

«El acontecimiento será nuestro maestro interior». Emmanuel Mounier (1905-1950)

Revista de pensamiento personalista y comunitario Órgano de expresión del Instituto E. Mounier

AÑO XXII ✂ NÚMERO 79 ✂ 2006/2 ✂ www.mounier.org

EDITORIAL

Bienvenidos a otro número de *Acontecimiento*. Vivimos de nuevo, quizá como siempre, tiempos de encono y desencuentro tanto a nivel nacional como internacional. Por un lado una realidad política doméstica marcada por el sectarismo,

el nulo sentido comunitario de unos y otros (el ideal de un país debe ser la comunidad de personas) y la proliferación de diatribas en lugar de argumentaciones. En el paisaje global nos hallamos con signos dramáticos como la incipiente guerra civil de Irak, el conflicto

en materia nuclear con la República de Irán, la polémica de las caricaturas sobre Mahoma, el turbulento proceso «democrático» en Haití, etc. Muchos de estos perfiles de la actualidad nos animan a perseverar en nuestra vocación personalista. Tene-

Continúa en la página siguiente

SECCIONES

01 Editorial

03 Cartas al Director

03 Necrológica, P. Felicísimo Casado

por Julia Pérez

■ CULTURA Y SOCIEDAD

04 Desde Noruega,

por Esperanza Díaz

06 Los discursos sobre el Islam

de las mujeres marroquíes

inmigrantes en España, por Sarai Samper

08 Memoria y perdón, por Fernando P. de Blas

■ RELIGIÓN

11 Desde Argentina,

por Inés Riego de Moine

13 En lo humano, la verdad, por José Ramón

Pascual

■ POLÍTICA Y ECONOMÍA

15 Una exploración al Sáhara islámico

por Alejandro de Fez Laso

17 El principio de justicia: sistema sanitario y

bioética, por Ramón de la Fuente Cid y

Xosé M. Domínguez Prieto

20 Urbanización y proceso

de democratización en Argelia,

por Djilali Sari

■ OFICIO DE MAESTRO

24 Infancia y justicia,

por Leonisa Coca Martín

■ PENSAMIENTO

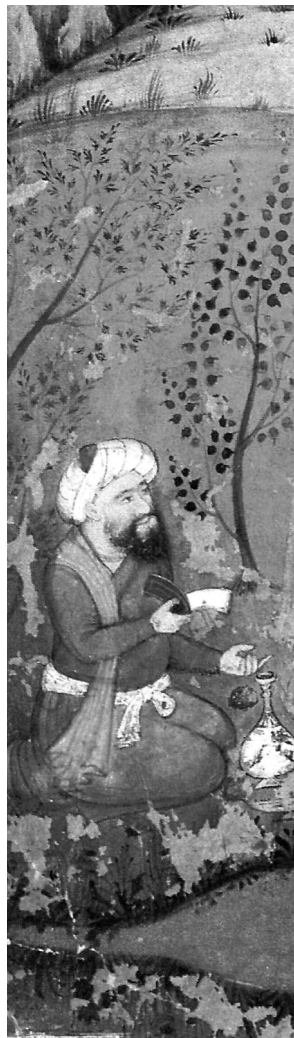
25 Eres Luz. La alegría de ser persona,

Xosé M. Domínguez Prieto

■ OFICIO DE ESCRIBIR

27 Poemas de Rumi

28 Rincón bibliográfico



ANÁLISIS

Islam, diversidad y renacimiento



30 PRESENTACIÓN

31 Un camino de lectura hacia el Islam

José Luis Villacorta

33 Potencial del Islam para una humanidad más justa y fraterna

Emilio Galindo Aguilar

37 La persona en el Islam

Juan Carlos Vila

40 Una perspectiva islámica sobre la paz

Zeki Saritoprak

44 La emergencia del feminismo islámico

Abdennur Prado

47 Mohamed Charfi, un maestro para tiempos de crisis

Eduardo Martínez

51 El libro del trimestre

55 Islam y ciencia, ayer y hoy

Sonja Brentjes

62 Más allá de las fronteras dogmáticas

Ahmad Taheri

EDITA: Instituto Emmanuel Mounier
c/ Melilla, 10 - 8º D ■ 28005 Madrid
Tel./Fax: 91 473 16 97
<http://www.mounier.org> ■
Periodicidad: trimestral.
ISSN: 1698-5486
Depósito legal: M-3.949-1986.
Diseño y producción: La Factoría de Ediciones,
SERVICIOS EDITORIALES, tel.: 91 521 32 20
Impresión: Color 2002, S.L. (Getafe)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Juan Ramón Calo, Antonio Calvo, Luis Capilla, Carlos Díaz (Director),
J. Manuel Linares, Teófilo González Vila, José Luis Lorient, Eduardo Martínez,
Luis Narvarte, Emmanuel Buch, Manuel Sánchez Cuesta.

mos fe en la posibilidad del entendimiento entre los seres humanos al nivel fundamental de su dignidad como personas, y en la viabilidad de proyectos cívicos elaborados desde claves como la autogestión como base de la democracia, el servicio a los demás como fuente de autoridad, y la apertura a la trascendencia desde la que se afrontan adecuadamente algunos de los límites de convivencia que experimentamos.

Esa trascendencia empieza por la asunción de la diferencia del otro-hermano con el que vivo, pasa por ser capaces de realizar la vida política desde el amor a la verdad, allá donde se encuentre, incluso en el partido ajeno, huyendo de la demagogia y de la provocación a pesar de los réditos que nos prometan. En última instancia esta trascendencia significa abrirse al misterio fundante de la realidad que algunos vincularán a Dios, Alah, Yavéh, y otros vivirán como un sentimiento

arraigado y estructurante de filantropía.

Frente a lo que suele manifestar la posmodernidad, un máximo de convicción no supone la violencia para el diferente, sino la certeza absoluta de una fraternidad inesquivable, de un vínculo de amor y servicio mutuo. Este es el propósito de *Acontecimiento* desde hace ya 79 números. Esperamos, una vez más, estar a la altura de esta exigencia ética.

En el bloque de Análisis de este número trataremos un tema, el islam, que suele convocar prejuicios sin número y estereotipos violentos. De hecho, mucha de la angustiosa actualidad que antes mencionábamos se refiere al orbe islámico. Nuestro servicio consistirá en esta ocasión en mostrar los rostros más amables de esta cultura hermana, que son los de los seres humanos que viven su fe y sus convicciones de modo pacífico y constructivo. Son tantas y tan brillantes sus palabras que supone una

injusticia terrible ceder el protagonismo a los asesinos y a los tiranos. El futuro de nuestro mundo pasa por la integración de esa riqueza islámica y musulmana al torrente de la historia contemporánea.

Un personalista no debe resignarse ante la inmediatez y la casi necesidad del «choque de civilizaciones», con la sangría de pueblos en confrontación, clara expresión de una humanidad quebrada. Nuestro trabajo es ser germen de comprensión y acercamiento sobre la base de la verdad y el diálogo sincero. En nuestra realidad nacional esto es igualmente urgente. El prójimo es del otro partido y de la otra etnia o religión. Tratemos de salvar su proposición antes que condenarla (San Ignacio), descubramos en él el cielo de nuestra convivencia, y no el infierno cainita de la exclusión y el miedo a lo diferente.

EDUARDO MARTÍNEZ

Coordinador

Boletín de suscripción por domiciliación bancaria.

Para enviar al Instituto E. Mounier (Melilla, 10 - 8ª D / 28005 Madrid)

Nombre _____

Apellidos _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio del Banco o Caja _____ C.P. _____

Código Cuenta Cliente (CCC) (escriba todos los números)

Entidad

Agencia

D.C.

Número de cuenta

--	--	--	--	--

--	--	--	--	--	--	--	--

--	--

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Importe: _____ €, que corresponden a (marque lo que corresponda):

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 13,00 €)

☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 25,00 €/año)
(la cuota incluye la suscripción a *Acontecimiento*).

FOTOCOPIE Y ENVÍE ESTE FORMULARIO

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____

Banco o Caja _____

Domicilio del Banco o Caja _____

_____ C.P. _____

Agencia Nº _____

Nº de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:

Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por el **Instituto Emmanuel Mounier** con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Firma: _____

Titular _____

Domicilio _____

Población _____ C.P. _____

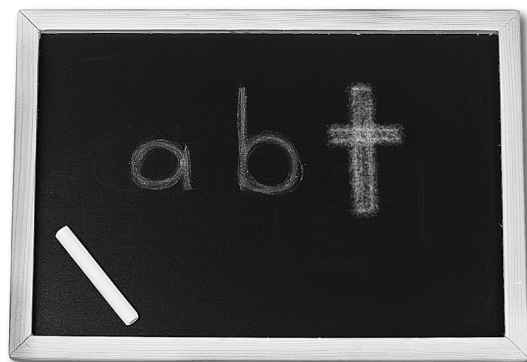


Cartas al Director

Estimado Director:

En relación con el artículo del Profesor de Filosofía y miembro del Instituto Mounier, Eduardo Martínez, *Educando sobre el sentido de la existencia*, tengo que decir en primer lugar que le felicito por su «vocación» a la docencia del hecho religioso en el ámbito escolar, pues en esto coincidimos plenamente, ya que desde hace 23 años en el mismo Instituto de Bachillerato de Santa Coloma de Gramanet un servidor viene desempeñando esta tarea dentro del Seminario de Cultura Religiosa. Pero, al margen de cómo tendría que plantearse el estudio del «hecho religioso» en el ámbito escolar, he quedado sorprendido por la descripción que hace de los docentes de religión, que no coincide con lo que alcanzan mis conocimientos. Se

dice que «impartimos una materia de programa ambiguo entre el adoctrinamiento y el estudio teológico», cuando lo que he podido constatar en mi experiencia docente es el «adoctrinamiento ateo» de ciertos profesores de filosofía, que no valoran más que la filosofía de la ciencia y proponen el ateísmo como ideal humano. Se dice que «impartimos clase en secundaria sin tener, en la mayoría de los casos, un título que lo avale», cuando podría decir que el 100% de los profesores de religión tienen como mínimo dos licenciaturas y que, en mi caso, son tres y un doctorado en Filosofía. Se dice que «no son considerados docentes y sí laborales (como los conserjes o auxiliares de control)», cuando un servidor, por poner un ejemplo, ha sido Vicedirector, Secretario, Sub-



secretario, miembro del Consejo Escolar, Jefe de Seminario y miembro del Consejo Pedagógico del Centro. Se dice que «entre los escándalos la religión debería confiar en sus propios medios para garanti-

zar la comunicación a las nuevas generaciones de la verdad que profesa». ¿En qué quedamos? ¿Vocación docente del hecho religioso en el ámbito escolar?

JOSÉ LUIS VÁZQUEZ BORAU

Necrológica

Ha fallecido el Padre Felicísimo Casado

Julia Pérez

El Padre Felicísimo Casado ha fallecido el pasado día 11 de Febrero. Le conoceréis todos los que hayáis pasado alguna vez por las Aulas de Verano de Bur-

gos, ya que era quien nos acogía y estaba pendiente de todo. Siempre nos atendió con sumo cariño, dándonos todo tipo de facilidades y poniendo a nuestra disposi-

ción cuanto necesitáramos para el buen desarrollo de las Aulas. Los que las preparábamos con él siempre le recordaremos con alegría y cariño. Descanse en paz.

Desde Noruega

El conflicto de las caricaturas

.....
Esperanza Díaz

Médica
edi@broadpark.no
.....

De qué otra cosa hablar en estos días que de la oleada de violencia en diferentes países musulmanes contra Dinamarca y Noruega. De todos es conocida la razón oficial, que no es otra que la publicación de unas caricaturas de Mahoma a finales del pasado año. Estas caricaturas publicadas en un periódico danés tenían su origen en el intento de un autor de libros para niños (que ahora se está haciendo rico) de ilustrar un libro sobre Mahoma escrito para niños daneses. A falta de dibujos ya hechos (debido a la resistencia de muchos a causa de la prohibición musulmana de dibujar al Profeta) la editorial organizó un concurso, como resultado del cual se propagaron 12 dibujos de Mahoma, 4 de los cuales se pueden caracterizar de caricaturas. Poco después, V. Selbekk, redactor de la revista protestante (ciertamente conservadora) Magazinet, que tiene una tirada de 5.000 ejemplares, decidió publicar también los discutidos dibujos. Con todos estos hechos, el imam danés Abu Laban viajó hace unos meses a una conferencia internacional de musulmanes con los sacrílegos dibujos del Profeta en la maleta, en la que de paso había metido otras cuantas fotos que nada tenían que ver con el asunto. Allí difundió su teoría sobre un complot europeo contra la religión musulmana.

Si bien es cierto que Dinamarca tiene un gobierno no especialmente amante de las minorías, no está de más recordar que Noruega es un país que ha abierto siempre sus puertas a extranjeros y refugiados, y que está a la cabeza de los países que contribuyen con ayuda económica a los países pobres. Aquí no hay conflictos de convivencia por el color de la piel o el cre-

do que se procese. En declaraciones oficiales, el Primer Ministro noruego no oculta que él cree que Selbekk tiene parte de responsabilidad en la quema de la Embajada noruega en Siria hace unos días. Si bien el propio gobierno no puede, ni debe, hacer nada en contra de la libertad de expresión de los medios de comunicación, es deber de los responsables de esos medios hacer uso de sentido común y de respeto a otras religiones. La libertad de publicar lo que se quiera —afirma— es un derecho, pero también es una obligación respetar los sentimientos de todo un pueblo. Por último, Stoltenberg recordó que existe un párrafo que prohíbe las blasfemias en la Constitución noruega, aunque no



se suela utilizar ni se vaya a desempolvar en este caso.

Sin embargo, según las últimas encuestas, sólo 3 de cada 10 noruegos opinan que la publicación de los dibujos supone una falta de respeto a los musulmanes. El resto, un 70% de la población, está de acuerdo en que la libertad de expresión está por encima



de los preceptos de las religiones, razón por la cual no consideran adecuada la petición de disculpas del redactor de la revista Magazinet que ayer mismo se emitió en Al-Jazeera.

