".

Y es que lo son. Se trata del abanico habitual de la crítica que se utiliza desde el ámbito musulmán fundamentalista contra Occidente y que fue formulado mucho antes por los grandes críticos islamistas del siglo XX, como Sayyid Qutb¹ y Ali Shari'ati², por nombrar sólo a dos. Occidente es decadente en cuanto a sus costumbres, su moral sexual promiscua, es infiel a nivel religioso y políticamente imperialista. Bouyeri repite todo esto, pero no en su ataque contra Hirsi Ali. Ni siquiera le considera responsable personalmente del mal que produce. Los musulmanes son ante todo y en primer lugar los responsables de su situación lamentable³. Aunque sólo fuera porque han per-

¹ Sayyid Qutb (1906-1966), en un principio poeta y crítico literario, se convirtió en el gran ideólogo del movimiento egipcio Hermanos Musulmanes, y fue condenado a muerte por eso en 1966. John Gray (*Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Paidós, Barcelona 2004) indica que existe una relación semi directa que le une a Bin Laden, pues este último asistió a clases con el hermano de Sayyid, Muhammad Qutb, en la Universidad Rey Abdul de Jeddah.

² Ali Shari'ati (1933-1977) simpatiza ideológicamente con la base de la revolución iraní. Igual que Qutb permaneció un tiempo en Occidente (entre otros lugares en París). Tradujo por ejemplo a Ché Guevara y Franz Fanon.

³ "El hecho de que Usted pueda cometer su mal públicamente no se debe a Usted, sino a la *Umma* islamita. Ella ha dejado su tarea de resistencia contra la injusticia y el mal y está durmiendo la mona." Esta cita y todas las demás citas proceden de la "Open brief aan Hirsi Ali" de Mohammed Bouyeri: <http://www.nos.nl/nieuws/achtergronden/briefverdachtevangogh.html>. Las citas sin referencia proceden todas de este texto. En el original neerlandés, se mantiene en las citas la ortografía a veces errónea de Bouyeri.

dido su combatividad. Y la han perdido, pues se han convertido en infieles para su Dios, como los cristianos en Occidente. Por eso tampoco son fieles ya a lo que son: musulmanes, una comunidad –un *Umma*– que se reúne alrededor del Dios único, recitando el libro único del Profeta único. Los musulmanes de hoy, insultados y denigrados, reciben lo que se merecen, según opina Mohammed Bouyeri.

Desde esta posición de autocrítica, Bouyeri opina poder servirle de réplica a Hirsi Ali. Como miembro del Parlamento, propuso en una ocasión “sondear la ideología de los musulmanes al solicitar un empleo”. Ahora le corresponde a ella someter a examen a su propio grupo político, tal como opina Bouyeri. Y es que en él hay judíos, afirma, y se encuentra así sujeta a una ideología igual de rechazable como la que le echas en cara a los musulmanes⁴. Después de lo cual cita del Talmud entre otras que “todos los judíos son personas”, que “a las mujeres no judías se les llama animales” o que “incluso a los mejores de los gentiles (no judíos) habría que matarlos”. Trata ahora a tus amigos judíos tal como nos tratas a nosotros los musulmanes y prohíbeles enseñar de aquí en adelante su Talmud. Pero, y así concluye, para eso le falta valor.

Mohammed Bouyeri se preocupa aquí sobre todo de *sí mismo*, de su propia identidad y de cómo en un mundo de libertad e igualdad esta identidad puede mantener su originalidad específica. Pues, tal como él lo siente, esto mismo es lo que no se le concede en nuestra cultura moderna de igualdad. En ella no puede ser *distinto* a los demás; no puede ser *él mismo*. Y si en esto no se le respeta, entonces tampoco quiere que por el mismo motivo se les respete a otros. En conclusión, tal como argumenta Bouyeri contra Hirsi Ali, si humillas a los musulmanes por lo que dice su Corán, entonces también corresponde humillar a tus compañeros del partido por lo que está en su Talmud.

Mohammed Bouyeri se acerca en este punto más a la modernidad de lo que le gustaría, hasta el extremo de encontrarse prisionero de una problemática típicamente moderna. Quiere tener el reconocimiento de “igualdad” para una identidad que no es sin más “idéntica” o “igual” en todos. A su manera está formulando no tanto el problema del islam verdadero, sino el problema de la identidad política moderna y su rela-

⁴ “Su propuesta es muy interesante, entre otros motivos porque al introducirla saca a la luz la cara podrida de sus maestros políticos (cuando, claro está y en honor a lo que sería justo, se aplicaría a ellos y así harían pública su verdadera ideología). Es un hecho que la política holandesa se encuentra dominada por muchos judíos que son el producto de las doctrinas del Talmud; como es el caso con los compañeros de su partido.”

ción con lo que la hace posible: el hecho de que todas las personas en toda su diversidad y diferencia son idénticas en sentido político.

La muerte y el juicio

Más adelante, en la “open brief”, Mohammed Bouyeri echa pestes contra otra propuesta política de Hirsi Ali. Había propuesto confrontar expresamente a los jóvenes hijos musulmanes con la elección entre el islam o la cultura moderna, entre “su Creador y la Constitución”. Replica Bouyeri que en primer lugar es a ti a quien compete saberte ante una elección y añade: “Vá a tener la oportunidad, señora Hirsi Ali, de grabar su verdad para siempre en las páginas”. No la verdad que anuncia por el momento, como parece, sino su verdad “real”. Se puede inscribir de nuevo –“grabarse”– en una de las “páginas” del Libro de Dios que separa la verdad de la mentira dentro de ese mundo caprichoso y pecaminoso.

¿Cuál es la verdad que se le pide “grabar” en el Libro? La “muerte”, así suena la respuesta. Toda la carta de Mohammed Bouyeri gira en torno a la muerte. La muerte como seguridad, como la única seguridad que tenemos en esta vida. Y también la muerte como la seguridad *que podemos utilizar*, con la que podemos escribir y, por ejemplo, con la que nos podemos inscribir en el Libro donde están redactadas toda la seguridad y toda la verdad. La carta de Mohammed Bouyeri nos evoca de forma conmovedora la muerte como única seguridad que nos queda finalmente a los seres humanos:

“Hay una seguridad en toda la existencia de la creación; y es que todo conoce su final. El niño que nace y que tras su primer llanto llena con su presencia el universo, abandonará finalmente este mundo con un grito mortal. Una brizna que saca su cabeza de la tierra oscura y que acto seguido es acariciada por la luz del sol y alimentada por la lluvia que cae, finalmente se marchitará y se deshará en polvo. La muerte, señora Hirsi Ali, es el tema común de todo lo que existe. Usted y yo y el resto de la creación no nos podemos desvincular de esta verdad”.

El tono es religioso y elevado; sin embargo, la evocación de la muerte se deja interpretar como una típica occurrencia moderna sobre la finitud. Nadie posee la verdad absoluta, pues nadie se escapa de nuestra condición mortal.

Sin embargo, tras estas frases relativas sigue enseguida una evocación larga y desgarradora sobre “el día de juicio final”:

“Llegará el Día en que nadie podrá hacer nada a favor de nadie. Un Día donde habrá torturas y suplicios terribles. Un Día en que los injustos sacarán con dificultad lamentos terribles de sus pulmones. Lamentos, señora Hirsi Ali, estremecedores: que pondrán los pelos de punta. Las personas (por el miedo) parecerán borrachas sin estarlo. Aquel Día el MIEDO llenará la atmósfera: [...]”.

Mohammed Bouyeri intenta explicarle a Hirsi Ali que deje que el miedo espontáneo sea su consejero, pues le enseñará que todo y todos estamos bajo el régimen del Dios que es juez, un Dios que ha tenido la bondad de revelarse a sí mismo y a su Juicio, una revelación que mima la *Umma* de hermanos y hermanas musulmanes y que también tú deberías mimar antes de que sea demasiado tarde.

Bouyeri no menciona que este Juicio ya se ha ejecutado para Theo van Gogh. La presencia del cadáver de van Gogh hace innecesario anunciarlo. Además, según afirma el propio Bouyeri, sólo ha cumplido el juicio que el mismo van Gogh atrajo sobre él ofendiendo al Profeta de Alá –es decir, a Alá mismo–. Era inevitable que por la provocación los musulmanes, al tener que aguantar desde hace mucho tiempo las ofensas de “agresores” infieles, pasaran por fin a la acción. Y ese acto sólo supuso la afirmación de la “muerte” que llevaba rondando a van Gogh desde hace años. Pues, ¿cómo se puede llamar si no su vida de apariencia de infiel separado del Dios Vivo? Ya hace años “se condenó eternamente”, y con el acto que se llevó a cabo en él, sólo se realizó el “uso apropiado de la muerte”, para así darle a conocer el Juicio tanto a él como a toda la humanidad. Sin embargo, Usted como infiel no entenderá esto en absoluto; así se queja Bouyeri⁵.

Y, sin embargo, según él le queda esperanza a Hirsi Ali. Sólo el hecho de que no la asesinó a ella, sino a Theo van Gogh, lo indica. Todavía tiene una oportunidad, según Bouyeri, y sólo si también ella *hace un uso apropiado de la muerte*. Esto es el resultado que tenía reservado para ella. Todo su “teatro de la crueldad” estaba dirigido al mismo:

“Si realmente cree en todo esto, entonces el siguiente reto no debe suponerle ninguna traba. Por eso le desafío con esta carta a que demuestre que es sincera. Mucho no tiene que hacer: Señora Hirsi

⁵ “Usted como infiel fundamentalista por supuesto que no cree en un Poder Supremo que gobierna todo el universo. No cree que su corazón, con el que rechaza la verdad, tiene que pedir permiso para cada latido a este Poder Supremo. No cree que su lengua con la que reniega el Gobierno de este Poder Supremo está sujeta a Sus leyes. No cree que la vida y la muerte nos han sido dadas por este Poder Supremo”.

Ali: DESEA la MUERTE si realmente está CONVENCIDA de que es sincera".

Éste es el núcleo de la carta de Bouyeri y desvela cómo se entrelazan la modernidad y la religiosidad reaccionaria. No puede haber "para Usted ningún impedimento", así le hace ver a Hirsi, para desear su propia muerte. Pues no existe ningún Dios para Usted, ningún sentido último a la vida. Para Usted la muerte es sólo muerte: la desconsideración última del mensaje islámico, la forma última de infidelidad. Y, sin embargo, esto no es totalmente incompatible con lo que el Profeta tiene pensado para gente de su estilo, tal como le aclara con un pasaje del Corán:

"Si es verdad que la morada de la Última Vida junto a Alá os pertenece en exclusiva sin incluir al resto de los hombres, desead entonces la muerte, si sois sinceros. Pero nunca la desearán por temor a lo que han cometido con sus manos. Alá conoce perfectamente a los injustos" (2,94-95).

Hacer un uso apropiado de la muerte: es lo único que le resta a Hirsi Ali, según Mohammed Bouyeri. *Ella misma* podría llevar a cabo el juicio que sobre ella dictaría la divinidad, y que un seguidor fiel del Profeta ejecutaría como norma. Esta sentencia de muerte, llevada a cabo por ella misma, le podría salvar en el último momento de las manos de los incrédulos. Aunque se haya matado a sí misma, porque para ella la muerte, como la vida, no tiene sentido, su acto no es menos un oda al sentido de la vida garantizado por Dios y un servicio a la *Umma*, a la comunidad mundial de fieles musulmanes. Es un acto de martirio real, una forma de "grabarse" para siempre "en las páginas" del Libro de la Vida creado por Alá. Ese acto le igualaría a Bouyeri, pues también él hará *un uso apropiado de la muerte*, es decir, "deseará la muerte"⁶. Pero fue en vano: no fue cosido a balazos como había esperado.

Sólo este "uso apropiado de la muerte" es la garantía de la victoria y hace que "esta lucha desatada sea distinta a todas las demás". "No las discusiones, ni las manifestaciones, ni los desfiles, ni las peticiones: sólo la MUERTE separará la Verdad de la Mentira", así reza más adelante. Bouyeri rechaza todos los métodos modernos y *discursivos* con los que afrontamos nuestros problemas en espacios públicos y con los que queremos darle también un lugar al islam dentro de nuestra sociedad multicultural y plural. Son caminos falsos para llegar a la

⁶ "Para evitar que me puedan echar en cara lo mismo que a Usted, desearé este deseo para Usted: Mi Rabb, regálanos la muerte para alegrarnos con el martirio. Allahoemma Amien".

verdad. El único camino es el de la "MUERTE". Esto es precisamente lo que quieren evitar los incrédulos, dice más adelante: niegan la capacidad de juicio de la muerte⁷.

Desar la muerte como desconsideración de la muerte

"Perecer", "morir", "muerte": son los grandes temas en el discurso de Mohammed Bouyeri. Con esto se acerca a la modernidad, donde la referencia a la finitud y la muerte pone todo bajo un aspecto relativo. Y para Bouyeri y para otros fundamentalistas musulmanes allí se encuentra la causa y la razón de la crisis de la modernidad. Si la muerte es la única maestra absoluta que nos queda, esto quiere decir sustancialmente que todos los maestros están muertos, también Dios. Y argumentan que no es de extrañar que el Occidente moderno se haya puesto a vagar de tal manera en el terreno religioso, económico, militar, sexual y moral.

Según la lógica musulmana-fundamentalista de Bouyeri, los occidentales modernos hacemos un uso *equivocado* de la muerte. Más exactamente: no hacemos *ningún* uso en absoluto de la muerte, vemos la muerte incluso como algo a lo que nadie –ni siquiera Dios– puede dar utilidad. Y aquí radica la causa por la cual nos hemos hecho tan incrédulos. Es que la muerte no es la que reina sobre la vida y la muerte, sino Dios, tal como nos enseñó antes nuestra propia religión, y por eso ahora tenemos que dejarnos enseñar por el islam, pues hemos dejado que nuestra propia religión se consumiera. Por eso el fundamentalista musulmán no sólo tiene el sagrado deber de predicar la fe, sino también de sembrar el terror –la angustia mortal–. Sólo el miedo a la muerte puede devolver al ser humano moderno y desenfrenado el contacto con la capacidad de juicio de la muerte. Vosotros, occidentales no reconocéis esto e intentáis evitar la muerte, así terminaba el discurso de Bouyeri, y advertía a "Estados Unidos", "Europa", "Países Bajos", a "Hirsi Ali" y al "fundamentalista incrédulo", que llegarán a la perdición. Y, tal como añadía repetidas veces, "estoy convencido de ello".

¿El está tan seguro de que no llegará a "perderse" ni él ni su convencimiento? Aquí nos encontramos con el núcleo y con el eslabón débil de todo su discurso y sale a la luz el carácter paranoico de su

⁷ Se refiere a la sura 62: "Añade: "Tened por seguro que la muerte, de la que huís, os encontrará y luego regresaréis al Conocedor de lo oculto y de lo patente, que os hará saber lo que hayáis hecho" (62,8)".

lógica fundamentalista. La muerte que utiliza para atribuírsela a otros, indicando que perecerán –“¡seguro!”–, no la aplica a sí mismo. No porque no sabe que perecerá también. Al contrario. Hasta se adelanta y “desea la muerte”, pues esto es lo que por la gracia de Dios se le ha dado a un musulmán, e incluso a una musulmana infiel como Hisri Ali. Sin embargo, no por adelantarse de esta manera a la muerte la *desconsidera*, ni mucho menos. Le une a aquel que vive por encima de la muerte. Su muerte es un trato con la eternidad, una garantía de que después del juicio final –la división original entre vida y muerte– estará sentado inequívocamente a la mesa de los vivos.

La obsesión fundamentalista con la muerte es sobre todo una estrategia para negar la realidad de la misma. Y esto también hace estar ciego ante la realidad en cuanto tal. Consideran que ésta se encuentra tan marcada por el pecado y la corrupción que de hecho ya la tienes que considerar muerta. Una vez hayas entendido esto, te das cuenta de que ya no vives en esa realidad, sino en un mundo que nacerá de las cenizas de esa realidad pecaminosa. El mundo existente tiene que ser destruido y con cada destrucción se ve la prueba de su provisoriedad, por eso la necesidad de destruirlo más. Servir al mundo consiste en destruirlo. Lo mismo cuenta para la comunidad. La *Umma* donde vive el fundamentalista no es la comunidad existente de musulmanes, que, en su diversidad mundial, forma el mundo real musulmán, sino la *Umma* con la que sueña después de haber sido purificada de todos los incrédulos, incluso de todos los “blandos”, moderados y (por eso) de los musulmanes corruptos.

Este procedimiento, propio del fundamentalismo, también lo podemos encontrar en la base de la lucha *contra* el fundamentalismo. En la medida en que esta lucha sigue una lógica de guerra, el riesgo se agranda. El “enemigo” empieza a convertirse cada vez más en un medio donde proyectar los propios defectos para, acto seguido, negarlos. Este peligro “perverso” acosa en estos momentos el “war on terror” que el actual Presidente norteamericano organiza a nivel mundial.

La religión, donde la muerte y la finitud también son ideas centrales, tampoco es inmune a este procedimiento. La *open brief* de Mohammed Bouyeri es un ejemplo de cómo una lógica islamita puede llegar a ser presa de esto. Tampoco la lógica cristiana se encuentra necesariamente libre de este mal. Más bien al contrario: ninguna religión pone tan en el centro la muerte y la doctrina de la resurrección y la vida eterna como el cristianismo, también puede terminar en una negación de la muerte y la finitud. En cuanto se empieza a hablar en nombre de esa muerte negada, en cuanto se empieza a hablar en nombre de Dios mismo y a creerse el intérprete de su Juicio

Final, la negación corre el peligro de tomar la forma perversa que hemos visto funcionar en Bouyeri.

La religión, sin embargo, es siempre un recurso cultural que sirve justamente para detener este riesgo, también el islam y también el cristianismo. Como monoteísmos, presuponen que nadie puede afirmar ser Dios, pues *sólo Dios es Dios*. Esto es el lado crítico –e incluso crítico-religioso– del monoteísmo: antes de acomodarte en la seguridad de que tu Dios es *El* Dios, el monoteísta pide una actitud crítica permanente que una y otra vez te hace tambalear en esa seguridad demasiado invulnerable. Si tienes permiso para pronunciar el nombre de Dios es para decir que nadie puede hablar sin más en su nombre, ni siquiera tú en el mismo momento en que dices esto. Sin embargo, con esta paradoja el asunto no ha terminado para la cultura monoteísta: esa paradoja apela al deseo permanente del ser humano de hablar en nombre de Dios y de coincidir con la plenitud de Dios, y no se trata de eliminar ese deseo (lo cual es imposible) ni tampoco de reconocerlo sin miedo, sino que se trata de ponerlo *en cultivo*, de *cultivarlo* como algo con lo que nunca estaremos en paz y con lo que *felizmente* nunca estaremos en paz, si no fuera porque este tipo de paz mataría nuestro deseo. Y, para decirlo con Jacques Lacan, somos deseo, deseo insustituible e inaplacable.

(Traducido del neerlandés por Femke Waardenburg)

ALGUNOS DESPLIEGUES PUBLICITARIOS Y ALGO DE ESPERANZA Las mujeres y el islam

en los medios de comunicación occidentales



N en septiembre de 2005, la señora Ayaan Hirsi Ali, política holandesa de ascendencia somalí, fue invitada por el consejo directivo de la Universidad de Amsterdam a pronunciar un discurso con ocasión de la inauguración del año académico. En su discurso, Hirsi Ali sostuvo que la religión islámica no permite curiosidad alguna y que por tanto es incompatible con la ciencia. Pidió a los estudiantes de la universidad que hicieran investigación sobre el modo en que la cultura y la religión islámicas desempeñan un papel muy importante en el atraso del mundo islámico, y acusó al personal de la Universidad de Amsterdam de ser "políticamente correctos" por evitar esta cuestión. A raíz de este discurso, en un debate recogido en el semanario de la Universidad, quienes protestaban contra la actitud de la universidad al invitar a Hirsi Ali y quienes criticaban el discurso de ésta se vieron denunciados como "viles", "peligrosamente indecentes" e "inmorales".

* KAREN VINTGES es profesora de Filosofía política y social en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Amsterdam. Ha publicado *Philosophy as Passion. The Thinking of Simone de Beauvoir*, Indiana University Press, Bloomington 1996 (orig. en neerlandés, 1992); *Feminism and the Final Foucault*, D. Taylor y K. Vintges (eds.), Illinois University Press, 2004, y varios otros libros en neerlandés. Fue fundadora y directora de la revista de filosofía *Krisis* y organizó la conferencia "Mujeres e Islam: Nuevas perspectivas", celebrada en Amsterdam en mayo de 2005. Actualmente trabaja en un proyecto titulado "Reescribiendo *El segundo sexo* [de Beauvoir] desde una perspectiva global".

Dirección: Nieuwe Doelenstraat 15, 1012 CP, Amsterdam (Países Bajos).
Correo electrónico: K.V.Q.Vintges@uva.nl

El tono de este debate pone de manifiesto el polarizado ambiente que existe hoy en los Países Bajos, donde el tema de las mujeres y el islam desempeña un papel importante. Especialmente desde los ataques del 11 de septiembre, y no sólo en los Países Bajos, sino en todo el mundo occidental, se ha producido una polarización en torno a la cuestión de si el islam se puede reconciliar con la modernidad. En estas controversias, la modernidad se define a menudo como una amalgama de progreso mediante la ciencia y la razón, democracia, individualismo, emancipación de las mujeres y laicismo. Se considera originariamente occidental. En cambio, el mundo islámico aparece como atrasado porque se le ve firmemente atrincherado en una tradición religiosa. "Modernidad frente a tradición": tal es el marco de este debate sobre el islam que se encuentra en el corazón de los discursos políticos contemporáneos sobre la organización social de la sociedad.

Amplios sectores de la población holandesa actual están convencidos de que la cultura y la religión islámicas son sumamente hostiles a las mujeres. No sólo en los Países Bajos, sino en toda Europa, la opresión de las mujeres por parte del islam se ha convertido en un tema decisivo, por ejemplo en Bélgica y particularmente en Francia. En Francia, muchas personas (feministas incluidas) creían que las mujeres y muchachas musulmanas debían ser rescatadas por ley y que se les debía impedir llevar el velo, que los franceses ven como un símbolo de opresión *per se*. El tema de las mujeres dentro del islam ha cobrado importancia en virtud de las intervenciones de unas cuantas mujeres que han dejado el islam y son "publicitadas" por los medios de comunicación. En los Países Bajos, Hirsi Ali sostiene reiteradamente, en artículos, conferencias y entrevistas, que el islam está "atrasado" debido a un elemento que le es inherente: la opresión de las mujeres. Se muestra crítica con la izquierda y afirma que "por un lado sostienen ideales de igualdad y emancipación, pero en este caso [la situación de las mujeres dentro de las comunidades musulmanas] no hacen nada al respecto; incluso facilitan la opresión". Llama a esto la "paradoja de la izquierda"¹.

Si Hirsi Ali ha llegado a desempeñar un papel destacado en la vida pública holandesa ha sido en no pequeña medida gracias al apoyo de algunas influyentes políticas feministas y creadores de opinión. Pero al mismo tiempo hay otros, entre ellos muchas feministas, que sospechan que las inquietudes manifestadas acerca de la opresión de las mujeres

¹ En una entrevista en *The Guardian*, 17 de mayo de 2005.

islámicas tal vez sean en realidad una excusa para atacar y suprimir a los musulmanes, y no una auténtica inquietud. Durante las últimas décadas, muchas mujeres del tercer mundo han acusado al feminismo occidental de imponer sus criterios propios a las mujeres de todo el mundo. Por esta razón, en estos últimos años muchas feministas han practicado un gesto de contención para con las mujeres de otros orígenes culturales, preguntándose cómo conciliar una perspectiva feminista, deseosa de poner fin a cualquier opresión de las mujeres, con un planteamiento multiculturalista de respeto a las demás culturas. A lo largo de su obra, Hirsi Ali ataca tanto este gesto de contención como el planteamiento multiculturalista. Ha publicado dos libros, *De zootjesfabriek* [La fábrica de hijitos] y *De maagdenkooi* [La jaula de las vírgenes]². Para entender su postura de manera más completa, debemos evaluar la referencia explícita que hace en uno de sus libros, *De zootjesfabriek*, a la influyente filósofa feminista Suzan Moller Okin.

Fundamentos liberales

Okin escribió un ensayo famoso, titulado “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?” (1999), y un artículo anterior en el que se quejaba de que el movimiento planetario en favor de los derechos de las mujeres había carecido en los últimos años del apoyo intelectual y político de casi todas las feministas occidentales, “que, por respeto a la diversidad cultural, estaban intentando por todos los medios complacer”³. Según Okin, la norma universal de un feminismo planetario debía ser el liberalismo. Esta autora ataca el punto de vista multiculturalista de que las culturas minoritarias deben ser protegidas con derechos especiales. Los usos culturales que están en juego tienen que ver en gran medida con el lado personal, familiar y reproductivo de la vida; por esta razón es probable que la defensa de los usos culturales tenga una influencia mucho mayor en las vidas de las mujeres y muchachas que en las de los hombres y muchachos. Muchos de esos usos culturales situados dentro de la esfera doméstica o privada vulneran los derechos de las mujeres. Establecer derechos grupales para

² Ayaan Hirsi Ali, *De zootjesfabriek: Over vrouwen, islam en integratie*, Augustinus, Amsterdam 2002; id., *De maagdenkooi*, Augustinus, Amsterdam 2004.

³ Suzan Moller Okin, “Feminism, Women’s Human Rights and Cultural Differences”, *Hypatia* 13 (1989) nº 2, pp. 32-35; id. y encuestados, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, J. Cohen, M. Howard y M. C. Nussbaum (eds.), Princeton University Press, Princeton 1999.

posibilitar que las culturas minoritarias se conserven es, por tanto, "malo para las mujeres". Okin sostiene que la poligamia, el matrimonio forzado, la mutilación genital femenina, el castigo a las mujeres por ser violadas y la desigual vulnerabilidad ante la violencia son usos y circunstancias que no resultan inusitados en muchas partes del mundo, mientras que la norma de la igualdad de género es respaldada, al menos formalmente, por los Estados liberales occidentales. Para las mujeres sería mejor que determinadas culturas se "extinguiéran" o, preferiblemente, que fueran estimuladas a modificarse, no a conservarse. Sólo debieran ser fomentadas por el Estado aquellas culturas minoritarias que respeten los "fundamentos" del liberalismo.

En línea con la postura de Okin, Hirsi Ali aboga por la prohibición de las escuelas islámicas y por una intervención activa del Estado para impedir la circuncisión femenina y los asesinatos por honor. Claramente movida por el llamamiento de Okin a los "fundamentos" del liberalismo, en 2003 pasó del partido Socialdemócrata al Liberal, por el cual llegó a ser miembro del Parlamento. Desde entonces ha estado omnipresente en los medios de comunicación. En el verano de 2004 ella misma provocó un auténtico despliegue mediático de publicidad al lanzar una película titulada *Sumisión* / en la televisión holandesa. En esta breve película aparecen textos del Corán sobre los cuerpos desnudos de mujeres que han sido objeto de malos tratos físicos. Cuando su director Theo van Gogh fue asesinado por un extremista musulmán en el otoño de 2004, éste afirmó que Hirsi Ali sería la siguiente. Ella se escondió, pero, al regresar a la vida pública unos pocos meses después, anunció que no permanecería callada, sino que continuaría defendiendo a las mujeres islámicas. Desde entonces Hirsi Ali tiene una vivienda especial y lleva escolta 24 horas al día. Este año ha entrado en la lista del *Time Magazine* de las cien personas más influyentes del mundo actual. Su mensaje en los medios de comunicación contiene realmente las opiniones que expone en sus libros, entrevistas y discursos en el Parlamento, donde sostiene que el islam es retrógrado e intrínsecamente opresivo para las mujeres, razón esta última por la que ella está obligada a hablar en nombre de las mujeres islámicas.

El mismo papel que en los Países Bajos desempeña Hirsi Ali le ha sido asignado en Francia a la escritora franco-iraní Chahdorrt Djavann, autora del famoso librito *¡Abajo el velo!*⁴ Después de la revolución iraní, Djavann se vio obligada a llevar el velo en Irán durante diez años, hasta que huyó de su país. En su libro expresa su cólera

⁴ Chahdorrt Djavann, *Bas des voiles!*, Gallimard, París 2003 (trad. esp.: *¡Abajo el velo!*, El Aleph Editores, Barcelona 2004).

por ello, comparando el velo con la estrella amarilla que los nazis obligaron a llevar a los judíos. Como Hirsi Ali, Djavann ataca el planteamiento que ve a los inmigrantes como miembros de colectividades que son distintas por razón religiosa o étnica y cuya distinción se debe respetar. “¡Dios sabe qué clase de identidad común sería ésta, uno de cuyos símbolos sería el velo!”. En su reciente librito *Que pense Allah de l'Europe* [Lo que Alá piensa de Europa, 2004] Djavann advierte contra una “invasión” islamista de Europa⁵.

Como Hirsi Ali en los Países Bajos, Djavann fue apoyada por algunas influyentes feministas, como Elisabeth Badinter, que se confiesa gran admiradora de Simone de Beauvoir. Badinter dedicó un capítulo de su reciente libro *Por mal camino* al problema del velo, que como Djavann considera en sí mismo un símbolo de la opresión de las mujeres⁶. Tanto Djavann como Hirsi Ali sostienen que todas las mujeres y muchachas musulmanas son víctimas de una religión y una cultura opresivas y que el laicismo occidental es la única vía hacia la emancipación. Ambas están arropadas por influyentes creadores de opinión y son presentadas en los medios de comunicación como heroínas feministas que han tenido la valentía de alzarse contra la opresión de las mujeres en el islam. Sus artículos y entrevistas son publicados en los periódicos nacionales más importantes, y ambas son invitadas a dar conferencias en todos los foros públicos de sus países. Hirsi Ali y Djavann desempeñan así un papel destacado en el debate que está teniendo lugar en Occidente acerca del islam, debate que se plantea en términos de modernidad frente a tradición.

Otra “voz mediática” dentro de este debate es Irshad Manji, periodista canadiense que se presenta como lesbiana y creyente musulmana. Aunque a Manji la meten con frecuencia en el mismo saco que a Djavann y Hirsi Ali, por ejemplo en páginas web de extremistas de derechas, tales como la del belga “Vlaams blok” y otra holandesa llamada “Dutchdisease”, ella personalmente se niega a tomar partido contra el islam como tal. En su libro *The Trouble with Islam* [Lo problemático del islam], llama a los musulmanes a practicar la “Ijtihad”, la tradición musulmana de pensamiento independiente que floreció en la edad de oro islámica entre el 700 y el 1200 d.C.⁷ En contraste

⁵ Id., *Que pense Allah de l'Europe*, Gallimard, París 2004.

⁶ Elisabeth Badinter, *Fausse route: Reflexions des 30 années de féminisme*, Odile Jacob, París 2003 (trad. esp.: *Por mal camino*, Alianza Editorial, Madrid 2004).

⁷ Ishad Manji, *The Trouble with Islam: A Wake-Up Call for Honesty and Change*, Random House, Toronto 2003.

con posturas laicistas, Manji no abandona su identidad musulmana, pero pide reinterpretaciones del Corán y un cambio de la tradición islámica desde dentro. En su caso, es frecuente que la atención que los medios de comunicación le dispensan no corresponda a su propio mensaje. Con frecuencia es presentada de manera unidimensional en la prensa europea como una crítica *pur sang* al islam en lo relativo a la cuestión del islam y las mujeres, y por tanto difícilmente puede atraer a las mujeres y muchachas musulmanas a las que ella querría llegar.



Feminismo islámico

En toda Europa hay muchas mujeres y muchachas musulmanas que se sienten fundamentalmente insultadas por el repetido mensaje de que todas las mujeres y muchachas musulmanas son víctimas de una religión y una cultura opresivas. En los Países Bajos, muchas de ellas están consternadas por la campaña llevada a cabo por Hirsi Ali, y se cierran ante lo que experimentan como un ataque total contra su identidad. Insisten a menudo en que el verdadero problema “no es el Corán, sino los hombres”, y buscan una manera de abordar la cuestión del islam y las mujeres que permita conciliar islam y feminismo, en lugar de poner de relieve la imposibilidad de conciliarlos.

En contraste con un feminismo intensamente laicista, durante esta última década encontramos una nueva manera de abordar la cuestión del islam y el feminismo que es capaz de tener en cuenta tanto las voces de esas mujeres y muchachas musulmanas, como las inquietudes feministas de Hirsi Ali y Manji. Desde la última década del siglo pasado se han ido desarrollando perspectivas y métodos nuevos que demuestran que el islam y la justicia de género no son intrínsecamente incompatibles. Para sus reinterpretaciones del Corán y de las tradiciones históricas islámicas hacen referencia a la historia dinámica y diversa del islam. Ponen de relieve el espíritu igualitario del mensaje ético y espiritual del islam, y el papel activo de las mujeres en la historia del islam. Otros estudios ponen de manifiesto el papel activo de las mujeres en las sociedades islámicas actuales, demostrando que las mujeres islámicas no son ni mucho menos las criaturas pasivas y oprimidas que muchas feministas occidentales piensan.

En su obra clásica *Women and Gender in Islam* [Mujeres y género en el islam], Leila Ahmed centra su atención en el aspecto ético y espiritual del islam. Entra en la historia dinámica y diversa de la religión islámica, expresando su ambigüedad con respecto al papel de

las mujeres⁸. Mientras que el Corán afirma explícitamente que hombres y mujeres son iguales a los ojos de Dios, las mujeres musulmanas se ven a menudo oprimidas por los códigos morales islámicos, especialmente en forma de ley familiar (la *shariah*). Ahmed sostiene que el lado ético-espiritual del islam se puede desarrollar dentro de una perspectiva feminista que –como afirma ella en las últimas líneas de su conclusión– “permite a las mujeres buscar sin impedimentos el pleno desarrollo de sus capacidades y contribuir a sus sociedades en todos los campos”. El libro de Ahmed ha ofrecido el vocabulario y las herramientas para que las mujeres islámicas se creen a sí mismas como feministas islámicas, transformando la tradición del islam mediante reformas internas a su cultura.

En su obra *Qu'ran and Woman* [El Corán y la mujer], Amina Wadud hace también hincapié en el espíritu igualitario del Corán⁹. Según ella, el Corán tiene que ser interpretado una y otra vez en contextos nuevos. Wadud misma reinterpreta el texto teniendo en mente a la mujer moderna, demostrando cómo los principios clave del texto se pueden adaptar a un mundo en constante cambio. Hay algunas limitaciones propias del texto como tal, pero son reflejo del mundo árabe del siglo VII, el contexto en el cual fue revelado el Corán. Los presupuestos clave del texto y su cosmovisión global son igualitarios, y en el Corán se insiste en la reforma gradual. La obra de Wadud ha encontrado una respuesta entusiasta entre las mujeres de países musulmanes, como la autora misma indica en el prefacio a la edición estadounidense de su libro. Los estudios de Ahmed y de Wadud han alentado a las mujeres islámicas a luchar por la justicia de género dentro de la cultura y la religión islámicas, y a transformar posturas inamovibles. En un artículo titulado “The Quest for Gender Justice: Emerging Feminist Voices in Islam” [La búsqueda de la justicia de género: voces feministas que están surgiendo en el islam], Ziba Mir-Hosseini afirma que “para finales de los años ochenta del siglo pasado, había signos claros de la aparición de... un discurso de género que es 'feminista' en sus aspiraciones y demandas, pero 'islámico' en su lenguaje y sus fuentes de legitimidad”¹⁰. Concluye diciendo que “existe concordia teórica entre el espíritu igualitario del islam y la búsqueda feminista de la justicia y de

⁸ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven 1992.

⁹ Amina Wadud, *Qu'ran and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, Nueva York 1999 (primera edición, Penerbit Fajar Bakati, Kuala Lumpur 1992).

¹⁰ Ziba Mir-Hosseini, “The Quest for Gender Justice: Emerging Feminist Voices in Islam”, *Islam* 21, nº 36 (mayo de 2004), p. 3.

un mundo justo". En algunos países musulmanes hay en la actualidad organizaciones de mujeres que tienen objetivos feministas (como por ejemplo las "Hermanas en el islam" de Malasia). Con respecto a este discurso nuevo de feminismo islámico que está surgiendo podemos pre-guntarnos si transforma a su vez el feminismo, y cómo. ¿Entrañan estas nuevas perspectivas sobre el islam y la justicia de género una crítica, y una alternativa, a las actuales posturas feministas? ¿Deben, tal vez, las feministas revisar su concepción de la libertad y "ensanchar su mente"?

En un estudio reciente sobre el Movimiento Mezquita de Mujeres Egipcias, *The Politics of Piety* [La política de la piedad], Saba Mahmood, en línea con críticas anteriores de mujeres del tercer mundo, critica al feminismo occidental por imponer un marco normativo occidental en el cual la libertad y la autonomía personales son los presupuestos clave¹¹. Mahmood sostiene inequívocamente que autonomía y realización personal son dos cosas diferentes. El ideal de la realización personal se puede encontrar en todas las culturas. La típica combinación occidental de autonomía y realización personal es una visión demasiado limitada de lo que puede ser el crecimiento humano. Mahmood elimina completamente el concepto de libertad, y por tanto, como ella misma afirma, el feminismo.

En mi opinión, sin embargo, en lugar de desechar el feminismo como tal, debiéramos dirigir nuestras críticas al feminismo intensamente laicista que equipara la libertad con el yo autónomo y separado. La libre realización personal en el sentido de una creación ético-espiritual del yo (en oposición al fundamentalismo religioso que únicamente exige obediencia) es un valor que se puede encontrar en muchas culturas y religiones. El feminismo tiene que revisar su concepto de libertad con el fin de incluir la creación ético-espiritual del yo dentro del contexto de la religión. Se debe forjar un concepto nuevo de libertad partiendo de las vidas que la gente se crea *dentro* de colectividades y tradiciones significativas y oponiéndose a la dominación dentro de dichas tradiciones mediante una actitud moderna de "trabajar en los límites"¹².

Desde comienzos del siglo pasado, el feminismo ha sido parte integral del discurso de "modernidad frente a tradición". En su obra *Women and Gender in Islam*, Leila Ahmed informa de cómo el femi-

¹¹ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton 2005.

¹² Véase mi artículo "Endorsing Practices of Freedom: Feminism in a Global Perspective", en D. Taylor y K. Vintges (eds.), *Feminism and The Final Foucault*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 2004, pp. 275-299.

nismo fue introducido en Egipto por los colonizadores occidentales. En Irán, el feminismo fue originariamente lanzado por los partidos laicos en oposición a la tradición islámica. En la actualidad, en Marruecos y en Irán, lo mismo que en Egipto y en Malasia, se está desarrollando un discurso de feminismo islámico que pone en tela de juicio un debate sobre el islam planteado desde la disyuntiva "modernidad frente a tradición" y que muestra la modernidad dentro de la religión.

Aprendizaje mutuo

Los intelectuales occidentales no hacen más que empezar a darse cuenta de que lo que está en juego en los diálogos transculturales es el aprendizaje mutuo. En mi opinión, es la dimensión ético-espiritual la que está tan viva en los contextos religiosos que puede alentar a la cultura occidental a repensar su propio pasado y a encontrar algunas respuestas nuevas para su futuro. El nuevo discurso del feminismo islámico que va surgiendo gradualmente no es, por desgracia, muy conocido en el mundo occidental. Sin embargo, hay alguna esperanza de cambio. En mayo de 2005, una conferencia sobre feminismo islámico celebrada en Amsterdam contó con abundante publicidad en los medios de comunicación, principalmente gracias a la presencia de Amina Wadud, que hizo furor unos meses antes debido a que dirigió en Nueva York un oficio religioso en el que participaron hombres y mujeres, un acontecimiento del que se informó en muchos medios de comunicación internacionales.

En septiembre de 2005 se celebró en Amsterdam una gran conferencia feminista en la que se reunieron mujeres de todas las culturas. Discutieron cómo podían cooperar, y el modo en que lo hicieron convirtió en pueblerino el discurso del "choque de culturas" entre el islam y Occidente. De esta conferencia se informó muy positivamente en los medios de comunicación. Están surgiendo, pues, nuevas perspectivas para coaliciones entre feministas religiosas y laicas. Mientras que dichas coaliciones existen ya en países musulmanes como Irán y Marruecos, los despliegues publicitarios en torno a feministas intensamente laicas en los medios de comunicación occidentales dificultan que tales coaliciones surjan en el mundo occidental. Ya es hora de que las voces de las feministas islámicas sean escuchadas también aquí.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

2. ¿EL ISLAM ILUSTRADO?: NUEVOS AVANCES

EL CORÁN LEÍDO POR LAS MUJERES



Durante la última semana de octubre de 2005 se celebró en Barcelona un congreso internacional sobre feminismo islámico¹. En él se pusieron de relieve algunos aspectos notables que muestran cómo se va abriendo paso el papel que las mujeres musulmanas desempeñan en las ciencias coránicas. En el congreso intervinieron estudiosas y activistas musulmanas procedentes de varios países que luchan por mejorar la posición de las mujeres en el islam basándose en las enseñanzas del Corán. El Corán es para ellas la palabra directa de Dios que garantiza los derechos de la mujer y les asegura que no se les quite valor alguno en los siglos posteriores a la muerte del profeta Mahoma. Al tiempo que los varo-

* NELLY VAN DOORN-HARDER enseña Religiones comparadas desde 1999 en la Universidad de Valparaiso (localidad de Indiana, EE.UU.). Desde 2004 está vinculada también a la Universidad Libre de Amsterdam como responsable para el Diálogo Cristiano-Musulmán. Antes de integrarse en la Universidad de Valparaiso fue profesora de Estudios islámicos en la Universidad Duta Wacana de Yogyakarta (Indonesia). Basándose en datos recogidos sobre el terreno durante aquellos años, ha escrito el libro *Women Shaping Islam. Indonesian Muslim Women Reading the Qur'an* (University of Illinois Press, de aparición en 2006). Aparte de gran conocedora del islam en Indonesia, es especialista en cristianismo copto y ha publicado abundantemente sobre el monacato en Egipto, el papel de la mujer y diversos temas relacionados con ese cristianismo. Algunos de sus libros sobre los coptos son: *Contemporary Coptic Orthodox Church Nuns* (1995) y, con Kari Vogt, *Between Desert and City: the Coptic Orthodox Church Today* (1997).

Dirección: 1805 Washington Street, Valparaiso, IN 46383 (Estados Unidos). Correo electrónico: haafthen123@hotmail.com

¹ Cf. <http://www.feminismislamic.org/eng/>.

nes corrompieron los textos, que originalmente trataban a todos, hombres y mujeres, por igual, se añadieron las influencias de las culturas locales a los puntos de vista misóginos que se fueron desarrollando con el tiempo. Para estas estudiosas y activistas, los supuestos teológicos han originado una desigualdad de género que sólo puede corregirse mediante una relectura del Corán realizada desde el punto de vista de las mujeres².

Este artículo indaga en el modo en que las mujeres han comenzado a apropiarse de los mismos textos del Corán, bien individualmente, como Riffat Hassan y Asma Barlas, oriundas de Pakistán, o con la colaboración de varones, como es el caso de Zainah Anwar, del movimiento malasio Sisters in Islam [Hermanas en el islam] (SIS), y Lily Zakiyah Munir, del proyecto indonesio llamado CePDeS, cuyo objetivo es concienciar a los estudiantes de las *pesantren* (escuelas coránicas) sobre los derechos de las mujeres y los derechos humanos. Sin dejar por más tiempo la importante tarea de interpretar los textos sagrados a los hombres, estas mujeres y estos hombres están cambiando poco a poco las actitudes y disposiciones de la comunidad musulmana sobre las mujeres. Esta preocupación no se expresa solamente en actividades académicas, sino que también se traduce en acciones a favor de los derechos de la mujer y del desarrollo.

El aumento de esta tendencia puede atribuirse al hecho de que las mujeres de todo el mundo tienen ahora oportunidades educativas que en tiempos anteriores les estaban vetadas. Incluso la venerable universidad Al-Azhar de El Cairo permite estudiar actualmente a las mujeres en ella, dándose el caso de que su departamento femenino de Estudios Árabes e Islámicos tiene una directora, la Dra. Souad Saheh. Además, países musulmanes como Malasia e Indonesia se están modernizando e industrializando a gran velocidad. Según Zainah Anwar, directora ejecutiva de la organización malasio “Hermanas en el islam”, las mujeres de estos países “ya han dejado de acatar su estatus de inferioridad, ni siquiera cuando éste se justifica en nombre de la religión. Las mujeres actuales no aceptan que el islam fomente realmente la injusticia y el maltrato de la mitad de la raza humana”³.

² Parte del contenido de este artículo puede encontrarse en mi próximo libro titulado *Women Shaping Islam. Indonesian Muslim Women Reading the Qur'an*, que University of Illinois Press publicará en 2006, y en el artículo “Gender and Islam”, publicado en la edición revisada de la *Encyclopedia of Religion*.

³ Zainah Anwar, “Gender Issues. New Directions of Islamic Thought and Practice: Exploring Issues of Equality and Plurality”, comunicación presentada en la conferencia internacional sobre “Nuevas direcciones en el pensamiento islámico” celebrada en Yakarta, 5-17 de junio de 2004, p. 1.

¿Un feminismo islámico?

La tendencia que las mujeres están mostrando en su apropiación de la investigación del Corán ha conducido también a lo que vagamente se denomina el “feminismo islámico”. Sin embargo, este término no significa que estas mujeres vean el mundo con el mismo prisma que las feministas occidentales. Ellas creen que las ideas occidentales del feminismo liberal conducen al individualismo y al egoísmo⁴. Sobre todo, la idea de la “autonomía y la independencia personal” no tiene cabida en la estructura ideológica de estas feministas musulmanas, puesto que para ellas el bien comunitario está por encima de los deseos individuales. Son feministas en el sentido de que quieren liberar a las mujeres de las trabas de los preceptos religiosos y culturales, y en cuanto que pretenden conseguir una igualdad religiosa, social, económica y política con los hombres. No obstante, sus objetivos e incluso sus creencias no son homogéneos, es decir, hay mujeres en este movimiento que sostienen posturas ultraconservadoras.

Lo que les une, bien sean conservadoras o progresistas, es que están profundamente comprometidas con el islam. Su punto de referencia es el mensaje del Corán, que, de acuerdo con su interpretación, es “misericordia para todo el mundo” (C 21,107) y libera a “los seres humanos de toda opresión y discriminación por razones de sexo, raza o etnia” (C 49,13). Consideran su religión como una de las armas más poderosas para luchar a favor de la mejora de las condiciones de las mujeres, pues, de acuerdo con su interpretación, predica la justicia para todos y la igualdad entre hombres y mujeres (C 33,35)⁵.

El Corán

Con respecto a los derechos y el estatus de las mujeres, el Corán presenta un doble mensaje. Algunos versículos subrayan la igualdad, especialmente en lo relativo a la práctica religiosa (C 33,35). Mediante su práctica religiosa, tanto los hombres como las mujeres pueden acceder al paraíso (C 40,8). También enseña el Corán que las

⁴ Cf., por ejemplo, los comentarios de Souad Saleh en la entrevista publicada en *Al-Ahram Weekly*, 27 de octubre-2 de noviembre de 2005, p. 27.

⁵ Otros versículos del Corán en los que, explícita o implícitamente, se menciona la igualdad entre hombres y mujeres son: C 9,71.72; 3,195; 4,124; 16,97; 40,40 y 48,5.6.

mujeres y los hombres fueron creados a partir del mismo espíritu (*nafs*) (C 4,1; 6,98; 7,189), y afirma que tanto Eva como Adán fueron tentados por Satanás (7,20-22), lo que implica que no carga el peso del pecado original sobre Eva. De hecho, el Corán no admite en modo alguno el pecado original. Además, habla del esposo y la esposa como "vestiduras el uno para el otro" (C 2,187) y reconoce que el alumbramiento es una carga para la mujer (C 46,15). Incluso da normas sobre el período de la lactancia del niño y la edad del destete (C 2,233). En principio, dota a las mujeres de ciertos derechos dentro del matrimonio y les permite disponer de sus recursos económicos independientemente del marido.

Sin embargo, estos textos que subrayan la igualdad tienen su contrapartida en textos como C 4,34, que, habitualmente, se ha interpretado en el sentido de que los varones tienen el derecho a pegar a sus esposas en casos de deslealtad, desobediencia o un comportamiento incorrecto. Esta interpretación ha conducido a una severa violencia doméstica. En este mismo versículo encontramos la siguiente frase: "Los hombres están al cargo de/o son los protectores de (*qawwāmūn*) las mujeres porque Dios ha dado a unos más que a otros y porque las mantienen con sus medios". Los debates sobre este versículo sólo acaban de empezar y la mayoría lo interpreta como una referencia a la superioridad del hombre sobre la mujer. Sin embargo, las interpretaciones feministas han comenzado a poner en cuestión el significado tradicional de la palabra *qawwāmūn* proponiendo significados alternativos, como, por ejemplo, que se refiere al deber que tienen los hombres de mantener a sus esposas mientras éstas cuidan de los niños. Los versículos coránicos que se han interpretado tradicionalmente desde un punto de vista favorable al varón aparecen también reflejados en las tradiciones populares –atribuidas al profeta– como las que afirman que la mayoría de las personas que van al infierno son mujeres y que éstas sólo tienen la mitad de cerebro que los hombres.

Interpretaciones reformistas

La nueva reflexión sobre los roles y los derechos de las mujeres comenzó a finales del siglo XIX en algunos lugares del mundo islámico. Los movimientos posteriores abogaron por la abolición del velo, la segregación y la poligamia, al tiempo que exigían formación para las chicas. El islamólogo egipcio Muhammad 'Abduh (1849-1905) impulsó el debate al exigir que se realizara una investigación

independiente de las fuentes religiosas, concretamente, mediante el método denominado *ijtihad*. Además, propuso evitar las enseñanzas de las cuatro escuelas jurídicas, las *madhhabs*, y los resultados de la consiguiente ciencia *fiqh* (jurídica), que consideraba un cuerpo demasiado engoroso para llevar adelante el cambio.

Al nuevo método hermenéutico de 'Abduh se le denominó "reformista" o "modernista", y se convirtió en una alternativa a los métodos que los estudiosos tradicionalistas aplicaban a las enseñanzas jurídicas. Estas enseñanzas estaban fuertemente influidas por las costumbres e ideas procedentes de las culturas locales que dominaban el Próximo Oriente durante los años en que se gestó el islam. A lo largo de sus primeros siglos, los intérpretes locales rechazaron ciertos textos al tiempo que dieron autoridad a otros. Las investigaciones realizadas, como la obra de Brannon Wheeler *Applying the Canon in Islam*, han puesto de relieve que a lo largo de este proceso no siempre era el texto lo que importaba, sino la autoridad que le atribuían los transmisores del sistema religioso y legal.

Wheeler ha observado, por ejemplo, cómo los primeros intérpretes del islam manipularon las interpretaciones tradicionales para establecer ciertas formas de autoridad⁶. Conforme la tradición resultante se iba transmitiendo a través de determinados procedimientos pedagógicos, fue fijándose la autoridad canónica de ciertos textos⁷. Especialmente, en lo que respecta al papel de las mujeres en el islam, los estudiosos musulmanes dejaron de lado las normas en las que se igualaba a hombres y mujeres, dando preferencia, en cambio, a los textos que conducían a la denigración de su estatus y su condición moral.

En los países musulmanes de tendencia islamista o que están a favor de interpretaciones más extremistas del islam, parece haberse incrementado la preferencia por aquellos textos que denigran el estatus de las mujeres. Así lo expresa Zainah Anwar: "En el ámbito de las libertades fundamentales de los derechos de las mujeres, las autoridades religiosas [extremistas] tienden, frecuentemente, a convertir en leyes las opiniones más conservadoras"⁸.

⁶ Brannon Wheeler, *Applying the Canon in Islam. The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship*, Suny Press, Nueva York 1996, p. 9.

⁷ *Ibíd.*, pp. 2.3.

⁸ Zainah Anwar, "Gender Issues", pp. 1.8.

Por tanto, la lectura del Corán desde un punto de vista femenino debería consistir en una doble actividad: en primer lugar, tendría que centrarse en aquellos textos del Corán, y sus fuentes afines como el Hadiz (tradición), en los que se habla de la igualdad, y, en segundo lugar, tendría que eliminar las enseñanzas que han entrado en el islam a través de la *fiqh* y otras fuentes que fueron moldeadas por las culturas locales, por lo que también habría que reinterpretar la *fiqh*.

La primera es la que más habitualmente llevan a cabo especialistas como Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Asma Barlas y Amina Wadud. La mayoría residen en países occidentales donde disfrutan de libertad de expresión. La segunda se practica menos, puesto que requiere conocer profundamente la ley islámica y su jurisprudencia. Por ahora, podemos encontrar ejemplos de hombres y mujeres que intentan purificar la jurisprudencia islámica de siglos de hipertrofia cultural en Irán, Indonesia y, hasta cierto punto, en Malasia⁹.

Uno de los objetivos de estas actividades de análisis de los paradigmas de pensamiento islámicos y las normas resultantes es cambiar las prescripciones tal como aparecen codificadas en la ley, especialmente la ley musulmana sobre la familia. Esta ley se fundamenta en la ley islámica; en principio, pretende mejorar el estatus de las mujeres musulmanas, pero, a menudo, contiene preceptos que se consideran restrictivos con respecto a los derechos de la mujer a divorciarse, a la custodia de los niños y a sus movimientos fuera de la casa. Varios países musulmanes han introducido cambios en el código legal que protegen la posición de la mujer estableciendo una edad mínima para poder contraer matrimonio y garantizando más fuertemente los derechos de la mujer en caso de divorcio. Sin embargo, los cambios legales siguen acatando la autoridad de las culturas locales y las exigencias de sus respectivas instituciones religiosas, con el resultado de que las regulaciones del código relativo a las personas siguen siendo un tema central en los debates sobre el género y en la relectura del Corán.

⁹ Sobre este tipo de hermenéutica en Iran, cf. Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Londres-Nueva York 1999; en Indonesia, cf. van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam*. Entre quienes subrayan la importancia de interpretar la *fiqh* se encuentra Kecia Ali, "Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: the Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law", en Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*, Oneworld Publications, Oxford (Inglaterra) 2003, pp. 163-189.

La marroquí Fatima Mernissi y la pakistaní Riffat Hassan se encuentran entre las primeras estudiosas que intentaron comprender por qué las fuentes islámicas se hicieron tan misóginas. En su tesis doctoral titulada *The Veil and the Male Elite* [El velo y la élite masculina], a la que siguió su obra *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*¹⁰ [Mujer e islam: un estudio histórico y teológico], Mernissi investigó cómo el Corán y el Hadiz fueron influidos por los discursos patriarcales que redujeron a las mujeres a ciudadanas de segunda clase. Para entender cómo habían sido manipuladas las enseñanzas religiosas, utilizó el análisis sociológico y, teniendo mucho cuidado en no oponerse a los textos sagrados, puso de manifiesto las elaboraciones internas de las sociedades musulmanas que se basan en esos textos.

Mernissi ha prestado una esmerada atención a las tendencias islamistas que desde los años ochenta han fomentado la divulgación de comentarios de estudiosos misóginos desde el siglo XIII hasta el siglo XIX. Estos comentarios condujeron a una creciente obsesión por los cuerpos y los roles sociales de las mujeres, provocando que algunos islamistas promovieran la poligamia y el matrimonio de niñas¹¹. Al tratar de la sexualidad femenina, llegó a la conclusión de que lo que más se temía era el desorden o el caos (*fitna*) a que podía conducir el dominio social del poder sexual de las mujeres¹². Este temor había conducido a la segregación, a la imposición del velo y a las limitaciones de la libertad. Según Mernissi, es una realidad que "toda la estructura social musulmana puede considerarse como una defensa contra, o un ataque al poder perjudicial de la sexualidad femenina"¹³.

La obra de Mernissi ha tenido una gran influencia en los estudios musulmanes de género. Su obra ha inspirado a muchas mujeres y

¹⁰ El primer libro de Mernissi sigue considerándose un clásico: *Beyond the Veil: Male Female Dynamics in Modern Muslim Society*, IN., Bloomington & Indianapolis 1975/1987. Otros obras famosas de Mernissi son: *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 1987, traducción de Mary Jo Lakeland, Reading, Massachuset 1991; *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Oxford 1991. Otro importante libro de Mernissi es el titulado *Women's Rebellion and Islamic Memory*, Zed Books, Londres 1996.

¹¹ *Women and Islam*, pp. 88.89.

¹² Cf., por ejemplo, su artículo "The Muslim Concept of Active Female Sexuality", en Pinar Ilkkaracan (ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies*, WWR, Estambul 2000.

¹³ *Ibíd.*, p. 34.

hombres a releer las fuentes coránicas, y, tal vez, la gran victoria para las mujeres marroquíes ha sido la reciente revisión de la *Mudawwahah*, la ley marroquí sobre el estatuto de las personas. Estas reformas fueron promovidas por el rey Mohamed VI, quien deseaba preparar el terreno para que las mujeres participaran en todos los sectores de la vida nacional. Por ejemplo, se ha limitado considerablemente la práctica de la poligamia, al permitir que un hombre tome una segunda esposa solamente si tiene los recursos económicos suficientes para cuidar de dos hogares, al tiempo que tiene que contar con el consentimiento oficial de su primera esposa y de un juez. Para justificar estos cambios de amplio alcance en la ley marroquí, el rey remitió a su derecho a ejercer la *ijtihad*.

Riffat Hassan

Riffat Hassan ha escudriñado las controversias en torno al hadiz y la influencia que ha tenido en los puntos de vista de las mujeres. Se ha centrado especialmente en el desarrollo de la idea de que la mujer fue creada de la costilla de Adán, y, por tanto, nace con una deshonestidad intrínseca¹⁴. Averiguó que estas enseñanzas y aquellas que culpan a Eva de la caída procedían del relato de la creación de Gn 2,18-24 y su desarrollo en la tradición judía, dado que el Corán no dice nada al respecto. A pesar de esto, Riffat hizo notar que "muchos comentadores musulmanes han atribuido la responsabilidad fundamental de la caída del hombre a Eva"¹⁵.

La investigación de las tradiciones y las obras afines ha llevado a que Hassan centrara sus estudios en los derechos humanos religiosos que aparecen en el Corán, llegando a la siguiente conclusión: "Creo que el Corán es la Carta Magna de los derechos humanos y que una gran parte de su contenido tiene el objetivo de liberar a los seres humanos de la esclavitud del tradicionalismo, el autoritarismo (religioso, político, económico o de cualquier otro tipo), el tribalismo, el racismo, el sexism, la esclavitud o cualquier otra cosa que prohíba o impida a los seres humanos llevar a cabo la versión coránica del destino humano encarnada en la proclamación clásica: "el fin de todo es Alá" (C 53,42)¹⁶.

¹⁴ Riffat Hassam, "An Islamic Perspective", en Jeanne Becher (ed.), *Women, Religion and Sexuality*, WCC Publications, Ginebra 1991, p. 102.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 104.

¹⁶ Riffat Hassan, "Religious Human Rights in the Qur'an", en John Witte Jr. y Johan D. van der Vijver (eds.), Martinus Nijhoff Publishers, La Haya 1996, p. 361. Cf., también, su artículo en Gisela Webb (ed.), *Windows of Faith*.

Las obras de Fatima Mernissi y Riffat Hassan constituyen un testimonio de que la búsqueda de la justicia en el Corán se está realizando desde varias perspectivas ideológicas. Las mujeres y los hombres que están involucrados en estas actividades encuentran su inspiración en una variedad de fuentes que se extienden desde la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas hasta la jurisprudencia islámica (*fiqh*). Se está convirtiendo en un movimiento de gran alcance que no sólo estudia los problemas propios de las mujeres, sino que también, por ejemplo, aborda los problemas relativos a la pobreza, la represión, los derechos democráticos, los derechos de la infancia y los derechos humanos.

La relectura de la *fiqh*

A diferencia de las interpretaciones realizadas por los varones antes que ellas, muchas de estas estudiosas se inspiran en su experiencia personal. Fatima Mernissi se dio cuenta de la falta de libertad de las mujeres conforme iba creciendo en el seno de un harén, mientras que la vida laboral de Riffat Hassan cambió cuando las mujeres pakistaníes que sufrían la pérdida de sus libertades por las nuevas leyes introducidas en su país (las llamadas leyes *hudud*) le rogaron que se uniera a su causa. Las indonesias que habían estudiado en las escuelas coránicas (*pesantren*) tuvieron experiencias análogas cuando se dieron cuenta de lo que los textos de la tradicional *fiqh*, enseñados en esas escuelas, decían sobre las mujeres.

Uno de estos textos era el *Kitab 'Uqud Al-Lujjain fi Bayan Huquq Al-Zaujain* (*Kitab 'Uqud*) [Comentarios sobre las responsabilidades mutuas relativas a la clarificación de los derechos de los esposos] del imán Nawawi (Mohamed Ibn Umar al-Bantani al-Jawy, 1813-1898), escrito en torno al 1874. Era un texto que, según el respetado líder religioso Bisri Mustofa, "se le subía al hombre a la cabeza" (*membuat lelaki besar kepala*)¹⁷. Con respecto al deber de la esposa, el texto afirma, por ejemplo, lo siguiente:

"Una esposa ha de sentirse siempre tímida en presencia de su marido, obedecer sus órdenes, guardar silencio cuando habla, levantarse

Muslim Women Scholar-Activists in North America, Syracuse University Press, Syracuse, Nueva York 2000.

¹⁷ Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) (ed.), *Wajah Baru Relasi Suami-Istri. Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjain* [El nuevo aspecto de la relación entre esposo y esposa. Sobre el *Kitab Uqud*], LkiS, Yakarta 2001, p. x.

para saludarle cuando entra o se va, acicalarse a la hora de acostarse perfumándose y lavándose los dientes, maquillarse siempre cuando el marido está presente, pero desmaquillarse cuando no lo está, no atentar contra su honor o sus posesiones cuando no se encuentra en casa, respetar a su familia y amigos, debe considerar como una cantidad grande aun los exiguos ingresos que aporte a la casa, jamás debe rechazar sus insinuaciones, incluso si está sentada en la parte de atrás de un camello, y no debe ayunar ni salir sin su permiso. Cuando viole algunas de las normas mencionadas, los ángeles la maldecirán hasta que sea consciente [de su mala conducta], [tiene que obedecer estas normas] aun cuando su marido la maltrate”¹⁸.

Este texto se fundamentaba en las normas islámicas que estaban en vigor en La Meca, donde Shaykh al-Nawawi lo escribió en el siglo XIX para enseñar a sus dos esposas, que trabajaban y aportaban su salario a los ingresos de la familia.

El gran problema al que han de hacer frente las mujeres en la mayoría de los países islámicos es a su analfabetismo religioso. Desde los años 1970, las indonesias relacionadas con la organización Nahdlatul Ulama, que representa a unos cuarenta millones de musulmanes de ese país, han conseguido salir de esta situación de desconocimiento en las *pesantren*. De este modo, se han equipado perfectamente para unirse a los hombres en la interpretación del Corán y de aquellos textos relacionados con éste. Tras descubrir que el texto del *Kitab 'Uqud* era el más pernicioso para el marco referencial de las mujeres formadas en las *pesantren*, un equipo de mujeres y de hombres comenzaron a preparar una nueva edición del texto en la que incluían referencias a los textos coránicos sobre las mujeres, poniendo de manifiesto cómo podía haber llegado a ser tan misógina su interpretación¹⁹. La nueva edición del texto, con anotaciones, se ha distribuido en las *pesantren* de toda Indonesia con el objetivo de modificar las actitudes de las generaciones venideras.

Las olas se expanden por el mundo

Las repercusiones del Corán leído por las mujeres tienen un alcance mundial. Ciertamente, en algunos países son más grandes que en otros, pero, progresivamente, las mujeres están consiguiendo la formación necesaria para interpretar el Corán, sin posibilidad

¹⁸ *Kitab 'Uqud al-Lujjain*, Bintang Terang, Surabaya, edición de 1985, p. 24.

¹⁹ Toda la revisión del texto puede leerse en los capítulos 5 y 6 de mi libro *Women Shaping Islam*.

alguna de una vuelta atrás. En este nuevo paisaje que se está configurando, podemos comprobar cómo las mujeres están derribando los límites establecidos por la autoridad religiosa masculina. Sobre todo actualmente, con el establecimiento de comunidades musulmanas en los países occidentales, encontramos un mayor número de mujeres que tienen acceso a la educación y que se benefician de la libertad de expresión y de la igualdad de oportunidades garantizadas por los Estados. Las expresiones autoritativas del islam ya han dejado de proceder exclusivamente de los feudos del Próximo Oriente. Abdenur Prado, secretario del Consejo Islámico de Cataluña, expresó esta convicción en la presentación que hizo del Congreso Internacional sobre el Feminismo Islámico celebrado en Barcelona en septiembre de 2005:

“En el contexto de las sociedades modernas, donde el peso de los medios de comunicación es tan grande, se hace necesario crear un espacio para las expresiones plurales del islam. La consolidación de un punto de vista diferente rompe la fe monolítica que los fundamentalistas quieren transmitir. Es importante presentar alternativas, crear un espacio para el debate y facilitar la ruptura con los modelos patriarcales y unilaterales”²⁰.