Es difícil saber, en este mundo cada día más complejo, cuáles son las razones de los movimientos sociales globalizados a los que asistimos. Quizá la quema de banderas sea una estrategia de Irán para ganar tiempo para presentar sus armas nucleares (¿quién se atreve en estos días a obligarles a abrir sus fábricas de muerte tal y como está la situación?) o los intereses de algunos partidos que acaban de perder las elecciones (o van a perder las próximas) para reconquistar la opinión pública o quizá simples relaciones económicas de las que no tenemos noticia... lo que sí es cierto es que la violencia nunca es un buen método para conseguir convivencia y respeto mutuo.

La reacción de parte, quizá no representativa, pero visible, de la comunidad árabe sólo ha generado enfado, rechazo y miedo en los ciudadanos noruegos. Pero además ha confirmado en sus sospechas a los que, en la línea de nuevo racismo que

crece en Europa, ven en otras culturas a seres menos civilizados e inferiores. Lo que no se ha producido en absoluto, es una mayor comprensión de las creencias y los valores de los musulmanes.

Dicho esto, y rechazando de nuevo la reacción violenta de algunos, he de reconocer que, en el fondo, siento una cierta simpatía por los musulmanes en este terreno. Hace ya muchos años, Silvio Rodríguez ya cantaba que «la tolerancia es la pasión de los inquisidores» y a veces se pregunta uno si eso no será aplicable a esta sociedad avanzada y todo-tolerante que habitamos. Y es que en una sociedad plural, lo que para la minoría pueden ser principios básicos (como el derecho de no hacer imágenes de Mahoma para algunos musulmanes) para la mayoría son conductas en contra de la libertad de unos terceros e inaceptables por esta razón. Unos no pueden ejercer su libertad (no aceptar caricaturas de su líder religioso) si dificultan la actualización de la libertad



de otros (libertad de expresión en este caso), porque los primeros son la minoría. Por lo tanto, la convicción de millones de personas de que es una blasfemia publicar imágenes irrespetuosas de Mahoma es ignorada y puentada por aquellos para los que la libertad de expresión es más valiosa que el respeto mutuo.

La explicación de uno de los grandes directores espirituales musulmanes hace un par de días a los medios de comunicación árabes se basaba en

que «la religión de occidente consiste en la libertad de expresión». Por lo tanto, como todos debemos respetar la religión del prójimo, los musulmanes tienen que respetar que los ciudadanos que se declaran a sí mismos civilizados puedan expresar lo que les parezca respecto a los demás. La verdad es que esto suena un poco como el veto de ciertos países en las Naciones Unidas. No se sabe muy bien si es para reír o para llorar.

Reconozco la dificultad de la situación. La creación de unas bases de convivencia respetuosa no es fácil. Pero no podemos menospreciar a aquellos con los que decimos que queremos convivir. Los ciudadanos del mundo fuera de nuestra pequeño Occidente no son ciudadanos de segunda. Si los miramos por encima del hombro desde nuestra cacareada tolerancia, la mirada de vuelta siempre será de rencor. Y se quemarán las Embajadas de todos aquellos que no tengan tanques para defenderlas...

Los discursos sobre el islam de las mujeres marroquíes inmigrantes en España¹

Sarai Samper

Socióloga

La mujer ocupa actualmente un lugar central en las tesis que presentan al islam y la modernidad como realidades enfrentadas. Los términos dualistas en que se plantea tal discusión suelen partir de una serie de aprioris que muestran a las sociedades islámicas como entes inmovilistas donde la mujer es víctima de una férrea cultura islámica, de la cual no participa, que la confina al imperio del patriarcado. Por otro lado, se presenta la modernización, aludiendo a la civilización occidental, como el único proceso que hace posible el desarrollo, los derechos y libertades de las personas, el único espacio donde es posible la emancipación de la mujer (entendiendo por emancipación el proceso por el cual la mujer deja de estar sujeta a la dependencia económica y a la autoridad masculina). Bajo estos términos dualistas —que tanto éxito tienen en los discursos cotidianos, mediáticos, políticos e incluso académicos que se manejan sobre los musulmanes—, islam y modernización se presentan lógicamente como incompatibles y todo fenómeno al que se le atribuya el islam como marca, pasa a representar la «otredad radical» (Azmeah, 1996).

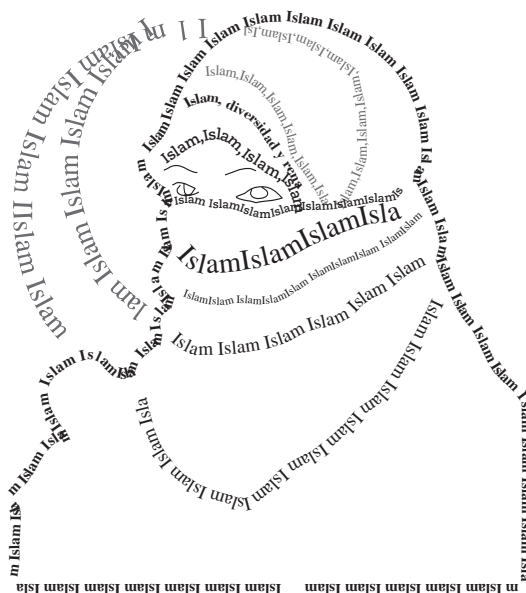
En tanto que se hace de la mujer musulmana el icono de un islam inmovilista, cabría prestar un poco más de atención a cuál es el papel que las mujeres, en este caso las inmigrantes marroquíes en España, están jugando en los cambios que experimenta el mundo musulmán. Más allá de nuestra obsesión con el velo, es necesario

preguntarse qué significa para las mujeres ser musulmanas, de qué modo participan ellas de su propia cultura, identidad y religión.

Más allá de la fe religiosa de las mujeres marroquíes, que no siempre es particularmente profunda, es muy frecuente que se refuerce el sentido de su identidad como musulmanas tras inmigrar. Rojo (1998) señala cómo a pesar de la diversificación de la conciencia religiosa y del nivel de práctica que se constata entre las inmigrantes marroquíes en España, todas ellas coinciden en declararse plenamente musulmanas. Hay que tener en cuenta que la identidad musulmana está integrada dentro de la socialización primaria, es parte de la identidad que se comparte con la propia familia y la comunidad de origen. Renunciar a ella sería en cierto modo renegar de los propios orígenes familiares. Más aún si tenemos en cuenta que la fami-

lia es la principal institución encargada de la socialización religiosa de las hijas, por encima de la escuela y la mezquita (Dietz, 2000:369). Si a ello le añadimos la incertidumbre inherente a la trayectoria migratoria, unida al recordatorio constante que la sociedad receptora hace a los marroquíes de que ellos son ante todo musulmanes y no ciudadanos de derecho, se entiende que se active el sentimiento identitario de las inmigrantes.

El islam sería para la mayoría de las inmigrantes marroquíes un capital altamentepreciado y sagrado y los discursos van dirigidos a resaltar los aspectos más positivos del islam. Aunque se admite que existen múltiples diferencias a nivel de los creyentes —musulmanes que practican más o menos, que han estudiado o no las escrituras, que las entienden mejor o peor— existe un acuerdo general en que el islam constituye un ideal de vida y de fe



1. El siguiente artículo está basado en el proyecto de investigación llevado a cabo por el grupo de investigación CEDIME (Centro de Estudios de Inmigración y Minorías Étnicas) de la Universidad Autónoma de Barcelona entre 2002 y 2004 sobre las mujeres inmigrantes marroquíes y las transformaciones en la identidad de género y religiosa asociada a su integración en España.

compartido por todos los musulmanes. Igualmente, las mujeres denunciaban que la sociedad española parece exigir el abandono del islam como condición para poderse integrar.

Más allá de estos puntos en común a la hora de hablar del islam, destaca una línea diferenciadora en los discursos de las mujeres marroquíes inmigradas en España: Por un lado, aquellas que acentúan los contenidos morales y normativos del islam, especialmente los relativos a la mujer, desde una visión un tanto sancionadora de la religión, mezclada con otros contenidos populares. En contraposición, aquellas mujeres, generalmente con un mayor nivel de estudios, que destacan los valores y el contenido espiritual del islam, resaltando lo que el islam aporta a su vida personal y a su condición de mujeres. De este modo, se intenta hacer frente a los estereotipos que presentan a las mujeres musulmanas como víctimas oprimidas por el islam. Entre este segundo grupo de mujeres se puede apreciar un cierto «apoderamiento» de la religión. Es decir, desde un conocimiento más intelectual de la religión, estas mujeres son capaces de construir discursos sobre el islam exponiendo los valores de la cultura musulmana que coinciden-disciernen con los estándares occidentales. Entendiendo que esta explicación del islam se produce en un contexto, el de la sociedad española, considerado hostil a la cultura musulmana, los discursos se construyen en buena medida como legitimaciones destinadas a dignificar y a contrarrestar los principales estereotipos negativos que recaen sobre el islam.

Este tipo de discurso no se origina totalmente en el contexto migratorio. La presencia de la cultura occidental en países postcoloniales como Marruecos y la conflictiva coyuntura geopolítica entre el mundo árabe y las potencias occidentales, hace que el is-

lam se erija como un elemento de resistencia identitaria contra occidente. Paradójicamente, tal como señala Leila Ahmed, la mayoría de los argumentos defensivos del islam se construyen como respuestas a las interpelaciones que reciben de occidente. Así, las mujeres hablan espontáneamente del islam como una religión de paz y tolerancia, de los derechos que el islam trajo a la mujer, del significado e importancia del velo como una respuesta anticipada al imaginario occidental de un islam radical, violento y misógino, del cual los fundamentalistas islámicos y la mujer velada se han convertido en los principales elementos simbólicos. Las mujeres marroquíes tienen constancia de este imaginario que pesa sobre la cultura arabo-musulmana, más cuanto más se exponen a la práctica intercultural, y sus discursos están condicionados plenamente por este conocimiento.

Desde esta interacción con la sociedad receptora, marcada por el recelo y los prejuicios, se hace comprensible esta doble vertiente de los discursos de las inmigrantes marroquíes entrevistadas: Por un lado, la reivindicación de ser consideradas individuos, con su diversidad interna, y no objetos culturales; por otro lado, y en tanto que se sienten marcadas y estigmatizadas por su religión, la voluntad manifiesta de dignificar el islam y la construcción, con este objetivo, de discursos defensivos del islam, que en algunos casos pueden llegar a desembocar en discursos esencialistas. Este discurso dignificador resalta el contenido liberador del islam, tanto para las mujeres como para los musulmanes en general, y valora altamente las disposiciones sobre el comportamiento correcto en la vida cotidiana contenidas en el Corán y en la Sunna por ser consideradas normas de convivencia y bienestar personal.

Notas bibliográficas

- Al-Azmeh, A. (1996) *Islam and Modernities*. London: Verso.
- Berger, P.; Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality: A Sociological Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.
- Dietz, Günther (2000), «Discrimination of Muslim Women in Spain», en Blaschke, Jochen (Ed.) (2000), *Multi-Level Discrimination of Muslim Women in Europe*, Berlin: Edition Parabolis.
- Estruch, J. (1996) *Secularització i pluralisme en la societat catalana d'avui*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Rojó, A. (1997) *Mujeres marroquíes: trayectorias y experiencias vitales*. Madrid: UCM, (Tesis Doctoral inédita).
- Zemni, S. (2002) «Islam, European Identity and the Limits of Multiculturalism». Shadid, W.A.R.; Van Koningsveld, P.S. (ed), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The position of the European Union*. Leuven: Peeters. 158-173.

Memoria y perdón (perfil encuadrado de un gran hombre)

.....
Fernando Pérez de Blas

Doctor en Filosofía
.....

Vean la cadena del odio,
¡que cuelga del cuello de todos!
¿Alguien quisiera pararla?
¡Todavía se puede!
¿Alguien quiere?

Silvia Escario,
poeta y cantante punk¹.

Cristo vence al mal negándose a transmitirlo, por tanto aguantándolo hasta el riesgo de morir al «blocarlo»; lo propio del justo es precisamente aguantar el mal sin devolverlo, sufrir sin pretender hacer sufrir.

J. L. Marion²

Varias circunstancias me obligan a escribir sobre el perdón y su valor para conocer la historia. En primer lugar la santificación de varios sacerdotes muertos en la guerra civil «por defender su fe». Si esto se hace como prueba de perdón al asesino, nos quitaremos el sombrero. Si se intenta un nuevo tipo de venganza, a modo de si se dijera: «somos mejor que vosotros porque morimos íntegros», no estaría de más recordar que otros sacerdotes ayudaron a la aplicación de penas de muerte, lejos de lo que consideramos santidad. O recordar a Morilla, cura de Durango, y a un buen puñado de sus feligreses, muertos mientras celebraban la Misa, gracias al bombardeo de la Legión Cóndor. La historia es muy compleja y la simplificación semeja un juego cuando se habla de muertes.

Por otro lado, en el marco de nuestra democracia feliz y acabada, tras una transición perfecta, hace unos días se proclama Doctor *Honoris Causa* (habría que utilizar *Horroris Causa*) a Santiago Carrillo, responsable de un

gran número de muertes como Consejero de Orden Público de la Junta de Defensa de Madrid en los primeros meses de la Guerra Civil. Grupos de extrema derecha boicotearon el acto acusando al mentado de asesino. Y tenían razón, como en todos los bandos que protagonizan una guerra. Como los hubo en el vencedor y los hubiera habido de vencer los stalinistas tras controlar totalitariamente la pluralidad integrada en los defensores de la República. No creo que mucha gente cumpliera aquello que contaba mi abuelo —espero que con sinceridad—: «yo disparaba a los pájaros». Y tampoco ellos tenían culpa de la animalidad humana.