La acción de las mujeres que rompen los moldes de la autoridad masculina se manifiesta en una variedad de expresiones. La estudiosa afroamericana musulmana, nacida en los EE.UU., Amina Wadud suscitó una oleada de críticas y comentarios en el ámbito musulmán al dirigir las oración del viernes, el día 18 de marzo de 2005, ante los hombres y las mujeres congregados. Algunos respondieron rápidamente que no existía en el Corán ni en el hadiz ninguna prohibición en contra de que las mujeres dirigieran la oración en una congregación de hombres y mujeres, y que si una mujer poseía el conocimiento requerido para hacer el sermón del viernes, podía hacerlo perfectamente.

Islamonline reaccionó con una fatua del líder religioso conservador Yusuf Qaradawi, quien afirmó que jamás se había oído una cosa semejante en toda la historia de la religión musulmana. En el núcleo de su argumentación se encontraba una referencia al cuerpo de la mujer, “cuyo físico, naturalmente, constituye una provocación a los instintos de los hombres”. Ninguno de los argumentos en contra se basaba en el Corán²¹.

²⁰ “Gender Jihad”, publicado en la web del congreso <http://www.feminismislamic.org/cast/>.

²¹ Entre otros, véase el artículo de Abdenur Prado “About the Friday Prayer led by Amina Wadud”, en <http://www.studying-islam.org/articletext.aspx?id=955> y <http://www.webIslam.com>.

Sin embargo, las olas del cambio no necesitan ser tan altas, y las mujeres musulmanas siguen una gran variedad de enfoques a la hora de interpretar las normas islámicas. Retornando a la universidad de Al-Azhar, la directora Souad Saleh, que es una mujer con carrera universitaria y una famosa conferenciente sobre temas islámicos, piensa que el deber esencial de una mujer musulmana es "ser una buena madre y ama de casa. El hombre musulmán es el cabeza de familia y el que gana el pan. Si una mujer siente que puede, honestamente, combinar una carrera con su principal obligación como madre y madre de casa, entonces que lo haga"²².

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

²² Al-Ahram Weekly, 27 octubre-2 noviembre 2005, p. 27.

INTERPRETACIONES ILUSTRADAS DE LOS HADICES

Los hadices, que refieren declaraciones del Profeta Mahoma, son la segunda fuente de ley y teología en el islam, después del Corán. A diferencia del Corán, que según los musulmanes contiene literalmente la palabra de Dios tal como le fue revelada a Su Profeta, los hadices en su mayor parte no transmiten las palabras exactas de Mahoma, sino más bien su significado. La mayor parte de los hadices que han llegado hasta nosotros fueron transmitidos oralmente durante un período de entre dos y tres siglos antes de ser consignados por escrito. Los seis famosos libros (en árabe, *al-kutub al-sitta*) de hadices fueron compilados a partir del siglo III (IX).

* ASMA AFSARUDDIN es profesora adjunta de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Notre Dame. Sus campos de investigación son el pensamiento político y religioso islámico, el Corán, el Hadiz, la historia del pensamiento islámico y cuestiones de género. Es autora o directora literaria de tres libros, el más reciente de los cuales es *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*, Leiden 2002. Ha escrito también más de cincuenta artículos y ensayos sobre varios aspectos del pensamiento islámico e impartido numerosas conferencias tanto dentro como fuera de los Estados Unidos. Antes enseñó en la Universidad de Harvard y actualmente es miembro de los consejos editoriales de la *Oxford Encyclopedia of Modern Islam* y la *Routledge Encyclopedia of the Qur'an*. Las investigaciones de Afsaruddin han sido financiadas, entre otras entidades, por la Fundación Harry Frank Guggenheim, y recientemente la Carnegie Corporation de Nueva York la ha incluido en su programa de ayudas a estudiantes, nombrándola Carnegie Scholar 2005.

Dirección: Asma Afsaruddin, Associate Professor, Arabic & Islamic Studies, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana (EE.UU.). Correo electrónico: afsaruddin.1@nd.edu

de la era cristiana) por al-Bujari (870), Muslim ibn al-Hayyaj (muerto en el 875), Ibn Macha (muerto en el 886), Abu Dawud (muerto en el 888), al-Tirmidi (muerto en el 892) y al-Nasai (muerto en el 915). Los sunitas consideran que éstas son las colecciones más autorizadas de hadices. Han merecido esta categoría porque los compiladores, particularmente al-Bujari y Muslim, sometieron a criterios rigurosos los hadices que habían reunido, con el fin de determinar su fiabilidad y separar las informaciones inventadas de las auténticas. Los criterios que invocaban tenían que ver en su mayoría con la probidad moral y la sagacidad intelectual de los transmisores de hadices cuyos nombres aparecían en los *isnad*. Según esta ciencia o disciplina de los hadices (en árabe, *'ilm al-hadith*), surgieron tres amplias categorías de hadices: a) los sanos (en árabe *sahih*), los hadices mejores y más fiables, cuyos *isnad* contenían los nombres de transmisores fiables y piaños; b) los buenos (en árabe, *hassan*), casi iguales en valor probatorio a las informaciones *sahih*, salvo en que uno o más transmisores tienen un leve defecto de carácter; y c) los débiles (en árabe, *da'if*), cuando se determina que uno o más transmisores son poco fiables en su narración debido a deficiencias de carácter o a debilidades de memoria. Hay además clasificaciones de hadices basadas en el número de sus transmisores y en la extensión de su difusión, pero no tenemos por qué ocuparnos de ellas aquí.

Los chiítas tienen sus propias compilaciones, que incluyen, no sólo declaraciones del Profeta, sino también los dichos de sus imanes, sus dirigentes espirituales tras la muerte de aquél. El presente artículo, sin embargo, va a centrarse únicamente en las interpretaciones sunitas de los hadices; las interpretaciones chiítas merecen un tratamiento especial que cae fuera del ámbito de este trabajo¹.

En el presente artículo voy a examinar brevemente las interpretaciones premoderna y moderna de los hadices, a estudiar las conexiones entre ellas y a describir algunas de las tendencias que, dentro del período contemporáneo, indican cierta trayectoria para la investigación y evolución futuras.

¹ Para una comparación del uso sunita y chiíta de un grupo selecto de hadices como textos probatorios particularmente en debates tocantes a la jefatura legítima de la comunidad musulmana, véase mi libro *Excellence and Precedence*, E. J. Brill, Leiden 2002, pp. 197-228.

Las limitaciones que nos impone el espacio de que disponemos nos imposibilita para hacer plena justicia a la gama de perspectivas que existieron en el período premoderno con respecto a los hadices y a su uso como textos probatorios legales y teológicos. A riesgo de simplificar algo las cosas, voy a analizar sucesivamente estos tres amplios períodos: a) el período más primitivo de los antepasados piadosos (en árabe, *al-salaf al-salih*); b) los períodos clásico y medieval; y c) el período medieval tardío.

A. El período de los antepasados piadosos

De la mayoría de las informaciones se desprende que *sunna* (en referencia a las “costumbres” y “prácticas” del Profeta) fue el término más corriente al menos en los dos primeros siglos del islam y que se utilizó mucho más ampliamente que en el período posterior. En este período inicial, *sunna*, además de significar los usos del Profeta, se refería también a los de los Compañeros (en árabe, *al-Sahaba*). Así, tenemos referencias muy antiguas a la *sunna* del Profeta, pero también a las *sunnas* de los califas de Rashidun Abu Bakr, 'Umar y 'Utman, así como a las de otros. Empleado de este modo, el término *sunna* denotaba un ejemplo moral más que un uso o norma concreta del Profeta o de sus Compañeros². Además de *sunna*, o como complemento de este término, en este período inicial encontramos la noción de *'amal* o “tradición viva”, particularmente la de los Compañeros que vivían en Medina y que, según se suponía, transmitieron con autoridad detalles de los usos del Profeta mediante una emulación fiel de su conducta³.

Con el paso del tiempo, sin embargo, este significado amplio de *sunna* se fue restringiendo cada vez más, hasta que se empezó a limitar al de *sunnat Muhammad* (usos de Mahoma), que acabó por quedar codificada en un texto o declaración (*hadith*) atribuido al Profeta. Esta evolución resulta ya evidente en el pensamiento legal del siglo I (VII de la era cristiana), cuando surgieron los conceptos de *hadith* e *isnad* con un sentido religioso-técnico. El *isnad* hace referencia a la cadena de transmisión de un hadiz, cadena que recoge los nombres

² Véase Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 12.

³ Véase Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: the Qur'an, the Muwatta and Madinan 'Amal*, Curzon, Surrey (Inglaterra) 1999.

de los narradores de éste, mientras que el texto del hadiz como tal es conocido como *matn*.

La necesidad de formular la *sunna* en forma de declaración del Profeta parece haber surgido entre los Sucesores, la segunda generación de musulmanes. Tras la muerte de los Compañeros, el conocimiento y el recuerdo de las declaraciones del Profeta ya no eran tan vívidos e inmediatos para la siguiente generación de sus seguidores⁴. Así, uno de los Sucesores más famosos, el califa omeya 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (muerto en el 101/720), mandó a Abu Bakr al-Ansari y a otros eruditos que "buscara lo que existe de los hadices del Apóstol y de su *sunna*"⁵. En este caso, *hadith* se empezaba a utilizar ya en el sentido técnico de declaración concreta atribuida al Profeta, y por tanto con significado distinto del de *sunna*, término más amplio referido al conjunto de sus hechos.

B. Los períodos clásico y medieval

Desde la tercera generación de eruditos musulmanes, los juristas pioneros Malik ibn Anas (muerto en el 796) y al-Shafi'i (muerto en el 802) contribuyeron grandemente a racionalizar estos conceptos críticos y a exponer en detalle el uso de *hadith* y *sunna* como textos probatorios legales. Malik, el fundador epónimo de la escuela legal maliki, es el autor de *al-Muwatta* ("la senda trillada"), recopilación de hadices principalmente legales cuya excelencia ha sido comúnmente reconocida. Algunos especialistas llegaron incluso a contar el *Muwatta* como una de las seis recopilaciones autorizadas de hadices en lugar de la *Sunan* de Ibn Macha. Para Malik, el valor del hadiz no estriba en proporcionar una norma legal concreta, sino en indicar cómo se deben aplicar normas concretas. También hizo uso considerable, como base de normas legales, de los usos o tradición viva (en árabe, '*amal*) del pueblo de Medina, que se entendía basada en la *sunna* del Profeta⁶.

Al-Shafi'i, discípulo de Malik, insistía sin embargo en que la *sunna* sólo podía servir de fuente legal si estaba codificada en un hadiz. Los textos de los hadices proporcionaban la base para las decisiones lega-

⁴ Hallaq, *History*, p. 14.

⁵ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, University of Chicago Press, Chicago 1972, 2:26.

⁶ Véanse además, Dutton, *Origins, passim*; Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Islamic Texts Society, Cambridge (Inglaterra) 1991, pp. 283-296.

les. Al-Shafi'i sostenía, además, que el consenso de los eruditos musulmanes, fuera cual fuera su grado de universalidad, no podía crear una norma legal si faltaba un hadiz concreto que la apoyara. Esta metodología legal desarrollada por al-Shafi'i resultó ser muy influyente a lo largo del tiempo y sigue siéndolo hasta hoy, pese al hecho de que la escuela legal safiíta está actualmente menos en boga que en otro tiempo, tras haber perdido terreno en favor de la escuela hanafita bajo la dominación de los otomanos⁷.

Aunque la categoría de los hadices como textos probatorios legales surgió entre juristas y eruditos en general a partir del siglo II (VIII de la era cristiana), un grupo pionero de eruditos opusieron resistencia a esta tendencia. Los Mu'tazila, que habitualmente son descritos como teólogos escolásticos o racionalistas, mantuvieron una actitud sumamente escéptica respecto a la autenticidad y, por tanto, fiabilidad de los hadices como textos probatorios en la dialéctica legal o teológica⁸. Algunas de las críticas que hacían a los estudiosos de los hadices (en árabe *muhadditun*) pueden sonarnos sorprendentemente modernas. Un ejemplo de erudito crítico mu'tazili es Amr ibn Bahr al-Yahiz (muerto en el 869), el famoso erudito del siglo III (IX de la era cristiana) que criticaba que en la dialéctica sunitas-chiítas se usaran como textos probatorios ciertas informaciones "elogiosas" (*fada'il* o *manaqib*) cuyos textos eran claramente tendenciosos y contradictorios. Dicha dialéctica se había centrado en determinar si la persona más cualificada para convertirse en el jefe de la comunidad era Abu Bakr (el primer califa) o 'Ali (el cuarto califa). En las observaciones siguientes, dirigidas a sus interlocutores chiítas, expresa él su exasperación por el hecho de que ambas partes pueden igualmente aducir informaciones que confirman su derecho a gobernar sobre el otro:

“Si lo que habéis contado respecto a la excelencia de 'Ali es verdad, y lo que ellos han contado respecto a la excelencia de Abu Bakr es verdad, Abu Bakr es más excelente que 'Ali, y 'Ali es más excelente que Abu Bakr. Ésta es, entonces, la contradicción, pero la verdad no es nunca contradictoria. La prueba de ello es que el Profeta, sean sobre él las bendiciones de Dios y la paz, no habló de esto o no mencionó aquello, pues si se deriva en general una información rela-

⁷ Para una introducción general a la vida y pensamiento de este jurista, véase al-Shafi'i, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*, trad. Majid Khadduri, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1961, introducción.

⁸ Sobre esta tendencia de los Mu'tazila, véanse Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1953, pp. 258-259; Abd al-Mayid, *al-Ittijahat al-fiqhiyya 'inda ashab al-hadith*, Maktabat al-Khanji, El Cairo 1979, p. 94,

tiva a la superioridad de Abu Bakr, e igualmente otra relativa a la superioridad de 'Ali, tal información no tiene valor salvo para lo que hemos dicho: para dar a conocer que el Profeta, sean sobre él la paz y las bendiciones, pronunció una de las dos declaraciones de las cuales se puede encontrar testimonio, y no pronunció la otra [declaración]; que ésta más bien fue inventada por hombres y creada por los transmisores del material biográfico"⁹.

Al-Yahiz afirma luego que para respaldar la fiabilidad de tales informaciones elogiosas se debían buscar testimonios independientes en textos probatorios alternativos tales como las informaciones históricas, las narraciones biográficas e incluso la poesía primitiva. Sus opiniones sobre la búsqueda de confirmación (*tathabbut*) de la verdad se basan en "la necesidad del hombre de investigar este mundo de razón y armonía que Dios ha puesto a su disposición y para su instrucción..."¹⁰. Una indagación racional de este tipo hace posible prescindir de los alambicados criterios ideados por los estudiosos de los hadices para establecer la fiabilidad de las informaciones. Así pues, al-Yahiz, como otros eruditos mu'tazili, no confiaba demasiado en las categorías elaboradas por los estudiosos de los hadices para organizar el conocimiento. Por el contrario, le interesaban más los conceptos de lo posible (*al-ya'iz*) e imposible (*al-mumtani*), y rechazar informaciones basándose en sus contradicciones internas e inverosimilitud¹¹. A la hora de determinar la fiabilidad de las tradiciones, la conformidad con los hechos históricos era para al-Yahiz un criterio mucho más importante que la crítica tradicional basada en el *isnad*.

Al-Yahiz era, además, de la opinión de que las sutilezas partidistas sobre el significado de las palabras de informaciones concretas eran el resultado de la ignorancia de las generaciones posteriores acerca de las circunstancias reales en que se pronunciaron las declaraciones proféticas (en árabe, *asbab wurud al-hadith*), lo cual les llevaba a sacar un significado general de uno más específico. Esto puede conducir fácilmente a una aplicación incorrecta de las normas legales¹². El escepticismo general mu'tazili respecto a los hadices conoció un resurgir entre algunos musulmanes modernistas, como veremos más adelante.

⁹ Al-Yahiz, *Kitab al-'Uthmaniyya*, ed. 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Dar al-Kitab al-'Arabi, El Cairo 1955, pp. 37-38.

¹⁰ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 104-105.

¹¹ Véanse su obra *Kitab al-Hayawan*, ed. 'Abd al-Salam Muhammad Harun, al-Maktaba al-Hamidiyya al-Misriyya, El Cairo 1965-1969, pp. 238-239; y Khalidi, *Arabic Historical Thought*, pp. 106-107.

¹² 'Uthmaniyya, pp. 158-159.

Pasado el siglo XII, a medida que los Mu'tazila fueron desapareciendo, empezó a extenderse entre los eruditos una actitud bastante conservadora respecto a los hadices, actitud que continúa hasta hoy. En general, la tendencia ha sido aceptar como sano todo hadiz contenido particularmente en las dos recopilaciones *sahih* de al-Bujari y Muslim, cuyos contenidos son normativos para los musulmanes. La convicción predominante es que la necesaria labor de criba y evaluación de los hadices ya ha sido llevada a cabo concienzudamente por eruditos irreprochables. No hay necesidad, por tanto, de someterlos de nuevo a un análisis crítico, ni de arrojar con ello dudas sobre la integridad de eruditos tales como al-Bujari y Muslim. En opinión de la "ulama" más tradicionalista, una vez que un hadiz ha sido etiquetado y reconocido como "sano" por el consenso de eruditos eminentes, los musulmanes creyentes deben aceptarlo como tal. Una vez verificados, los hadices sanos pasaron de hecho a ser considerados fuente revelada, sólo superada en importancia por el Corán.

Una destacada voz discrepante en el siglo XIV fue la de Ibn Jaldun (muerto en el 1382), el famoso historiador que señalaba:

"Los historiadores, los intérpretes [coránicos] y los principales transmisores han incurrido con frecuencia en error por aceptar [la autenticidad de ciertas] informaciones y episodios. Esto se debe a que confiaron sólo en la transmisión, tuviera o no valor. No revisaron [cuidadosamente dichas informaciones] a la luz de principios [fundamentales de análisis histórico] ni compararon las informaciones entre sí ni las examinaron según los criterios de la sabiduría ni investigaron la naturaleza de los seres"¹³.

Sin embargo, aunque en escasa medida, existía un análisis crítico de los contenidos de los hadices. Se recurrió al análisis textual particularmente en el caso de informaciones espurias o con grandes probabilidades de serlo, tales como las *fada'il* ('elogiosas'). La necesidad imperiosa de recurrir a la crítica textual en tales casos se puede considerar como algo establecido en la siguiente declaración del erudito al-Suyuti (muerto en el 911, el 1505 de la era cristiana): "Si os encontráis un hadiz contrario a la razón, o a lo que ha sido establecido como correctamente transmitido, o contrario a los principios acepta-

¹³ Ibn Jaldun, *al-Muqaddima*, Dar Ihya al-Turath, Beirut s. f., pp. 9-10; citado por Khaled Abou el Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, One World, Oxford 2001, p. 110.

dos, habéis de saber que es falso”¹⁴. En respuesta a la pregunta sobre si el carácter espurio de un hadiz se puede detectar sin recurrir a la crítica del *isnad*, el famoso erudito hanbali Ibn Qayyim al-Yawziyya (muerto en el 751, 1350 de la era cristiana) alaba la pregunta como una cuestión de capital importancia (*‘azim al-qadr*) y luego pasa a afirmar que tal cosa es posible para aquel erudito que, además de un sólido conocimiento y larga familiaridad con los hadices (lo cual crea en él un “sexto sentido” [*dhawq*], por decirlo así, para evaluar la fiabilidad), tiene también conocimiento de los detalles biográficos de la vida del Profeta, de su conducta, de sus palabras y de lo que se le puede o no atribuir de manera creíble¹⁵. En el período premoderno, por tanto, la veracidad era una consideración bastante importante, aunque no constante, en la valoración de la fiabilidad global de los textos de diversas clases de informaciones.

Actitudes modernistas y reformistas respecto a los hadices

En el siglo XIX, en cierto número de eruditos musulmanes reformistas y modernistas surgió una actitud muy crítica, e incluso escéptica, respecto a los hadices, en alguna medida debido a las consecuencias debilitadoras de la colonización europea de grandes extensiones del mundo islámico. Las circunstancias coloniales y poscoloniales provocaron entre los musulmanes doctos mucha introspección y una nueva valoración crítica de su herencia intelectual. La figura descollante entre tales eruditos del siglo XIX fue el teólogo egipcio Muhammad ‘Abduh (muerto en 1905). Fue un erudito brillante, discípulo de otro reformista pionero, Yamal al-Din al-Afgani (muerto en 1897), y desempeñó el cargo de rector de la afamada Universidad al-Azhar de El Cairo (Egipto). ‘Abduh animaba a los musulmanes a reavivar su tradición anterior de indagación crítica y a centrarla, entre otras cosas, en los hadices. Influido en cierta medida por el antiguo escepticismo mu’tazili respecto a los hadices, incluso animaba a poner entre interrogantes la fiabilidad de informaciones sanas cuando era necesario, insistiendo en que éstas eran categorías creadas por seres humanos falibles y, por tanto, se debían someter a nueva evaluación basada en

¹⁴ Al-Suyuti, *Tadrib al-rawi*, El Cairo 1307/1889, p. 100; Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*, ed. Abdal Hakim Murad, Islamic Texts Society, Cambridge (Inglaterra) 1993, p. 113.

¹⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Manar al-munif al-sahih wa-‘l-da’if*, ed. Abd al-Fattah Abu Ghudda, Alepo 1390/1970.

criterios racionales. Consideraba la aceptación generalizada de hadices espurios como un hecho que había contribuido a que los musulmanes adoptaran usos no islámicos y había conducido a la corrupción de sus creencias y a su desunión interna¹⁶. Como cabía esperar, tales posturas fueron muy controvertidas en su tiempo, y su proyecto nunca llegó a ponerse totalmente en marcha. Pero 'Abduh al menos sembró las semillas de una empresa reformista que siguió siendo retomada esporádicamente por los modernistas del siglo siguiente.

Hay razones para afirmar que el modernista más importante del siglo XX es Fazlur Rahman (muerto en 1988), que fue catedrático de Estudios islámicos en la Universidad de Chicago, donde luego ocupó hasta su muerte la cátedra Harold H. Swift de Servicios distinguidos. Las opiniones de Rahman sobre los hadices eran en muchos aspectos una prolongación de las de 'Abduh. De manera parecida a éste instaba a los musulmanes a utilizar los hadices de manera más crítica, tras haber determinado debidamente su procedencia y fiabilidad, y a no atenerse simplemente al sistema tradicional de clasificación. También insistía en que la crítica de los hadices no debía quedarse centrada en la crítica del *isnad*, como durante el período medieval, y en que los textos (*mutun*) de los hadices se debían revisar para comprobar su veracidad. Aun cuando los *isnad* de ciertos hadices fueran espurios, su contenido, sostenía él, tal vez tuviera importancia en relación con determinados asuntos de la época contemporánea, y de ese modo tal vez siguieran resultando útiles¹⁷. Rahman creía firmemente que una crítica bien concebida de los hadices conduciría a "un pensamiento nuevo acerca del islam"¹⁸.

La trayectoria futura

En la actualidad, eruditos modernistas y reformistas de diferentes tendencias prosiguen el estudio crítico de métodos y textos iniciado

¹⁶ Véanse Mazheruddin Siddiqi, *Modern Reformist Thought in the Muslim World*, Islamic Research Institute, Islamabad (Pakistán) 1982, pp. 67, 102-103; David Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford University Press, Nueva York 1990, p. 31. Para una introducción más amplia al pensamiento y activismo de 'Abduh y de su mentor, al-Afgani, véase Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra) 1983, pp. 103-244.

¹⁷ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965, capítulo 2.

¹⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 147.

por sus predecesores. Además de en la crítica del *isnad*, gran parte de la metodología de esos estudiosos se apoya en el análisis crítico de los textos encaminado a determinar la veracidad e historicidad de éstos. Si los textos de los hadices no están de acuerdo con prescripciones coránicas, los modernistas suelen descartar los hadices en favor de los versículos coránicos correspondientes. Esto resulta particularmente evidente a la hora de estudiar las penas *hudud*, que en su mayoría proceden de hadices y en algunos casos son contrarias a las normas coránicas. Así, los modernistas señalan que en el Corán no se menciona la lapidación, ni ninguna otra forma de castigo capital, y que tal pena procede únicamente de los hadices, hecho que invita a la revisión de las leyes *hudud*¹⁹. Las actitudes discriminatorias respecto a las mujeres surgieron en parte debido a algunos hadices que presentan a Eva (en árabe, *Hawwa*) como modelada a partir de una costilla de Adán y, por tanto, dotada de una naturaleza esencialmente "torcida". Además, algunas informaciones que aparecen particularmente en la literatura exegética culpan a Eva de haber provocado el destierro de los seres humanos del Paraíso. En ambos casos tales informaciones se apartan totalmente del texto del Corán, puesto que éste no contiene mención alguna de la costilla de Adán ni de su función fundamental en la configuración de la naturaleza de la mujer. Además el Corán, o bien culpa de la Caída a Adán y a su esposa por igual (2,30-39; 7,11-27), o bien únicamente a Adán (20,115-124), y no presenta a Eva como la única culpable de ese incidente. Sin embargo, la mayoría de los exegetas varones de finales de la Edad Media acabaron prefiriendo las informaciones que culpan a Eva –aun cuando eran de dudosa fiabilidad y mostraban una clara influencia bíblica– antes que los relatos coránicos de la creación, puesto que aquéllas se adaptaban mucho mejor a su sensibilidad dentro de las sociedades patriarcales donde en ese momento habitaban²⁰.

Modernistas y reformistas piden en general una nueva evaluación de gran parte de los hadices y una mayor insistencia en el Corán para contrarrestar la misoginia y la vulneración de los derechos humanos que con frecuencia han sido el resultado de una aceptación acrítica

¹⁹ Véase, por ejemplo, Mohamed Talbi, "Religious Liberty", en Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 161-168.

²⁰ Para esta fascinante discusión, véase Barbara Freyer Stowasser, "The Chapter of Eve", *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, Oxford 1994, pp. 25-38.

de hadices escogidos²¹. También se están coordinando esfuerzos para reavivar el concepto global de *sunna* que existió antes de los safiítas y que incluía tanto los hechos como las palabras del Profeta. La realización de quehaceres domésticos por parte del Profeta Mahoma y su matrimonio con mujeres de mediana edad divorciadas o viudas, tal como se suele recoger en las fuentes biográficas, por ejemplo, se pueden mantener, entonces, como ejemplos normativos para los varones musulmanes, aun cuando dichas actuaciones tal vez no hayan recibido la validación de hadices impecablemente documentados que aconsejen la adopción de tales maneras de proceder. Existe también un renovado interés por concentrarse en las “causas de aparición de los hadices”, tal como recomendaba al-Yahiz en el siglo III (IX de la era cristiana), puesto que investigar la procedencia histórica de un hadiz puede decírnos mucho acerca de la aplicabilidad normativa de su texto²². El brillante jurista del siglo XIV Abu Ishaq al-Shatibi (muerto en el 790, el 1388 de la era cristiana), que goza de mucho predicamento entre los modernistas, hacía hincapié en que “ningún texto individual puede tener por sí solo una fuerza probatoria absoluta a menos que se entienda a la luz de su trasfondo histórico y de la enseñanza total que a ese respecto contienen el Corán y la Sunna”²³.

Estas corrientes de investigación y crítica académicas actualmente en marcha permiten un prudente optimismo respecto al futuro de los estudios sobre los hadices. Gracias al número suficiente de especialistas musulmanes hoy en día empeñados en tal empresa, dichos estudios prometen dar frutos sumamente beneficiosos con consecuencias posiblemente sorprendentes para la reconfiguración del pensamiento islámico y el rehacimiento de las sociedades islámicas.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

²¹ Véanse, por ejemplo, Abou el Fadl, *Speaking, passim*; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trad. Mary Jo Lakeland, Addison-Wesley Publishing Company, Reading (Massachusetts) 1991.

²² Véase el artículo que estoy escribiendo, “*Asbab Wurud al-Hadith: Historicizing the Speech of the Prophet Muhammad*” (para una versión preliminar abreviada, véase www.yale.edu/cir/2003/afsaruddinpaper.doc).

²³ Rahman, *Islam and Modernity*, p. 25.

EL ISLAM TURCO EN DIÁLOGO CON LA SOCIEDAD MODERNA

La espiritualidad neosufí del movimiento Gülen

I. La necesidad de una espiritualidad moderna



La aparición en Europa y Norteamérica, a lo largo de estos últimos años, de un interés por el pensamiento del erudito turco Fethullah Gülen es un fenómeno que requiere explicación. Varias universidades estadounidenses, entre ellas Georgetown y Rice, han llevado a cabo seminarios académicos para estudiar los diversos aspectos de su pensamiento. Sólo en los Países Bajos, al menos cuatro universidades (Nimega, Tilburg, la Erasmo de la ciudad de Rotterdam y Amsterdam) han acogido seminarios sobre "Precursoros de la paz", que presentaban de manera destacada las opiniones de Gülen y su movimiento.

Varios son los factores que han contribuido a este interés. En primer lugar, quienes se sienten oprimidos por la índole materialista y consumista de la vida moderna andan buscando una espiritualidad capaz de señalar un camino para vivir de manera auténtica y útil, y muchos encuentran tal espiritualidad en los escritos y el movimiento de Fethullah Gülen. En segundo lugar, los musulmanes que buscan un camino para vivir su fe islámica en las situaciones modernas y hacer una aportación positiva a la transformación de la sociedad encuentran en dicho movimiento una interpretación constructiva de la enseñanza coránica

* THOMAS MICHEL, S.J., es Secretario jesuita para el diálogo interreligioso y Secretario ecuménico de la Federación de Conferencias Episcopales Asiáticas. Ha vivido y enseñado durante muchos años en Indonesia y Turquía.

Dirección: Curia Jesuita, CP 6139, 00195 Roma Prati (Italia). Correo electrónico: interrel@sjcuria.org

que acentúa las buenas obras y el servicio a la humanidad. En tercer lugar, los no musulmanes que buscan compañeros musulmanes con los cuales poder vivir y trabajar, compartir ideas y entablar amistad, encuentran en el movimiento Gülen a personas con inquietud ética que están abiertas a cooperar en la construcción de sociedades pluristas y en el trabajo en favor de la paz, la justicia y el desarrollo humano. En el presente artículo voy a centrarme en la espiritualidad de orientación sufí que el señor Gülen propone a sus seguidores.

Un estudio reciente sobre los europeos indica entre los encuestados un interés decreciente por la "religión", pero un correlativo crecimiento del interés por la "espiritualidad". A primera vista, esto parece incoherente, pero refleja una actitud generalizada y típicamente moderna. En mi opinión, cuando la gente expresa desinterés por la "religión" lo que tiene en mente es el ritual tradicional que ellos consideran –quizá basándose en recuerdos poco felices de la infancia–seco, formalista, dado al sermoneo, pero vacío de un significado más profundo. Por el contrario, su interés por la "espiritualidad" refleja la necesidad que sienten de alguna forma de contacto con lo Divino en sus vidas. Están insatisfechos con una manera puramente positivista de abordar la vida y andan buscando una aportación trascendente, nuevas percepciones que tengan su origen fuera del cerrado círculo de la sociedad y la cultura modernas, una disciplina espiritual que pueda ayudar al individuo a progresar en la senda de su personal crecimiento y transformación interior.

El sufismo, término generalmente aceptado para referirse a la tradición mística islámica, es considerado por algunos fuente de tal alimento para el espíritu. El sufismo no es un movimiento único y claramente definido, sino una red tupida de ideas y prácticas encaminadas a una comprensión más profunda y a un seguimiento fiel del mensaje coránico. Los especialistas, y hasta los mismos sufíes, que intentan dar una definición sucinta del sufismo destacan inevitablemente ciertos elementos en los que han hecho hincapié algunos sufíes en determinados períodos de la historia, al tiempo que pasan por alto o minimizan otras características que no encajan en su definición y que incluso la contradicen¹.

¹ Anne-Marie Schimmel, en su ensayo "¿Qué es el sufismo?", no intenta nunca una definición global, sino que más bien cita las diversas descripciones del sufismo hechas por sufíes y especialistas. Por ejemplo, la descripción de Ruwaym: "Los sufíes son gentes que prefieren a Dios a cualquier otra cosa, y Dios los prefiere a ellos a cualquier otra cosa" (*Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, p. 15 [trad. esp.: *Las dimensiones místicas del islam*, Trotta, Madrid 2002]).

Para algunos, la clave de un verdadero seguimiento del islam es el *ascetismo* y la simplicidad de vida. Otros ponen de relieve el *amor* como la idea central y entienden la senda sufí como aquella que conduce a una unión de amor con Dios, el Amado. Para otros, el sufismo es una senda voluntarista mediante la cual el creyente, por concentración en la virtud y en la conducta moral, llega a una unión de *voluntad* con Dios, estado en el cual el místico busca únicamente hacer la voluntad de Dios. Muchos místicos ven la Senda principalmente como una vía de *conocimiento* intuitivo, de toma de conciencia de la Verdad eterna, la sabiduría perenne del corazón que es el único manantial de verdadero conocimiento interior. Otros más afirman la *unidad de toda existencia*, de manera que la senda mística es esencialmente un crecimiento psicológico en la conciencia de que el creyente, lo mismo que todo cuanto va a constituir el cosmos, es simplemente una manifestación transitoria del Uno, el único ser existente. Algunos sufíes hacen hincapié en la *experiencia* mística extraordinaria, expresada en estados de éxtasis, palabras inspiradas, visiones y sueños; para otros, la senda en una *peregrinación* contemplativa hacia Dios, que mora en la silenciosa cueva del corazón, y para otros más, es una senda de *servicio* y de solicitud por el género humano.

II. Fethullah Gülen y el sufismo

Quienes no están familiarizados con la trayectoria de Fethullah Gülen pueden encontrar abundante información acerca de él, sus escritos y su movimiento en varias páginas web muy cuidadas². En mi artículo sobre Gülen como educador³, esbozo brevemente los orígenes del movimiento asociado con su nombre. Nacido al este de Turquía en 1941, completó los estudios religiosos en una *madrasa* en Erzurum y empezó a enseñar en 1958. El movimiento surgió unos años más tarde, en la década de los sesenta, en Izmir entre un grupito de educadores y estudiantes de mentalidad afín, y fue a partir de este núcleo de educadores como fue creciendo el movimiento. Se estima que éste agrupa, con grados diversos de implicación, a entre dos y cuatro millones de musulmanes y dirige más de 300 escuelas en más

² www.fethullahgulen.org/, www.fgulen.com/, www.thelightpublishing.com/writer.php?id=1, <http://www.fountainmagazine.com/index.php> son algunas de las principales páginas web en inglés [las dos primeras tienen versión española; la tercera, bibliografía en español].

³ Thomas Michel, "Fethullah Gülen as Educator", *Turkish Islam and the Secular State*, Syracuse University Press, Syracuse 2003, pp. 69-70.

de 30 países. En Turquía, el movimiento posee editoriales, un diario y un canal de televisión. Las escuelas y *dershanes* funcionan de manera independiente, pero mantienen vínculos de coordinación y formación, y constituyen una federación flexible de instituciones educativas que comparten una visión pedagógica común, un plan de estudios parecido y recursos humanos y materiales.

En un estudio sobre “la espiritualidad neosufí del movimiento Gülen”, la manera obvia de empezar es preguntarse si “Khoja effendi”, como le llaman afectuosamente sus seguidores y colaboradores, es o no un sufí. Gülen ha tenido que defender su movimiento en varias ocasiones de la acusación de haber fundado una nueva orden sufí de la cual él sería el *sheij*⁴. En la Turquía actual, la acusación de fundar una *tarekat* (*tariqah*) secreta lleva consigo una carga ideológica, así como consecuencias legales y políticas. Los modernistas laicistas ven el sufismo como parte del pasado premoderno, como una reliquia de los tiempos otomanos, como un obstáculo para el progreso, el desarrollo y la prosperidad. Por el contrario, los activistas musulmanes de tendencia *salafí* acusan al sufismo de ser responsable de introducir innovaciones injustificadas y poco ortodoxas en el islam y de divulgar una religiosidad pasiva y pietista.

Gülen niega que haya fundado una *tarekat* e insiste en que nunca ha pertenecido a ninguna orden sufí. Afirma: “Las órdenes religiosas son instituciones que aparecieron seis siglos después de nuestro Profeta con la pretensión de representar el sufismo. Tienen sus propias reglas y estructuras. Lo mismo que nunca he sido miembro de una orden sufí, tampoco he tenido nunca relación con ninguna de ellas”⁵. A la pregunta de por qué se le llama *Khoja* (literalmente, “Maestro”), tratamiento tradicionalmente utilizado por los sufíes para dirigirse a su maestro, responde que dicho título no tiene connotación jerárquica, organizativa o restauracionista de lo otomano, sino que es simplemente “una manera respetuosa de dirigirse a alguien cuyo saber en materias religiosas es reconocido y admitido por el público en general”⁶.

Dado que Gülen no ha pertenecido nunca a una *tarekat*, ¿sigue siendo exacto considerarlo un sufí? En una obra de amplia repercusión acerca de los elementos sufíes en el pensamiento de Gülen, Zeki Saritoprak⁷ dice de Gülen que es “un sufí sui géneris”. Suritoprak

⁴ *Ibíd.*, p. 83.

⁵ Fethullah Gülen, citado en L. E. Webb, *Fethullah Gülen: Is There More to Him than Meets the Eye?*, Zinnur Books, Patterson (Nueva Jersey) 1983, p. 103.

⁶ *Ibíd.*, p. 80.

⁷ Zeki Saritoprak, “Fethullah Gülen: A Sufi in His Own Way”, *Turkish Islam*, pp. 156-169. El artículo de Saritoprak es el primero en estudiar los ele-

afirma que muchos sufíes no pertenecieron a ninguna orden sufí. Durante los seis primeros siglos del islam no hubo órdenes sufíes, sin embargo hubo muchos e importantes sufíes. Incluso tras la aparición de las órdenes sufíes en los siglos XIII-XIV hay casos de sufíes famosos que no pertenecieron a ninguna *tarekat*.

Sin embargo, la aparición del "sufí independiente" ha sido habitualmente considerada anómala por parte de los adeptos sufíes tradicionales. Por un lado, al no pertenecer a ninguna orden, el sufí independiente se priva de la sólida guía y disciplina establecida por uno de los grandes *sheijs* del pasado, y de ese modo corre el riesgo de vagar sin rumbo en la senda espiritual; por otro lado, al no depositar su confianza en un *pir*, un director espiritual, el sufí puede ser engañado por Satanás o por sus propios antojos. Saritoprak señala que, aun cuando la historia islámica ofrece muchos ejemplos de grandes sufíes que "siguieron sus propias sendas", la situación del sufí moderno que no sigue ninguna *tarekat* ni cuenta con guía espiritual se considera problemática.

"Los primeros sufíes no tenían ni órdenes, ni tan siquiera organizaciones sufíes. Rabia, Yunayd, Muhasibi, Bishr, Gazzali, Fariduddin Attar, e incluso Rumi, no pertenecieron a ninguna *tariqah*. Sin embargo, eran sufíes. Visto desde la posición ventajosa del sufismo institucionalizado, su sufismo era problemático, porque esos primeros sufíes no tenían un maestro espiritual. En la tradición sufí, quien no tiene un *sheij* acaba teniendo como *sheij* a Satanás"⁸.

Es verdad que la inmensa mayoría de los sufíes han desaconsejado, o incluso prohibido, seguir la senda sufí sin un *sheij/pir*. Sin embargo, una opinión minoritaria sostiene que el guía espiritual no tiene por qué ser una persona viva. Haraqani, por ejemplo, fue iniciado en la senda sufí por el espíritu de Abu Yazid al-Bastami, mientras que 'Attar fue inspirado por el espíritu de Al-Hallaj. Otros sufíes afirmaron que su guía era Hidr, el misterioso compañero de Moisés cuya historia se relata en el Corán en el sura al-Kahf.

La postura de Gülen es que su guía en su desarrollo espiritual son el Corán y la Sunna. Sostiene él que el Corán no sólo es el mejor guía, sino que es la fuente y manantial de todo el pensamiento y la práctica sufíes. Enraizado en el Corán y la Sunna, y contando con el complemento de las opiniones y experiencias de sufíes posteriores que a lo largo de los siglos aplicaron las enseñanzas coránicas mediante sus propios esfuerzos personales (*ijtihad*), el sufismo no se debe considerar una senda

mentos sufíes del pensamiento de Gülen; voy a intentar no repetir lo que él ha afirmado.

⁸ Saritoprak, p. 160.

“alternativa” seguida por algunos musulmanes en contradicción con la *shari'a*, sino una de las ciencias básicas del islam. “No es contradictorio con ninguna de las vías islámicas encontradas en el Libro y la *Sunna*; lejos de ser contradictorio, tiene su fuente, como las demás ciencias religiosas, en el Libro y la *Sunna* y en las conclusiones extraídas del Corán y la *Sunna* por eruditos serios del primer período del islam”⁹.

Para Gülen, el *tasawwuf* [sufismo] y la *shari'a* son dos maneras de expresar la misma verdad. Ambas formas de expresión surgen de diferencias de personalidad, y no de mensajes contradictorios. Ambas conducen al musulmán a creer y practicar la única verdad islámica, pero cada musulmán debe encontrar la senda que más se acomode a su manera de ser. El sufismo ha conocido a sufíes antinomistas que afirmaban que la observancia de las reglas exotéricas (*zahir*) de la *shari'a* era innecesaria para quienes seguían la senda esotérica (*batin*); pero Gülen se sitúa claramente entre quienes subrayan la importancia de que el sufí no abandone la *shari'a*. En este punto, ejemplifica la larga línea de sufíes para los que la *shari'a* es de gran importancia, representados muy especialmente por las *tarekat* qadiri y naqshbandi, y en la época moderna por Said Nursi, que considera el *tasawwuf* como la faceta interiorizada de la vida del musulmán sincero que busca vivir plenamente el mensaje contenido en el Corán y la *Sunna*¹⁰.

III. La influencia de Said Nursi

Özdalga ve “tres puntos de referencia positivos” que han configurado el pensamiento de Gülen: 1) el islam sunita ortodoxo, 2) la tradición sufí naqshbandi, 3) el movimiento Nurculuk, es decir, los musulmanes influidos por los escritos de Said Nursi¹¹. Los naqshbandíes siempre han insistido en el cumplimiento meticoloso de las prescripciones de la *shari'a*, de manera que no existe contradicción entre los dos primeros puntos. Gülen difiere de la orden naqshbandi, sin

⁹ F. Gülen, *Key Concepts in the Practice of Islam*, Kaynak, Izmir 1997, p. 9.

¹⁰ İhsan Yılmaz señala: “La mayoría de los especialistas están de acuerdo en que ‘Gülen continúa una larga tradición sufí que intenta abordar las necesidades espirituales de la gente, educar a las masas y proporcionar algo de estabilidad en tiempos de confusión’” (İhsan Yılmaz, citando a Ebru Altınglu, “Fethullah Gülen's Perception of State and Society”, Milliyet Yayınları, Estambul 1999, p. 102, en “*Ijtihad y Tajdid by Conduct: The Gülen Movement*”, *Turkish Islam*, p. 228).

¹¹ Elisabeth Özdalga, “Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism”, *Critique* 17 (otoño de 2000), p. 91.

embargo, en que al discípulo naqshbandi se le presenta un programa explícito de desarrollo espiritual que es controlado de cerca por el *sheij*, mientras que el planteamiento de Gülen es más abierto e insiste en las obras buenas y en el servicio a la humanidad (*hizmet*), más que en los ejercicios y devociones espirituales.

Probablemente, la influencia formativa más importante en el desarrollo del pensamiento de Gülen, especialmente en su manera de abordar el sufismo, fue Said Nursi¹². Como Nursi, cuya formación se situaba también dentro de la tradición naqshbandi, pero que decidió trabajar y enseñar fuera de los confines de una *tarekat* establecida¹³, también Gülen ve la tradición sufí más como la sabiduría acumulada de los santos del islam que como una necesidad institucional de interiorizar los valores islámicos.

Además, como Said Nursi, Gülen es consciente de que no todo lo que históricamente ha pasado por sufismo es de valor positivo. Una manera crítica de abordar la tradición sufí, sin embargo, debe reconocer la fuerza intrínseca del movimiento en cuanto instrumento para promover y construir un sentido de comunidad y hermandad. Nursi afirma: "La senda sufí no puede ser condenada por los males de ciertas vías que han adoptado prácticas que caen fuera de los límites de la *taqwa*, e incluso del islam, y a las que se ha dado injustamente el nombre de sendas sufíes. Dejando totalmente aparte los importantes y elevados resultados religiosos y espirituales de la senda sufí, las sendas sufíes son el primer medio, y el más efectivo y ferviente de extender y desarrollar la hermandad, vínculo sagrado dentro del Mundo del islam"¹⁴.

IV. La dimensión interior de la religión

Gülen entiende el sufismo como la dimensión interior de la *shari'a*, y las dos dimensiones no se deben separar nunca. El cumplimiento de lo exterior sin prestar atención a su poder transformativo interior se traduce en árido ritualismo. Por el contrario, una concentración en la disciplina interior acompañada por el rechazo del ritual prescrito puede

¹² En su comentario al tratado de Nursi, *The Epitomes of Light* [Los arquetipos de la luz], Gülen se refiere a Said Nursi como "el Maestro" y recomienda encarecidamente que sus obras se estudien en profundidad.

¹³ Said Nursi, "Twenty-ninth Letter, Ninth Section, First Allusion", *Letters*, Sozler, Estambul 1997, p. 518.

¹⁴ Said Nursi, "Twenty-ninth Letter, Ninth Section, Third Allusion", *Letters*, p. 521.

reducir la senda espiritual a un mero seguimiento de las preferencias y propensiones propias. Sólo activando ambas dimensiones del islam será capaz el buscador de someter enteramente su propia vida a Dios¹⁵.

Lo mismo que el sufismo “hace cobrar vida a las ciencias religiosas”, en frase de Al-Gazzali, así la *shari'a* mantiene al creyente enraizado en la tradición islámica. “Si el viajero no ha sido capaz de preparar de su corazón según los requerimientos de su viaje espiritual y los mandamientos de la *Shari'a*, es decir, si no piensa y razona a la luz de la actividad del Profeta mientras que sus sentimientos vuelan en la ilimitada esfera de su estado espiritual, caerá inevitablemente. Quedará confuso y desconcertado, hablando y actuando contra el espíritu de la *Shari'a*”¹⁶.

Gülen define el sufismo como “la senda seguida por un individuo que, tras haber sido capaz de liberarse de los vicios y debilidades humanos con el fin de adquirir cualidades angélicas y una conducta agradable a Dios, vive de acuerdo con los requerimientos del conocimiento y el amor de Dios y en el resultante deleite espiritual que de ahí se sigue”¹⁷. Es evidente que Gülen entra dentro del enfoque voluntarista de la espiritualidad sufí, ya que da prioridad a la voluntad y hace hincapié en la superación de los obstáculos que el ser humano pone al poder y la gracia de Dios y en la adquisición de las virtudes y la conducta que Dios desea en sus siervos¹⁸.

El *murid* [“novicio”] que se acerca a una unión de voluntad con Dios crece también inevitablemente en *mari'fa* o sabiduría espiritual, en amor (*mahabba*, *'ishq*) a Dios y a los demás, y queda confirmado en su senda por el don de la alegría espiritual. La concepción de Gülen concuerda con la corriente dominante de la enseñanza sufí, según la cual el o la sufí hace sus propios esfuerzos para alcanzar las estaciones espirituales (*maqamat*) –eliminando así uno a uno los obstáculos a la gracia divina– y luego espera confiadamente que Dios le otorgue como dones los estados espirituales (*ahwal*) de conocimiento, amor y deleite.

Gülen observa que, de hecho, han sido los sufíes los musulmanes que, a lo largo de los siglos, más han reflexionado sobre los valores interiores enseñados por el islam y más han procurado ponerlos en

¹⁵ Fethullah Gülen, “Sufism and Its Origins”, *The Fountain*, julio-septiembre de 1999.

¹⁶ Fethullah Gülen, “Key Concepts in the Practice of Sufism”, p. 190.

¹⁷ Fethullah Gülen, *Sufism*, trad. de Ali Unal, Fountain, Estambul 1999, p. xiv.

¹⁸ “Tal transformación tiene como consecuencia que Dios dirige la voluntad del individuo conforme a Su voluntad” (F. Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, The Light, Somerset [Nueva Jersey] 2004, p. 164).

práctica, y los que han desarrollado las disciplinas espirituales para controlar los impulsos egoístas.

“En cuanto religión, el islam hace hincapié lógicamente en la esfera espiritual. Toma como principio básico la formación del ego. El ascetismo, la piedad, la amabilidad y la sinceridad son esenciales. En la historia del islam, la disciplina que más se concentró en estas materias fue el sufismo”¹⁹.

V. La base para una espiritualidad moderna

Según Gülen, la importancia que para una espiritualidad islámica moderna tiene el sufismo estriba en que éste proporciona un programa de disciplina mediante el cual el creyente puede llegar a renunciar tanto a las tendencias consumistas como a la desatención secular. Tal renuncia no es un ascetismo vacío convertido en fin de sí mismo, sino que está orientada a una recompensa mayor, la de tomar conciencia de las realidades espirituales. Para Gülen, como anteriormente había descubierto al-Gazzali, el sufismo trae consigo la bendición de una confirmación experiencial de asertos de fe que con anterioridad sólo habían sido comprendidos intelectualmente. Gülen explica:

“El sufismo posibilita a los individuos el ahondar en su conciencia de sí mismos como devotos de Dios. En virtud de la renuncia a este mundo transitorio y material, y a los deseos y emociones que éste engendra, despiertan a la realidad del otro mundo, que está vuelto hacia los Hermosos Nombres de Dios. El sufismo permite a los individuos desarrollar la dimensión moral de la existencia personal, y posibilita la adquisición de una convicción intensa y sincera, experimentada personalmente, de los artículos de la fe que antes habían sido aceptados sólo superficialmente”²⁰.

Dicho brevemente, la genialidad del sufismo, según Gülen, es su capacidad para *interiorizar* el mensaje del Corán de manera que influya en la conducta del musulmán y la configure. Mediante el sufismo, el musulmán aprende a ir más allá de la obediencia a mandamientos y reglas que no entiende, y a llegar a un aprecio de la enseñanza islámica que se convierte en parte esencial de la manera de vivir del (o de la) creyente. El sufismo pone de manifiesto cómo puede un musulmán vencer tendencias egoístas, reaccionar ante el fracaso y la oposición, y con paciencia y perseverancia superar el desaliento y la rutina. El sufismo conduce al *shawq*, el deleite, de

¹⁹ Gülen, citado en Webb, p. 103.

²⁰ Fethullah Gülen, *Advocate of Dialogue*, Fountain, Fairfax (Virginia) 2000, p. 352.

manera que el compromiso religioso no es una carga pesada y desagradable que la persona se ve obligada a llevar, sino que puede favorecer una aceptación alegre y amorosa de la vida ante Dios.

Para Gülen, el sufismo tiene la capacidad de ofrecer un programa práctico mediante el cual los musulmanes pueden interiorizar la fe islámica de manera que ésta impulse una vida de servicio al género humano. Muestra escaso interés por las experiencias místicas extáticas o paranormales a veces afirmadas por o de santos sufíes, y critica la manera en que se transmitieron en el siglo pasado la enseñanza y la práctica sufíes. Pese a las decadentes condiciones en que con frecuencia se transmiten el pensamiento y la práctica sufíes, afirma que una manera renovada de abordar la tradición sufí puede enriquecer todavía la espiritualidad musulmana y ofrecer orientación para el futuro. Si un requisito para que se dé el progreso de la civilización es el cambio de mentalidades anticuadas e ineficaces²¹, dicho cambio sólo se conseguirá cuando uno admita sus propias limitaciones, reconozca la necesidad de controlar sus impulsos y encuentre una motivación para esforzarse por alcanzar la virtud y el conocimiento. En esto precisamente consiste el sufismo: "La vida espiritual islámica basada en el ascetismo, el culto asiduo, la abstinencia de todo pecado grande y pequeño, la sinceridad y la pureza de intención, el amor y el anhelo, y el reconocimiento por parte del individuo de su esencial impotencia y miseria, se convirtieron en el contenido del sufismo"²².

La formación sufí, en cuanto disciplina que pone de relieve la dimensión interior de la doctrina islámica, posibilita que el musulmán afronte críticamente, pero con moderación, los retos de la modernidad sin caer en las trampas de la aceptación irreflexiva o de la negativa indignada. La espiritualidad de orientación sufí de Gülen es un intento de responder a las cuestiones fundamentales a las que se enfrentan todos los creyentes modernos serios: cómo desarrollar cualidades humanitarias, una buena conducta, amor a los demás, entusiasmo por el mejoramiento personal y un deseo activo de servir a los demás, de cambiar algo en el mundo y de perseverar en dicho deseo en medio de reveses y fracasos. Según Gülen, en la tradición islámica son los pensadores sufíes quienes han examinado detenidamente estas cuestiones y han desarrollado métodos experimentales para abordarlas, y por consiguiente continúa proponiendo esta investigación espiritual como útil para sus seguidores.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

²¹ Fethullah Gülen, *Towards the Lost Paradise*, p. 71.

²² Fethullah Gülen, *Criteria or Lights of the Way I*, Kaynak, Izmir 1998, p. 50.

HUMANISMO E ISLAM

La contribución de tres ganadores del premio Erasmus de 2004



En 2004 la Fundación *Praemium Erasmianum* concedió por primera vez desde su creación en 1958 el premio Erasmus a "tres transmisores de cultura del área cultural islámica", que por "su actitud abierta y crítica y sus ideas ilustradas sobre la religión y la sociedad" tienen mucha relación

* ERIK BORGMAN (Dr. E.P.N.M.) nació en Amsterdam en 1957. Casado, padre de dos hijas y laico dominico. De 1976 a 1984 estudió Teología y Filosofía en la Universidad Católica de Nimega, donde se doctoró en 1990 con una investigación sobre el significado de las distintas variantes de la teología de la liberación en la teología universitaria: *Sporen van de bevrijdende God*, Kok, Kampen 1990. De 1989 a 2003 ha estado al servicio de los dominicos holandeses para investigar el contexto histórico y el significado actual de la teología de Edward Schillebeeckx, lo que concluyó en *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I: Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Nelissen, Baarn 1999 (trad. ing.: *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History. Part I: A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, Continuum, Londres-Nueva York 2003). Desde 2001 es coordinador de la sección de Teología y Humanidades del Instituto Heyendaal de la Universidad Católica de Nimega, un instituto de investigación teológica interdisciplinar, ciencia y cultura.

Su investigación actual se centra sobre todo en el significado cultural y social de la religión, la fe cristiana y la teología, y el significado religioso y teológico de la cultura contemporánea. Sobre ello ha publicado varios artículos científicos y de divulgación, la colección de ensayos *Alexamenos aanbidt zijn God*, De Horstink, Zoetermeer 1994, y *Dominicaanse spiritualiteit: Een verkenning*, Tijdschrift voor Geestelijk Leven, Lovaina-Berg en Dal 2000; trad. ing.: *Dominican Spirituality: An Exploration*, Continuum, Londres-Nueva York 2002. Es presidente del International Society for Religion, Literature and Cul-

con "el pensamiento de Erasmo, de quien toma nombre el premio"¹. La Fundación situaba la concesión del premio claramente en el contexto del "debate intelectual sobre la relación entre la religión y la modernidad", donde se plantea la pregunta "de cuál es la posición de la religión frente a los procesos sociales de modernización, como son el desarrollo del saber, la secularización, la individualización y la democratización". A la pregunta de "si la religión supone un obstáculo para la modernización" en este sentido mencionado, no se responde a priori con un "sí", como, según parece, se ha ido convirtiendo en costumbre desde el 11 de septiembre de 2001. La Fundación aboga por que se reconozca que "los procesos de modernización quizá no siempre se desarrollan según modelos hechos en Occidente"². Los tres intelectuales musulmanes que la Fundación *Praemium Erasmianum* ha puesto en primer plano dan lugar en este artículo al inicio del debate intelectual dentro del islam sobre la relación entre la religión y la modernidad, y sobre la aportación específica de la religión a la modernidad. El humanismo particular que representan merece ser oído dentro de los debates sobre el tema.

Nuevas Sherezades en una *Umma* mundial

En Occidente la más conocida ganadora del premio Erasmus de 2004 es, sin duda, Fatima Mernissi (Fez, 1940). Esta politóloga y socióloga, que estudió en Rabat y París y dio clases en la Universidad Muhammad V en Rabat, adquirió fama con sus historias autobiográficas sobre la vida en un harén, un mundo en desaparición donde ella creció, con sus estudios sobre la posición de la mujer en un mundo musulmán cambiado, y con su relectura crítico-feminista del origen

ture, Secretario de Redacción de *Tijdschrift voor Theologie* y miembro del consejo de dirección de *Concilium*.

Dirección: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen (Países Bajos). Correo electrónico: E.Borgman@hey.kun.nl; Borgman-VanLeusden@hetnet.nl

¹ M. Sparreboom, "Religie en moderniteit: Inleiding", en *Religie en moderniteit: Fatima Mernissi, Sadik Al-Azm, Abulkarim Soroush*, Amsterdam 2004, pp. 7-16, aquí p. 10. Baso mi artículo en gran medida en este compendio de textos de los tres premiados con ocasión de la concesión del premio Erasmus, que sólo se ha editado en neerlandés. Si los textos han sido editados también en otros idiomas, lo indico en las notas a pie de página.

² Ver <<http://www.erasmusprijs.org/nl/page.cfm?paginaIC=2>>

del islam³. Para Mernissi el islam no es una monolítica construcción religiosa y cultural, sino un abanico amplio de percepciones y puntos de vista con los que los grupos de personas intentan entender el mundo y tener en él una existencia con sentido. A veces los distintos puntos de vista se oponen; otras veces –y Mernissi en principio prefiere esto– se relacionan dentro de sus diferencias y sus múltiples formas distintas de interpretar el mundo. Mernissi representa en su investigación y como escritora la idea por excelencia de la mujer fuerte, intelectual e independiente que a la vez es parte de la tradición islámica. Una mujer así no puede existir según las convicciones dominantes en Occidente y Oriente; sin embargo, según Mernissi siempre ha destacado en el mundo musulmán. Además del Corán y las tradiciones sobre el Profeta, el *hadiz*, valora mucho los variados cuentos transmitidos, como por ejemplo los plasmados en *Los cuentos de las mil y una noches*. Como escritora se ve reflejada en la narradora ficticia de los mismos, Sherezade. También las mujeres presentadoras de los telediarios árabes, que están aumentando en importancia y número, representan a su entender a esta inventora mitológica de aventuras⁴.

El hecho de que en las emisoras árabes vía satélite se están convirtiendo en agencia de noticias 24 horas, como al-Jazira y, más recientemente, al-Arabiyya, sean las mujeres las que presentan esta información, pero no son “jóvenes e inseguras”, como en las cadenas de entretenimiento, sino que demuestran más bien “madurez tanto por edad como por su equilibrio emocional”, y un “carisma cerebral y atrevido”, lo cual resulta atractivo para los hombres: todo esto tiene una gran importancia cultural, según Mernissi. En primer lugar, invalida “el estereotipo... que asocia el islam con arcaísmo”, y el hecho de que “el zapping de un canal a otro.... se ha convertido en deporte nacional en el mundo árabe” significa que el poder de aquí en adelante se tiene que fundamentar en la comunicación. El poder pasa de “la élite burocrática estatal y de los grupos de presión particulares del

³ Para lo primero, ver su *Sueños en el umbral*, El Aleph, Madrid 1996. Para lo segundo ver su tesis, *The Effects of Modernization of the Male-Female Dynamics in a Muslim Society: Morocco*, Ann Arbor 1974, más tarde revisada en *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Cambridge 1975; ed. rev. 1978; y *Marruecos a través de sus mujeres*, Espasa-Calpe, Madrid 2000 (orig. 1984). Para lo tercero, ver su *El harén político: el profeta y las mujeres*, Eds. del Oriente y del Mediterráneo, Madrid 1999.

⁴ “The Satellite, the Prince, and Scheherazade: The Rise of Women as Communicators in Digital Islam”, en *Transnational Broadcasting Studies* 12, primavera-verano 2004, <http://www.tbsjournal.com/mernissi.htm>.

“mundo del petróleo a los ciudadanos”. En segundo lugar, con este tipo de comunicación que se ha hecho imprescindible se cumple un antiquísimo ideal islámico. La *Umma*, la comunidad mundial de fieles, no es, según Mernissi, un hecho estático, sino un “grupo dinámico, impulsado por la comunicación”, que tiende a abarcar al mundo entero. Esto implica el “sueño de los musulmanes con una comunidad planetaria unida por debates”, que, según ella, “se ha convertido en una realidad virtual” con las emisoras vía satélite. En tercer lugar –y esto para Mernissi, y desde su historia de estudiosa de la mujer, no supone un paso adelante de poca importancia–, el papel activo y seguro de las presentadoras en las cadenas de noticias implica el “rechazo del papel arcaico del hombre dominante, cuyo masculinidad aumenta con la pasividad de la mujer”.

La soltura y la creatividad con que Mernissi relaciona las preguntas actuales con las tradiciones culturales y religiosas sale a la luz cuando describe el significado de las emisoras vía satélite en términos casi místicos. A su entender, como la mística del sufismo, la emisora de noticias celebra la diversidad al reflejarla. La diversidad conduce a la confusión y ésta lleva a la angustia, y aquí precisamente se halla el efecto místico de la televisión por satélite: la angustia despierta el deseo de conocer la causa de la misma, y de asumirla a través del conocimiento adquirido como enriquecimiento de uno mismo. De forma divertida Mernissi da la vuelta a la imagen aceptada por la mayor parte de la cultura norteamericana abierta y dirigida al mundo, sobre la cultura árabe cerrada. Relaciona la América del Norte con el vaquero angustiado, atrincherado y armado contra extraños, y el mundo árabe con Simbad, de *Los cuentos de las mil y una noches*, el marinero errante por el mundo entero, trapicheando y comunicándose en sitios extraños y con gente extraña⁵. En un texto intermedio entre un cuento y un ensayo, Mernissi explora la utilidad y los límites de las dos metáforas, siguiéndolas en lo que tienen de iluminadoras y rompiéndolas cuando corren el peligro de afirmar injustamente los tópicos habituales. Busca el vaquero-del-espíritu en la historia árabe –y localiza, no por casualidad, al más importante ¡en Bagdad!–, investiga lo que en la tradición árabe provocó la suplantación de Simbad en gran medida por el vaquero e intenta buscar modos para recuperar la actitud-Simbad en el mundo islámico.

⁵ “¿El Cowboy o Simbad? ¿Quién vencerá en la globalización?”, discurso que se puede encontrar en <http://www.fundacionprincipedeasturias.org/esp/premios/galardones/galardonados/discursos/discurso777.html>.

Aún más que para Mernissi, el islam es para Sadam Al-Azm (Damasco 1934) en primer lugar una tradición cultural de la cual forma parte, antes que una religión. Este segundo ganador del premio Erasmus, catedrático emérito de Filosofía europea en la Universidad de Damasco, es un pensador secular de la izquierda política que se considera musulmán “en cuanto a cultura, herencia e historia”. Pretende conseguir y conservar una tradición abierta y dinámica. En este contexto defendió a Salman Rushdie cuando fue condenado a muerte por una *fatwa* del ayatollah Jomeini con motivo de su novela *Los versos satánicos*⁶.

Un mes después del 11 de septiembre de 2001 Salman Rushdie escribió una columna donde invita a reconocer que los atentados claramente tenían que ver con el islam. Rushdie aboga a partir de aquí por un islam como una fe personal y privada, y persigue su “despolitización”. Al-Azm recuerda en una entrevista un ensayo más antiguo de Rushdie, en el que indica que en este mundo turbulento en que vivimos es imposible retirarse a un territorio en calma, alejado de la política⁷. Por eso para Al-Azm es imposible relegar la religión a la esfera privada. En su lugar intenta salvar al islam y a sus textos sagrados como parte valiosa de la propia herencia cultural⁸. A su entender, hay que partir en este punto de un contexto lo más secularizado posible.

En un artículo polémico se opone a la idea extendida dentro del debate internacional actual de que el islam no sería capaz de secularizarse. En primer lugar, una afirmación así contradice sencillamente los hechos. De hecho, según él en países islámicos como Egipto, Iraq, Siria, Argelia y Turquía la religión se encuentra reprimida y al margen de la vida pública. Precisamente el hecho de un movimiento del islam hacia la “privatización, la personalización e incluso hacia la individualización” y la consiguiente secularización de la sociedad constituye la causa, según Al-Azm, de las reacciones violentas de

⁶ Cf. para esta relación con Rushdie: S. Al-Azm, “The Satanic Verses Post Festum”, en *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 20 (2000) nn. 1-2, pp. 44-66.