Pues bien, dentro de esta manera grandilocuente, ceremoniosa y, a mi modesto entender, tergiversada, de recoger la historia, aquí planteo un ejemplo de perdón. Desde luego, quizá no consciente o deliberado, pero testimonio de cómo apaciguar esa lógica del mal (Marion), de romper la cadena del odio «que cuelga del cuello de todos», de evitar el continuo sacrificio de chivos expiatorios (Girard). La historia ha de reconstruirse con un afán de sinceridad y de búsqueda de verdad, por encima de todo. Que esto sea muy difícil, no lo niega nadie. Pero al menos lo debemos intentar. Será en el marco de la Guerra Civil que veremos un gesto que no por pequeño o insignificante para la historia general, deja de hablarnos de la fuerza que tiene el bien para frenar esa bola de nieve en caída libre que es el mal y el «ojo por ojo».

Melchor Rodríguez García nació en Sevilla en 1893. Era un andaluz gracioso criado en un hospicio y que en la década de los 10 llegó a ser matador de toros, retirado por una fuerte cogida. Entonces emigró a Madrid y comenzó a trabajar de carrocerero y luego chapista. Junto a otros anarquistas

fundó el Ateneo de Divulgación Social y protagonizó las tímidas luchas de los años 20. La CNT estaba entonces muy disgregada por la represión y la división provocada por la minoría bolchevique. Integrado en el grupo de afinidad³ Los Libertos, junto a gentes como Feliciano Benito o Celedonio Pérez, comienza sus dotes de orador vigoroso y sin pelos en la lengua, dado al chiste irónico, el juego de palabras (que inventaba con salero especial) y la defensa de sus ideas. En 1927 participa en el grupo que fundó la FAI (Federación Anarquista Ibérica) en Valencia.

Llegada la década de los 30 colabora en el periódico *La Tierra*, dirigido por el periodista Cánovas Cervantes, uno de los voceros más destacados en la época republicana, sobre todo por dar palabra a anarquistas, federalistas y otros grupos políticos minoritarios. La República fue su época primera de auge militante, de épocas interminables en la cárcel⁴, de defensor apasionado de los presos (en el Comité Pro Presos de la CNT y en los distintos mítines y campañas periodísticas pro-amnistía). Aquí no quiero referirme a su labor periodística, no por modesta menos destacable (y rescatable), sino a un episodio que viene seguido en el tiempo.

Comenzada la guerra y aceptado por la CNT (al menos por los sectores más influyentes) el paso por el Gobierno Republicano, el ministro cenetista de Justicia, J. García Oliver, lo nombró el 8 de noviembre delegado especial de prisiones⁵. Y es aquí donde Melchor da el do de pecho, como esos cantaores de flamenco o tenores de zarzuela que tanto admiraba, y nos enseña qué significa, en la vida, lejos del discurso filosófico, el perdón. Aunque él no lo entendiera así y fuera ateo.

Durante el primer periodo bélico, la represión se ejerció fuertemente

contra los amigos de los facciosos. En todos los grupos hubo desmanes, excesos y crímenes. Solo con los primeros Jurados Populares se ordenó un poco la situación. Nunca lo sería del todo. Melchor llegó a su cargo (que sería un fuerte yugo para un obrero libertario como él, hasta ahí llegaba el sentido del deber en estos sectores) con el panorama represivo muy agudizado en Madrid. Para la defensa de esta ciudad —nos cuenta incluso el Líster del exilio, dechado de remordimientos—, se había decidido sacar a los presos y a todas las bocas que no facilitarían la lucha. El problema fue que el Consejero Carrillo decidió que mejor que llevar a esas personas fuera sería asesinarlas. Los asaltos a las cárceles y a los refugios oficiales de los «filofascistas» fueron pan de cada día. Desde el poder se alentaba esto con la indiferencia y los discursos encendidos. Fosas quedaron en Paracuellos con los cadáveres.

En estas circunstancias entra nuestro protagonista a escena y protagoniza fuertes enfrentamientos con las hordas que deseaban eliminar a los presos enemigos. Por ejemplo en Alcalá de Henares salió a pecho descubierto⁶ a defender a los presos, que estaban bajo su responsabilidad. Allí llegó a decir que mejor armaría a los presos que dejarles en manos de los asaltantes. Así desde luego no se hacía popular, como otros, pero sí daba el testimonio de perdón a muchos que antes habían colaborado a tenerlo a él preso. Convenció en ese momento a los asaltantes con su fuerza retórica de «hijo del pueblo» (se cuenta que utilizaba el insulto y la provocación) y durante su breve estancia en el puesto salvó vidas sin número:

Melchor ha salvado numerosas vidas y evitado que se escriba una página infame. Entre los be-

neficiarios de aquel gesto están Serrano Suñer, el general Muñoz Grandes, Fernández Cuesta, Peña Bôeuf, Rafael Sánchez Mazas, Miguel Primo de Rivera y su esposa Margarita Larios, Ricardo Zamora, el doctor y general Gómez Ulla, el torero Villalta y otras figuras de relieve.⁷

Por supuesto, el horno estaba lejos de ser bueno para esos bollos y en marzo de 1937 era destituido de su cargo. Su alto cargo, García Oliver, consideraba que se había entregado a «excesos humanísticos»⁸. Excesos que llegaron a pedir alimentos para los presos ante la Junta de Defensa y defender su «libertad de ideas» como él deseaba que se hiciera con él. Sus compañeros funcionarios le celebran un sentido homenaje⁹, donde se destaca su labor moral, de hombre íntegro, que lleva la anarquía en su persona y la contagia, que humanizó el mal trato secular a los presos¹⁰ y dejó una estela de amor:

Triunfó tu valer; triunfó tu calidad. Triunfó lo que eres tú: TALENTO, CORAZÓN Y VOLUNTAD.

Has pasado por el escabroso cargo, dejando tras de ti una estela de amor. Te recuerdan, los que carecen de libertad y muchísimos que ya la alcanzaron, con verdadera emoción. Pronuncian tu nombre, como se pronuncia el nombre de un Mesías, como de algo sobrenatural. Recuerdo aquellas caras de verdadero afecto y alegría que te rodeaban cuando entrabas en los patios de la prisión; aún resuenan en mis oídos tu nombre mil veces pronunciado de «está Melchor, está Melchor» y la confianza con que acudían a ti, siendo como un tabla salvadora.¹¹



Posteriormente denunciaría las checas soviéticas en España y sería el último concejal del ayuntamiento madrileño que quedó para entregar las llaves de la ciudad a los vencedores. Quedó en la ciudad y vivió de sus trabajos (metalurgia, venta de seguros). En juicio sumarísimo la calló una de tantas penas de muerte, pero sobre todo gracias a la ayuda de Muñoz Grandes, que ha quedado dicho le debía la vida, su paso por la cárcel solo duró un par de años. Ya libre no dejó de luchar por los presos y participó activamente en las luchas clandestinas de su CNT del alma. Se le ha acusado de utilizar el favor del poder. Esa gente no sabe que el perdón y la obra de amor se ganan la gracia hasta de los más desgraciados. Respetó y defendió la vida, y por eso se la ganó con honestidad y libertad. Murió en 1972 y su sepelio fue una prueba de su valor testimonial y simbólico en esta España que nos sigue doliendo. Cuenta Diego Abad de Santillán que se rezó un Padre Nuestro ante el ataúd cubierto por la bandera cenetista. Los diarios *Pue-*

blo y Ya, por poner ejemplos, dieron una cariñosa despedida al que fue llamado «Ángel Rojo». Y Javier Martín Artajo, hermano del ministro franquista, leyó la hermosa poesía «Anarquía», que tuvo enmarcada en su despacho cuando fue delegado especial de prisiones:

Belleza. Amor. Poesía.
Igualdad. Fraternidad.
Sentimiento. Libertad.
Cultura. Arte. Armonía.
La Razón, suprema guía.
La Ciencia, excelsa Verdad.
Vida. Nobleza. Bondad.
Satisfacción. Alegría...
Todo esto es Anarquía.
Anarquía. ¡Humanidad!»,¹²

Para comprender el valor espiritual y de reconciliación que tuvo este acto, mucho antes de la tan manida transición donde se enmascaró mucho y las chaquetas corrían de unas espaldas a otras a paso vertiginoso, termino mi esbozo biográfico citando la poesía de un fraile, el P. Félix García, que publicaba el *Ya* el 15 de febrero de 1972:

Eres, Melchor Rodríguez, en medio de
[esta ola

de sangre que ha inundado nuestra tie-
[rra española,
el hombre que ha sentido calor de hu-
[manidad
cuando más desatada andaba la cruel-
[dad.

Como experimentaste los bárbaros zar-
[pazos
Del odio y la injusticia, ahora aprietas
[los lazos
De la hermandad y tiendes tus genero-
[sas manos
A todos los que sufren y escoges como
[hermanos.

Tú, que supiste un día sufrir para vencer,
Sabes a los que sufren ahora compa-
[decir.

Yo soy un fraile que no tuvo otro delito
Que ser fraile y haber por la verdad
[escrito.

Un día me llevaban, como res, a matar;
Pero llegaste a tiempo para poder cortar
El crimen... «Que no salga ni un preso
[—proclamaste—

De la cárcel», y de ella, colérico, ex-
[pulsaste
A los que negociaban con el dolor ajeno
Y en la cárcel dejaron un rastro de ve-
[neno.

¡Cuántos así te deben el honor y la vida
y cuántos ha salvado tu palabra encen-
[dida!...

Por eso yo te digo, después de lo que
[he visto,

Melchor, que estás más cerca que de
[Lenin, de Cristo.
Y por esa piedad de tu gran corazón,
Yo, en nombre de Cristo, te doy mi ben-
[dición.¹³

Así se escribe, o se empieza a hacerlo, otra historia. Esa olvidada que muchos añoramos, la de gestos humanos y no la de gestas, la de amor que rompe odios, la del perdón y la piedad, la historia que redime al hombre del dolor y lo acerca a la utopía, al ideal, a la santidad, como lo llame cada uno desde su libertad. Una historia, por otro lado, que es de personas, porque aquí han hablado las personas, no las abstracciones, la razón y el corazón, no la espada. Hombres así, que durante la guerra defienden que en el féretro de Joaquín Álvarez Quintero se coloque un crucifijo, con lo que se cocía entonces, hombres así, digo, son la verdadera reconciliación, ellos prepararon esta mal que bien disfrutada democracia. Nadie lo nombrará santo, ni Doctor *Honoris Causa*, pero fundió un eslabón de la «cadena del odio», a su manera, henchido de genio y de libertad. Al menos algunos lo recordamos como testimonio de perdón y de amor. Gracias, Melchor.

Notas

1. Canción escrita para el grupo GRB de Barcelona, prueba de que en el rock más furibundo no solo se enseña inmoralidad.
2. J. L. Marion, *Prolegómenos a la Caridad*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, p. 22.
3. Los grupos de afinidad eran la célula organizadora del anarquismo fuera del ámbito sindical. Se hacían por amistad o por cercanía ideológica (a ellos se refiere la amistad). Eran pequeños, no llegaban a la decena de integrantes y servían para trabajar en la militancia clandestina, en la publicación y realizaban la base del federalismo, tan grato a los libertarios.
4. Un buen número de sus artículos de la época van firmados en la cárcel.
5. Cargo semejante al de director general actual.
6. «Desmelenado, con la cazadora de cuero abierta, ofreciendo su pecho a los manifestantes para que vengasen en él sus iras», G. Gallego, Madrid, corazón que se desangra, Madrid, 1976, p. 337.
7. J. Toryho, *Del triunfo a la derrota*, Barcelona, 1978, p. 56.
8. Cfr. J. Aróstegui y J. A. Martínez, *La Junta de Defensa de Madrid, noviembre de 1936-abril de 1937*, Madrid, 1984, p. 240 y nota 102.
9. *Homenaje a Melchor Rodríguez efectuado por las plantillas de funcionarios del Cuerpo de Prisiones de Madrid, Alcalá de Henares y Guadalajara*, Alcalá de Henares, 1937.
10. Los mismos presos se unen al homenaje, ob. cit. p. 16.
11. Ob. cit. pp. 11-12.
12. Esta poesía se encuentra en muy diversos lugares, por ejemplo el *Homenaje...* ya citado.
13. Diego Abad de Santillán, «Melchor Rodríguez», en *Reconstruir*, nº 76, enero-febrero de 1972, p. 59.

Desde Argentina

Cuando la religión une

Inés Riego de Moine

Presidenta del I.E.M.-Argentina

Por estos días los argentinos, cor-dobeses en especial, nos hemos visto gratamente sorprendidos por dos verdaderos «acontecimientos» ecuménicos celebrados en Córdoba, centro geográfico y cultural de Argentina: la asamblea interreligiosa y el encuentro de jóvenes estudiantes de escuelas judías y católicas que participaron de una jornada especialmente convocada para conmemorar el 40º aniversario de *Nostra Aetate* (Roma, 28 de octubre de 1965, Concilio Vaticano II), documento por el cual la Iglesia Católica reconoció la validez de las religiones que no comparten su misma fe, no sólo deplorando todo tipo de odio, discriminación y persecución por causas religiosas sino exhortando a la auténtica fraternidad y al diálogo generoso entre los distintos credos, única actitud aceptable para quienes nos sabemos hijos del mismo Padre Eterno. «No podemos invocar a Dios como Padre de todos, si rehusamos comportarnos fraternalmente con algunos de los hombres, creados a imagen de Dios. La relación del hombre para con Dios Padre y la relación del hombre para con sus hermanos, los otros hombres, están tan íntimamente unidas que la Escritura dice: *El que no ama, no conoce a Dios* (1 Jn 4, 8)» (*Nostra Aetate*).