⁷ “An Interview with Sadik Al-Azm”, en *Arab Studies Quarterly* 19 (1998) n. 3, pp. 113-126, aquí p. 121; cf. S. Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, Londres 1991, pp. 87-101: “Outside the Whale” (1982), aquí sobre todo pp. 93-100.

⁸ “An Interview With Sadik Al-Azm”, o. c., p. 116.

islamistas radicales. Buscan la re-islamización de sociedades que según ellos sólo son islamitas de nombre⁹.

Al-Azm resume su respuesta a la pregunta de si el islam es capaz de secularizarse como: "en el sentido dogmático, el islam no es capaz; en el sentido histórico, sí". Según él la historia enseña sin lugar a dudas que el islam no es el sistema dogmático y rígido que actualmente pretenden ver los defensores y adversarios del mismo. Es una "fe viva, sujeta a un desarrollo dinámico, capaz de adaptarse en entornos diversos y a circunstancias históricas cambiantes". Las religiones se desarrollan continuamente según el curso histórico, cuestión inaceptable para quien sólo quiera ver su sistema dogmático. Así el "islam sencillo, igualitario y sin adornos de la Meca a Medina" es incompatible en sentido dogmático con el califato, que sin embargo se mantuvo durante siglos como la forma de gobierno clásica del mundo árabe e islámico "hasta que Mustafa Kemal Atatürk lo abolió oficialmente poco después de la Primera Guerra Mundial". Al-Azm ve de forma análoga la lucha en la Iglesia Católica en torno a la herencia del concilio Vaticano II. Considera "el movimiento de monseñor Marcel Lefebvre y sus seguidores en Europa y Estados Unidos un ejemplo perfecto de cómo la Iglesia se agarra al "no" dogmático y purista contra los paradigmas dominantes de esta época", y el Concilio y sus documentos "un ejemplo igual de acertado de cómo ganó en la Iglesia Católica el 'sí' histórico (contra la modernidad) frente al 'no' dogmático".

Al-Azm comenta sobre todo los acontecimientos y tendencias en la vida intelectual del mundo musulmán. Su propio interés busca una cultura islamita que pueda volver a tener importancia a nivel mundial. Por eso se enfrenta a la resistencia religiosa "en contra del sistema moderno de la lógica científica y de la compresión de las acciones en el mundo", pues eso significa un "entregarse a la basura de la historia"¹⁰. Busca una representación religiosa que encaje con esto mismo y que promueva esta democracia y la apertura hacia ópticas científicas. Los límites que el propio Islam posiblemente pone para una reinterpretación auténtica no parecen interesarle; parece negar que existan tales impedimentos.

Al-Azm, De tragedie van de Duivel: Op weg naar een liberale islam, Amsterdam 2004, pp. 7-9.

⁹ S. Al-Azm, "Is Islam Secularizable?", se puede encontrar en <http://www.secularislam.org/separation/isisislam.htm>.

¹⁰ Citado en S. Wild, "Ten geleide", en Al-Azm, *De tragedie van de Duivel: Op weg naar een liberale islam*, Amsterdam 2004, pp. 7-9, aquí p. 9.

Para los tres ganadores del premio Erasmus de 2004 está claro que la religión es creación y producto de la imaginación del ser humano. En este sentido los tres tienen una visión humanista de la religión. Pero para el que no hemos tratado aún, Houssein Dabbagh, que escribe bajo el pseudónimo de Abdulkarim Soroush (Teherán, 1945), esta visión es consecuencia de una fe en lo que el teólogo flamenco-holandés Edward Schillebeeckx, al aceptar su premio Erasmus en 1982, llamaba “el humanismo de Dios”¹¹. En el *laudatio* Soroush fue llamado el “Erasmo del islam” y es cierto que de los tres es el que más se acerca a este humanista cristiano holandés. Soroush intenta desarrollar, a través del análisis exacto y de argumentos concienzudos y en base a la óptica actual filosófica sobre religión y ciencia, una alternativa, por un lado, al secularismo de índole occidental y, por otro, a la dictadura religiosa en que se formó en su país natal, Irán. Como estudiante en Inglaterra, Soroush estaba implicado en la oposición contra el shah, y después de la revolución islamita de 1979 volvió a Irán. En 1980 se hizo miembro del consejo de la revolución cultural creado por el ayatollah Jomeini, pero la abandonó de nuevo en 1982 y desde entonces no volvió a aceptar ninguna función gubernamental. Se convirtió en profesor de mística islamita en la Universidad de Teherán y en miembro de la academia iraní de ciencias. Debido a su crítica progresiva contra el clero iraní, perdió su puesto y empezó a sufrir la censura y las amenazas. En 1996 abandonó su país y desde entonces enseña en universidades de Occidente¹².

Soroush se opone a la idea de que la religión es irreconciliable con la democracia por su carácter autoritario inherente. Soroush entra en un extenso debate a raíz de un artículo que fue publicado en 1994 en la revista *Kiyan*, a la que está vinculado desde su creación. En este artículo Hamid Paydar afirma que: “el islam y la democracia no pueden ser combinados, a no ser que el islam se secularice totalmente”¹³. Soroush no

¹¹ “Dankrede van Edward Schillebeeckx”, en *Praemium Erasmianum MCMLXXXII*, Amsterdam 1983, pp. 37-42, aquí p. 41.

¹² V. Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*, Nueva York 1997; M. Sadri y A. Sadri, “Introduction”, en A. Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings*, ed. M. Sadri/A. Sadri, Oxford 2000, pp. ix-xix; id., “Intellectual Auto-biography: An Interview”, *ibid.*, pp. 3-25.

¹³ A. Soroush, “Tolerance and Governance: A Discourse on Religion and Democracy”, en *id.*, *Reason, Freedom and Democracy in Islam, o. c.*, pp. 131-155.

discute esto demostrando –con la estrategia más evidente– que en la tradición jurídica islamita hay lugar para el debate abierto y la consulta popular, es decir, para la deliberación democrática, sino indicando que la religión vive de la fe. La fe, a su juicio, como respuesta personal a las circunstancias siempre actuales, es por excelencia multiforme y plural. Quien opina que las religiones, y sobre todo el islam, son en sí mismas autoritarias y dictatoriales, las identifica, según Soroush, injustamente con sus tradiciones jurídicas y políticas. Sin embargo a su entender “la renovación continuada de puntos de vista” y “las diversas formas de creer” pertenecen a la esencia de la religión, que por eso resulta ser “mil veces más” apta para la democracia que el secularismo. Esto significa a la inversa que el hecho en sí de mantener una legislación religiosa más bien mata la religión y no la mantiene viva, y en todo caso una legislación islámica sólo permanece verdaderamente religiosa si es la expresión de la sociedad religiosa.

En este punto es importante para Soroush, de la misma manera que para Al-Azm, que la religión no sólo viva desde sus principios internos. Tiene que aprender de la actitud democrática y racional tal como han sido descubiertas y desarrolladas en la modernidad. “En el origen de la democracia se encuentra un nuevo entendimiento que el ser humano ha adquirido sobre sí mismo y sobre las limitaciones del saber humano”, y cuando esta forma de pensar en términos de dignidad humana, de racionalidad pública y de las limitaciones del entendimiento es asumida dentro de la religión, “el resultado será una democracia religiosa”. Sin embargo, para Soroush, y en este punto difiere en gran medida de Al-Azm, tomar también en serio los principios que no son el resultado directo de la religión, tiene al final importancia religiosa. Buscar la verdad y la justicia y no darlas por supuesto es la esencia de la democracia. Y para Soroush a la vez es la esencia de la religión. La religión prohíbe a los seres humanos comportarse como Dios y entonces queda el debate racional “sobre la justicia, los derechos humanos y los métodos de gobierno”, que según Soroush no se debe interpretar como interno a lo religioso. La religión, desde el punto de vista de Soroush, no es la fuente de leyes exactas y reglas de comportamiento, como creen sobre todo muchos musulmanes. Para Soroush la religión se encarga de que las leyes que intentan garantizar de la manera mejor la justicia, los derechos humanos y la racionalidad administrativa, no aparezcan como limitaciones externas de la libertad humana, sino como obligaciones morales. Para él la superioridad religiosa de la democracia se concluye en última instancia no del hecho de que la dictadura y el totalitarismo sean corruptos intrínsecamente, sino de que la democracia está relacionada intrínsecamente con principios morales, promotores de la vida, sin los cuales está condenada a la perdición.

A primera vista es sorprendente, teniendo en cuenta su apertura ante la democracia y la modernidad, que Soroush considera la filosofía enemiga de la religión. Su razonamiento en relación con esto es complicado, pero le importa sobre todo la filosofía griega y la tradición que se apoya en ella. La filosofía griega deja fundamentado el mundo en categorías metafísicas. Esto dio autonomía al mundo y a las cosas frente a Dios, lo cual posibilitó el pensamiento racional; en cambio, a la vez y en lo sucesivo limitaba la tarea de Dios a la realización de la esencia predeterminada de las cosas. "Dios ya no era el creador de la esencia, sino el que procura que se realice." Según Soroush, a partir de esto las cosas e incluso finalmente Dios, que se ha convertido en una causa mecánica entre otras, han perdido encanto y han sido alejados del mundo de la religión. Del mismo modo, también una racionalidad jurídica entendida de modo autónomo pierde para él su significado religioso, incluso cuando se desarrolla en la prolongación de una tradición religiosa. Sustituye la entrega creyente, que para Soroush es una característica fundamental de la religión, por el sometimiento a la coacción en nombre de Dios. Al fin y al cabo Soroush busca colocar las consideraciones racionales de la ciencia, la política, el gobierno y el derecho dentro del espacio de la fe religiosa, que las contempla a la sombra de Dios. No siempre está claro cómo se imagina esto, pero está convencido con muchos filósofos y teólogos occidentales de que –utilizando su metáfora– el velo que separa la razón secular de la religión es la razón metafísica. Es de importancia vital tanto para la cultura actual como para la religión actual arrancar este velo.

Hemos visto en Soroush la imagen habitual del islam, por su concepto hermenéutico y sin reservas de la religión. "A Dios le corresponde revelar una religión", escribe, "sin embargo nos corresponde a nosotros comprenderla y practicarla. En este punto nace el conocimiento religioso, totalmente humano y sometido a todas las reglas del saber humano". La distinción, por lo general tan fundamental en otros autores islámicos entre lo constante, que viene de Dios, y lo cambiante, que vendría determinado por la cultura, es para él parte de este proceso de adquisición de conocimientos, es decir, no lo precede. En base a este entendimiento intenta llegar a un proceso en principio interminable de una reforma y renovada vivencia religiosa que tal como lo ve él tiene que abarcar y penetrar la reforma social y política¹⁴. Al fin y al cabo a los ojos de Soroush la vida humana, también la vida política y social, es una búsqueda religiosa. Por otro

¹⁴ "Islamic Revival and Reform: Theological Approaches" en id., *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, o. c., pp. 26-38, aquí pp. 31-32.

lado, la religión entendida de esta manera no supone una amenaza para la democracia, sino un fundamento adecuado.

Fatima Mernissi y Sadik Al-Azm muestran que en el mundo islámico se puede desarrollar perfectamente una visión positiva ante la apertura, la democracia y el pluralismo. Esto ocurre entre otras cosas porque el islam no es una religión privada, sino una tradición amplia, también cultural y política. Al-Azm resalta que en el mundo actual todo tiene significado político y que por eso supone una ilusión buscar un espacio alejado de la tempestad, de una religión pura y no política. Absulkarim Soroush aclara que la lucha por un islam abierto y democrático es posible justamente fundamentado en la religión. También en el islam se conoce la idea de que Dios, invocado porque es piadoso y misericordioso, es un Dios exclusivamente pensado por su humanidad, un *Deus humanissimus*.

(Traducido del neerlandés por Femke Waardenburg)

Classification of species

3. EL ISLAM COMO ILUSTRACIÓN: DIÁLOGO EN CURSO

在這裏，我們將會看到，這些問題在於我們的社會中，是何等的嚴重。

EL ISLAM.

CAMBIOS HISTÓRICOS,

RETOs ACTUALES

Introducción

A

menaza una sospecha generalizada, esta vez no con respecto a los judíos, sino a los musul-

* HANS KÜNG nació en 1928 en Sursee (Suiza). De 1948 a 1957 cursó estudios universitarios de Filosofía y Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, en la Sorbona y en el Instituto Católico de París. Entre 1962 y 1965 fue consultor teológico oficial del concilio Vaticano II, nombrado por el papa Juan XXIII. Entre 1960 y 1963 fue nombrado profesor titular de Teología fundamental en la Universidad de Tübinga; desde 1963 hasta 1980, profesor de Teología dogmática y ecuménica y director del Instituto de Investigaciones Ecuménicas. Desde 1980 es profesor no adscrito a la facultad de Teología ecuménica y director del Instituto de Investigaciones Ecuménicas de la Universidad de Tübinga. Desde 1996 es catedrático emérito y presidente de la Fundación para una Ética Global (*Weltethos*). Ha recibido títulos honoríficos en diferentes universidades.

Es coeditor de varias revistas y autor de muchos libros, entre ellos: *Concilio y unión de los cristianos*, *La Iglesia católica*, *Ser cristiano*, *¿Existe Dios?*, *¿Vida eterna?*, *El cristianismo y las grandes religiones*, *Una teología para el nuevo milenio*, *Mantener la esperanza: escritos para la reforma de la Iglesia*, *El judaísmo*, *Credo*, *El cristianismo: esencia e historia*, *Morir con dignidad* (con Walter Jens), *Una ética global para la economía y la política*, *Hacia una ética mundial: Declaración del Parlamento de las religiones del mundo* (con Karl Joseph Kuschel), *Proyecto de una ética mundial*, *La mujer en el cristianismo*, *En busca de nuestras huellas: la dimensión espiritual de las religiones del mundo*.

Dirección: Waldhauserstrasse 23, D-72076 Tübingen (Alemania).

manes: como si éstos, instigados por su religión, fueran todos ellos potencialmente violentos. Y como si los cristianos, por el contrario, debido al adoctrinamiento de su religión, fueran todos ellos no violentos, pacíficos y afectuosos... No fuera malo.

Seamos justos: por supuesto, los ciudadanos de un Estado democrático de derecho rechazamos en nombre de la dignidad humana los matrimonios forzados, la opresión de las mujeres, los asesinatos motivados por el honor y otras arcaicas atrocidades. Pero la mayoría de los musulmanes se suman también a nuestro rechazo. Sufren por el hecho de que se condene a "los" musulmanes o "el" islam. No se reconocen en nuestra imagen del islam, pues desean ser ciudadanos leales de religión islámica.

Seamos justos: quien pretende hacer responsable "al islam" de los secuestros, los atentados suicidas, los coches bomba y las decapitaciones llevados a cabo por algunos extremistas obcecados, debiera condenar al mismo tiempo "el cristianismo" o "el judaísmo" por los bárbaros malos tratos dados a los prisioneros de guerra, los bombardeos y ataques con carros de combate (100.000 civiles asesinados sólo en Iraq) del ejército de los EE.UU. y por el terrorismo del ejército israelí de ocupación en Palestina. Quien pretende hacer pasar por "lucha por la democracia" y "guerra contra el terrorismo" la lucha por el petróleo y por la hegemonía en Oriente Próximo y en otros lugares miente al mundo, naturalmente sin éxito.

El secretario general de la ONU, Kofi Annan, lo ponía de relieve en su discurso sobre la ética mundial pronunciado en Tübingen en 2003: "Ninguna religión ni sistema ético deben ser condenados nunca por las desviaciones morales de algunos de sus adeptos. Si por ejemplo yo como cristiano no deseo que mi fe sea juzgada por los actos de los cruzados o de la Inquisición, también debo tener buen cuidado de no juzgar la fe del otro por los actos que unos pocos terroristas cometan en nombre de su fe".

¿Debemos, por tanto, proseguir con un ajuste de cuentas mutuo que sólo conduce a una miseria más honda? No, ante la violencia y la guerra se requiere una actitud fundamental diferente, actitud que en el fondo anhelan en todas partes los pueblos cuando –tanto en los países árabes como en los EE.UU.– no están engañados por dirigentes estatales obcecados y obsesionados por el poder, ni entontecidos por ideólogos y demagogos a través de los medios de comunicación.

La violencia fue practicada bajo la enseña de la media luna, pero también bajo el signo de la cruz, por "cruzados" medievales y con-

temporáneos que convirtieron el signo de reconciliación de la cruz en un signo de guerra. A lo largo de la historia, ambas religiones han ensanchado agresivamente sus zonas de influencia y han defendido con violencia su poder. Dentro de su zona han propagado una ideología no de paz, sino de guerra. Los datos del problema son, por tanto, complicados.

Todos sin excepción corremos el peligro de dejarnos anegar por las gigantescas corrientes de la información y de perder con ello la orientación. Hasta de boca de científicos de la religión se puede oír de vez en cuando la opinión de que, dentro de su especialidad, los árboles apenas dejan ya ver el bosque. De manera que algunos se concentran –por ejemplo, dentro de la sociología– en microestudios y ya no están dispuestos, o ya no son capaces, de pensar en **contextos mayores**. También en esto son necesarias categorías nuevas para comprender los cambios.

Lo que intento ofrecer al lector es, por tanto, cierta **orientación fundamental** sobre el islam dentro del contexto de las otras dos religiones abrahámicas, el judaísmo y el cristianismo. Por eso paso a entrar directamente en materia. Deseo abordar tres bloques de cuestiones: I. El centro y fundamento permanente: lo que necesariamente se debe conservar; II. Cambios trascendentales: lo que se puede cambiar; III. Retos actuales: lo que se impone como tarea.

I. El centro y fundamento permanente

¿Qué se debe conservar –y conservar necesariamente– en cada una de nuestras religiones? En este punto, en las tres religiones proféticas existen posiciones extremas. Unos dicen: “No se debe conservar nada”; otros, en cambio: “Se debe conservar todo”...

– Que no se debe conservar “**nada**” lo dicen **los cristianos** totalmente **secularizados**: con frecuencia no creen ni en Dios ni en un Hijo de Dios, hacen caso omiso de la Iglesia y renuncian a la predicción y los sacramentos...

En el mejor de los casos valoran la herencia cultural del cristianismo como una columna del orden establecido: las catedrales o Johann Sebastian Bach, la estética de la liturgia ortodoxa o también, paradójicamente, al Papa, cuya moral sexual y autoritarismo por supuesto rechazan.

– También dicen que no se debe conservar “**nada**” los **judíos** totalmente **secularizados**: nada mantienen del Dios de Abrahán y de los

padres, no creen en sus promesas, pasan por alto las oraciones y ritos sinagogales y se sonríen ante los ultraortodoxos.

Para su judaísmo religiosamente vacío han encontrado con frecuencia una religión sustitutoria moderna: el Estado de Israel y la invocación del Holocausto, que sigue proporcionando también a los judíos secularizados al menos una identidad y solidaridad judía, pero que no rara vez parece justificar también el terrorismo de Estado que desprecia al ser humano.

– Pero también dicen que no se debe conservar “nada” los **musulmanes** totalmente **secularizados**: no creen en Dios, no leen el Corán, Mahoma no es para ellos un profeta y rechazan rotundamente la *sharia*; los cinco pilares del islam no desempeñan para ellos papel alguno.

En el mejor de los casos, el islam, naturalmente vacío de religiosidad, se puede utilizar como instrumento para un islamismo, arabismo o nacionalismo político.

Resulta comprensible que, como reacción frente a este “no conservar nada”, resuene el grito contrario: “**Conservarlo todo**”. Todo debe permanecer tal como es y como supuestamente fue siempre:

– “Ni una piedra de la grandiosa bóveda de los dogmas católicos se puede retirar, pues todo se tambalearía”, pregonan **los integristas romanos**.

– “Ni una palabra de la halaká se puede dejar de lado; detrás de cada palabra está la voluntad del Señor (Adonai)”, protestan **los judíos ultraortodoxos**.

– “Ni un versículo del Corán se puede pasar por alto, cada uno de ellos es palabra de Dios de la misma e inmediata manera”, insisten muchos **musulmanes islamistas**.

En esta situación resulta previsible que se den conflictos por doquier, no sólo **entre las tres religiones**, sino ante todo **dentro** de ellas, dondequiera que tales posiciones sean defendidas de manera combativa o agresiva: con frecuencia las posiciones extremas se potencian e incitan mutuamente. “¡Los extremos se tocan!”.

Pero la realidad no tiene del todo un aspecto tan sombrío. Pues las posiciones extremas no constituyen la mayoría en casi ningún país cuando no son sobrealimentadas precisamente por factores políticos, económicos o sociales. Todavía hay –con grandes diferencias dependiendo del país y el momento– un considerable número de judíos,

cristianos y musulmanes que –si bien en su religión se muestran con frecuencia indiferentes, apáticos o ignorantes– no desean, sin embargo, de ninguna manera abandonar todo cuanto hay en su fe judía, cristiana o musulmana. Pero, por otro lado, tampoco están dispuestos a conservarlo todo: a tragarse como católicos todos los dogmas y doctrinas morales de Roma, o a aceptar literalmente como protestantes cada frase de la Biblia, o a atenerse en todo a la halaká como judíos, o a cumplir estrictamente como musulmanes todos los mandamientos de la *sharia*.

Sea como fuere, si no se mira a determinados desarrollos y manifestaciones históricas posteriores, sino que se recuerdan las primeras noticias, **los testimonios originarios**, las “Escrituras sagradas” de la respectiva religión –la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento y el Corán–, hay dos cosas de las que no cabe duda: de que lo **“permanente”** (lo que debe permanecer) en la religión en cuestión no coincide sin más con lo **“existente”** (lo que existe actualmente); y de que lo que constituye el “núcleo”, la “sustancia”, la “esencia” de dicha religión, se puede determinar a partir de las “Escrituras sagradas” de la religión respectiva. También en este caso se plantea una pregunta totalmente práctica: ¿qué es lo que en nuestras religiones, en la religión de cada cual, ha de ser **lo permanentemente válido y constantemente obligatorio?** **No todo** se debe conservar, **pero sí la sustancia de la fe**, el centro y fundamento de la respectiva religión, de su Escritura sagrada, de su fe. A continuación, sin embargo, concretamos la pregunta, y respondemos, aunque muy breve y básicamente:

1. *¿Qué se debe conservar en el cristianismo para que éste no pierda el “alma”?*

Respuesta. Sean cuales sean las actividades críticas, las interpretaciones y las reducciones llevadas a cabo por un análisis histórico, literario o sociológico de la Biblia, desde los documentos cristianos de la fe que han llegado a ser decisivos e históricamente importantes, desde el Nuevo Testamento (considerado dentro del contexto de la Biblia hebrea), el contenido central de la fe es **Jesucristo**: él en cuanto Mesías e Hijo del **Dios** uno de Abrahán, él, eficaz también a través del mismo *Espíritu* de Dios. No hay fe cristiana, no hay religión cristiana, sin la confesión: **“¡Jesús es el Mesías, Señor, Hijo de Dios!”**. El nombre de Jesucristo señala el “centro del Nuevo Testamento” (centro que en modo alguno se ha de entender de manera estática).

2. ¿Qué se debe conservar en el judaísmo para que éste no pierda su “esencia”?

Respuesta. Sean cuales sean las actividades críticas, las interpretaciones y las reducciones de una crítica histórica, literaria o sociológica, desde los documentos de fe que han llegado a ser decisivos e históricamente importantes, desde la Biblia hebrea, el contenido central de la fe es doble: el **Dios** uno y el **pueblo** uno **de Israel**. No hay fe israelita, no hay Biblia hebrea, no hay religión judía, sin la confesión: “**¡Yahvé (Adonai) es el Dios de Israel, e Israel es su pueblo!**”.

3. ¿Y que se debe, finalmente, conservar en el **islam** para que siga siendo “islam” en el sentido literal de “entrega”, de “sumisión a Dios”?

Respuesta. Aunque el proceso de reunir, ordenar y editar los distintos suras del Corán fue largo, para los musulmanes creyentes está claro, sin embargo, que el Corán es palabra y libro de Dios. Y si los musulmanes ciertamente ven también una diferencia entre los suras de La Meca y los de Medina, y para la interpretación toman en consideración el trasfondo de la revelación, el mensaje central del Corán es, sin embargo, completamente inequívoco: “**No hay Dios fuera de Dios, y Mahoma es su Profeta**”.

El punto germinal del que parte el islam y el núcleo constitutivo de su cristalización no es la relación especial del pueblo de Israel con su Dios (como en el judaísmo), ni tampoco la relación especial de Jesucristo con su Dios (como en el cristianismo), sino la relación especial del Corán con Dios. Y pese a todos los errores y turbulencias de la historia de los pueblos islámicos, esto seguirá siendo la noción fundamental, nunca abandonada, de la religión islámica.

Resumiendo: la **peculiaridad que se ha de conservar** de las tres religiones monoteístas es al mismo tiempo algo común y algo distinto.

– Lo **común** de judaísmo, cristianismo e islam:

La fe en el Dios uno y único de Abrahán, el clemente y misericordioso Creador, Conservador y Juez de todos los seres humanos.

– Lo **distinto**:

Para el judaísmo: Israel como pueblo y tierra de Dios.

Para el cristianismo: Jesucristo como Hijo y Mesías de Dios.

Para el islam: el Corán como palabra y libro de Dios.

En el centro constante de las tres religiones encuentran su fundamento tres características del judaísmo, lo mismo que del cristianismo y, finalmente, del islam:

- **originalidad** desde la época más primitiva,
- **continuidad** en su larga historia a través de los siglos,
- **identidad** pese a todas las diferencias de lenguas, pueblos, culturas y naciones.

Naturalmente, este centro, este fundamento, esta sustancia de la fe no se dio nunca aislado en un plano abstracto, sino que ha sido continuamente interpretado y puesto en práctica de nuevo en medio de las cambiantes exigencias de los tiempos. Y en este sentido se deben necesariamente **combinar** la **exposición teológica-sistemática** y la **cronológica-histórica**, sin la cual aquélla no se puede justificar de manera convincente.

II. Cambios trascendentales

Este centro uno y el mismo quedará interpretado y concretado continuamente a lo largo del tiempo en **nuevas configuraciones trascendentales** –de la sociedad en general, de la comunidad de fe, de la proclamación de la fe y de la reflexión sobre la fe–. En el judaísmo, el cristianismo y el islam, esta historia es muy elocuente: la comunidad de fe, al principio pequeña, pero luego –concretamente en el caso del cristianismo y el islam– en rápido crecimiento, tuvo que llevar a cabo, en respuesta a grandes retos de la historia universal continuamente renovados, toda una serie de modificaciones religiosas fundamentales y hasta **cambios de paradigma** revolucionarios, vistos a más largo plazo.

La teoría de los paradigmas es sólo un marco hermenéutico, y únicamente la realización de un análisis material tanto de la historia como de la actualidad pone de manifiesto toda su capacidad iluminadora –cosa que he demostrado en extensos estudios sobre el cristianismo, el judaísmo y el islam y también, de manera incoativa, en la “búsqueda de huellas” a través del hinduismo, el budismo y la religión china–. El análisis estrictamente histórico de los paradigmas de una religión, de esos **macroparadigmas o configuraciones globales trascendentales**, sirve de conocimiento orientativo. Es una posibilidad para llevar a cabo la opción por una visión global de conjunto de la historia de una religión de la manera más amplia (y al mismo

tiempo más precisa) posible. Y es que el análisis de paradigmas pone de relieve las grandes estructuras y transformaciones históricas mediante una concentración simultánea en las **constantes** fundamentales y en las **variables** decisivas. Así, en todo caso, se pueden determinar las rupturas de la historia universal y los trascendentales modelos básicos de la religión correspondiente que de ellas surgieron y que determinan hasta el día de hoy su situación como patrón de percepción.

Sobre el trasfondo de una historia tan notable se debe intentar, por tanto, un **análisis** histórico-sistemático **de sus configuraciones globales trascendentales**. En mi libro *El cristianismo* he puesto de relieve, dentro de la historia del **cristianismo**, los siguientes macroparadigmas (cf. esquema):

- I: el paradigma apocalíptico judío del cristianismo primitivo,
- II: el paradigma helenístico-ecuménico de la antigüedad cristiana,
- III: el paradigma católico romano de la Edad Media,
- IV: el paradigma protestante-evangélico de la Reforma,
- V: el paradigma de razón y progreso de la época moderna,
- VI: ¿el paradigma ecuménico de la posmodernidad?

Igualmente en *El judaísmo* he puesto de relieve los macroparadigmas de la historia del **judaísmo** (cf. esquema):

- I: el paradigma de las tribus de la época preestatal,
- II: el paradigma del imperio de la época monárquica,
- III: el paradigma de la teocracia del judaísmo posexílico,
- IV: el paradigma rabínico-sinagoga de la Edad Media,
- V: el paradigma de la asimilación de la modernidad,
- VI: ¿el paradigma ecuménico de la posmodernidad?

Finalmente, en mi volumen ya felizmente completado sobre el **islam** dejo también claros los macroparadigmas de la historia del **islam** (cf. esquema):

- I: el paradigma de la comunidad islámica primitiva,
- II: el paradigma del imperio árabe,
- III: el paradigma de la religión islámica clásica de ámbito mundial,

- IV: el paradigma de la *ulama* y los sufíes,
- V: el paradigma de la modernización islámica,
- VI: ¿el paradigma ecuménico de la posmodernidad?

III. Retos actuales

Así pues, cada religión aparece, no como un ente estático donde supuestamente todo fue desde siempre tal como es hoy, sino más bien como una realidad viva que se desarrolla y que ha ido pasando por distintas configuraciones globales de importancia trascendental. En esto es válida una **primera** idea decisiva: ¡los paradigmas pueden mantenerse (además del primero de todos) hasta el presente! Las cosas son distintas en las **ciencias** "exactas": en éstas, el viejo paradigma (por ejemplo, el de Tolomeo) puede ser verificado o refutado empíricamente con ayuda de las matemáticas o de los experimentos; las decisiones en favor del nuevo paradigma (de Copérnico) pueden ser "forzadas" a más largo plazo mediante pruebas. Sin embargo, en el ámbito de la **religión** (y también del arte), las cosas son diferentes: en cuestiones de fe, de costumbres y de ritos no se puede decidir nada (por ejemplo, entre el imperio de Occidente y el de Bizancio, o entre Roma y Lutero) de manera matemático-experimental, de ahí que en las religiones los viejos paradigmas en modo alguno desaparezcan necesariamente. Por el contrario, pueden **perdurar** junto a paradigmas nuevos durante siglos: el nuevo (el reformador o el moderno) junto al antiguo (el de la Iglesia antigua o el medieval).

Para enjuiciar la situación de las religiones, esta persistencia y competencia de paradigmas distintos es de la mayor importancia. Una **segunda** idea importante: ¿cómo es que hasta hoy personas **de la misma religión viven en paradigmas diferentes**? Están marcados por condiciones básicas persistentes y sometidos a mecanismos sociales determinados. Así, por ejemplo, todavía hoy hay **católicos** que espiritualmente viven en el siglo XIII (contemporáneos de Tomás de Aquino, de los papas medievales y del orden eclesiástico absolutista). Hay algunos representantes de la **ortodoxia oriental** que espiritualmente se han quedado en el siglo IV-V (contemporáneos de los Padres de la Iglesia griegos). Y para algunos **protestantes** sigue siendo normativa la configuración precopernicana del siglo XVI (con los reformadores anteriores a Copérnico y a Darwin).

De manera parecida, también algunos árabes sueñan todavía con el gran imperio árabe y desean la unificación de los pueblos árabes

en una única nación árabe (“panarabismo”). Otros, sin embargo, no ven el vínculo entre los pueblos en la condición árabe, sino en el islam, y prefieren un “panislamismo”. Algunos judíos ortodoxos ven su ideal en el judaísmo medieval y rechazan un Estado moderno de Israel. Y al revés, muchos sionistas aspiran a un Estado con las fronteras del imperio davídico-salomónico.

Precisamente el hecho de que en la actualidad perduren, persistan y compitan entre sí paradigmas religiosos anteriores podría ser una de las causas principales de conflictos dentro de las religiones y entre unas religiones y otras, causa principal de distintas tendencias y bandos, de tensiones, pendencias y guerras. Como **tercera** idea importante se evidencia que, tanto para el judaísmo como para el cristianismo y el islam, resulta fundamental la cuestión de cómo se relaciona cada religión con su respectiva **Edad Media** (considerada al menos en el cristianismo y el islam como la “época de esplendor”) y con la **época moderna**, donde en las tres religiones el adepto se ve obligado a ponerse a la defensiva. Tras la Reforma, el cristianismo tuvo que pasar por otro cambio de paradigma, el de la Ilustración. El judaísmo, sin embargo, pasó primero por la Ilustración y experimentó en conexión con ella, al menos en el judaísmo reformista, una Reforma religiosa. El islam, sin embargo, no pasó por ninguna reforma religiosa, de ahí que también haya tenido problemas muy especiales con la época moderna hasta el día de hoy.

Muchos judíos, cristianos y musulmanes que dicen sí al paradigma moderno se entienden mejor entre sí que con sus propios correligionarios que viven en otros paradigmas. Y al revés, los católicos anclados en la Edad media pueden unirse, por ejemplo en cuestiones de moral sexual, con los “medievales” de dentro del islam y el judaísmo (Conferencia de la ONU sobre población, El Cairo 1994).

Quien quiere **reconciliación** y paz no podrá evitar un análisis crítico-autocrítico de los paradigmas. Sólo así se pueden responder preguntas como éstas: ¿dónde están en la historia del cristianismo (y también, naturalmente, de las demás religiones) las constantes y las variables, dónde la continuidad y dónde la discontinuidad, donde la coincidencia y dónde la resistencia? Una **cuarta** idea: lo que se ha de conservar de una religión es ante todo su esencia, su fundamento, su núcleo, y a partir de ahí las constantes que se dan desde el principio. No se ha de conservar necesariamente todo cuanto desde el principio no es esencial, lo que es cáscara y no meollo, ampliación y no fundamento. Cuando resulta necesario, todas las distintas variables pueden ser abandonadas (o bien, por el contrario, desarrolladas).

Así pues, frente a todo caos religioso, un análisis de los paradigmas contribuye precisamente **en la época de la globalización a una orientación global**. Nos encontramos sin duda en una delicada fase clave para la remodelación de las relaciones internacionales, de la conexión Occidente-islam y también de las relaciones entre las tres religiones abrahámicas, judaísmo, cristianismo e islam. Las opciones se han aclarado: o rivalidad de las religiones, choque de las culturas, guerra de las naciones... o *diálogo de las culturas y paz entre las religiones como presupuesto para la paz entre las naciones*. Frente a la amenaza mortal para la humanidad entera, ¿no debiéramos mejor, en lugar de levantar nuevos diques del odio, de la venganza y la hostilidad, demoler piedra a piedra los muros del prejuicio y con ellas construir los puentes del diálogo, puentes también, precisamente, con el islam?

IV. El islam y la ética mundial

Para tender este puente es de decisiva importancia lo siguiente. Por diferentes que sean estas tres religiones, y por distintos que sean a su vez los diferentes paradigmas que van cambiando en ellas con el paso de los siglos y de los milenios, precisamente en el plano ético existen constantes que posibilitan el tendido de dicho puente.

Desde que el ser humano evolucionó a partir de la esfera animal y se convirtió en ser humano, ha aprendido también a comportarse de manera humana y no inhumana. Pero la bestia ha seguido siendo, junto con la naturaleza instintiva, una realidad dentro de la persona humana, pese al uso ya desarrollado de la razón. Y el ser humano debe esforzarse constantemente en ser humano y no inhumano.

Así pues, en todas las tradiciones religiosas, filosóficas e ideológicas se encuentran algunos imperativos éticos simples propios de la condición humana, imperativos que siguen siendo hasta hoy de la máxima importancia:

– “No matarás, pero tampoco torturarás, atormentarás, herirás”; o formulado positivamente: “Respetá profundamente la vida”. La obligación de una cultura de la **no violencia** y del **respeto profundo a toda vida**.

– “No robarás, pero tampoco explotarás, sobornarás, corromperás”; o formulado positivamente: “Actúa de manera honrada y justa”. La obligación de una cultura de la **solidaridad** y un **orden económico justo**.

– “No mentirás, pero tampoco engañarás, falsificarás, manipularás”; o formulado positivamente: “Habla y actúa verazmente”. La obligación de una cultura de la **tolerancia** y una vida en **veracidad**.

– Y finalmente: “No harás mal uso de la sexualidad, pero tampoco harás en absoluto a la pareja objeto de abuso, humillación, degradación”; o formulado positivamente: “Respetaos y amaos mutuamente”. La obligación de una cultura de la **igualdad de derechos** y la **cooperación de hombre y mujer**.

Estos cuatro imperativos éticos, que se encuentran en Patanjali, el fundador del yoga, lo mismo que en el canon budista, en la Biblia hebrea lo mismo que en el Nuevo Testamento y también en el Corán, se basan en dos principios éticos fundamentales:

– En primer lugar está la **regla de oro**, acuñada ya por Confucio cuatrocientos años antes de Cristo y conocida en todas las grandes tradiciones religiosas y filosóficas, aunque de ninguna manera sea evidente: “No hagas a los demás lo que no deseas para ti mismo”. Esta regla es tan elemental como útil a la hora de decidir en algunas situaciones difíciles.

– La regla de oro queda sustentada por la **regla de humanidad**, que no es en absoluto tautológica: “Todo ser humano –sea joven o viejo, hombre o mujer, impedido o no impedido, cristiano, judío o musulmán– debe ser tratado de manera humana y no inhumana. ¡La humanidad, lo humano, es indivisible!

De todo esto se desprende claramente que cuando se habla de una ética humana común o de una ética universal no se hace referencia a un sistema ético (*ethics*) a la manera de Aristóteles, Tomás de Aquino o Kant, sino a algunos valores, normas y actitudes éticos elementales que deben constituir la personal convicción moral de la persona y la sociedad humana (*ethic*).

Naturalmente, esta ética es siempre contrafactual: sus imperativos de humanidad no se cumplen desde el comienzo, continuamente deben ser traídos a la memoria y realizados de nuevo. Pero como dijo Kofi Annan en su discurso sobre la ética mundial en Túbinga en 2003: “Pero si es erróneo condenar una determinada fe o un determinado sistema de valores a causa de las actuaciones o declaraciones de algunos de sus adeptos, igual de erróneo ha de ser abandonar la idea de que ciertos valores son *universales* por el mero hecho de que algunas personas parecen no aceptarlos”.

Permítaseme, por tanto, concluir con las mismas palabras con las que cerró también su discurso el Secretario general de las Naciones

Unidas: “¿Existen aún valores universales? Sí, existen, pero no podemos considerarlos evidentes.

Deben ser cuidadosamente reflexionados,
deben ser defendidos
y fortalecidos.

Y debemos encontrar en nosotros mismos la voluntad de vivir según los valores que pregonamos: en nuestra vida privada, en nuestras comunidades locales y nacionales y en el mundo”.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

¿TIENE FUTURO EL CONCEPTO "RELIGIONES ABRAHAMÍTICAS"?



En la historia reciente de los encuentros entre cristianos y musulmanes se ha empleado la noción de "religiones abrahamíticas" de un modo demasiado general. En este artículo intento demostrar que tal concepto tiene más derecho a una existencia autónoma del judaísmo, del cristianismo y del islam que otras denominaciones de trasfondo teológico. Al mismo tiempo, de un análisis más detenido resulta que el recurso a Abrahán plantea cierto número de problemas. Aquí trataré de dos: la presencia de ciertos aspectos violentos en los relatos referentes a este patriarca, y el hecho de que el símbolo "Abrahán" siempre funciona en un determinado contexto donde incluye a unos y excluye a otros. A pesar de ello –en esta línea irán mis conclusiones–, el concepto "religiones

* PIM VALKENBERG (1954) es profesor asociado de Teología dogmática y Teología de las religiones en la Facultad de Teología de la Universidad de Radboud (Nimega). Sus principales campos de investigación son la cristología y la teología trinitaria, las teologías de las religiones en las religiones abrahámicas y la teología comparativa islamo-cristiana.

Publicaciones más importantes: *The Polemical Dialogue: Research into Dialogue, Truth, and Truthfulness*, Saarbrücken 1997; *Begaanbare wegen: christologie en interreligieuze dialoog*, Kampen 1998; *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Lovaina 2000; *God en geweld*, Budel 2002; *In de voetsporen van Abraham*, Budel 2004; *The Three Rings: Textual Studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Lovaina 2005; *Sharing Lights on the Way to God: Muslim-Christian dialogue and theology in the context of Abrahamic partnership*, Amsterdam-Nueva York, en prensa.

Dirección: De Geerkamp 14-22, 6545 HL Nijmegen (Países Bajos). Correo electrónico: p.valkenberg@theo.ru.nl

abrahamíticas" tiene futuro si conduce a que judíos, cristianos y musulmanes estudien juntos los relatos sobre Abrahán y sus interpretaciones en las tres religiones, de tal manera que salga también a relucir la recíproca formación de imágenes negativas. Yo abogo por un "estudio abrahamítico" que entre otras cosas tenga en cuenta la ambigüedad propia de cada religión.

I. El recurso a Abrahán como antepasado común

Hasta hace unos decenios, lo común al judaísmo, al cristianismo y el islam se había vuelto en general confuso con ayuda de un lenguaje procedente de la fenomenología. Junto con adjetivos como "semítico" y "asiático-occidental" encontrábamos sobre todo las expresiones "religiones monoteístas", "religiones proféticas" y "religiones del libro". Pero tales denominaciones se fijan sólo en elementos muy genéricos y por eso se quedan en simples caracterizaciones formales. La expresión "religiones abrahamíticas" parece ofrecer a este respecto dos ventajas. En primer lugar, contiene una referencia histórica indicativa de que el judaísmo, el cristianismo y el islam comparten una historia, lo cual las diferencia de otras religiones monoteístas, como por ejemplo el zoroastrismo. En segundo lugar, esta denominación une la referencia implícita a Dios en esas religiones con las historias concretas de ellas. Se trata en todos los casos de un Dios que llama a Abrahán a emprender algo nuevo. Mientras que la Biblia hebrea pone el acento en el abandono por Abrahán de su patria y su familia para ir a una nueva tierra (Gn 12,1), el Corán presenta a Ibrahim como modelo de creyente sincero a quien Dios guió por el camino recto (16,120-121).

Por motivo de ese recurso a la historia común establece la denominación "religiones abrahamíticas" ante todo una afinidad. Se trata de un parentesco en el aspecto biológico: los creyentes judíos ponen siempre el acento en Abrahán como su padre a través de Isaac, mientras que muchos musulmanes ven a Abrahán como su padre a través de Ismael. Al mismo tiempo, tal parentesco tiene un lado espiritual, subrayado sobre todo por cristianos y musulmanes al presentar a Abrahán como el creyente por excelencia. Es el recurso a la fe de Abrahán lo que, a mi ver, resulta decisivo en la utilización de esta denominación en el diálogo entre cristianos y musulmanes¹. Volveré sobre ello.

¹ Véase Karl-Josef Kuschel, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y une a judíos, cristianos y musulmanes*, Estella 1996; Bruce Feiler, *Abraham: a Journey to Heart of the Three Faiths*, Nueva York 2002.

Dada esa evocación de una historia común con la que se subraya sobre todo el parentesco espiritual de los creyentes con Abrahán, parece que la denominación “religiones abrahámicas” tiene un gran futuro en el diálogo interreligioso. Karl-Josef Kuschel, Leonard Swidler y Bruce Feiler hablan de numerosas iniciativas que son vinculadas al nombre de Abrahán². Pero, a la vez, de las investigaciones se desprende que las tres religiones, en sus relaciones históricas, ofrecen interpretaciones distintas e incluso polémicas de los datos sobre el patriarca. Las relaciones entre las tres se han caracterizado por esas interpretaciones conflictivas en las que se utiliza la descendencia para subrayar la propia identidad y a la par rechazar las pretensiones de las otras, más o menos como a veces riñen los hermanos por la herencia de sus padres. Por ejemplo, el Corán afirma que Abrahán no era judío ni cristiano, sino un *haníf* y un *musulmán* (3,67). Estas palabras apuntan a que Abrahán adoraba a Dios y se había entregado a Él; pero, naturalmente, la mayor parte de los musulmanes no las encuentran muy alejadas de la idea de que Abrahán era el prototipo del islamita. Aún más polémica suena la disputa de Jesús y “los judíos” sobre quiénes son los verdaderos descendientes de Abrahán, referida en el cuarto evangelio, donde Jesús se presenta como anterior a él: “Antes de que Abrahán existiera, yo soy” (Jn 8,58)³.

Cuando hacia 730, siendo monje en el monasterio de Mar Sabbas, Juan Damasceno escribe su obra teológica *Fuente del conocimiento*, introduce en ella una descripción de la nueva religión que él había conocido durante su juventud en la corte de los Omeyas. En una enumeración de herejías, presenta al mahometismo de la siguiente manera: “Es superstición de los musulmanes que hasta hoy ha dominado y a los hombres engaña como precursora del Anticristo. Trae su origen de Ismael, el hijo de Abrahán y Agar, y por eso sus adeptos son llamados ‘ismaelitas’ y ‘agarenos’. También se los conoce como ‘sarracenos’, denominación que deriva de ‘por Sara despedidos con las manos vacías’, a causa de lo que dijo Agar al ángel: ‘Sara me ha despedido con las manos vacías’”. Casi todas las palabras de este fragmento se pueden interpretar polémicamente como referentes a ili-

² Karl-Josef Kuschel, “Op weg naar een Abrahamitische spiritualiteit en oecumene”, en Pim Valkenberg, Ertürk Alasag, Greco Idema, Janneke Teunissen y Carlà Robertson (eds.), *In de voetsporen van Abraham*, Budel 2004, pp. 89-96; Leonard Swidler, “Islam and the Trialogue of Abrahamic Religions”, en *Cross Currents* 42 (1992) 444-452; Bruce Feiler, *Abraham*, pp. 221-226.

³ Véase Sjef van Tilborg, “Jesus temiddeden van de Joden van het loofhuttenfest in Johannes 8”, en Henk J. M. Schoot (ed.), *Theologie en Exegese. Jaarboek 2001 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 2002, pp. 53-65.

citud de la autoridad islámica sobre los cristianos. Y son susceptibles de esa lectura a la luz de la historia del cristianismo porque Juan Damasceno fue normativo para la reacción cristiana frente al islam⁴. Pero la reacción polémica supone una autoidentificación islámica con la descendencia de Abrahán a través de Agar e Ismael: el teólogo cristiano emplea invectivas relacionadas con denominaciones que la otra parte utiliza para sí. Ello implica a su vez un común marco de interpretación, con Abrahán y Cristo como centros⁵. Mientras que Juan Damasceno tiene como norma la fe ortodoxa en Cristo y puede concluir que la nueva religión no se ajusta a ella porque el Jesús del Corán es tratado con respeto pero sin reconocer su origen divino, hay otros que en el uso de esa norma se muestran más cautos. Así refiere el patriarca Timoteo I en su famoso diálogo con el califa al-Mahdi (ca. 780) sobre una valiosa perla que se pierde en una casa llena de personas. Cada una de ellas, llegada la oscuridad, se pone a buscar la perla y cree haberla hallado, sólo para comprobar al hacerse de día que en lugar de la perla tiene un pequeño guijarro o una canica. Este relato recuerda la parábola de los tres anillos, de Lessing, inspirada en Boccaccio, en la que los tres hijos de un rey reciben sendos anillos, de los que sólo uno es verdadero⁶. Una y otra vez, las tres religiones son simbolizadas como tres parientes, cada uno de los cuales dice ser el heredero auténtico. En la mayor parte de los casos se cree cada uno ya en posesión de la verdad, lo cual acaba conduciendo a anteriores polémicas y, por desdicha, a formas más graves de violencia. Pero a veces se llega a cierto escepticismo escatológico, al tomar conciencia de que sólo Dios conoce la verdad y que el juicio definitivo queda para el final de los tiempos. Con razón conecta Karl-Josef Kuschel su explicación de la parábola con la invitación coránica a rivalizar con los demás en buenas acciones⁷. Aquí es visible una forma de pluralismo que une la multiplicidad de religiones con el llamamiento de Dios a aprender de lo diferente. Si los herederos de

⁴ Norman Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image*, Oxford 1993 (orig. Edimburgo 1960), p. 13.

⁵ Para más detalles, cf. Adelbert Davids y Pim Valkenberg, "John of Damascus: the Heresy of the Ishmaelites", en Barbara Roggema, Marcel Poorthuis y Pim Valkenberg (eds.), *The Three Rings. Textual Studies in the Historical Triologue of Judaism, Christianity, and Islam*, Lovaina 2005, pp. 71-90.

⁶ Véase el prólogo y el capítulo final del libro mencionado en la nota precedente, *The Three Rings*.

⁷ Karl-Josef Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen: Lessing und die Herausforderung der Islam*, Düsseldorf 1998. Vergelik Pim Valkenberg, "The Future of Religion: From Interreligious Dialogue to Multiple Religious Identity?", *Studies in Interreligious Dialogue* 14 (2004) 95-107, esp. 104.

Abrahán pueden soportar este aplazamiento escatológico de su pretensión de estar en la verdad, es posible que, pese a la actual situación de posiciones contrarias endurecidas y de violencia religiosa legitimada, el recurso a Abrahán logre subsistir.

II. Fe y violencia en los relatos sobre Abrahán

El párrafo precedente ha concluido con una visión más bien luminosa. Pero cuando uno se toma la molestia de profundizar más en los relatos concernientes a Abrahán no puede por menos de sentir cierto malestar por la violencia que encuentra en ellos, y en especial por la legitimación que la religión hace de esa violencia. El primer ejemplo que acude a la mente del lector de formación religiosa es el relato que en la tradición judía se conoce como la "atadura" de Isaac (*ake-dat Yitzhak*). En la tradición cristiana se habla de "sacrificio" en lugar de atadura, por motivo de la asociación, a lo largo de los siglos, con el sacrificio de otro hijo amado, Jesucristo. Reuven Firestone y recientemente Yvonne Sherwood han demostrado que también el islam conoce numerosas tradiciones sobre tales conatos sacrificiales y que además hay posiciones encontradas respecto a la disposición al sacrificio por parte de los actores humanos en ese relato⁸. Es, sin embargo, inquietante que precisamente la actitud de fe que en las tradiciones cristiana e islámica fue vinculada en particular a la disponibilidad de Abrahán y su hijo al sacrificio parezca conducir a la destrucción. El Corán ofrece el diálogo entre padre e hijo de la siguiente manera: "Hijo mío, he soñado que te inmolaba. Mira a ver qué te parece". Dijo: 'Padre, haz lo que se te ha mandado. Verás que, si Dios quiere, soy de los que sufren con paciencia'⁹. Su actitud es descrita luego en el Corán como de entrega a Dios: *aslamâ*, su "darse al islam". Involuntariamente, el lector holandés puede pensar en *Sumisión*, el título de la película que realizaron Ayaan Hirsi Ali y Theo van Gogh para subrayar su indignación por el trato que reciben las mujeres dentro del mundo islámico, y en la motivación religiosa de Mohamed B. para matar por ello a Theo van Gogh (*dhabaha*, la misma palabra

⁸ Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany 1990; Yvonne Sherwood, "Binding – Unbinding: Divided Responses of Judaism, Christianity and Islam to the 'Sacrifice' of Abraham's Beloved Son", en *Journal of the American Academy of Religion* 72 (2004) 821-861.

⁹ Corán 37,102 en la interpretación de Fred Leemhuis, *De Koran: een weergave van betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands*, Houten 1989.

empleada en el versículo del Corán recién citado, también figura en documentos encontrados en conexión con los atentados suicidas del 11 de septiembre de 2001¹⁰). El dócil *in sha' Allah* del hijo según Corán 37,101 se corresponde con las palabras del hijo mortalmente angustiado según Mt 26,39: "Padre mío, si es posible pase de mí esta copa; mas no como yo quiero, sino como quieres tú". Una larga tradición de teodicea dice que finalmente el sacrificio no se llevó a cabo y que la orden de Dios era una prueba a Abrahán. Pero queda el hecho de que aquí fue introducida una forma de devoción a Dios en detrimento –como parece– de las relaciones entre los hombres.

Esta constatación indica en todo caso que las formas de fe centrales en los relatos sobre Abrahán no pueden asimilarse fácilmente a formas que adquirieron ese carácter en tradiciones abrahámicas posteriores. Si alguna vez existió Abrahán, su fe sería muy probablemente alguna forma de espiritualidad laica, en la que los lazos familiares formarían el contexto básico para el establecimiento de una relación con la divinidad¹¹. Con ello tiene que ver también la preocupación por la supervivencia de la familia en ámbitos culturales diferentes. Así, posiblemente, se explicaría por qué Abrahán no tuvo problema en hacer pasar a Sara por hermana suya, dejando que se la llevaran primero al harén del faraón (Gn 12,15) y luego a Abimélec (Gn 20,2). En esa línea, la teóloga del feminismo negro Delores Williams lee lo referido sobre la supervivencia de Agar en el desierto como un relato donde se hace posible un nuevo futuro¹². La lectura feminista que del mismo relato hace Phyllis Trible no comparte tal optimismo, sobre todo porque Dios no parece estar del lado del oprimido. Trible apunta al mismo texto que Juan Damasceno, donde Agar se lamenta ante el ángel, pero éste le dice que vuelva junto a su ama y se someta a ella (Gn 16,9). Y lo que es más amargo: Agar, la egipcia, invoca a Dios como El-Roí, "Dios que ve", porque Dios la ha mirado (Gn 16,13); pero, a diferencia de lo que sucede en otro relato, narrado en el cap. 3 del Éxodo y desarrollado en Egipto, que Dios la vea no significa que la ayude. Algo más duro todavía: Dios escucha sólo al chico, aunque ha sido Agar quien ha clamado a Él (Gn 21,17). De ese modo –concluye Trible– el narrador logra hábilmente que la mujer desaparezca del relato, lo cual le permite a él centrarse en los

¹⁰ Véase Sherwood, *o. c.*, pp. 823-4.

¹¹ Kees Waaijman, *Spiritualiteit: vormen – grondslagen – methoden*, Kampen / Gante 2000, pp. 23-24.

¹² Delores S. Williams, "Hagar's History: a Route to Black Women's Issues", en *íd.*, *Sisters of Wilderness: the Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 1994, pp. 15-33.

herederos varones¹³. Todo moderno diálogo interreligioso que dirija la atención a Abrahán, Isaac e Ismael, pero no a Sara y Agar, repite en cierto modo esa maniobra patriarcal.

La concentración en los herederos varones, que quizá estaban en el cogollo de las primitivas narraciones concernientes a Abrahán, conduce a varias formas de violencia sexual en estos relatos que, junto con la disposición a sacrificar y sacrificarse religiosamente legitimada, parecen pedir un tipo de censura que haga accesible la lectura de ellos sólo a especialistas equilibrados. Y, sin embargo, abogo por que tales relatos, en conexión intertextual con la historia de su interpretación dentro de las tres religiones originadas en Abrahán, ocupen un puesto central en los estudios abrahámicos, por la sencilla razón de que esos textos religiosos son unos clásicos en el sentido en que los ha descrito David Tracy¹⁴. Encierran todos los ideales elevados en los que las religiones tienen su poder de atracción, pero también todas las formas de violencia y terror a las que con frecuencia son hoy asociadas las religiones, con el islam naturalmente en primer lugar. Los relatos no son tan ambiguos como las religiones, lo cual ofrece la ventaja de que en el diálogo interreligioso puede salir a relucir también el lado negativo, quizás, ante todo, el lado negativo de las imágenes que judíos, cristianos y musulmanes se han formado unos de otros. Como Hugh Goddard, creo necesario hablar abiertamente del aspecto negativo que presentan nuestras imágenes de las otras religiones, a fin de que también se haga visible lo que hay de negativo en nuestra propia religión¹⁵. Esto exige, por supuesto, un ambiente de tranquilidad que sólo se puede conseguir mediante un paciente análisis en común de los textos clásicos de nuestras respectivas tradiciones, formando un grupo de estudio teológico "abrahámico".

III. El contexto de un símbolo: Louis Massignon y la fe de Abrahán

En lo precedente he señalado que el recurso a Abrahán funciona en buena medida como símbolo para el encuentro entre judíos, cristianos y musulmanes, pese a que ese recurso frecuentemente parece ir acompañado de formas de violencia entre las religiones, violencia

¹³ Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Filadelfia 1984.

¹⁴ David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Londres 1981.

¹⁵ Hugh Goddard, *Christians and Muslims: From Double Standards to Mutual Understanding*, Richmond 1995, p. 9.

que en cierto modo refleja la contenida en los mismos relatos sobre Abrahán. Como símbolo común a las tres religiones, "Abrahán" es situado en un sistema de aplicaciones contextuales de significado que hace que el símbolo funcione unas veces mejor que otras. Por eso, con ocasión de una conferencia organizada por Turquía sobre religión y paz a la luz del antepasado Abrahán, el estudioso israelí Alon Goshen-Gottstein opinó que la apelación a Abrahán parece funcionar sobre todo en el diálogo entre musulmanes y cristianos, mientras que los judíos suelen mirar a otro lado¹⁶. Creo que Goshen-Gottstein toca aquí un punto sensible: se trata de una simbolización teológica que cuadra mejor a las visiones islámica y cristiana de Abrahán que a la judía.

Como indica también Goshen-Gottstein, la historia de la utilización moderna de Abrahán como símbolo interreligioso supuestamente empezó con el islamólogo francés Louis Massignon (1883-1962), quien veía en el islam un resurgimiento de la fe abrahámica¹⁷. No es exagerado decir que Massignon estuvo fascinado a lo largo de su vida con la figura de Abrahán. Especialmente su libro *Trois prières d'Abraham, père de tous les croyants* es todavía una fuente de inspiración para el diálogo entre musulmanes y cristianos¹⁸. Pero Massignon dio de Abrahán una interpretación puramente espiritual que no está libre de lo que ahora llamamos orientalismo¹⁹. En la línea de Massignon une el Concilio Vaticano II la fe de Abrahán con la fe de los musulmanes en dos textos muy importantes. Dice la constitución *Lumen gentium* (16): "los musulmanes, que, confesando profesar la fe de Abrahán, adoran con nosotros a un solo Dios, misericordioso, que ha de juzgar a los hombres en el último día"²⁰. Aún más explícita es la conexión establecida en *Nostra aetate* (3): "Los musulmanes, que

¹⁶ Alon Goshen-Gottstein, "Abraham and 'Abrahamic Religions' in Contemporary Discourse: Reflections of an Implicated Jewish Bystander", en *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002) 165-83.

¹⁷ Véase Sidney Griffith, "Sharing the Faith of Abraham: the 'Credo' of Louis Massignon", en *Islam and Christian-Muslim Relations* 8 (1997) 193-210.

¹⁸ Louis Massignon, *Palabra dada*, Madrid 2005 (orig. 1962); G. Basetti-Sani, *Louis Massignon: Christian Ecumenist, Prophet of Interreligious Reconciliation*, Chicago 1974; Guy Harpigny, *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, Lovaina la Nueva 1981.

¹⁹ Edward Said se refiere también a Massignon como uno de los primeros orientalistas modernos: *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Londres 1978, pp. 263ss (trad. esp.: *Orientalismo*, Barcelona 2002).

²⁰ *Constituties en decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Amersfoort 1967, p. 66.

adoran al único Dios... a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma como se sometió a Dios Abrahán, a quien la fe islámica mira con complacencia”²¹. Aunque en ambos documentos se habla más de los judíos que de los musulmanes, Abrahán es puesto específicamente en conexión con éstos mediante el vínculo que reconocen los mismos musulmanes. El verbo “someterse” (se *submittere* en latín) evoca su equivalente árabe, *aslamâ*, y parece confirmar con ello la afirmación coránica de que Abrahán era un *musulmán*. Es claro que aquí se pone el acento en el parentesco espiritual con Abrahán, el modelo de creyente, compartido por musulmanes y cristianos, mientras que prudentemente se orilla el parentesco biológico de los musulmanes (a través de Ismael)²². Con ello se crea una red de interpretaciones que enlaza con los discursos paulinos en los que se destaca la fe de Abrahán frente a la confianza en la Ley (Rom 4; Gál 3). En esa red de significados los judíos desempeñan sólo un papel negativo, dado que su énfasis en la descendencia “según la carne” está en las antípodas de la fe del patriarca.

Llego, por tanto, a la conclusión de que la utilización de Abrahán como símbolo para señalar en el diálogo interreligioso puntos en común está siempre situada dentro de un contexto, por lo cual incluye a unos pero excluye a otros. En las formas puestas antes como ejemplo, la parte excluida son los judíos; pero a veces lo son los musulmanes en razón del empleo conjunto del símbolo por judíos y cristianos²³. En este aspecto, me parece evidente que la utilización de “Abrahán” en conversaciones entre las tres religiones supone necesariamente que a las tres concierne ese nombre. Yo mismo, durante muchos diálogos entre cristianos y musulmanes con presencia judía, he experimentado cuán saludables pueden ser las interrupciones por parte de los judíos, a menudo sentidas como molestas²⁴. En cualquier caso, el símbolo “Abrahán” sirve a las tres religiones para indicar que su diálogo nunca debe degenerar en una reunión amena que deje las cosas tal cual²⁵. Pensemos que, en definitiva, Dios llama a Abrahán a

²¹ *Ibíd.*, p. 245.

²² Véase el comentario de Georges Anawati sobre *Nostra aetate*, 3, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, tomo II, Friburgo 1967, p. 486.

²³ Véase, p. ej., Tarek Mitri, “The Abrahamic Heritage and Interreligious Dialogue: Ambiguities and Promises”: *Current Dialogue* 36 (dic. 2000) 20-23.

²⁴ A este respecto pienso también, sobre todo, en la importancia de no ocultar las diferencias entre las religiones. Véase, p. ej., Johathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, Londres 2002, pero también Jonathan Magonet, *Talking to the Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims*, Londres 2003.

ponerse en camino y emprender algo nuevo. Al final, también el símbolo de Abrahán deberá ser eliminado para incluir a las religiones e ideologías ajenas a la red de interpretaciones ofrecida en su nombre. Pero el primer paso es, a mi juicio, formar una nueva generación que, mediante un estudio conjunto sobre Abrahán, aprenda a soslayar la ambigüedad de sus religiones y a superar las imágenes hostiles que en cada una de ellas se han forjado de las demás. En esto, el recurso a Abrahán sigue conservando su sentido.

(Traducido del neerlandés por Serafín Fernández Martínez)

²⁵ Con razón insiste en esto el teólogo islámico sudafricano de la liberación Farid Esack: *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford 1997, p. 258.

LA PRESENCIA DEL DIOS TRASCENDENTE COMO ESPACIO PARA LA ILUSTRACIÓN

El diálogo teológico entre cristianos y musulmanes como contribución a la modernidad



ste número de *Concilium* pre-

tende poner de manifiesto que el islam no es un sistema político-religioso con un único significado, tal como lo interpretan a menudo los defensores y contrarios al mismo. Ésta es la presentación de la religión como una convicción firme sobre una verdad estática que sólo es capaz de ver a los otros como incrédulos e infieles, y que incluso puede conducir a la convicción de que él o ella no tienen derecho a vivir. Por eso es de vital importancia convencerse de que, como en cada tradición religiosa, también el islam es un conglomerado de puntos de vista, ideas y debates sobre la existencia humana, con su apropiada sistematización, y de su relación con Dios como realidad trascendente.

Al final de este número se plantea la pregunta por la consecuencia de esta idea para la relación cristiano-teológica con el islam. ¿Cómo se tienen que acercar los teólogos al islam? Esta pregunta se divide en dos subpreguntas. Primero, la pregunta de cómo estudiar el islam. La respuesta a esta pregunta, tal como en este número se concreta, es: no es un conjunto estático, ni una convicción firme, ni una fe convencida basada en un libro sagrado invariable, sino una tradición dinámica, viva y por eso en permanente desarrollo que siempre se actualiza en interacción con las circunstancias¹. Tomar el islam en serio tendría que significar para todo el mundo, y sobre todo para los teólogos, tomarlo en serio *como religión*. Esto implica que no se interprete el islam como un conjunto cerrado y autónomo, sino como una visión del mundo, que a la hora de relacionarse con él se orienta a

¹ Para comparar los debates diversos y matizados dentro del islam actual, ver C. Bennett, *Muslim and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, Continuum, Londres-Nueva York 2005.

representar y a encontrarse con su Dios creador que lo ampara de forma misericordiosa. Lo cual significa que, al estudiar el islam, no nos bastará con la ciencia religiosa como un intento de describir y entender una religión desde fuera. Necesitamos no sólo de la teología que no mira a la religión, sino que mira *junto con* una tradición religiosa –en este caso la islámica– y expresa la interpretación del mundo a los ojos islámicos –bajo la supervisión de Dios–, e investiga de esto lo plausible y lo fecundo². No se valora el islam considerándolo como un compendio de convicciones arbitrarias y extrañas, sino interpretándolo como una forma de vida ante Dios, en sometimiento agradecido a la voluntad de Dios y tomando en cuenta el juicio de Dios³.