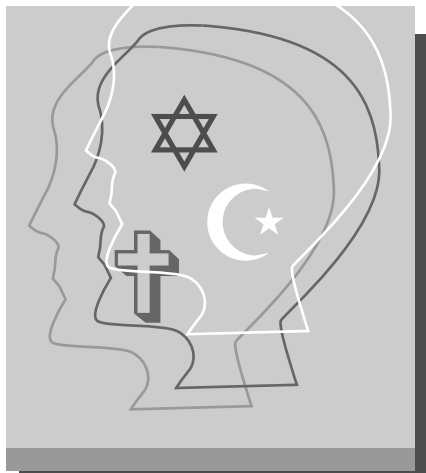
Pero la singularidad de este segundo encuentro fue más allá del fuerte simbolismo conmemorativo y alegórico del mensaje de *Nostra Aetate*, pues los jóvenes judíos y católicos allí reunidos pudieron intercambiar vivencias según los distintos momentos litúrgicos de cada culto acompañados de las explicaciones de un sacerdote católico y un rabino y conviviendo armónicamente en la diversidad, prime-

ro en la sinagoga y luego en el templo católico. Su simbólico recorrido a pie sacó estas palabras del rabino Marcelo Polakof: «Dentro de este bello encuentro, quizás el momento más significativo haya sido cuando caminamos de un templo a otro, como el Eterno le enseñó a Abraham». ¿No es esperable acaso que en nuestra condición de eternos caminantes buscadores de la verdad y del verdadero Dios nos crucemos con otros caminos abiertos por otros hombres y nos alegremos y celebremos la encrucijada bienhechora del diálogo con el otro diferente, religiosa, racial o culturalmente? ¿Acaso el mentado fenómeno de la multiculturalidad, que de ninguna manera es novedad de nuestro tiempo, no es ocasión propicia para fortalecer la multifraternidad en la multirreligiosidad, ya común ésta en la antigüedad y más aún en época de Jesús y cercanías? ¿Cuál hubiera sido el derrotero de la humanidad sin la diversidad desplegada en la historia de la libertad, de la que —como buenos hijos modernos de la cristiandad— tan orgullosos estamos y de la que tanto proclamamos en nuestros ‘derechos humanos’, si la palabra de Dios revelada por igual a judíos, musulmanes y cristianos —y develada en las demás religiones— nos hubiera sido impuesta y no propuesta, sin aguardar el Eterno nuestro asentimiento cordial sino, por el contrario, sufriendo por amor y con paciencia tanto por las migajas de amor recibidas cuanto por el desamor entre sus mismos hijos, en recíproco eco?

Ninguna religión se ha construido al margen de la libertad como tampoco al margen del amor y el respeto por el otro, aunque después esa misma libertad, mal usada por los hombres, haya ensuciado con sangre de injusticia y dolor a esa misma religión, olvidando casi siempre que la verdad nos



hace uno en la diversidad y hermanos gracias a la dichosa alteridad humana que el Padre común gestó. Por eso mismo, el diálogo en el seno de la verdad religiosa y en el encuentro de rostros esculpidos por credos diferentes no implica relativismo ni debilidad, como también lo entiende nuestro sacerdote Juan José Ribone, miembro del Comité Interreligioso por la Paz: «El diálogo interreligioso no es sincretismo, ni mezcla, ni abandono de nuestras identidades religiosas. Es un camino necesario para el encuentro, para sumar y no para restar. (...) Hacernos uno con el otro implica un despojo de nuestros prejuicios y falsos rótulos. El diálogo interreligioso no busca el proselitismo ni la fundación de una religión universal superadora de las diferencias, que suprima a las



demás, ni pretende el dominio de una sobre otra, ni la negociación de verdades profundas que cada una defiende, ni comporta renunciadas a sus exigencias morales y a su manera de estar presente en el mundo».

No temamos entonces a la religión como sospechosa o culpable de desunión o desencuentro entre los hombres, porque ella constituye un poderoso vínculo de unidad, vínculo fundado en dos grandes fuerzas: la descendente, gravitatoria y salvífica del amor de Dios sobre la humanidad y la ascendente, religante y mística, del amor del hombre hacia su Dios, fuerzas que persisten bajo el signo de lo eterno a pesar de los gravísimos errores consumados en la historia de las religiones, a pesar del agobio global —y desgraciadamente letal— del fundamentalismo y a pesar de la pequeña cuota de intolerancia que cada cual aporta diariamente, incluidos obviamente nosotros, los mismos personalistas. ¿Y los agnósticos, o los que no pueden creer, los que ya nada esperan de un Dios trascendente? También caminamos con ellos y por ellos, no contra ellos, y porque respetamos su

disenso y sentimos su creída orfandad nos mostramos ante ellos como creyentes, pues si verdaderamente viviéramos de acuerdo a lo que somos, «sacerdotes, profetas y reyes», como nuestro bautismo en la fe lo proclama (Véase Carlos Díaz, *Diez palabras clave para leer el Credo*, cap.VIII), les anunciaríamos el Reino de Dios con nuestro propio ser luminoso y verían en el modo en que nos amamos ese ideal de humanidad que en ellos ha sido desdibujado y opacado, seguramente por mil causas pero, entre las de más peso, por nuestra misma omisión negligente ante la ley eterna del amor. No en vano fue esta sinóptica y sublime respuesta del papa Pablo VI a quien le preguntara, tras clausurar el Concilio Vaticano II, qué había hecho la Iglesia en esos largos días conciliares: «¡Amar!»

¡Cuántas veces en la historia, personal y eclesial, privada y comunitaria, hemos preferido los negativos y acusativos verbos «condenar», «acusar», «juzgar», «marginar», «descalificar», «perseguir», «desconocer» e incluso «odiar», al positivo y dativo «amar»! Los variados modos de comprender a Dios, al hombre y al mundo que sostienen cada una de las grandes religiones nunca deberían haber sido causales de los terribles y vergonzantes males que el hombre ha infringido al hombre por no haber amado lo suficiente, por no saber escuchar y acoger en sí la maravillosa diversidad del corazón humano. Ya es tiempo de producir esa revolución del corazón que tanto pregonaba Mounier para que nunca jamás deba repetirse esta desgarrada pero muy realista voz del judío Martin Buber: «Generaciones de hombres han depositado la carga de sus vidas angustiadas sobre esta pala-

bra —Dios— y la han abatido hasta dar con ella por tierra: ahora yace en el polvo y soporta todas esas cargas. Las razas humanas la han despedazado con sus facciones religiosas; han matado por ella y han muerto por ella, y ostenta las huellas de sus dedos y de su sangre. ¡Dónde podría encontrar otra palabra como ésta para describir lo más elevado! Si escogiera el concepto más puro, más resplandeciente, del santuario más resguardado de los filósofos, sólo podría captar con él un producto del pensamiento, que no establece ligazón alguna. No podría captar la presencia de Aquel a quien las generaciones de hombres han honrado y degradado con su pavoroso vivir y morir» (*Eclipse de Dios*).

Y finalmente, que la religión una sin dilaciones, que nuestro vivir y morir en la fe sirva para construir la unidad a fuerza de amar al otro diferente, no del mero tolerar distante, porque ésta merecería ser la utopía más alcanzable, el ideal de humanidad más deseable, la locura más cordial... Ninguna religión puede mostrarse ajena a este compromiso. Un mundo en paz será posible sólo si caminamos juntos por las sendas de Dios, trocando las espadas en arados y las lanzas en podaderas, como lo anunciaba el profeta Isaías en estos olvidados versículos:

Sucedará en días futuros
que el monte de la Casa de Yahveh
será sentado en la cima de los montes
y se alzarán por encima de las colinas.
Confluirán a él todas las naciones,
y acudirán pueblos numerosos. Dirán:
«Venid, subamos al monte de Yahveh,
a la Casa del Dios de Jacob,
para que él nos enseñe sus caminos
y nosotros sigamos sus senderos».

(Is 2, 2-3)

En lo humano, la verdad

.....
José Ramón Pascual

Director del Instituto de Teología y
Pastoral de La Rioja
.....

Per ardorem caritatis datur cog-
nitio veritatis.

Santo Tomás de Aquino,
In Ioannis Evangelium, V, 6

Las religiones albergan la preten-
sión de la verdad. Precisamente en su
búsqueda, veinte siglos de historia del
cristianismo han dado gran cantidad
de ideas, tanteos, errores, rectificacio-
nes y afirmaciones. Las corrientes y las
Iglesias cristianas, interesadas por el
conocimiento de la verdad, han ido
realizado una gigantesca construcción
de conceptos teológicos en su búsqueda.

Simplificando hasta el extremo lo
que J. A. Marina expone en el capítulo
cuarto de su reciente y fenomenal
librito *Por qué soy cristiano*, vamos a
llamar a ese intento *interpretación
gnóstica o conceptual* de la experiencia
cristiana, porque su objetivo se centró
en el conocimiento de la Verdad: se
interesaba por la comprensión de las
creencias y por la evolución de los
dogmas. Sería la historia de la ortodo-
xia.

Y, junto a ese propósito conceptual,
también ha habido otro intento, más
desnudo y humilde, preocupado por
la acción del Bien, al que llamaremos
interpretación ética o existencial de la
experiencia cristiana: ésta atendía al
modo de realizar mediante la caridad
el Reino de Dios. Sería la historia de la
ortopraxia.

Insisto en lo extremado de la sim-
plificación, porque no es posible des-
vincular la Verdad del Bien, ya que el
Bien, para serlo, debe ser verdadero
bien; y la Verdad no sería valiosa si no
fuera porque es una exposición del
Bien, de lo Bueno.

La mayor parte de la producción
teológica y, desde luego, todos los
concilios hasta el Vaticano I incluido,
estuvieron dedicados a la primera ta-
rea. Pero «de pronto» se presentó el
concilio Vaticano II que —en el cam-
po católico—, admito con el filósofo
citado, vino como a concluir aquel
magnífico ciclo gnóstico o conceptual
del cristianismo y confirmó categóri-
camente el más humilde modo ético o
existencial.

Dicen que el concilio Vaticano II
fue una revolución. Revolucionar tie-
ne dos acepciones: Una es alborotar,
agitar, convulsionar y la otra es cam-
biar, transformar, innovar. Es fácil
comprender que significa lo primero
en razón de lo segundo: Cuando una
realidad cambia y se transforma y
produce innovaciones, en esa medida
acarrea cierto alboroto, agitación o
convulsión.

Sin entrar en análisis menudos del
concilio, imposibles aquí, pudiera sin-
tetizarse la raíz de su novedad en la
opción que hace por el mundo, por la
sociedad; y esto en razón de que en
ella somos las personas.

Hace cuarenta años, con el último
concilio, en razón de la persona la
Iglesia se propone ser luz para la hu-
manidad, en razón de la persona pro-
pone la dignidad de su conciencia, en
razón de la persona propone la liber-
tad religiosa, en razón de la persona
propone una liturgia que se entienda
para que se viva, en razón de la per-
sona propone el conocimiento de la Bi-
blia, en razón de la persona propone
el ecumenismo, en razón de la per-
sona propone la colegialidad, en razón
de la persona propone su autocom-
prensión de Pueblo, en razón de la
persona propone una teología inter-
disciplinar que atienda a las ciencias
humanas, en razón de la persona, tal
cual es, propone actualizarse para ser-
virla mejor, en razón de la persona y,

en fin, de su historicidad, propone
como método científico el inductivo:
ingresar en la realidad para, en ella y
con ella, pensar, hablar y obrar.

La Iglesia decide entonces y quiere
hacer suyos los anhelos del ser huma-
no hasta el punto de identificarse con
ellos: «los gozos y las esperanzas, las
tristezas y las angustias de los hom-
bres [las personas] de nuestro tiempo,
sobre todo de los pobres y de cuantos
sufren, son a la vez gozos y esperanzas,
tristezas y angustias de los discípulos
de Cristo. Nada hay verdaderamente
humano que no encuentre eco en su
corazón» (GS 1).

La Constitución pastoral sobre la
Iglesia en el mundo explica que la
Iglesia nace y se forma en medio del
mundo. No se encuentra primero fue-
ra del mundo, para luego unirse al
mundo, sino que se forma dentro del
mundo. «La Iglesia, por ello, se siente
íntima y realmente solidaria del géne-
ro humano y de su historia» (GS 1).

Por eso, la tarea de la Iglesia, y del
Concilio como su testigo y como pre-
sentador de su fe, es dar prueba «de
solidaridad, respeto y amor a toda la
familia humana» de la que forma par-
te, mediante el diálogo con el género
humano sobre los distintos proble-
mas, alumbrándolos con la luz del
Evangelio. La Iglesia ofrece a la hu-
manidad su sincera colaboración para lo-
grar la fraternidad universal. «No im-
pulsamos a la Iglesia ambición terrena al-
guna. Sólo desea una cosa: continuar,
bajo la guía del Espíritu, la obra mis-
ma de Cristo, quien vino al mundo
para dar testimonio de la verdad, para
salvar y no para juzgar, para servir y
no para ser servido» (GS 3).

Ahí se nos refrescan la clave: buscar
la verdad; así como los modos: salvan-
do y sirviendo.

Verdad no ya como sola categoría
ontológica, sino como acierto existen-
cial integral: la verdad de ser persona,



el acierto del vivir de los humanos. Salvar y servir ya se entienden mejor: lo contrario a castigar y dominar. Se trata de amparar y ayudar al mundo, a quienes somos en el mundo, a la humanidad.

Y salvar y servir —amar, en definitiva— con ardor, no de estómago sino de espíritu. Por el fuego del amor, por

el amor vivido con arrojo y con pasión, es dado el conocimiento de la verdad —nos decía santo Tomás en la entradilla a estas líneas—. ¿Quién no quiere vivir acertadamente, quién no desea vivir en verdad?

El ardor de la caridad es el camino. La caridad personal, la caridad social y la caridad política son expresiones de la Iglesia que quieren colaborar a evitar el riesgo de inutilizar la grandeza de la caridad cuando se la pretende reducir a cómplice e inane paternalismo. Caridad auténtica: amor serio y comprometido por el ser humano.

«Hoy más que nunca la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras antes que por su coherencia y lógica interna... El amor por el hombre [la persona] y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia» (CA 57-58).

Parece claro que por ahí debemos hacer el camino, al menos los cristianos. Y lo que *Centesimus Annus* dice del mensaje social puede aplicarse al mensaje todo de la Iglesia; lo dijo antes *Evangelii Nuntiandi*: «la persona

contemporánea escucha más a gusto a quienes dan testimonio que a quienes enseñan... o, si escuchan a quienes enseñan, es porque dan testimonio» (EN 40).

Me da gusto compartir este breve pensamiento en la fiesta del —en palabras de Juan Pablo II— «maestro Tomás, maestro profundamente humano porque profundamente cristiano, y precisamente porque profundamente cristiano, profundamente humano». Me gusta, a la vez que un ardor de responsabilidad me recorre el cuerpo: que la palabra y la acción de la Iglesia sean profundamente humanas, por cristianas; que —por cristiana— la Iglesia sea profundamente humana.

No en vano la teología cristiana mantiene que la verdad sobre Dios, su revelación plena, está dada en la humana encarnación de Jesús de Nazaret. Del mismo modo que la Iglesia anuncia que la verdad del ser humano, nuestra plenitud, está también dada en el Hijo Jesús.

Por mi parte, yo termino aquí estas palabras y voy a aplicarme, a vivir en el intento de atender toda causa humana. Por eso.

Una exploración al Sáhara islámico:

La deriva antropológica actual de la raíz arabizadora

Alejandro de Fez Laso

Investigador agro-ecológico

Viajar a una región *nómada* de creencia islámica en pleno siglo XXI es algo así como retornar con la máquina del tiempo a la Edad Media musulmana y rural. Un juicio rápido concluiría que todo en esta tierra se encuentra sometido a diversos niveles de obcecación integrista islámica, sean las vidas, la justicia, la transformación social. Parecerá increíble la dualidad existencial de un moralismo comunitario «super-militante» junto a las marcadas diferencias de status económico, entre la elite y la masa empobrecida (en ámbito rural o urbano). Y es que la miseria material ambiental (creo que es evidente a cualquier creyente, sea de la religión que sea) radicaliza, fanatiza, enferma la conciencia. Fácil es la tendencia al enloquecimiento personal. No hay que ver sino cómo la celebración festiva del día del cordero se brutaliza fácilmente, al extremo de atar un carnero vivo a un todo terreno y arrastrarlo por toda la gran ciudad. «No quiero sacrificios sino ...» Ello es reprobado por los observantes, pero nunca se denunciará, acusará y quizás ni se deslegitimará. Pase lo que pase en el ámbito socio-económico, personal o estatal, lo que nunca le falta a un musulmán vivo es la seguridad propia, su autocomplacencia en ese Dios profético, revelado humana y políticamente. No se accede a ello con esquemas racionales, humanistas, modernizantes. Aún así, se debe reconocer que saben vivir a Dios, a *Alah*, desde la fuerte pobreza material, tirando *pa'lante* como sea y poniéndose en manos de la divinidad. No sé testificalmente qué grado de coherencia personal conlleva esa confianza, y la moral/ética que deviene de la religiosidad que ostentan. Claves cristológicas como el ser como niños en espíritu vivencial quedan le-

jos. Me viene repetidamente a la cabeza un hombre ya mayor, rifeño, ferviente magrebí, clamando al cielo tras el terremoto de Alhucemas de febrero de 2004 con cerca de 600 muertos y graves daños materiales, gritando que todo era un castigo de Dios, de *Alah*. Algunos incluso afirman que muchas de las grandes catástrofes recientes (terremotos en Irán, Turquía, tsunami del sudeste asiático, hambrunas, guerras) se localizan de hecho en zonas musulmanas por cierta voluntad divina (debieran también aludir a otros fenómenos similares sitos en localizaciones geográficas tradicionalmente cristianas). Mi opinión: si el Padre *Yahvé* ya lo hizo en el Antiguo Testamento judío porque no lo iba a hacer en estos tiempos si éste no fue abolido, y más si ellos viven en un Antiguo Testamento reconvertido. El integrismo religioso (la actitud humana que encubre la mayor versión del ego) es la más depurada forma de satanismo, venga de donde venga. No se puede hablar de creer en Dios e ir contra sus taxativos mandatos.

Ante el pobre de solemunidad, ¿qué? La simple limosna metálica y el apéchugar en la lógica mundana circunstancial. Sí así se materializa la unión entre política y religión propugnada pues creo que debería bajar Dios y verlo, ¿no? Duele en el pobre su necesidad de escucha, de ser atendidos por alguien «superior» y diferente, junto a los que son estigmatizados por la sociedad, marcados y marcadas, marginados como intocables sin remedio, son los «locos endemoniados» del Antiguo Testamento sedientos de renovación. Por otra parte, el árabe que sea comerciante o vendedor estará siempre «a la que cae» para estafar y «clavar» al infiel blanco, ya que por geo-economía opresora actual los ricos-dominadores son no-musulmanes blancos; además ese infiel —por ser inferior en virtud de su fe diferente— no se merece lo que tiene. Se carece por limitación his-

tórica y cultural de un análisis estructural, científico-social, no de la acción concreta, del suceso, si no del global socio-económico. La posible estrategia religiosa se encuentra descontextualizada, en fuera de juego posicional, de lo socio-político «liberal» occidental, y de la «religión consumista» global revelada por Galbraith, teología social desencarnada de una realidad compleja necesitada de divina y radical transformación. El complejo análisis de las relaciones socio-teológicas produce pena viéndolo desde fuera, pero refuerza activamente nuestro deseo de ser pobre en espíritu; el compromiso encarnizado de negarse uno a sí mismo entre los polos de la injusticia, contra la inconsciencia del ser ¿humano? Sobre las arenas desarraigadas del Sáhara hay sobre todo pobreza de sabiduría, de apertura, de taciturnidad. Hambre de utilidades ante el cambio y ansias de renovada inculturación.

Este Islam popular, desértico-esencial de las dunas y tierras africanas, secas, yermas, se caracteriza puntualmente por un secretismo simbólico semiprimitivo, hecho que está sin duda dirigido a perpetuar una opresión dirigista, ejemplo vivo de la lógica psicológica controladora social de hace dos o tres mil años en tierras camelleras. En este ambiente arqueológico (en ruinas) social, seduce la belleza de cierta mística cotidiana oriental y de su oración pietista sumisa. Todo es potencialmente sagrado de cara a poder amedrentar-amenazar al visitante infiel al que se cubre con una nube secretista, para el cual el libro del Corán es intocable, el nombre del profeta innombrable, los gritos y actos del *mohadín* irreferibles. El profeta aparece sacralizado, entarimado, elevado privilegiadamente. Es humano y mundano, pero no es permisible abordarlo, categorizarlo como tal (caciquismo de Medina), frente al Cristo pobre, vilipendiado, humillado y crucificado en su misma lógica mundana,



pero teológica, a la que no pertenece. ¿Se trata de rechazar la dignidad divina de la Naturaleza Humana?, ligándolo al rol político del Islam, es lo que siempre en toda cultura ha querido el poderoso histórico, salvo excepciones. ¿Se re-liga uno a Dios-Alah, el ente superior y su espíritu hacia nosotros, o al Corán y sus órdenes manipuladas-burocratizadas en los diversos contextos históricos y sociales?¹

Al buscar respuestas a tanta diferencia económica en un país así nos podemos plantear si la ética se encuentra perdida, quizás nunca encontrada tal y como la consideramos en Occidente y bajo el «cristianismo sociológico». Sucede que las palabras verdad y libertad pueden verse en un diálogo activo como una simple disfunción intelectual por parte del emisor, invasor extraño-subversivo, provocadora de un cortocircuito comunicativo, inapropiada para la vida real cotidiana de etnias clasistas, clanes, machismos varios... Ser dirigente o líder de clan hoy, se vive allí como ser un sultanillo al servicio de la anárquica rapiña social, característica de la política general en un país altamente neo-colonizado y empobrecido, víctima de la globalización capitalista más devoradora. No extraña entonces que la impavidez ego-clánica, la cerrazón enaltecida en la arrogancia y el orgullo arabista islámico² sea el esquema ideológico, más o menos mostrado, de

las elites y los dirigentes, su mecanismo de defensa al no existir conciencia estructural global-mundial. Lección, vieja lección, que los jóvenes próceres que ahora agarran el relevo del poder han «aprendido», en muchos casos, con esquizofrénica matrícula de honor. Aunque te hayas formado lateralmente en Occidente³, se tienen dos caras, una aquí, otra allí. En «su territorio» se firma la doble moral, él es extranjero, yo con mi «ego propio» tradicional, mi clan, mi familia. En medio de todo ello el conflicto intergeneracional es total, con deriva esquizofrénica parecida a la española de los años 60, manía persecutoria incluida: por un lado el consumismo y el «libertinismo» ofrecido por Occidente a través de TV parabólica, los medios escritos, y los testigos que lo han visto y vivido⁴; por otro lado el anticuario sociológico que de un modo u otro se va viniendo abajo, por la crisis económica, por el inmovilismo de poderes, por el jerarquismo de clan, por las hipocresías tradicionalistas; por la «globalización»⁵.

La defensa del ego la hace por norma todo vulgar humano viviente, sea desde la miseria social y cultural más aparente, o como lo hace un burgués capitalista desde su status y su consumismo encastillado, o como la practica el burócrata organizativo de más docta formación. ¿Se debería hablar entonces de simple individualismo humano, cir-

cunstancialmente dado a lo religioso-social? Otros lo llamarían subjetivismo de supervivencia limpiado por el detergente alcalino del espiritualismo religioso. Hay que justificar como sea el elitismo del que formo parte (o servirlo porque me provee, y manipula), y ello es lo que genera al integrista, ser que no soporta la creencia ni escucha el testimonio de verdad del otro. Sería parcial no decir que todos estos «defectos» de humanismo religioso también están aquí y ahora, en Occidente. Y con mayor culpa y gravedad que allí, porque presumimos de ser la cuna de la Razón y de la Igualdad política moderna⁶, derivadas de un cristianismo «evolucionado» que ha perdido esa sensibilidad religiosa cotidiana pura, integral...

Algunas de las obras consultadas

- DVD «El Islam». Entrega de la revista *La Clave* nº 241. Nov 2005.
 «Especial El Islam». Suplemento de la revista *La Clave* nº 241. Nov 2005.
 Revista *Acontecimiento* nº 66. «Análisis: La Religión que hay en las religiones». Enero 2003.
 Bonaud, C. *Introducción al Sufismo*. Edita Paidós Orientalia. BCN 1994.
 Revista *Acontecimiento* nº 78. Pp. 20-26, sobre Gonzalo Tejerina-Teología y Antropología, por Carlos Díaz. Enero 2006.
 Maalouf, A. *Identidades asesinas*. Alianza Ed. Madrid 2004.
 Messori, V. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Entrev. a Juan Pablo II. Ed. Plaza y Janés. Bcn 1994.

1. Algunos afirman que era necesario que llegara este monoteísmo reciclado, inclusivo de cierto Jesús de Nazaret desnatado, contaminado, absurdamente ridiculizado sin crucifixión, a las tribus paganistas de Oriente Medio. En ensayo de laboratorio, desde la perspectiva del sentido y fin de la Historia judeo-cristiana, ¿es planteable que al Islam le tocara jugar un «papel sucio» de Dios en la Historia de la Humanidad? Como en Jn 6, 65, la pertenencia a Dios-Cristo es claramente un don misterioso del Padre, por encima del hecho apostólico.

2. Más que con la religión islámica, el conflicto humanista-político es con el arabismo islámico de corte wahabista-saudí, armado de televisión satélite (sic) y cooperación al desarrollo, particular imperialismo religioso-cultural y perpetuación moderna de la arabización coranista política contra tantos pueblos del mundo desde el siglo VII.

3. Los arabislámicos que vienen aquí a estudiar/formarse, más que a trabajar, sino tienen una fuerte y especial experiencia personal no aprenden humanamente nada (de lo que hubiera que aprender aquí), aunque lo aparenten. Una buena cara aquí ante el laicismo progre, otra cara allí con el fundamentalismo tradicionalista pre-integrista.

4. Hay que reconocer absolutamente la degradación moral de Occidente, con la inversión entre las dos culturas de la cuestión del género femenino más allá de los juicios tópicos feministas vulgares. Afirmino que la condición enferma de la mujer burguesa occidental es notoria. En el Islam típico la mujer está secundarizada, rebajada socio-políticamente, todo herencia de un medievalismo machista; esto no es así en el nomadismo tradicional, en la *Jaima* matriarcal, donde ella asume su rol activa y pasivamente. La pauta de todo la da el costumbrismo y la ignorancia sociológica (esto último va cambiando allá por la denostada globalización factual).

5. El paisanaje social y geográfico sahariano abordado se puede servir como un cóctel brutal, inmisericorde, explosivo de: 2 vasos de globalización occidentalizante materialista, 1'5 de pietismo islámico machistoide, 1 de arabismo de clases, 0,5 de nomadismo desértico y 1 de oasis palmeril desarraigado.

6. En éstas, ¿cómo se disecciona que los U.S.A. ultraconservadores y las elites fundamentalistas islámicas de estado, se alien contra el laicismo progre europeo y norteamericano?, a fin de detener los cambios de ética normativa sobre la vida y moral que se cocinan en NN.UU.

El principio de justicia: sistema sanitario y bioética

Ramón de la Fuente Cid

Médico internista.
Servicio de Medicina Interna del Hospital
Clínico de Santiago de Compostela

Xosé Manuel Domínguez Prieto

Doctor en Filosofía. I.E.M.-Galicia

Presentación: ¿Tiene algo que decir la bioética?

Cuando se comienza a hablar de bioética, es frecuente que, en los ámbitos profesionales médico-sanitarios, surja la pregunta de 'para qué les va a servir' realmente la bioética. En otros casos, se impone la sospecha de que, más que una ayuda, la bioética quizás suponga un obstáculo para su quehacer diario. Tampoco faltan los que ven en la bioética una injerencia ajena a la propia actividad médico-sanitaria pensando que el ejercicio de la medicina tiene sus propios cauces y protocolos de actuación y que es suficiente, en todo caso, con la «deontología médica» que se pudo estudiar a lo largo de los estudios de medicina. De hecho, ¿no ha funcionado la actividad sanitaria de modo correcto hasta el momento sin necesidad de una reflexión ética?