De esta manera el islam y el cristianismo, en medio de otras religiones e ideologías, se convierten automáticamente en interlocutores, que se enseñan a interpretar lo que por sí solos no hubieran entendido y que se tientan a pronunciarse sobre asuntos sobre los que por sí solos no se hubieran pronunciado. Y esto nos lleva a la segunda subpregunta que plantea la forma adecuada de relacionarse la teología con el islam: ¿Cómo tiene que entrar la teología en diálogo con el islam? Sobre esta subpregunta trata este artículo conclusivo.

Como punto de partida para contestar a esta pregunta cito un pasaje de la declaración sobre la libertad religiosa sacada del concilio Vaticano II:

“Ahora bien, la verdad debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social, es decir, mediante la libre investigación, con ayuda del magisterio o enseñanza, de la comunicación y del diálogo, por medio de los cuales los hombres se exponen mutuamente la verdad que han encontrado o juzgan haber encontrado para ayudarse unos a otros en la búsqueda de la verdad”⁴.

Es importante que la declaración *Dignitatis humanae* no basa la libertad religiosa en la idea liberal de un derecho en principio ilimitado del ser humano a ordenar libremente su vida, sino que postula

² El que el objeto de la teología es todo, bajo la supervisión de Dios, es como se sabe el punto de vista de Tomás de Aquino. Mi tesis es que este planteamiento, donde se interpreta la religión como una hermenéutica de la realidad que se reconstruye y se critica en la teología, también es el mejor camino para la confrontación entre distintas tradiciones religiosas.

³ Véase la explicación sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas en *Nostra aetate* (28 de octubre de 1965), n. 3.

⁴ Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* (7 de diciembre de 1965), n. 3.

que la obligación de ser fiel a la verdad exige la libertad individual y colectiva. Esta libertad –y es de mucho interés recordar esto en relación con las actitudes actuales ante los musulmanes en muchos países occidentales– también incluye la libertad de “manifestar el valor peculiar de su doctrina para la ordenación de la sociedad y para la vitalización de toda la actividad humana”⁵. Cada cual tiene que ser libre para afirmar en base a argumentos, que para la sociedad sería un paso adelante cualitativo si se prohibiera la homosexualidad o si las mujeres y los hombres nadaran en piscinas separadas, de la misma manera que todo el mundo tiene que ser libre para opinar lo contrario. No porque sea verdad, sino justamente para posibilitar que en el proceso de búsqueda de la verdad la afirmación en cuestión se confirme, o que se desmienta, mientras al mismo tiempo se puede salvaguardar la sabiduría que tal vez se esconde en ella. En palabras de la *Dignitatis humanae*: para ayudarse unos a otros en la búsqueda de la verdad.

Si se plantea la pregunta de si los musulmanes y los cristianos tienen un mismo Dios, por lo general se intenta decir: ¿hasta qué punto las imágenes de Dios que surgen desde sus respectivas tradiciones coinciden? Sin embargo, en la línea de la *Dignitatis humanae*, los cristianos y musulmanes poseen el mismo Dios, pues están buscando al mismo Dios. Y puesto que los cristianos y musulmanes, como también los judíos, buscan el rostro de Dios del cielo y de la tierra, necesariamente es el mismo Dios: en el fondo sólo hay un Dios así⁶. Los musulmanes y los cristianos se unifican por sus debates en la búsqueda del Dios verdadero, no por su origen común. Como tal pueden aportar cuestiones importantes a la cultura moderna. Esto al menos es lo que defiende este artículo.

“¿Qué es lo que defiendes?” o “¿ante qué te arrodillas?”

Esta revista defiende una tradición que hace hincapié en que la modernidad y la fe cristiana no se contradicen. La razón crítica y la liber-

⁵ *Ibíd.*, n. 4.

⁶ Compara J. B. Metz, “Theologie versus Polymythie oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus”, en *Einheit und Vielheit*, Odo Marquard, Peter Probst, Franz Josef Wetz (eds.), Meiner, Hamburgo 1990, pp. 170-186; id., “Im Eingedenken fremden Leids: Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede”, en id., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*, Matthias-Grünewald-Verlag, Maguncia 1997, pp. 197-206 : “Im Pluralismus der Religions und Kulturwelten: Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm” (trad. esp.: *Dios y tiempo: nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002).

tad humana no contradicen la tradición cristiana, sino que son en cierto sentido su consecuencia y su realización. Aunque estoy muy de acuerdo con este punto de vista, existe sin embargo una diferencia fundamental entre una visión religiosa del mundo y el lugar que ocupan en él las personas y la habitual visión moderna de la actualidad. Por esta diferencia fundamental una fe religiosa aparece ante los ojos de la modernidad rápidamente como "atrasada" –la opinión de que el islam es una "cultura atrasada" es una tesis anunciada por el político populista Pim Fortuyn y que después de su muerte determinó la percepción de muchos sobre la religión en general y sobre esta religión en especial–.

La diferencia fundamental entre la percepción moderna y religiosa del ser humano se ve muy clara en el énfasis moderno sobre la autonomía e independencia humanas, frente al acento que pone lo religioso en el sometimiento y la obediencia. No es de extrañar que el islam, sobre todo en este aspecto suponga una piedra de escándalo, puesto que justamente en el islam se da mucha importancia a la obediencia y al sometimiento, a la entrega a un Dios soberano. Pues islam significa literalmente, según la etimología habitual, "entrega". La pregunta central que plantea la modernidad a las personas es: "¿Qué es lo que defiendes?" En cambio la pregunta central religiosa es: "¿ante qué te inclinas?" Estas distintas percepciones sobre lo que hace valiosa una vida humana, sobre lo que se realiza o sobre lo que se recibe, tiene relación con una diferencia aún más fundamental. Para que la vida *adquiera* sentido, la realidad en la que vivimos tiene que aparecer como una instancia que realmente puede *dar* sentido a la vida. Justamente este pensamiento causa muchos problemas a la modernidad. Dentro de la concepción moderna del mundo, el punto de vista evidente es que el mundo tiene sentido porque las personas le dan significado y sentido. El mundo, la historia y la vida individual en sí se considerarán como un caos sin más, como arbitrarios y vacíos, y adquieren significado porque las personas les dan significado. El significado y el sentido no provienen, según la convicción moderna, del mundo, sino de la *imagen* humana del mismo. De esta manera las ideologías y las religiones aparecen automáticamente como expresiones, convicciones y maneras de dar sentido. Pero desde el punto de vista religioso la vida humana tiene sentido no porque le sepa *dar* sentido al mundo, sino porque *recibe* sentido: de Dios o de los dioses, del misterio que está detrás de las cosas, de la Revelación divina en el texto considerado como sagrado⁷.

⁷ Véase también mi "Gaudium et Spes: el futuro olvidado de un documento revolucionario", en *Concilium* 312 (2005) 59-68.

Los creyentes pueden tener mucho apego a la autonomía. Pueden considerar la autonomía –y los cristianos tienen que hacerlo a mi entender– como la realización de la vida humana y la libertad como expresión y signo del hecho de que los seres humanos son imagen de Dios. Según la conciencia creyente, esta autonomía y esta libertad son un don, son cuestiones que no se pueden dar por descontadas, o son el producto del propio esfuerzo, sin dejar de ser dones de la misericordia –en cambio, según las ideas liberales todo el mundo siempre puede elegir libremente, si no se pone ningún obstáculo a la libertad natural–. Son además dones que los seres humanos se deben unos a otros. Darnos los unos a los otros autonomía y libertad es tarea nuestra, ya que también a nosotros nos han donado nuestra autonomía y libertad. Por eso, dicho con una paradoja típicamente religiosa, estamos ligados en nuestra libertad y la autonomía en sí no es autónoma.

Existe también una variación religiosa del esquema de pensamiento moderno que no considera las religiones como modos de *recibir* sentido, sino como modos de *dar* sentido. Si volvemos al esquema elemental, se razona así: Dios le ha dado a sus creyentes una Revelación que tiene que ser transmitida. Todas las personas posibles tienen que empezar a vivir en el mundo y transformarlo en base a la Revelación. El fundamentalismo es una postura extrema de esto: la verdad se considera presente de forma incorrupta en los documentos base de la propia tradición –la Biblia, el Corán– y el mundo tiene que ser sometido a esta verdad⁸. Sin embargo, este mismo esquema de pensamiento también conoce variantes más moderadas⁹. Si quisiéramos determinar de nuevo la relación entre religiones, tendríamos que romper radicalmente, a mi entender, con este esquema. Sin embargo no se llega a tal ruptura cuando dos o tres religiones vuelven a sus propias tradiciones y descubren allí cuestiones en común, así por ejemplo cuando los judíos, cristianos y musulmanes se entienden a sí mismos y a las otras como religiones abrahámicas¹⁰.

⁸ Según el egiptólogo Jan Assmann (ver sobre todo su *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München, Hanser 2003), esta lógica está basada en el monoteísmo y en la teología. Aunque las religiones de revelación monoteístas efectivamente son susceptibles de seguir esta lógica, hay pocas razones para suponer que internamente se sientan vinculadas a esto.

⁹ El énfasis que desde mediados del siglo XIX pone la Iglesia católica en la doctrina infalible y su desarrollo autónomo también tiene que ver con este esquema.

¹⁰ Ver también en este número el artículo de P. Valkenberg “¿Tiene futuro el concepto ‘religiones abrahámicas’?”.

Llama la atención en la declaración del Concilio Vaticano II sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas que en primer término mira con aprecio el modo en que los musulmanes procuran someterse con todo su corazón a los ocultos designios de Dios, “como Abrahán, a quien la fe islámica mira con complacencia, se sometió a Dios”. Conforme a esta idea habla de los musulmanes y judíos unidos con Abrahán como antepasado común de la fe¹¹. Ésta es precisamente la estructura del pasaje donde se pone a Abrahán –Ibrahim– en el Corán como ejemplo común a judíos, cristianos y musulmanes:

“Di: ¡Oh, gente del Libro! [es la denominación que en el Corán se da a judíos y cristianos, con la que a la vez se indica su parentesco con el islam; E. B.] ¡Venid a *pronunciar* una palabra común a nosotros y a vosotros!, es decir, que no adoramos sino a Dios y no le asociamos nada, que no utilizamos, ni unos ni otros señores fuera de Dios. [...] ¡Oh, gente del Libro! ¿Por qué discutís acerca de Abrahán si el Taura y el Indjiel [la Torá y el Evangelio; E. B.] no fueron revelados hasta después de él? ¿No razonaréis?” (Corán 3,64-65)

Por supuesto, tal como Pablo en el Nuevo Testamento legitima el cristianismo mediante una referencia a Abrahán, como fiel al origen, donde el Judaísmo que le hace la competencia le habría sido infiel, así el islam se legitima aquí reprochando la infidelidad a Abrahán de judíos y cristianos, y representándose como la vuelta a su fe original. Más interesante aún que esta referencia polémica a Abrahán es la propuesta de llegar judíos, cristianos y musulmanes a una confirmación común del núcleo de su fe: “que no adoramos sino a Dios y no le asociamos nada, que no utilizamos, ni unos ni otros señores fuera de Dios”. Aquí se intenta poner en palabras una visión religiosa que tiene que servir de guía a judíos, cristianos y musulmanes en su vida creyente con Dios, y ubicarles a ellos y a su búsqueda del auténtico rostro de Dios en el lugar de la presencia de Dios. Donde las personas son señores para las personas, donde los seres humanos se colocan en el mismo nivel que Dios y donde colocan a otros en el mismo nivel que Dios, es decir, donde se sirve a otra cosa como si fuera Dios, allí la gente del Libro tenemos que levantar la voz, allí tenemos que protestar y recordar que no hay dios sino Dios¹². Y así, dando tes-

¹¹ *Nostra aetate*, o. c., nn. 3-4.

¹² Véase sobre esto desde un punto de vista cristiano Th. Witvliet, *Het geheim van het lege midden: Over de identiteit van het Westers Christendom*, Zoetermeer, Meinema 2003. Véase sobre esto desde una perspectiva islámica

timonio de la importancia de una búsqueda permanente del Dios verdadero, según la verdad divina.

Nada es dios sino Dios, nada es santo o elevado o intocable o de importancia absoluta sino el Clemente y Misericordioso, como dice el Corán sobre Dios. Este Dios se nos ha acercado más en su superioridad de lo que somos cercanos a nosotros mismos, tal como profesan los cristianos. Este Dios nos ha creado, sale con nosotros desde la opresión y entra con nosotros en el país que mana leche y miel, de libertad y abundancia, como recuerda el judaísmo. Se trata de someterse al Dios que prometió y dio a Abrahán un pueblo grande, que sedujo a Abrahán a creer en un futuro desconocido e inseguro, a la voluntad de Dios a quien Abrahán se entrega, aun si supone entregar a su hijo, lo más querido que posee. Los cristianos y musulmanes, y si puede ser en diálogo con los judíos, deberían buscar juntos a este Dios y ayudarse a encontrarlo. Nos debe de preocupar el sometimiento a este Dios, no sólo por nosotros mismos, sino a la vista de la sociedad en la que nos encontramos. No debemos dejarnos seducir por la vuelta a la esfera privada debido a las tensiones en aumento entre religiones y corrientes religiosas a nivel mundial y local. La presión ejercida para expulsar la religión de la vida pública a favor de una administración presuntamente neutral ha aumentado desde el 11 de septiembre de 2001; sin embargo, no podemos encerrar a Dios en una iglesia o en una mezquita, en la Biblia o en el Corán, en la cabeza o en el corazón¹³. Los musulmanes, por su clara tendencia a darle forma a la vida pública y su afán por manifestarse públicamente, podrían servirles de recuerdo a los cristianos justamente en este punto.

Una separación estricta entre religión y la esfera pública siempre supone un problema visto desde la religión y en todo caso desde el cristianismo y el islam. El Dios que buscan y que plantean estas tradiciones en cuanto consideran haber encontrado designios de la presencia de Dios es el Dios del cielo y la tierra, y es imposible excluir a este Dios de ciertas esferas de la vida. Desde el punto de vista reli-

R. Aslan, *No god but God: The origins, Evolution, and Future of Islam*, Radom House, Nueva York 2005.

¹³ Véase para las distintas ópticas europeas sobre la relación entre religiones y el dominio público, entre Iglesia y Estado: *Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality*, J. T. S. Madeley y Z. Enyedi (eds.), Frans Cass, Londres-Portland 2003. Para la relación entre religión y política en los debates sobre el tema, ver P. Noris y R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2004. Para la relación entre religión y democracia, véase *Religion and Democracy*, D. Marquand y R. J. Nettler (eds.), Blackwell, Oxford 2000.

gioso es inaceptable no poder hablar de la justicia de Dios cuando deliberamos sobre la organización de la sociedad, o del hombre como imagen de Dios cuando tratamos sobre el principio y el final de la vida, o de la misericordia de Dios cuando hablamos de la pobreza y de la integración de los emigrantes o del derecho penal. También el pleito político y social se beneficiarían con la reintroducción de tales categorías en el debate público. Pues así se clarifica que darle forma al Estado y a la sociedad no implica preferencias personales, ni tampoco gustos ni prioridades accidentales. Al fin y al cabo en la política está en juego la pregunta de qué y quién queremos honrar como sociedad, y en qué valor o en qué bien queremos cimentar la sociedad. Se trata de traducir las tradiciones religiosas en un idioma significativo para la esfera secular: comparto la sugerencia del filósofo alemán Jürgen Habermas, para quien dicha idea tiene en la situación actual un significado fundamental, no sólo vista desde las tradiciones religiosas, sino justamente también desde la sociedad¹⁴.

El debate público como debate religioso

Esto me lleva a la conclusión de que los cristianos al relacionarse con la tradición islámica, no deben centrar la atención directamente sobre esta tradición. En su lugar deberían fijarse, junto con los musulmanes y desde las tradiciones de ambos, en cuestiones que la gente de nuestra sociedad defiende, tanto en el plano colectivo como individual. Se presupone que Dios es el Dios de todos y de todo, es decir, que todo y todos desde siempre está y están en relación con el Dios del que quieren hablar las tradiciones cristianas e islámicas. Esto implica por un lado que las religiones encarnan ideas del conjunto de la realidad y se entienden a sí mismas como respuesta a un misterio que se manifiesta como origen y fin de esta realidad y que por este motivo se puede polemizar con ellas haciendo uso de la razón. La fe religiosa no se puede probar con la razón; sin embargo, sí se puede justificar con la razón, y esta justificación crítica tiene importancia para la religión. Pues es nuestro deber religioso servir a Dios y sólo a Dios y no a nuestra idea de Dios que quizá tomamos por Dios y se convierte así en ídolo.

Esta iconoclastia es una aportación importante de las tres religiones abrahámicas a la cultura actual. Mantiene la pregunta encima de la

¹⁴ Cf. J. Habermas, "Glauben und Wissen", en id., *Glauben und Wissen: Friedenspreis der Deutschen Buchhandels 2001*, Suhrkamp, Francfort del Meno 2001, pp. 9-34.

mesa sobre lo realmente verdadero, bueno y bello, y se opone a la modernidad escéptica que opina que lo verdadero, bueno y bello no se pueden conocer, y que para esto sólo nos queda formar nuestra propia imagen. Todo parece indicar que el diálogo intercultural e interreligioso en nuestra sociedad marcha con dificultad, no por las diferencias en sí, sino porque actualmente no se cree que un diálogo así nos pueda llevar a alguna parte. Si ya no somos capaces de pensar sobre la verdad y la bondad, sobre Dios y la voluntad de Dios, entonces como mucho nos queda negociar sobre los derechos relativos de nuestras distintas convicciones. La profesión de fe de que sólo se debe adorar a Dios trae al recuerdo que buscar la verdad y la bondad es una responsabilidad intransferible, sin embargo llevadera, pues Dios, como el Verdadero y el Misericordioso por excelencia, no nos abandona. En este sentido la fe religiosa no bloquea el debate fundamental sobre la verdad y la bondad, sobre valores y normas, sino que lo posibilita y lo hace significativo.

En este debate se incluye a todo el mundo. Las religiones como convicciones colectivas, conllevan la separación de grupos e individuos. Si, en cambio, se interpretan como respuesta a los signos de Dios en la realidad en que viven los seres humanos, mantienen viva la conciencia de que las personas previamente están ligadas entre sí. Nosotros vamos juntos antes de que nos separen las diferencias y los gustos en cultura y religión. Los acontecimientos del 11 de septiembre y todo lo que pasó después han creado la duda en las sociedades europeas con una minoría considerable de musulmanes sobre la posibilidad de encontrar un sistema de normas y valores que pueda unir a los emigrantes con la población de origen. Es decisivo desde el punto de vista religioso partir de que el destino y la felicidad de foráneos y autóctonos están relacionados. Vivimos en el mismo espacio que al fin y al cabo es el espacio de Dios, y lo que le pasa al otro me afecta y viceversa. El cristianismo y el islam expresan esta unión diciendo que todos los seres humanos son creados por Dios, son hijos de Dios y en este sentido forman una familia. No sabemos lo que significa esto, pero estamos buscando la manera de darle forma a esta unión. Esta búsqueda la llamamos cultura, sociedad o política. La profesión religiosa en la que estamos unidos en Dios implica que los grupos religiosos y los individuos tienen que abrirse a toda aportación al diálogo y no deben considerar su propia fe en Dios como un acceso único a la verdad. Dios es un lugar donde buscar la verdad siempre más grande, más profunda y que siempre se sustrae de la vista, a la que se refieren las tradiciones religiosas.

Dicho de otro modo, Dios y la religión en general, y el cristianismo y el islam en particular, no se oponen a la ilustración, aunque esto

hoy día es sugerido a menudo tanto por parte de los que se llaman partidarios de la ilustración como de los que se consideran religiosos. Dios y las religiones, el cristianismo y el islam son espacios para la ilustración¹⁵. Históricamente ambas religiones propiciaron el espacio para un período de ilustración que conviene recuperar en la actualidad. Una tarea teológica importante es ayudarles a que mutuamente lo recuperen.

(Traducido del neerlandés por Femke Waardenburg)

¹⁵ Esto es fundamentalmente distinto a plantear la pregunta sobre el espacio que la ilustración deja para la religión o si la religión no se debería de oponer al aislamiento impuesto por la ilustración. La religión y la ilustración se encuentran unidos y la diferencia entre ambas es por eso secundaria, es algo que se debe entender en su origen y en su realización y que no se puede presuponer. Así también se puede ver con claridad que muchos pensadores ilustrados más bien buscaban reformar la religión y no abolirla o reprimirla.

DOCUMENTACIÓN

EL ISLAM Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN, Y CÓMO SE DESCRIBE A SÍ MISMO EL ISLAM



n el mundo moderno, los medios de comunicación son un factor importante en la formación de la opinión pública. Son un instrumento poderoso de educación pública cuya fuerza no se debe subestimar. Por esta razón precisamente es por lo que se han de estudiar con gran diligencia la índole de las representaciones mediáticas, sus maneras de informar de los acontecimientos y de analizar cuestiones vitales, y la repercusión que todo ello tiene en el mundo. Pueden ser un agente de bien y de mal, de paz y de conflicto. El estado de los medios de comunicación en el momento actual deja mucho que desear. No suscribo la opi-

* El doctor THEODORE GABRIEL obtuvo el título elemental en Sociología y Antropología en la India, y después hizo trabajo de investigación en Antropología social y Estudios religiosos en la Universidad de Aberdeen, donde obtuvo la licenciatura y el doctorado en 1982 y 1986 respectivamente. Anteriormente había trabajado durante 15 años en el Departamento de Educación del territorio indio de religión musulmana de Lakshadweep. A partir de entonces enseñó islam en las universidades de Aberdeen y Gloucestershire hasta el año 2000. En la actualidad es profesor emérito y miembro investigador honorario de la Universidad de Gloucestershire.

Es el autor de *Lakshadweep, History, Religion and Society* (1987), *Hindu-Muslim Relations in North Malabar, 1498-1947* (1996), *Christian-Muslim Relations, a Case Study of Sarawak, East Malaysia* (1996) y *Hindu and Muslim Inter-Religious Relations in Malaysia* (2000). Fue también editor de *Islam in the Contemporary World* (2000) y coeditor de *Mysticisms East and West* (2004) e *Islam and the West Post-September the 11th* (2005).

Dirección: Theology and Religious Studies, School of Humanities, University of Gloucestershire, Francis Close Campus, Cheltenham, GL50 4AZ (Reino Unido).

nión de que todos los medios buscan causar sensación o se abastecen de sensacionalismo con el fin de vender sus productos, aunque indudablemente hay muchos que siguen esa senda. No hay duda, sin embargo, de que también hay muchos que son serios, objetivos y que intentan adoptar una perspectiva equilibrada al abordar los problemas. Pero todos se ven malogrados por el hecho de que los medios son una forma peculiar de transmitir conocimiento, forma que es inmediata, escueta y que no encuentra mucho tiempo para la reflexión o un estudio profundo de las cuestiones. Con frecuencia, el centro de atención de los medios sigue desplazándose sin dar tiempo al adecuado desenlace de los acontecimientos o a la resolución de los problemas. Además, los medios no pueden concentrarse en asuntos aburridos, corrientes o rutinarios. Debido a su objetivo mismo de transmitir información al público de una manera interesante, y dado que siempre están financiados como una empresa comercial, tienen que centrarse en puntos conflictivos y en temas polémicos¹. Su carácter selectivo mismo puede socavar su pretensión de ser objetivos y de atenerse a los hechos. Así las cosas, la representación ofrecida por los medios adolece con frecuencia de un estudio deficiente. Los reporteros no son personas que hayan dedicado tiempo a analizar y a reflexionar profundamente sobre las cuestiones que tratan, ni han hecho un estudio concienzudo de los temas. Así, su exposición de los hechos corre el peligro de ser parcial, simplista, veraz sólo a medias y de estar distorsionada no deliberada sino inadvertidamente debido a las deficiencias que acabamos de apuntar.

En el caso del islam, el problema se agrava por el hecho de que los medios hablan habitualmente de culturas que no les son perfectamente conocidas o acerca de las cuales no poseen un conocimiento completo o profundo. Además, su conocimiento del islam puede ser improvisado, superficial o incluso estar distorsionado. A la hora de presentar el islam se dan a menudo las generalizaciones y estereotipos. Términos tales como *fundamentalismo* y *terrorismo* se manejan con poco rigor, sin juzgar ni lo apropiado de su uso dentro de un determinado contexto ni todas las implicaciones de tales términos.

El término *fundamentalismo* es de origen cristiano y esencialmente denota a quien da su asentimiento a la verdad literal de las Escrituras. En el habla popular se ha convertido en cierta medida en sinónimo de fanatismo o extremismo, y los medios lo utilizan a menudo con

¹ La BBC no es una organización con ánimo de lucro, pero todavía tiene que satisfacer al público en general que la financia a través de la tasa de la licencia de televisión, y así tiene que disputarse a los espectadores con las cadenas comerciales.

este sentido. Como señaló en una ocasión el perspicaz ex primer ministro de Malasia, el doctor Mahathir Muhammad, en la actualidad, cualquiera que habla de manera positiva del islam es tildado de fundamentalista. Resulta absolutamente inadecuado utilizar el término *fundamentalista* de manera peyorativa, como se hace en muchos medios. Douglas Pratt afirma: "Aquí (en Occidente), la palabra está cargada con un significado particular, de matiz político. En este sentido, "fundamentalismo" significa extremismo político: formas de fanatismo radical que encuentran expresión y enganche directos en el mundo de los asuntos cotidianos: el islam que renace y que trastoca el *status quo*"². Los medios se llevan la parte del león en lo que se refiere a la responsabilidad por el mal uso de este término. Así mismo, se tacha de *terrorista* a mucha gente que en realidad tal vez sea únicamente gente que lucha por la justicia y por sus derechos humanos. Los negros de Sudáfrica fueron durante largo tiempo llamados terroristas por el régimen del *apartheid*. Del mismo modo Israel catalogó a Yaser Arafat y a sus seguidores como terroristas, aunque hacían poco más que oponerse a las argucias y la prepotencia del régimen israelí al echarlos de su propia patria y reprimir a los habitantes de la poca tierra que les había quedado en Palestina.

Los medios de comunicación debieran ser sensibles a estas distinciones, pero con frecuencia no llegan a serlo. Han aplicado el término "terrorista", con frecuencia y de manera indiscriminada, a personas que tienen una causa legítima para combatir a una nación o a un gobierno estatal. Los medios hindúes, por ejemplo, catalogan a menudo como terroristas a quienes combaten a las tropas hindúes para obtener la libertad o la autonomía de su estado. De hecho, resulta difícil definir qué es un terrorista. Los estados nación pueden recurrir con frecuencia al terrorismo. La táctica de bombardeo llamada "conmoción e intimidación", utilizada por los EE.UU. en la guerra del Golfo, no fue sino un acto de terrorismo, puesto que iba encaminado a infundir terror en los corazones del pueblo de Iraq.

Es frecuente que los medios no reflexionen serena y desapasionadamente sobre el uso de términos estereotipados. Es evidente que, desde las dos guerras mundiales, la distinción entre civiles y soldados en el contexto de batallas y guerras se ha hecho mucho menos clara. Las bombas de alta potencia y los artefactos incendiarios lanzados por la aviación, los misiles, el ametrallamiento de civiles desde el aire, etcétera, han llevado al frente de batalla a las poblaciones civiles de las naciones en guerra. La expresión "civiles inocentes", utilizada

² Douglas Pratt, *The Challenge of Islam*, Ashgate, Aldershot 2005, p. 183.

a menudo por los medios, también requiere examen. En un Estado democrático, la nación entera, incluidos los civiles, deben compartir la culpa por los actos injustos que el gobierno estatal pueda cometer. Quienes votaron a ese gobierno y le dieron el poder no pueden rehuir esa responsabilidad. La guerra de Iraq es entendida generalmente por muchos como un ataque no provocado e ilegal contra una nación soberana. El cambiante *casus belli* de dicha guerra (inicialmente dirigida a destruir armas de destrucción masiva, luego a derrocar a Saddam Hussein) fue para muchos un indicio de que tal vez detrás de esta guerra hubiera propósitos ocultos, como la geopolítica del petróleo o la dominación del entero Oriente Próximo. En este contexto, el pueblo de Iraq, a diferencia de los seguidores de Saddam Hussein, podía ser descrito realmente como civiles inocentes, puesto que no fueron ellos quienes pusieron a Saddam Hussein en el poder. Fueron, más bien, las víctimas que sufrieron durante largo tiempo a un despotismo. Pero el pueblo de los EE.UU. y del Reino Unido no pueden librarse tan fácilmente de su responsabilidad. Votaron reiteradamente a sus actuales gobiernos y les dieron el poder. A muchos, la guerra les pareció un ataque contra el islam, y no me refiero sólo a los musulmanes –en cuya psique la guerra representaba un ataque así, y que en general quedaron malheridos por esta guerra innecesaria–, sino también a muchos no musulmanes. Las protestas tanto en los EE.UU. como en el Reino Unido y otros países dan testimonio del hecho de que los musulmanes no eran los únicos que tomaron a mal la guerra de Iraq. Tal vez Saddam Hussein fuera un gobernante muy malo; pero, como señaló en una ocasión el gran líder hindú Mahatma Gandhi, el pueblo de un país prefiere su propio mal gobierno al buen gobierno de extranjeros. Las actuaciones de los EE.UU. y del Reino Unido en Iraq huelen a colonialismo.

Un país como Iraq o Palestina no puede librarse una guerra convencional contra fuerzas inmensamente superiores en equipamiento, tecnología militar y armamento. En tales contextos, la gente subyugada u oprimida recurre en todas partes a formas de guerra no convencionales –la bomba humana es una de tales armas–, y catalogar a todas esas personas como terroristas dista mucho de ser válido.

No pretendo propugnar el *modus operandi* de aspirantes a mártires musulmanes o muyahidines. Por supuesto, las diferencias políticas se tienen que solventar por medios pacíficos, a través de negociaciones o mediante intermediarios tales como las Naciones Unidas. Pero en el caso de la guerra de Iraq o de la cuestión palestina, las negociaciones resultaron infructuosas, y la ONU y sus resoluciones se vieron totalmente marginadas. Si los Estados Unidos fueron a la guerra unila-

teralmente, e Israel está infringiendo muchas resoluciones de las Naciones Unidas y de otros organismos surgidas de una negociación pacífica como el acuerdo de Oslo, no parece que haya propensión a comprometerse en dar soluciones pacíficas a los problemas. Parecen estar demasiado convencidos de la infalibilidad de la coacción, y la violencia engendra violencia. Uno puede, por tanto, sentir empatía con los suicidas que hacen detonar bombas con el propósito de atacar a Israel y a la coalición de naciones occidentales en Iraq. El hecho es que esos muyahidines no son asesinos curtidos ni gente que disfruta con la violencia, como parecen ser algunos de los protagonistas del conflicto de Irlanda del Norte, sino individuos profundamente religiosos y en la mayoría de los casos novatos en el arte de la guerra y la violencia.

El hecho es que la justicia ha sido la víctima tanto en Iraq como en Israel. El pueblo de las naciones ofensoras también tiene responsabilidad, y no puede escapar a la carga colectiva que supone haber puesto en el poder a los gobiernos de sus respectivas naciones. Así, actos que son definidos como terrorismo pueden también ser interpretados como guerra legítima. Por lo menos, el sufrimiento de civiles podría ser, según lo llama la jerga estadounidense, un daño colateral.

El reportero que preparó la reciente presentación BBC Panorama sobre el terrorismo islámico no es lo bastante sensible como para reflexionar sobre estas cuestiones. Intenta intimidar al Secretario del Consejo Islámico de Gran Bretaña sin llegar a entender que ese hombre inteligente, el señor Iqbal Sacranie, estaba intentando establecer una distinción entre quienes tienen un motivo legítimo de queja para emprender acciones violentas y quienes simplemente practican la violencia en cuanto violencia. Este programa es un modelo de periodismo muy insensible y desmañado.