En el presente artículo trataremos de afrontar esta cuestión. Pero en este caso no lo haremos, como se suele, desde la perspectiva particular del médico o del sanitario, justificando la importancia de la bioética para su actividad concreta y diaria, sino desde la perspectiva del propio sistema sanitario. ¿Es pertinente, útil o valiosa la reflexión bioética respecto del sistema sanitario de un país? Aún en el caso de que se admitiese que la actividad particular del médico o del sanitario estuviese iluminada desde la bioética, ¿la actividad sanitaria en su conjunto no debería regirse por leyes pragmáticas que buscasen la eficacia como cualquier otra actividad? O más con-

cretamente, ¿no sería mejor que siguiese las pautas de mercado para que, en su conjunto, fuese una actividad que tuviese rentabilidad, eficacia y productividad?

Para afrontar esta cuestión vamos a proceder empíricamente desde la descripción y análisis de un caso paradigmático: el del sistema sanitario norteamericano. Y recurrimos a este sistema porque, tanto en el decir popular como en los propios medios sanitarios profesionales europeos y sudamericanos muchas veces parece aureolado de un hálito de perfección y deseabilidad como si se tratase del modelo al que todos quisieran tender e imitar.

Rasgos relevantes del sistema sanitario norteamericano

Se suele decir, y es cierto, que los Estados Unidos de Norteamérica es el país donde más gasto sanitario se hace en salud. En concreto, se gasta una media de 4.000 dólares en el «healthcare» (servicios sanitarios) por habitante y año frente a los 1.400 de Gran Bretaña... o a los 150 de Paraguay. También es cierto que los EUA tienen la más avanzada tecnología médica del mundo y que está a la cabeza de la investigación médica y farmacológica en el mundo. Este sistema sanitario es el resultado lógico de la conjunción de varios factores: el sistema de mercado neocapitalista, la sociedad de consumo, el Estado de Bienestar y el pragmatismo ético. Difiere por ello en gran medida de la generalidad de los modelos europeos. En Europa, frente a la concepción sanitaria norteamericana, se establece el acceso a la sanidad como uno de los Derechos Humanos de Segunda Generación, y por influencia de la economía de Keynes se creó el servicio de Seguridad Social estatal que cubría, entre otros, los gastos sani-

tarios de todas las familias gracias al pago de cuotas obligatorias por parte de todo ciudadano en función de su sueldo. Se establece así como servicio universal y avalado por el Estado. En los Estados Unidos de Norteamérica, sin embargo, la sanidad está privatizada de modo que la sanidad es un bien de consumo más entre los demás. Por ello, quien más posee dólares, tiene acceso a un buen servicio médico. Pero quien en los Estados Unidos de Norteamérica tiene poco o no tiene suficiente, no puede disfrutar de dichos servicios médicos. Este es el caso de 44 millones de ciudadanos de Norteamérica. Por tanto, es un sistema que por sus propios principios excluye radicalmente al 20% de los ciudadanos del país. Este hecho, además, nos lleva a descubrir una mentira estadística: los 4.000 dólares/año que se gasta cada norteamericano de media incluye falsamente a estos 44 millones de excluidos. Si consideramos únicamente a los usuarios reales, lo que pagan de media es bastante más (en torno a 4.600 dólares/año). Y esta cifra tiende a aumentar por dos razones: cada vez son menos los que tienen acceso a la sanidad y cada vez cuesta más.

Sin embargo, junto a los excluidos del sistema hay otros datos que resultan aparentemente chocantes: los EUA tiene una de las más altas porcentajes de mortalidad infantil de todo Occidente. La esperanza de vida de los norteamericanos no está, ni de cerca, entre las mejores del mundo. ¿Dónde se va, entonces, el dinero de los que contratan servicios privados? ¿Por qué más dinero no supone más eficiencia?

Los fundamentos del sistema sanitario norteamericano

Dado que los norteamericanos conciben la sanidad como un bien de consumo, esperan que el servicio que reciben

sea tan eficiente y garantizado como el que reciben por cualquier otro servicio. En EUA «consumen» salud como se consume cualquier otro servicio o bien. Y, del mismo modo, cuando los resultados no son los esperados y exigidos, esto es, la salud (lo cual, a veces es inevitable, porque ni el cuerpo es una máquina, ni somos inmortales ni los pronósticos y los tratamientos médicos son exactos sino probabilísticos y distintos para cada caso) no dudan los ciudadanos norteamericanos en demandar al médico y al hospital. De hecho, es una profesión consagrada la de *ambulance chaser*, esto es, un abogado que ofrece sus servicios a los pacientes en el propio hospital, invitándoles a demandar sistemáticamente a los médicos a la menor insatisfacción. Incluso, muchos pacientes tienen suscritos contratos con empresas de abogados para que les cubran estas eventualidades. Esto es lo que obliga a los médicos a ejercer la llamada «medicina defensiva», que lleva, por un lado, a no arriesgarse a dar un pronóstico sin agotar todas las pruebas y analíticas posibles para evitar ser acusados de negligencia. En segundo lugar, las continuas demandas obligan a los propios médicos a suscribir también ellos seguros que cubran la defensa jurídica y, en su caso, las multas a las que puedan ser condenados. Al final, todo este exceso repercute en la factura del paciente-cliente, quien ve aumentada por estas razones su factura en más de un 40%.

¿Cuál es la lógica que se esconde tras esta forma de organización de salud? Ya habíamos adelantado que se trata de una lógica economicista, la lógica de establecer como finalidad y motor de la actividad sanitaria la misma que rige el mundo empresarial: la lógica de la búsqueda del mínimo coste y el máximo beneficio. Se busca, por tanto, ante todo la rentabilidad. Pero rentabilidad no tanto para los

médicos particulares (profesión, por cierto, cada vez menos apetecida por los jóvenes norteamericanos), sino para la administración del hospital, para los abogados-vampiros, para unos pocos empresarios. Se trata de la aplicación de un pragmatismo radical al servicio del bienestar de unos pocos. Se trata de una concepción de la medicina como producto empresarial, como bien de consumo.

Primeras reflexiones éticas

Así las cosas, ha llegado el momento de preguntarse, en primer lugar, si este sistema sanitario es realmente el más eficaz, el más ejemplar y el modelo ideal. Y, en segundo lugar, qué alternativas se pueden ofrecer a un sistema sanitario que, dejado en manos del sistema de mercado, es excluyente y cada vez más ineficaz.

Justo por situaciones como la aquí reseñada surge la reflexión ética. Dado que este sistema es excluyente de una parte de la población, debe ser revisado, pues parece claro el derecho de *toda persona* a ser atendida sanitariamente, al menos en el nivel del *decent minimum*. El cálculo de beneficios y eficacia de la administración hospitalaria deben ser corregidos o, al menos, equilibrados, por otras consideraciones que tengan en cuenta al usuario de la medicina: la persona. Esta necesidad fue la que, de modo empírico, condujo a la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* norteamericana a emitir el *Belmont Report*¹, en el que propuso como principios normativos para la actividad médica los principios de bienestar, respeto por las personas y equidad. Este constituyó, precisamente, el punto de partida de la articulación por parte de T. L. Beauchamp y de J. F. Childress de sus famosos *Principles of*

*Biomedical Ethics*² en el que se establecían los principios de autonomía, beneficencia y justicia, como los que debían tenerse en cuenta para una correcta praxis médica y una correcta organización sanitaria. En definitiva, todo esto supuso la admisión de que junto a la necesaria buena administración sanitaria desde el punto de vista estrictamente económico, debían observarse otros aspectos igualmente relevantes: la igualdad de trato respecto de todas las personas (que es el fundamento del principio de justicia), la posibilidad de que el médico haga el máximo bien (fundamento del principio de beneficencia) y el respeto por la voluntad y deseos del paciente (fundamento del principio de autonomía). En todo caso la corrección a un sistema sanitario como el norteamericano debe proceder, ante todo, del *principio de justicia*, pues siendo el derecho a la vida y a la salud un derecho primordial, lo mínimo que se le puede exigir a un Estado que pretenda velar por el bien común es que atienda las necesidades básicas de todos. Por tanto, se trata de la cuestión de la óptima distribución de los limitados recursos. Quizás no haya presupuesto para hacer cirugía estética en la nariz a todo aquel que quiera mejorar su aspecto, pero sí debería haberlo para cumplir un plan de vacunación generalizada. Quizás, en un país con recursos sanitarios muy escasos, quizás habrá que preguntarse por la racionalidad de una operación quirúrgica en un enfermo terminal, en la utilización de recursos extraordinarios para mantener con vida a un neonato de cinco meses sin posibilidades reales de supervivencia.

El principio de justicia

El principio de justicia se funda en la premisa ética y antropológica de que

todas las personas son valiosas por sí y que todas merecen la misma consideración y respeto. Sin este principio, universalmente reconocido, no es posible ni la democracia, ni la convivencia pacífica, ni la ética. La justicia, en primera instancia, obliga a tratar a todos por igual, al margen de su raza, sexo...y nivel económico. Por tanto, una sanidad que ofrezca a todos unos mínimos es siempre exigible a un Estado. No creemos, en efecto, que el Estado deba cubrir los masajes deportivos, ni las operaciones de liposucción, pero unos mínimos de salud para todos es indiscutiblemente una exigencia ética que ningún Estado puede descuidar. Y cuando se descuida puede ser por integrismo economicista, como en el caso norteamericano, por ausencia de Estado democrático real, como ocurre en algunos países africanos, o por latrocinio asesino por parte de algunos políticos, como ocurre en ciertos países latinoamericanos.

Quizás sea ahora esclarecedor ofrecer alguna precisión más sobre qué se entiende por justicia.

La definición clásica de justicia es la que ofrece Ulpiano en el siglo II: « justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo». A lo largo de la historia, este ‘a cada uno lo suyo’ se ha entendido de formas bien distintas.

Para Aristóteles y para el Medievo, lo justo es lo ajustado al orden natural. En este sentido, hay que distinguir dos tipos de justicia: la conmutativa, que consiste en la igualdad absoluta a

todas las personas en tanto que personas, y la distributiva, que consiste en que la repartición de bienes, dada la desigualdad natural, debe ser también proporcionadamente desigual.

Para el pensamiento liberal del XVII, la justicia consiste en la libertad contractual que garantiza el respecto a la propiedad privada y a la libre y justa adquisición y transferencia de bienes. Esta propuesta es, precisamente, la que consagra las diferencias ‘naturales’ entre pobres y ricos, y la que se asoció al primer capitalismo tal y como lo había formulado Adam Smith.

La justicia como igualdad social del marxismo trató de poner un freno a estas desigualdades liberales afirmando el derecho a la distribución equitativa de bienes, proponiéndose una política (también sanitaria) dirigida por el Estado que cubriese las necesidades básicas de todos los ciudadanos. El problema surgió por la ineficacia productiva del Estado y, en el ámbito sanitario, por la falta de incentivos personales para el desarrollo de la profesión sanitaria.

Tras la Segunda Guerra Mundial, y como síntesis de liberalismo y socialismo marxista surge el Estado social de Derecho que defiende la justicia como bienestar colectivo. Se realizaba así el principio utilitarista de Bentham que entendía la justicia como la búsqueda del mayor bienestar para el mayor número de personas.

La propuesta más común de la bioética, inspirada en las anteriores, es

que en efecto, ha de tenerse en cuenta la proporción de coste/beneficio, ya que siendo los recursos limitados, sería irracional un gasto desmedido que sólo beneficiase a unos pocos. Pero, a su vez, este sistema debe estar al servicio del bien común, esto es, de la búsqueda de la máxima utilidad de los recursos escasos de modo que lleguen a toda la población. Así, los médicos y personal sanitario puedan ejercer con la mayor amplitud y libertad posible el hacer todo el bien terapéutico posible (principio de beneficencia).

Conclusiones

Creemos evidente que los resultados del mero economicismo tomados como racionalidad rectora de un sistema sanitario es dañino no está al servicio de todos, conculcando la más elemental justicia. Por ello es urgente una reflexión bioética en la que participen ya no sólo médicos y personal sanitario sino también políticos y administradores de los bienes públicos³. Sólo contando con ellos podrá hacerse bueno lo que proponemos como la clave de la racionalidad de un buen sistema sanitario. Se trata de la máxima de justicia personalista que propone: ‘a cada quien según sus necesidades, de cada quien según sus posibilidades’. Se descubre así que no es más eficaz el sistema sanitario que más gasta, sino el más justo, el que tiene a la persona, su dignidad y sus necesidades como criterio de toda actuación.

Notas

- 1 National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research: Belmont Report: Ethical Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research. Washington, U.S. Government Printing Office, 1978.
- 2 Beauchamp, T.L. y Childress, J.F.: Principles of Biomedical Ethics. Oxford University Press, New York, 1979.
- 3 La bioética afirma que el debate bioético, para ser completo, debiera contar también con la voz de los ‘pacientes’, de los enfermos, para así respetar el principio de autonomía.

Urbanización y proceso de democratización en Argelia*

Djilali Sari

Universidad de Argel

La ciudad es un libro que sus habitantes —antiguos o modernos— deberían poder comprender al andar y leer por su apariencia. Por esto mismo todos los que están encargados de la gestión o remodelación de un tejido urbano deberían velar constantemente por preservar la legibilidad y el significado de la escritura que ese espacio constituye. Esta tarea no ha sido realizada en Argelia, como afirma el atento observador Djafar Leshar.

De hecho, esta labor primordial concierne a la casi totalidad de las ciudades por el legado arquitectónico que representan, no sólo a las viejas medinas, sino también a aquellas que pertenecen al periodo colonial. Todas ellas suponen, por su autoría, «la expresión de tres escrituras (argelina, turca y francesa) que se han sucedido tanto como se han yuxtapuesto, que se excluyen en algunos lugares y se complementan en otros...». Esta recomendación que acabamos de formular se dirige por supuesto a los urbanistas, pero sobre todo a los primeros interesados, los habitantes de las ciudades, especialmente porque estos últimos parecen manifestar poco interés por tales asuntos.

Semejante situación debe interpe- lar a todos los que hoy son habitantes de esas ciudades, y por lo tanto responsables de ellas, así como a los diferentes poderes públicos a todos los niveles. En definitiva, ¿debemos ceder a las presiones provocadas por la explosión urbana en la línea de generar una serie torticera de improvisaciones? Del mismo modo, ¿debemos idealizar

las grandes acumulaciones ciudadanas que degeneran pronto en un aglomerado de unidades anónimas y sin alma, en simples ciudades dormitorio? ¿Son, tanto la primera como la segunda vía, propias de una ciudadanía responsable, comprometida con una indispensable democratización?

Precisamente es con el fin de poder resolver estos problemas de importancia por lo que nos proponemos examinar los dos puntos siguientes:

- una urbanización sin ciudadanía.
- una democratización en el silencio y el dolor.

Una urbanización sin ciudadanía

Incontestablemente la finalidad de toda urbanización perdurable es ser la expresión de una ciudadanía activa y responsable, condición *sine quae non* de la emergencia de una real y efectiva democratización de la vida socioeconómica, cultural y política, así como de la renovación de las fuerzas creadoras en tanto que fundamento de toda nación en busca de la paz y la justicia social.

Es difícil rendir cuentas de la amplitud y dimensiones de la urbanización llevada a cabo en los últimos tres decenios y de todas sus implicaciones. Limitémonos a los hechos comprobados exclusivamente.

Es 1962 la fecha de la primera ruptura entre urbanización y ciudadanía. Esta fecha estuvo marcada por dos hechos mayores que constituyen un grave precedente: la salida masiva de una comunidad europea esencialmente urbana y su reemplazo por una población mayoritariamente rural sin tradición ciudadana. Esto ha provocado una progresiva ruraliza-



ción de las ciudades. Además, la integración de la población al nuevo modo de vida se ha revelado muy difícil a corto y largo plazo a causa de la naturaleza, amplitud y rapidez de los fenómenos sobrevenidos prácticamente sin interrupción.

En efecto, «bruscamente», en el espacio de dos decenios a partir de la primera revolución, se da un sobrepasamiento de la generación del baby-boom de después de la guerra de la independencia (1954-62) respecto de las demás generaciones argelinas. Esta generación se ha caracterizado por emigrar del ámbito rural del país a las ciudades. Como simultáneamente la vieja población urbana desapareció a causa de su carácter europeo y el acontecimiento de la independencia, la tradición urbana se ha degradado progresivamente. Las viejas familias urbanas han sido substituidas por una joven población rural carente de cualquier cultura ciudadana.

La explosión demográfica y su corolario el rejuvenecimiento, así como el éxodo ininterrumpido y la desradicación ocurrida en el breve periodo de industrialización y equipamiento

* Ponencia presentada en el III Seminario Internacional sobre *La ciudad, elemento de identidad y factor de desarrollo del Mediterráneo*, que tuvo lugar en Xàtiva (Valencia), en 1999, y editada en las Actas por D. Antonio Colomer (Coord.). Traducción: Acontecimiento.

de infraestructuras, están en el origen de la transformación de la herencia urbana. Ocurre que se ha pasado de 169 núcleos poblacionales de más de 5.000 habitantes, a 398 en el periodo de 1966 a 1987; es decir, 229 nuevos núcleos pero con prácticamente el triple de la población. En consecuencia se ha dado una urbanización masiva, acelerada y continuamente rejuvenecida. ¿Pueden estar estas avenidas en el origen de una difícil adaptación a la vida ciudadana?

Una urbanización sin antecedentes ni raíces

Calificar, semejante urbanización, de tremenda improvisación queda justificado cuando vemos la masificación de las localidades y el hecho de que la mayor parte de ellas hayan sido bautizadas con el nombre de su localización, o la carencia de cualquier preocupación por una integración duradera, o por otras de orden funcional, estético o medioambiental.

En efecto, los resultados de la precipitación y la consiguiente violación de normas urbanísticas ha privado a las ciudades de infraestructuras vitales. La urbanización no ha sido más que una mera generación de ciudades mediante la creación y anexamiento de nuevos barrios a las ya existentes, si excluimos las tentativas de los años 70 y principios de los 80 con la creación de zonas industriales, turísticas y ciertas ciudades administrativas. El resto de los proyectos de ciudades nuevas de aquel momento jamás fueron puestos en práctica. Muy al contrario, la urbanización masiva y acelerada se ha visto acompañada por la creación de ciudades dormitorio superpobladas y sin unas mínimas infraestructuras, enfrentadas continuamente a complejos problemas por la ausencia de mantenimiento, por la pasividad

de los poderes públicos y también por la indiferencia total de «los implicados». De esta forma se construye la ciudad nueva al tiempo que las viejas medinas, los últimos vestigios de nuestro patrimonio urbanístico, acaban en ruinas al no ser rehabilitados. Con ellas son enterradas las raíces y los referentes que permitirían dotar de sentido a la actual política urbanística.

Además, toda urbanización sin arquitectura corre el riesgo de caer en las arbitrariedades propias de la era del pensamiento único. Desde su inicio, la urbanización que aquí analizamos se ha enfrentado no sólo a la falta de antecedentes culturales, sino también a la ausencia de referentes identitarios y universalistas. Tal vez el neourbanismo de los «nuevos habitantes» deba recurrir a la simbólica inscrita en los signos y los rastros aún vivos que apelan a la historia, a la cultura, a la soberanía nacional, como lugares y vías de expresión y razonamiento.

Durante los tres decenios que ha durado el ya mencionado desbordamiento poblacional, los realojados han sido poco estimulados intelectualmente y fuertemente marcados por la instrumentalización de la historia y la religión. Han estado influidos

negativamente por la imposición de un exclusivismo lingüístico, una ideología de importación, un vacío artístico, que ha sido fomentado por la alienación de los medios de comunicación y la existencia de un único canal de televisión.

En todas estas manifestaciones encontramos el origen mismo de la exclusión y la marginalización, y, en definitiva, de las revueltas crecientes desde los años ochenta, así como de la explosión violenta de los últimos años. No obstante se han dado también fenómenos positivos esencialmente atribuibles a la democratización de la enseñanza. Pero sobre todo debe decirse que, sólo cuando la exacerbación de las fuerzas antagonistas se ha hecho dramáticamente evidente, se ha prestado atención a la valores positivos y a las potencialidades de una democratización real.

Una democratización en el silencio y el dolor

En tal clima de abandono, ante la persistencia de la violencia y el progresivo deterioro que ella causa, se hace especialmente necesaria la resistencia de unas fuerzas vivas capaces de promover mediante la lucha y la ruptura con el orden presente, un nuevo orden de

Evolución de la población urbana (1966-87)

Fecha	Población Mill / Hab	ev. 1966-77 %	ev. 1966-87 %	Tasa de Urb %
1966	3,783			31,4
1977	6,668	76	202	40
1987	11,444	62	49,6	

Fuente: *Armature urbaine*, Alger, ONS (Office Nationale des Statistiques, 1987).



progreso y justicia que involucre tanto a las mujeres como a los hombres.

Aunque pueden pasar desapercibidas, observadas tanto desde el interior como desde el exterior de las fronteras nacionales, estas fuerzas son reales y están operando cotidianamente revestidas de muy diversas formas. Se trata de todas aquellas que se oponen a las fuerzas conservadoras, particularmente a aquellas que se identifican por sostener y haber sostenido abiertamente al sistema desde 1988 y haberlo hecho sobrevivir por medio de un multipartidismo corrupto. ¿Cuáles son estas fuerzas de progreso?

Son todas la fuerzas que luchan diariamente en el silencio, en el dolor y la sangre por acabar con la violencia y las matanzas. Se les puede identificar porque su ideal lo constituye la libertad de pensamiento, de opinión, de expresión, de creatividad, ese ideal tan enérgicamente defendido por educadores, periodistas, hombres y mujeres de las letras y las ciencias... Todos ellos

y todas ellas personifican y simbolizan el cambio, el progreso, la innovación y la creación. En las presentes condiciones no se puede imaginar hasta qué punto los sacrificios que están asumiendo son ilimitados. Como muestra de ello basta observar cómo el sector de la enseñanza, a todos los niveles, posee el registro más elevado de víctimas de ambos sexos, tanto entre los profesores como entre los alumnos.

Como contraste conviene referir algunas representaciones significativas sobre lo concernido anteriormente. Así debemos decir que el aumento del número de adolescentes y chicas jóvenes matriculadas en la enseñanza superior ha coincidido con un incremento en la tasa de éxito escolar, tasa que, por cierto, desde el paroxismo de la violencia en 1995, se ha estancado. Con los años se ha incrementado la toma de conciencia social sobre el valor de la educación de las mujeres. En 1995 se alcanzó la meritoria cifra del

42% de matrículas femeninas frente al 35,7 de 1989. Además, un dato que expresa la superioridad femenina es que hoy de cinco estudiantes universitarios cuatro son mujeres, frente a dos de cinco en el 92-93 y sólo una en el 89-90. En la actualidad la mujer interviene muy relevantemente en los sectores clave de la vida socioeconómica: la enseñanza y la sanidad pública.

En lo que se refiere a la sanidad pública la paridad era en 1993 de un 58% para los farmacéuticos, de un 62% para los cirujanos dentistas, mientras en los centros hospitalarios se dan tasas de entre el 78% y el 87%. Hay que tener en cuenta que estos valores se refieren a zonas urbanas bajo la influencia de las universidades regionales, lo que evidencia que estos porcentajes variarán mucho en otras zonas del país sin esta cobertura.

Emergencia de la sociedad civil

A pesar del largo reinado del partido único y de sus secuelas duraderas, la sociedad civil nunca ha abdicado de reconstruir su poder de una forma u otra. Actualmente se esfuerza en responder a numerosas necesidades, sobre todo las que se derivan de la aplicación del Plan de ajuste estructural (P.A.S.) en el área socioeconómica.

A través del movimiento asociativo se están paliando las insuficiencias de los poderes públicos en materia sanitaria, recursos educativos, asistencia a los más pobres, obras de carácter social, atención a personas mayores, etc. Su trabajo más interesante se ha dirigido a las víctimas del terrorismo recabando fondos de organizaciones extranjeras.

Paralelamente al desarrollo manifestado del movimiento asociativo conviene resaltar la presencia de otras fuerzas. Se trata de aquellas que provienen de un sector que juega un pa-

pel muy determinante en la opinión pública, aquél que ha estado hasta fechas recientes sometido a los intereses de los órganos públicos oficiales. Enfrentadas al dolor y la sangre desde la explosión de octubre de 1988 —una explosión eminentemente juvenil— la prensa independiente resiste con energía y afronta todos los obstáculos que se le presentan en una marcha imparable. Animada por un personal compuesto mayoritariamente por elementos pertenecientes a sectores de edad joven y, en gran medida, femeninos, la prensa está rompiendo los tabúes, y aborda sin contemplaciones ni connivencias los problemas cruciales de la actualidad, cosa que nunca antes se había hecho de ninguna forma. En

definitiva, su papel es primordial en la fase determinante de la construcción del multipartidismo, un logro que se muestra aún precario dado el aislamiento y el pobre eco que tienen los sectores democráticos de oposición.

Conclusión

Es ésta una presentación esquemática de la urbanización que ha provocado desde hace tiempo el surgimiento de una clase política activa, responsable y capaz de equilibrar déficits milenarios. Ella ha sido testigo de las improvisaciones y de la masificación que han convertido a los asentamientos poblacionales en «ciudades dormitorio», anónimas, y desprovistas de unas mínimas

infraestructuras frente a la ostentación de los barrios privilegiados. Sin embargo, un giro decisivo de esperanza es preciso cada vez más. Se trata de que la sociedad argelina aproveche las potencialidades de su rejuvenecimiento constante y de su enraizamiento profundo en el seno de las culturas mediterráneas, cuya esencia siempre ha sido universalista. Es de temer que se dé la exacerbación de fuerzas antagónicas, e incluso estallidos de violencia sin parangón. Pero, ¿no es éste el precio elevado en demasía que han pagado todas las fuerzas de progreso durante estos últimos años? En tales condiciones, ¿no es éste el camino obligado para el surgimiento y el reforzamiento de las fuerzas democráticas?

Notas bibliográficas

- Addi (1994), *L'Algérie et la démocratie*, Paris, La Découverte.
- Bannoune, M. (1998), *Esquisse d'une anthropologie politique de l'Algérie*, ed. Marinoor, 245 p.
- Boukbohza, M. (1994), *Etat de crise et crise de l'état*, Alger, ed. Watan, 29 septembre.
- Icheboudène, L. (1998), *L'intégration citadine. A propos de la difficulté d'être algérois*, Alger, ed. Kasbah, n.º 1, p. 5-24.
- Lacheraf, M. (1998), *Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée*, Alger, ed. Kasbah, 332 p.
- Lesbet, Dj. (1998), *La Casbah. Une cité en reste*, Alger, ed. Kasbah, n.º 1, p. 75-102.
- Mahmoudi, A. (1999), *La classe politique et la démocratisation de façade*, El Watan, 4 et 6 février.
- Prenant, A. (1980), *Mutation en cours des modes de croissance urbaine en Algérie*, Herodote, Paris.
- Prenant, A. et Semmoud, B. (1978), «Les nouvelles périphériques urbaines en Algérie. Une rupture avec les oppositions traditionnelles centre-périphérie», en *Urbanisation au Maghreb*, Paris, fasc. 3, p. 25-65.
- Prenant, A. (1997), *L'invention du sens des migrations dans l'agglomération algéroise*, Cahiers du GREMANO, Paris, p. 5-22.
- Sari, Dj. (1979), «Tendances générales de l'évolution de la population agglomérée en Algérie», *Revue l'Afrique et l'Asie modernes*, n.º 120, p. 2-70.
- Sari, Dj. (1993), «Deux décennies d'urbanisation en Algérie sans précédent», in *Croissance démographique et urbanisation*, Paris, PUF-UREF, n.º 4, p. 286-297.