La verdad del asunto es que la prensa occidental, aunque afirma ser imparcial y objetiva, a menudo manifiesta matices de defensora de las directrices de sus estados nación. Esto es casi subconsciente, ya que los medios con frecuencia se las dan de muy críticos con el gobierno de sus propias naciones y de ser los campeones de los desvalidos. Sin embargo, el carácter selectivo de su presentación y la cobertura en su conjunto ofrecen una argumentación favorable a quienes marcan las directrices en sus propios países. Esto me quedó vigorosamente patente al consultar la cobertura de la guerra de Iraq en medios de comunicación de Egipto y la India –naciones que en modo alguno muestran predisposición u hostilidad contra Occidente– y encontrarme en ellos muchas cosas que no aparecían en los medios occidentales y que eran desfavorables a las actuaciones y

directrices de los EE.UU. Coincido con lo que Edward Said dice en su documentada obra *Covering Islam*³:

“(Los medios occidentales) han dado a los consumidores de noticias la sensación de que han comprendido el islam sin al mismo tiempo darles a entender que una buena parte de esa cobertura se basa en un material que dista mucho de ser objetivo. En muchos casos, el término ‘islam’ ha dado patente de corso no sólo a la inexactitud manifiesta, sino también a expresiones de etnocentrismo desenfrenado, de odio cultural e incluso racial y de hostilidad profunda, aunque paradójicamente sin causa evidente. Todo esto ha tenido lugar como parte de una cobertura supuestamente imparcial, equilibrada y responsable del islam”⁴.

En la actualidad, el islam tiene mala imagen como religión violenta, belicosa e intransigente principalmente debido al modo en que los medios concentran su atención en los puntos conflictivos del mundo islámico y en los actos de fanáticos y de aquellos que recurren a la violencia para deshacer entuertos. Esto es una tergiversación total de la verdad. Los medios han hecho que el islam se conozca en todo el mundo, pero lo que han dado a ver no es un islam auténtico. Por supuesto, hay pasajes del Corán que parecen sancionar la violencia, pero el significado de dichos pasajes no es tan obvio como se pueda pensar, y requieren un examen y una interpretación cuidadosos, así como la referencia a los contextos en los que fueron recibidas las revelaciones⁵. Además, en toda escritura sagrada hay pasajes parecidos. El Antiguo Testamento muestra cómo Dios ordenó al rey Saúl una masacre total de hombres, mujeres, niños y animales⁶. En el Bhagavad Gita, el dios Krishna recomienda la guerra al renuente guerrero Arjuna. Incluso en religiones pacifistas como el cristianismo y el budismo ha habido instituciones tales como los cruzados y los monjes guerreros. En un perspicaz artículo, John Shepherd escribe: “La cuestión de los criterios morales de la verdad religiosa es decisiva a la hora de acometer la tarea cada vez más urgente de hacer que las religiones sean seguras para su consumo humano”⁷. El hecho de que los medios suscriban la noción popular de que el islam es una religión

³ Edward Said, *Covering Islam*, Routledge, Londres 1981.

⁴ *Ibíd.*, p. xi.

⁵ Por ejemplo, Corán 2,191.

⁶ 1 Sm 15,3.

⁷ John Shepherd, “Self-Critical Children of Abraham?”, en T. Gabriel y otros (eds.), *Islam and the West Post-September 11th*, Ashgate, Aldershot 2004, p. 42.

violenta, o de que lo conviertan en un caso único en lo que a esto respecta, no responde a una necesidad objetiva. Sin embargo, la manera en que los medios abordan los acontecimientos parece avalar a menudo esa falsa noción.

Es frecuente que los medios no lleguen a reconocer la diversidad del islam. Tienden a presentarlo como una realidad monolítica y a considerar que todos los musulmanes son fundamentalmente idénticos desde el punto de vista ideológico, que poseen una actitud común ante las cuestiones y una misma manera de abordarlas. Se trata de una idea totalmente falsa. Parte de esta falacia aparece en relación con el concepto de la *Umma* islámica. Es verdad que, en comparación con muchos credos, el islam tal vez tenga menos sectas y confesiones. Tal vez el islam genere mayor solidaridad. Pero esto en ningún caso niega el hecho de que en la comunidad islámica mundial existe una diversidad de opiniones e ideologías. Esta suerte de conceptualización falsa ha estigmatizado al islam como una amenaza para el mundo y ha medido a todos los musulmanes con el mismo rasero. Parte del problema es la propensión de algunos estudiosos y políticos occidentales a ver el islam como el nuevo enemigo después de la caída del comunismo. La satanización del islam avanza a ritmo acelerado. Bush y Tony Blair hablan a menudo del choque de civilizaciones y de modos de vida. Hay personas que, según afirman ellos (refiriéndose indefectiblemente a musulmanes) están deseosos de destruir nuestra cultura, valores y modos de vida. Ambos han declarado explícitamente que el enemigo no es el islam. Sin embargo, el islam ha sido utilizado para satanizar enemigos, o más bien víctimas de la hegemonía occidental y de su intrusión política en asuntos de Estado en los países islámicos, víctimas que luchan de la única manera que pueden hacerlo contra Estados poderosos. Elizabeth Poole señala que los medios de comunicación desempeñaron un papel a la hora de construir en la imaginación popular la idea de que el 11 de septiembre representa una ruptura y que, por consiguiente, se debe establecer un nuevo orden mundial⁸. Poole pasa a continuación a afirmar que los medios centraron su atención en el camino que desembocaba en la acción militar, y no en soluciones alternativas, creando de ese modo la expectativa y aceptación de la guerra⁹.

⁸ Elizabeth Poole, *Reporting Islam*, IB Tauris, Nueva York 2002, p. 2.

⁹ Ibid; p. 3.

El islam es una religión que ha trascendido las barreras de raza, lengua, fronteras nacionales y, en cierta medida, cultura. Aunque últimamente existe en el islam una vuelta a la "idea árabe"—vuelta promovida por las facciones wahabi-salafi que ensalzan el islam originario de los días del Profeta y suelen menospreciar las novedades que a lo largo de los siglos lo fueron convirtiendo en multicultural al permitir la ósmosis cultural y las adaptaciones en sus manifestaciones en países no árabes—, el islam abarca una gran diversidad de tradiciones, culturas y maneras de vivir. Los cinco pilares del islam, la *ibadah* y el respeto y deseo de ajustarse a aquello en que la *Sharia*, la ley islámica, es observada aunque a menudo no sea vinculante para todos los musulmanes, especialmente en las naciones musulmanas de mentalidad laicista, ha garantizado cierta homogeneidad en los usos religiosos y sociales. Los musulmanes están orgullosos de su identidad religiosa y son conscientes de que constituyen una vasta porción de la población mundial (exactamente una quinta parte, mil millones de personas). La mayoría de los musulmanes aprecian su religión, y aunque tal vez no todos se ajusten a sus edictos o incluso no practiquen de manera estricta todas las obligaciones diarias y periódicas que les corresponden como musulmanes, sin embargo respetan y tienen afinidad con su identidad de musulmanes y con sus correligionarios, sean de la clase que sean. Consideran su fe como una enunciación simple y clara, y en su mayoría han permanecido siempre libres de complejas formulaciones teológicas, aunque esto no significa que el islam no posea, o no, pueda desarrollar, un detallado análisis y conceptualización teológicos. Están convencidos de que la confesión "No hay más dios que Dios, y Mahoma es su profeta" imprime en ellos y en sus correligionarios el sello del islam. No todos los musulmanes manifiestan su religión abiertamente, como se imagina por lo general. El barbado musulmán vestido con casquete y chilaba, y la musulmana vestida de *hijab* o *abaya*, son un estereotipo, y entre los musulmanes de todo el mundo se pueden encontrar numerosas excepciones a esta imagen.

Como afirma Esposito, es perfectamente posible que el cristianismo y Occidente consideren el islam y los movimientos islámicos como una amenaza (una amenaza verde, en lugar de la amenaza roja del comunismo), como un problema o como un peligro potencial¹⁰. Pero no es ésta la impresión que los musulmanes tienen de sí mismos, ni

¹⁰ John L. Esposito, *The Islamic Threat, Myth or Reality?*, Oxford University Press, Nueva York 1999, p. 3 (trad. esp.: *El desafío islámico: ¿mito o realidad?*, Acento, Madrid 1996).

tampoco estarían de acuerdo con tal cosa. Desde su perspectiva, la inmensa mayoría de los musulmanes son pacíficos y desean una vida tranquila y feliz, libres para vivir su vida tal como ellos quieren en cuanto buenos siervos (*abd*) de Alá. Frente a una minoría de fanáticos o extremistas, en el mundo hay millones y millones de musulmanes amantes de la paz, que llevan vidas normales, sea en Pakistán, en Malasia o en Iraq. Las imágenes de madres musulmanas llorando la muerte de sus hijos, maridos o parientes próximos son una visión desgarradora que aparece en las pantallas de nuestros televisores continuamente desde el inicio del problema palestino y la guerra de Iraq, y demuestran que son tan normales y vulnerables como cualquiera ante las veleidades de la fortuna.

Todo ser humano tiene propensión a gustar, y los musulmanes no constituyen en esto una excepción. También ellos prefieren gustar, en vez de ser objeto de odio o temor como si fueran una amenaza o un peligro. Mis amigos hindúes domiciliados en el golfo Pérsico declaran que sus patronos son muy agradables, y que no constituyen una amenaza para ellos. Esto no significa que no reaccionen ante la injusticia.

Cuando empecé a enseñar en el territorio hindú de religión musulmana de las islas Lakshadweep, una de las primeras cosas que me dijeron mis colegas con más experiencia fue que trataría a la gente con justicia y, si era posible, con afecto. Entonces, solían decirme, estará asegurado su agrado y su apoyo a nosotros. A menudo tengo la sensación de que los musulmanes tienen una conciencia más viva que los adeptos de otros credos de estar sometidos a la voluntad de Dios. *Inshallah* (Si Dios quiere) es uno de sus dichos favoritos. Existe una conciencia generalizada del carácter supremo de la voluntad de Dios. Tal vez no todos los musulmanes sigan la *sirat al musthuqin*, la senda recta y estrecha, pero la mayoría desean hacerlo. La estructura de su práctica religiosa está pensada para hacerles sentir la presencia de Dios a lo largo de su vida diaria y en los tiempos especiales. En tiempos de prueba y tribulación, su fe en Dios es para ellos algo adonde volverse para poder sentir consuelo y apoyo. Pocos musulmanes pueden llegar a estar tan alejados de su fe que se laicicen totalmente. Esto es lo que dice un musulmán no particularmente devoto u observante de ritos, al que a veces éstos le resultan demasiado repetitivos y ritualistas: "Encuentro consuelo en la sumisión a Alá y le doy gracias por su munificencia... Si vivir en una sociedad laicista significa no reconocer esos dones de Dios, no quiero vivir en una sociedad así"¹¹.

¹¹ Mohammed A. Khan, "I am a Muslim", en Christopher Partridge (ed.), *The Lion Handbook of the World's Religions*, Lion Hudson PLC, Oxford 2005, p. 390.

Espero que en este breve artículo haya sabido iluminar el punto de vista del mundo musulmán y señalar las deficiencias de las representaciones que del islam se hacen en los medios de comunicación contemporáneos, representaciones que han sido sumamente dañinas para la imagen de esta fe y una tergiversación de la verdad, y que han contribuido al error generalizado de que es una fe agresiva, belicosa y proclive a la violencia.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

REACCIONES E INICIATIVAS RELIGIOSAS TRAS LOS ATAQUES TERRORISTAS PERPETRADOS EN JULIO DE 2005 EN LONDRES



Il jueves 7 de julio de 2005 se produjeron cuatro atentados suicidas en el centro de Londres: las explosiones mataron a más de 50 personas e hirieron al menos a 700. Los ataques coordinados descargaron sus golpes sobre la red de transporte en el momento en que la hora punta matinal llegaba a su fin. Los ataques fueron reivindicados por Al-Qaeda (en árabe, "la base"), una red musulmana de terrorismo internacional. El 21 de julio de este mismo año, musulmanes radicales volvieron a atacar la capital británica. Nadie resultó muerto, pero dichos ataques causaron una profunda impresión emocional en los británicos.

El mismo día en que tuvo lugar la primera serie de ataques, el primer ministro Tony Blair declaró que temía la aparición de sentimientos agresivos anti-musulmanes, sentimientos que, según dijo, no harían justicia a la mayoría pacífica de musulmanes que viven en su país. De hecho, el volumen de delitos relacionados con "el odio religioso a los musulmanes" se incrementó rápidamente en Londres después de los ataques (fuente: la BBC).

En el presente trabajo se presentan algunas iniciativas y reacciones ante estos acontecimientos procedentes del ámbito religioso, tanto cristiano como musulmán.

Tras las explosiones, los dirigentes eclesiásticos empezaron rápidamente a trabajar con organizaciones musulmanas para garantizar que

* LUCINDA ORY estudió periodismo, es graduada en Estudios sobre la religión y en la actualidad estudia para obtener su licenciatura en Estudios de espiritualidad interreligiosa en la Universidad Radboud de Nimega.

sus fieles se mantuvieran unidos contra cualquier posible reacción anti-islámica violenta. Sir Iqbal Sacranie, presidente del Consejo Musulmán de Gran Bretaña (organismo que aglutina a más de 400 organizaciones nacionales, regionales y locales, mezquitas, obras benéficas y escuelas) dijo que condenaba rotundamente los ataques. "Esos terroristas, esa mala gente, quieren desmoralizarnos como nación y dividirnos". Y admitía que "es muy posible que haya elementos que pretendan aprovecharse de esta tragedia e incitar al odio".

Y el obispo de Stepney, Stephen Oliver, y el doctor Mohammed Abdul Bari, presidente de la mezquita de Londres Este, hicieron una declaración conjunta en el exterior del Hospital Real de Londres en la que dijeron que el East End y Londres debían permanecer unidos frente al terror. El doctor Bari dijo: "Estamos sencillamente conmocionados y horrorizados por lo sucedido. He hablado a los fieles en la mezquita intentando calmar sus temores y les he dicho que deben permanecer vigilantes. Hemos colaborado con las comunidades del East End durante muchos años y debemos seguir haciéndolo". El obispo Oliver dijo: "Cuando sucede algo así, primero la gente se asusta, y luego se enfada. En este ambiente hay en el aire gran cantidad de conjeturas. Estamos resueltos a que la reacción, sea cual sea, sirva para unir a las diferentes comunidades de fe" (fuente: Consejo Musulmán de Gran Bretaña).

Las Iglesias y otros grupos religiosos de zonas multiétnicas de Gran Bretaña hicieron gestiones y manifestaron su apoyo a la comunidad musulmana para garantizar que las relaciones comunitarias no se vieran deterioradas como resultado de la implicación islamista radical en las explosiones. Entre quienes manifestaron su apoyo a sus vecinos islámicos están los obispos diocesanos y de zona de la diócesis anglicana de Lichfield. Antes de un oficio de vísperas en la catedral de Lichfield en el cual se rezaron plegarias por todas las víctimas de los ataques, Jonathan Gledhill, obispo de Lichfield, dijo: "Cerca de la mayoría de nosotros vivirán familias que están muy preocupadas ante la posibilidad de que se les vincule con un ataque terrorista por el mero hecho de pertenecer a otro credo. Mi deseo es que hagamos lo que esté en nuestra mano para darles la seguridad de que reconocemos que, lo mismo que el IRA no tiene nada que ver con el cristianismo, este tipo de terror no tiene nada que ver con ninguno de los credos del mundo".

De su sentir se hizo eco el doctor Alan Smith, obispo de Shrewsbury, quien dijo: "En este momento en que se ha encontrado una página web que reivindica que las explosiones de Londres fueron provocadas por un grupo islámico, es de vital importancia que manifieste-

mos nuestra postura contra cualquier persona de nuestro país que pretenda utilizar esto como excusa para perpetrar ataques racistas".

El día anterior por la tarde, en Wolverhampton, se rezaron oraciones por la ciudad de Londres y sus habitantes, y por las víctimas de las explosiones del 7 de julio, en un oficio celebrado en la iglesia anglicana de San Pedro, situada en el centro de la ciudad. En la introducción de la ceremonia, el rector de Wolverhampton, David Frith, dijo: "Éste es un sencillo oficio de aflicción y de esperanza para acompañar la evocación los acontecimientos del día. No es un momento para centrarse en el mal que se ha perpetrado. Dicho mal no es digno de nuestra atención". Después, al obispo de Wolverhampton se unieron miembros del Grupo Interconfesional de Wolverhampton que emitieron una condena conjunta de los ataques y ofrecieron sus condolencias a los afectados por la atrocidad.

Michael Bourke, Presidente del Grupo Interconfesional de Wolverhampton, dijo: "Todos nuestros credos se unen para condenar rotundamente esta matanza indiscriminada. Si resulta que estos crímenes estuvieron motivados de algún modo por una religión, denunciamos categóricamente tal religión como totalmente ajena a Dios nuestro creador, nuestro juez, nuestro redentor y nuestra esperanza". Y prosiguió: "La fe cristiana prohíbe la venganza. Por tanto, ofrecemos nuestro total apoyo a las personas de cualquier credo o no creyentes que puedan ser blanco de ataques o amenazas como resultado de estos acontecimientos" (fuente: Ekklesia, comité asesor sin ánimo de lucro encaminado a promover las ideas teológicas innovadoras en la vida pública).

Otra iniciativa fue la adoptada por el Consejo Musulmán de Gran Bretaña y la Junta de Iglesias de Gran Bretaña e Irlanda, organización que aglutina a las confesiones cristianas mayoritarias. Hicieron pública una declaración conjunta sobre los ataques terroristas. Ambas asociaciones condenaron los ataques "en los términos más duros posibles". "No se puede alcanzar ningún fin bueno mediante tal uso indiscriminado y cruel del terror". También declararon que "las escrituras y tradiciones de ambas comunidades, tanto la musulmana como la cristiana, repudian el uso de tal violencia. No se pueden utilizar los preceptos religiosos para justificar tales crímenes, que son completamente contrarios a nuestra enseñanza y manera de proceder. Vamos a seguir resistiéndonos a todo intento de asociar a nuestras comunidades con los odiosos actos de cualquier minoría que pretenda falsamente representarnos. En medio de las incertidumbres del momento presente, esperamos que todos los dirigentes comunitarios den ejemplo de sabiduría, tolerancia y compasión".

Y: "Los acontecimientos de estos últimos años han espoleado a musulmanes y cristianos a trabajar juntos con el fin de reconocer nuestras diferencias, afirmar nuestra común humanidad y buscar maneras de compartir nuestra vida. Muchas son las cosas que se han alcanzado ya, y nada debe socavar los avances que hemos hecho. Estos ataques fortalecen nuestra determinación de vivir juntos en paz y de crecer juntos en mutuo entendimiento" (fuente: El Consejo Musulmán de Gran Bretaña).

Tras los atentados de Londres, anglicanos y musulmanes tomaron la iniciativa de crear un nuevo "Foro de musulmanes y cristianos" que se va a lanzar en 2006. El obispo Austin dedicó tres años a estudiar la posibilidad de crear el foro, y el año pasado el obispo David Gillett reunió un equipo de trabajo de cristianos y musulmanes para poner en práctica las propuestas. El nuevo foro tendrá cuestiones difíciles que abordar en relación con el extremismo y el lugar de la violencia dentro de la teología islamista. Muchos cristianos van a pedir con insistencia que el foro aborde la falta de derechos a que se ven sometidas las minorías cristianas en sociedades mayoritariamente musulmanas. Pero se piensa que el Foro trabajará también en la determinación de ámbitos de actividad común que se pueden encontrar en el campo de la ética, luchando contra la pobreza y combatiendo el racismo. El arzobispo de Canterbury, el doctor Rowan Williams, será quien esté al frente del Foro, y habrá cuatro presidentes cristianos y cuatro musulmanes. Es probable que los dirigentes musulmanes sean imanes de alto rango de distintas ciudades británicas. Un problema que afronta el foro es la incertidumbre de saber si la variada comunidad musulmana lo considerará dotado de autoridad y representativo. Muchos imanes musulmanes de alto rango que podrían ser candidatos a formar parte del Foro son moderadamente "islamistas", al tiempo que son muy pocos los dirigentes destacados que representan las tradiciones sufí o chiíta, por ejemplo. Los musulmanes no han tenido una jefatura religiosa nacional reconocida, y los cuatro presidentes musulmanes del foro han de ser imanes de alto rango, y no dirigentes de grupos de presión tales como el Consejo Musulmán de Gran Bretaña (fuente: The Church of England Newspaper).

Otro acercamiento a la comunidad musulmana vino del obispo anglicano de Bangor, Anthony Crockett, y del deán de Bangor, Alun Hawkins. Invitaron al policía y líder religioso de origen marroquí Mohammed al-Arabi Lachiri a que hablara desde el púlpito durante un oficio celebrado en la catedral de Bangor en septiembre de 2005. Se cree que ésta fue la primera vez en los siglos de historia de la catedral (la primera iglesia fue fundada en Bangor en el siglo VI) que un musulmán tomó parte en un oficio religioso.

La invitación a tomar parte en la ceremonia de la catedral llegó después de que representantes destacados del clero diocesano y catedralicio de Bangor asistieran a las plegarias islámicas del viernes en la mezquita de Bangor, tan sólo 24 horas después de los ataques terroristas de Londres, para poner de manifiesto su apoyo a la comunidad musulmana local. Unos representantes entregaron la invitación al Centro Islámico y se sintieron muy complacidos cuando fue aceptada. El deán de Bangor dijo: "El agente de policía al-Arabi Lachiri tomará parte en toda nuestra ceremonia y se le concederá el tiempo previsto para el sermón, de 15 a 20 minutos, para que diga lo que quiera. Es una manera de ofrecer nuestro apoyo a la comunidad islámica y de mostrar comprensión y unidad en un momento difícil".

Al-Arabi Lachiri, que también es vicepresidente del Consejo Musulmán de Gales del Norte, dijo que existen muchas semejanzas entre el credo musulmán y el anglicano. "Ambos exigen la paz y desean vivir en armonía. Ambos credos desean trabajar juntos por un futuro mejor. No he decidido qué diré exactamente en mi discurso, pero espero aclarar algunos malentendidos acerca de la fe musulmana" (fuente: The Muslim News).

Otra reunión de diversos credos tuvo lugar en Stoke Minster justo 24 horas después de los atentados de Londres. Dirigentes religiosos de todos los credos se congregaron en una manifestación de unidad, deseosos de evitar cualquier reacción violenta contra los musulmanes. El imán de Shelton se unió al arcediano anglicano; la sinagoga hebrea estuvo hombro con hombro con la Iglesia católica; los hindúistas, junto a los metodistas. Uno de los organizadores, Keith Perrin (que coordina el Foro de Credos de North Staffordshire), dijo que era una oportunidad para que personas de diferentes religiones se juntaran para condenar los atentados (fuente: BBC).

Por parte de la Iglesia católica, y en un intento de combatir a los extremistas islámicos, el dirigente de los católicos de Inglaterra y Gales hizo un llamamiento a los cristianos para que muestren su apoyo a los musulmanes oprimidos. En su discurso ante una asamblea reunida en Lyon en septiembre de 2005, el cardenal Cormac Murphy-O'Connor dijo que quienes hicieron estallar las bombas el 7 de julio tal vez tuvieran una sensación de extrañamiento debido a haber "quedado colgando" entre su ascendencia asiática y su educación británica. "Al rechazar ambas, se hicieron vulnerables a una versión del islam árabe que cree conveniente interpretar el Corán aislando de las comunidades interpretativas y de las tradiciones legislativas de la fe. Esta ideología alimentó su ira ante la injusticia y les ofreció una manera de vencer ésta, una manera que se les persua-

dió a creer que podía agradar a Dios: sacrificarse a sí mismos y, simultáneamente, a otros". El cardenal dijo que defender la libertad religiosa era crucial a la hora de garantizar que los grupos recientemente asimilados se sintieran acogidos en la sociedad, y también dijo que era necesario abordar el distanciamiento de los jóvenes musulmanes (fuente: BBC).

Numerosas fueron las organizaciones musulmanas que, después de las mencionadas hasta el momento, manifestaron su pesar. Por ejemplo la Sociedad Islámica de Gran Bretaña, que con su presidente, Munir Ahmed, instó a la gente a "mantener vivo el espíritu olímpico... el terrorismo no nos derrotará" (Islamic Society of Britain). De manera parecida, la Misión Islámica del Reino Unido se desmarcaba completamente de cualquier organización, afirmara ésta ser musulmana o no, que lleve a cabo actos contrarios a las enseñanzas del islam: la paz, la justicia, la libertad y el amor a la humanidad (United Kingdom Islamic Mission). En mezquitas de todo el país, los imanes aprovecharon la oportunidad de las plegarias del viernes para condenar los atentados y para decir a sus fieles que no tenían ninguna razón para sentirse avergonzados, sino que debían ocuparse de su vida cotidiana como de costumbre. Azad Ali, presidente del Foro Musulmán de Seguridad, donde dirigentes islámicos y funcionarios de policía de alto rango se reúnen para analizar la actuación policial contra el terrorismo y otras cuestiones, corroboró esta idea al decir que, aun cuando estaba contento con el modo en que la policía estaba manejando hasta el momento un crimen odioso, los medios de comunicación no estaban resultando de ayuda cuando utilizaban expresiones como "terrorista islámico". Él les invitaba a que, en lugar de eso, se ciñieran a lo que la policía decía, que los atentados eran obra de criminales: en su opinión, era necesario que todos recordaran que "los crímenes son cometidos por individuos, no por colectividades" (fuente: The Guardian/ Real Instituto Elcano).

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

ÍNDICE DE LOS ARTÍCULOS APARECIDOS EN CONCILIUM 2005

Año XXXX

Nºs 309-313

309

Ciberespacio, ciberética y ciberteología

(E. Borgman, S. van Erp y H. Haker, eds.)

Área temática: *Fe cristiana*

E. Borgman, S. van Erp y H. Haker: <i>Introducción</i>	7
O. John: Ciberética: ¿Nuevos desafíos o antiguos problemas?	15
P. Ferdinand: <i>El ciberpoder: Sólo el poder para alterar?</i>	29
R. Capurro: <i>¿Conduce la implantación mundial de la red a una ética global de la información?</i>	39
J. J. Frühbauer: <i>Las "ciberguerras": La lucha invisible por el poder de la información</i>	53
V. Schlör: <i>"Cyborgs": Aproximaciones feministas al cibermundo</i>	67
G. R. Bunt: <i>La presencia del islam y los musulmanes en el ciberespacio</i>	77
S. Aupers y D. Houtman: <i>"Chupadas reales": Sobre alienación y cibergnosis</i>	91
N. D. Mitchell: <i>Ritual y medios de comunicación</i>	103
M. Althaus-Reid: <i>Todas seremos reinas: Desestabilización del género y la pobreza en los sitios de los excluidos en la red</i>	115
E. Borgman y Stephan van Erp: <i>¿Qué mensaje es el medio? Conclusiones sobre internet, religión y ética de la conectividad mediática</i>	127
F. Wilfred: <i>Un homenaje para quienes han muerto y una advertencia para los que viven. Para asumir el tsunami</i>	143

310

Hambre, pan y Eucaristía

(Ch. Boureux, J. M. Soskice y L. C. Susin, eds.)

Área temática: *Ética y estilo de vida*

Ch. Boureux, J. M. Soskice y L. C. Susin: <i>Introducción</i>	167
Fr. Betto: <i>Hambre Cero: un proyecto ético-político</i>	171
Á. F. Méndez: <i>Alimentación divina: gastroerotismo y deseo eucarístico</i>	175
É. J. Hammes: <i>Piedras en pan: ¿por qué no? Eucaristía – koinonía – diaconía</i>	187

M.-T. Wacker: <i>Alimento en medio de la violencia. Los relatos bíblicos sobre Elías</i>	199
A. Fortin: <i>Sobre la profundidad del hambre</i>	211
L. Panier: <i>El pan y la copa: palabra dada para un tiempo de ausencia</i>	221
R. Dodaro: <i>Cristo, la eucaristía y el hambre humana en la teología de Agustín de Hipona</i>	233
H. A. M. Müller: <i>El hambre de pan, el anhelo del otro</i>	243
J. M. Cabrita: <i>Mujeres/hambre/pan</i>	251
W. T. Cavanaugh: <i>Consumo, mercado y eucaristía</i>	261
L. C. Susin: <i>Limosna, ayuno y oración: la obra o el círculo de la misericordia y la adoración</i>	269

311 ¿Cristianismo en crisis?

(J. Sobrino y F. Wilfred, eds.)

Área temática: Iglesia y ecumene

J. Sobrino y F. Wilfred: <i>Editorial</i>	287
Cl. Geffré: <i>La crisis de identidad cristiana en la época del pluralismo religioso</i>	297
F. Wilfred: <i>El cristianismo, entre la decadencia y el resurgimiento</i>	311
J. I. González Faus: <i>Crisis de credibilidad en el cristianismo. España como síntoma</i>	323
J. Manemann: <i>La permanencia de lo teológico-político. Oportunidades y peligros para el cristianismo en la actual crisis de la democracia</i>	333
M. Zechmeister: <i>¿Crisis del cristianismo, crisis de Europa?</i>	347
A. Nicolás: <i>El cristianismo en crisis: Asia</i>	353
P. Kanyandago: <i>Las Iglesias africanas y la crisis del cristianismo</i>	361
J. Chittister: <i>La crisis tras la normalidad aparente</i>	367
E. de la Serna: <i>Crisis del cristianismo en América Latina</i>	377
N. O. Míguez: <i>Crisis en el pueblo de Dios en tiempos bíblicos. ¿Lecciones para hoy?</i>	385
J. Comblin: <i>Experiencias de crisis en la historia del cristianismo</i>	393
E. A. Johnson: <i>Un fuego enciende otro: las crisis y el liderazgo de los santos y las santas</i>	405
J. Sobrino: <i>Crisis y Dios</i>	417
J. Vitoria Cormenzana: <i>Alentados por los rumores de un silencio tenue</i>	427
P. Casaldáliga: <i>Del desencanto inmediatista a la utopía esperanzada</i>	435

312 El Vaticano II: ¿Un futuro olvidado?

(A. Melloni y Ch. Théobald, eds.)

Área temática: Religión y religiones

A. Melloni y Ch. Théobald: <i>Editorial</i>	447
G. Alberigo: <i>El Vaticano II y su historia</i>	453
A. Torres Queiruga: <i>El Vaticano II y la teología</i>	467
M. Velati: <i>Los otros: ecumenismo y religiones</i>	483
E. Borgman: "Gaudium et Spes": el futuro olvidado de un documento revolucionario	499
H. Legrand: <i>Cuarenta años después, ¿dónde están las reformas eclesiológicas proyectadas en el Vaticano II?</i>	509
J. Comblin: <i>Signos de los tiempos</i>	527
Ch. Théobald: <i>Las opciones teológicas del concilio Vaticano II: en busca de un principio "interno" de interpretación</i>	543
H. Küng: <i>¿El Concilio olvidado?</i>	567
P. Hünermann: <i>El "texto" pasado por alto. Sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II</i>	579
J. Doré: <i>El Vaticano II hoy</i>	603
L. Vischer: <i>El ser humano, ¿centro y cima de la tierra?</i>	615

313 Islam e ilustración: nuevos temas

(E. Borgman y P. Valkenberg, eds.)

Área temática: Perspectivas globales

E. Borgman y P. Valkenberg: <i>Introducción</i>	631
T. W. A. de Wit: <i>El desengaño necesario. Los Países Bajos, confusos después del asesinato de Theo van Gogh</i>	637
M. Poorthuis: <i>¿En "qué ha fallado" Bernard Lewis? El oscuro debate sobre islam e ilustración</i>	647
M. De Kesel: <i>El uso apropiado de la muerte. La lógica fundamentalista de Mohammed Bouyeri en su carta abierta dirigida a Hirsi Ali</i>	657
K. Vintges: <i>Algunos despliegues publicitarios y algo de esperanza. Las mujeres y el islam en los medios de comunicación occidentales</i>	667
N. van Doorn-Harder: <i>El Corán leído por las mujeres</i>	679
A. Afsaruddin: <i>Interpretaciones ilustradas de los hadices</i>	691
Th. Michel: <i>El islam turco en diálogo con la sociedad moderna. La espiritualidad neosufí del movimiento Gülen</i>	703
E. Borgman: <i>Humanismo e islam. La contribución de tres ganadores del premio Erasmus de 2004</i>	713
H. Küng: <i>El islam. Cambios históricos, retos actuales</i>	725

P. Valkenberg: <i>¿Tiene futuro el concepto "religiones abrahámicas"?</i>	739
E. Borgman: <i>La presencia del Dios trascendente como espacio para la ilustración. El diálogo teológico entre cristianos y musulmanes como contribución a la modernidad</i>	749
Th. Gabriel: <i>El islam y los medios de comunicación, y cómo se describe a sí mismo el islam</i>	761
L. Ory: <i>Reacciones e iniciativas religiosas tras los ataques terroristas perpetrados en julio de 2005 en Londres</i>	771