Oficio de maestro

Leonisa Coca Martín
Maestra



Infancia y justicia

Cuando mi hijo me planteó hablar sobre la justicia me pareció una completa locura. Sobre todo porque no tenía claro lo que podría aportar. Pero al decirme que esto es más una opinión personal que un trabajo de investigación, lo vi con otros ojos. Por este motivo voy a intentar hablar —desde las impresiones obtenidas tras muchos años de trabajo— de un tema tan complejo como el de la justicia. Dicho concepto, al ser un valor metafísico, supone para la mayoría de las personas —y yo no voy a ser menos— un gran problema a la hora de establecer una definición. Por ello, vamos a dar por sentado que, por lo menos, la mayoría de las personas tienen una impresión general y suficiente de la justicia; incluso los niños. A la vez que este valor es tal porque aporta cierto sentido a la vida de las personas; sobre todo a su completud. Precisamente éste es el punto de arranque de esta exposición de ideas.

Como acabamos de decir, consideramos que los niños saben cuando uno es justo o no. Posiblemente porque sean capaces —de algún modo— de percibir ese valor. En este sentido, me resulta muy asombroso ver que cuando un padre, un maestro, etcétera hace algo creyendo en ello, el niño lo percibe como justo aunque esté relativamente equivocado. Eso lo vemos sobre todo cuando lo castigamos y comprobamos que él lo acepta; aunque en ocasiones se pueda quejar. Además, también me resulta sorprendente observar la necesidad que ellos tienen de ser tratados con justicia.

Esta exigencia de justicia se encuentra muy relacionada con la actuación de padres y educadores. Hasta el punto que —posiblemente— cuando se ha ejercido la justicia con prudencia, las posibilidades de que el educando sea más justo, son mayores. Esto puede resultar una obviedad, pero practicar la justicia se relaciona enormemente con la ver-

dad; lo que supone que es necesario enseñar en la verdad con las dificultades que ello implica. Considero, por tanto, que a la hora de afrontar algún tipo de conflicto, se hace necesario realizar un ejercicio de razonamiento y de veracidad; aunque ello implique que nuestro hijo se vea en ciertas dificultades. Pongamos un ejemplo:

Luis es un niño de uno de los tantos colegios rurales que existen en nuestro país. Cuando se pelea con uno de sus compañeros, pretende disculpar su comportamiento diciendo: «lo hice sin querer» o cosas similares; buscando evitar algún tipo de sanción. Y es en este punto donde comienza un diálogo entre los dos buscando la verdad, que en ocasiones no se ajusta a lo que inicialmente afirmaba el chaval. Para llegar a esta conclusión —a veces— se produce una oferta por parte del profesor buscando que el niño contrapese la verdad frente al castigo. De tal manera que, si éste cuenta lo que realmente ocurrió, se produce un descenso o la supresión del castigo que inicialmente se le iba a poner.

No obstante, esto no debe ser tomado como norma, ya que se corre el peligro de que el alumno diga «lo que el profesor quiere oír» para que se le levante el castigo. Por esta razón, es necesario tener un conocimiento previo del niño y una postura suficientemente flexible y dialogante. Así, él podrá comprender que no siempre va a ser absuelto —aunque diga la verdad— y además tendrá cierta noción de la justicia y de su relación con la verdad.

Con todo esto, sólo se ha pretendido dar unas pistas a la hora de afrontar los conflictos. Sobre todo porque muchas veces se ve cómo los padres tienen miedo a «dañar» a su hijo; logrando con ésto sobreproteger al niño sin mostrarle en qué consiste una actuación justa.

Sobre el libro de Xosé M. Domínguez Prieto

*Eres luz. La alegría de ser persona**

Redacción de *Acontecimiento*

No es la primera vez que el autor se enfrenta con este tema. Ya lo hizo, hace diez años, con su obra *Sobre la alegría. Ensaio de antropoloxía metafísica* (A Coruña; Espiral Maior, 1995). Si en aquella ocasión, según apuntaba el subtítulo, se exploraban los fundamentos metafísicos de la alegría y se la concebía como una revelación de lo que es el ser humano (una *antropofanía*), ahora Domínguez Prieto parece desarrollar de un modo más concreto las consecuencias prácticas de la teoría. Sin exagerar el contraste, podría decirse que frente al subrayado metafísico de la obra anterior, en ésta ha preferido acentuar los aspectos éticos, espirituales y aun terapéuticos.

La primera parte del libro, tras un acotamiento semántico (diferencia entre contento, felicidad y alegría), se dedica a explorar los dinamismos del crecimiento personal y, por ende, las fuentes de la alegría: el llegar a ser quien uno está llamado a ser, el dar de sí hacia la propia plenitud, el despliegue y la gratitud por los propios dones —naturales, adquiridos (virtudes) y por el don de los otros; el sentido existencial que es preciso descubrir y realizar en nuestra vida; y, en fin, la acogida y donación en el encuentro con los otros y en la vida comunitaria. También se pasa revista a los diferentes obstáculos para la realización de la alegría.

La segunda parte se consagra a describir el camino de la búsqueda de la excelencia en cuanto personas como un óctuple sendero: menesterosidad, ruptura, dolor esperanzado, justicia,

compasión, diaphanidad, paz, alegría en la adversidad.

Entre los aspectos más distintivos y sugerentes del texto, podrían destacarse los tres que se detallan a continuación.

1. Para el autor la alegría es, obviamente, una emoción, un estado de ánimo, un sentimiento, un afecto. Pero, no sólo eso. La alegría consiste ante todo en la experiencia del ensanchamiento que supone crecer, madurar, humanizarse, irse convirtiendo en una persona genuina. Es más que otra cosa una toma de conciencia, un caer en la cuenta del despliegue e intensificación de la vida en marcha hacia una mayor plenitud.

Esta visión superadora de todo reduccionismo psicologista permite al autor insertar la alegría en una amplia visión antropológica. En efecto, le permite vincularla con la ética de las virtudes (como hábitos de comportamiento valioso); también, según ya hemos apuntado, con la vida vivida desde un sentido existencial y con el encuentro con los otros.

2. La obra despliega de punta a cabo y de modo consecuente la imagen de la luz como elemento definidor de lo que en nuestra última hondura somos: esencia luminosa que de suyo tiende a expandirse. El autor echa mano de una de esas metáforas primordiales que atraviesan toda la historia de la humanidad en sus diferentes campos, de la religión a la filosofía, pasando por la literatura y las acuñaciones verbales del lenguaje ordinario. La luz, símbolo transcultural, «metáfora de la tradición sagrada» es, en efecto, una de esas imágenes que nos

resultan sencillas, cercanas, transparentes y a la vez inagotables. Imagen eminentemente positiva, que visualiza la tarea moral —lejos de cualquier imperativo heterónomo— como un dar de sí, como un llegar a ser todo lo que se puede ser con lo que se es, como un despliegue de lo que ya se es germinalmente. Imagen que, de otro lado, centra nuestra atención en la realización y no en el fracaso, en el logro y no en la frustración, en la normalidad y no en la patología, en la salud (ese último núcleo que se mantiene indemne en toda persona) y no en la enfermedad. Imagen que destaca, en suma, el lado luminoso de la vida y la «prioridad de los estados positivos sobre los negativos», tal como revela el mismo proceso lingüístico de formación de las palabras.

3. Recorrer el camino de la alegría es recorrer el sendero de la excelencia humana, una ruta señalada a lo largo de la historia de la humanidad por una larga cadena de seres excepcionales: hombres sabios o santos, maestros. De todos ellos Xosé Manuel Domínguez elige (sin nombrarlo) a Jesús de Nazaret, de quien reelabora de una personalísima forma —en la segunda parte del libro— ese paradójico manifiesto de la alegría que son las Bienaventuranzas.

Las páginas que comentamos se sitúan en una encrucijada que las hacen difíciles de clasificar: a medio camino entre la antropología personalista y la ética aplicada, el libro de espiritualidad y el de autoayuda. Tal vez lo más

* San Pablo (Cultura y espiritualidad, La persona ¿qué es?, nº4), Madrid, 2005

apropiado sería hablar de «lectura perfecta» (la que nos permite acercarnos más y más a nuestro propio proyecto, a ser una persona más acabada, según Laín Entralgo) o aun —si el término no estuviese desprestigiado— de «lectura edificante» (según Czeslav Milosz, la que nos hace más fuertes y nos permite vivir en más de una dimensión). Si ya en el anterior acercamiento de Xosé Manuel Domínguez al tema se apelaba al realismo y a la praxis, ambas notas se acentúan en esta nueva ocasión. Ahora queda bien visible la voluntad de intervenir, el propósito de ayudar, la querencia de acompañar en su camino al lector. Y es que el libro se presenta como una búsqueda compartida, como un encuentro. De ahí las continuas referencias e incitaciones al lector. De ahí también, las varias propuestas de autoexamen, de revisión de vida, y hasta de ejercicio meditativo. Nos hallamos, pues, ante un libro no tanto para ser consumido placenteramente, como para ser empleado en el trabajo del propio crecimiento personal.

La evidente voluntad divulgadora y práctica de *Eres luz* no ha de ocultar, sin embargo, su solidez constructiva y conceptual. Se trata, es verdad, de un libro muy vivido. Por ello el autor elude la erudición académica y sólo maneja la cita para apuntar algunas de las fuentes inspiradoras, que no son más que la punta visible de un rico trasfondo de tradiciones, obras y autores personalmente repensados desde su raíz. Autores y obras muy frecuentados por Domínguez Prieto y sobre algunos de los cuales ha publicado esclarecedoras monografías. Apuntemos, al menos, las líneas maestras de este rico trasfondo apenas explicitado. En primer lugar, el estímulo personalista de Mounier, Lacroix, C. Díaz, y tras ellos el pensamiento de Buber, Marcel, Levinas o la filosofía reflexiva de Xavier

Zubiri; en segundo término, las psicologías a las que cabría situar bajo el manto de personalismo terapéutico (Viktor Frankl y su escuela de Logoterapia, Carl Rogers y las psicologías de corte humanístico o gestáltico); y, en fin, la tradición filosófica y religiosa de Occidente (Platón, Aristóteles, Epicteto, Spinoza, y al fondo la Biblia, particularmente los salmos y el Nuevo Testamento), sin excluir una mirada de simpatía a la de Oriente (Buda).

La obra tiene un tono cercano, casi oral. El autor busca con una deliberada sencillez expositiva la proximidad del lector: no elude la confidencia, la anécdota, ni aun el chiste ocasional. Su voluntad pedagógica y didáctica le lleva a buscar la claridad expositiva, mediante enumeraciones, divisiones y clasificaciones, lo que a ratos puede dar a este ensayo un cierto aire de manual. Asimismo, el afán de concreción lleva a algunas ejemplificaciones y críticas, que no todo lector habrá de compartir.

Es sabido que todo libro va dibujando en sus páginas la silueta del lector al que va dirigido. ¿Quién es el destinatario de este ensayo? ¿Cuál es su perfil ideal? Parecería destinado —sin más matices— a quienquiera que aspire a humanizarse plenamente, a convertirse en un ser humano cabal, a crecer como persona. Ahora bien, desde el principio (desde la misma dedicatoria) se sitúa a esa luz que cada uno de nosotros es, en el ámbito de otra Luz con mayúsculas («alfa y omega de toda luz»), pues «somos luz que deseamos Luz». En efecto, la luz en que cada uno de nosotros consiste no es sino participada, derivada de la Luz con mayúscula. Y esa última Realidad Luminosa a la que en definitiva nos remiten las luces concretas es una realidad a la que se denomina como el Otro, la Persona, la Palabra, el Acontecimiento fontanal, la Vida (o el río de la Vida), el Espíritu, el Todo: «la luz de

aquel que es Foco de Luz, el único que nos puede colmar. Contempla su Rostro y quedarás radiante.» Por otro lado, en la segunda parte del libro se nos propone emprender el camino de nuestra excelencia como persona, excelencia que se denomina con un vocablo latino de inequívocas resonancias religiosas: *sanctitas*. Hasta el más ignorante de las lenguas clásicas descubrirá tras la citada expresión latina el término castellano *santidad*. ¿Cómo no nos ha de venir a la cabeza aquella afirmación de Leon Bloy tantas veces citada y que tan impresionante resultaba a Marguerite Yourcenar: «La única tristeza es la de no ser santos»?

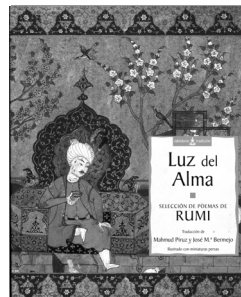
No ha de extrañar este horizonte religioso, pues el pensamiento personalista cultivado por Domínguez Prieto tiene como una de sus notas constitutivas la apertura a la Trascendencia, al Tú Absoluto. Y es que desde su perspectiva el desarrollo integral de la persona tiene como condición de posibilidad y como garantía de su logro la presencia de esa Luz última. Fácil le hubiese resultado al autor podar las referencias antes apuntadas, pero en un libro tan confidencial, tan vivido, tan testimonial habrá preferido no ocultar ninguna de sus cartas. Dominan, en efecto, la franqueza, la transparencia, la diafanía —y no sólo estilísticas.

En todo caso, el libro está escrito por un humanista que desde la pura reflexión sobre la condición humana (desde la psicología, la antropología filosófica, la ética) descubre sólidas razones para la alegría. Por todo ello, *Eres luz* puede ser útil tanto para el que tras esa apertura a la trascendencia vea perfilarse un Rostro personal, como para quien simplemente mantenga que el hombre no puede reducirse totalmente al mundo o a la sociedad y le reconozca una capacidad de exceso, de desprendimiento de libertad.

Oficio de escribir

LUZ DEL ALMA

Selección de poemas de Rumi



Con el amor, desde el no-ser,
 emprendimos la marcha,
 el vino de la Unión alumbra
 cada instante nuestra noche.
 De ese vino secreto que nuestro credo no prohíbe
 Hasta el día del Juicio estarán llenos nuestros labio.

Robayat núm. 13

~ ~ ~

Eres mi Rey, mi Rey,
 en mi corazón y en mi alma, eres mi fe.

Cuando exhalas tu aliento sobre mí, encuentro nueva vida.
 ¿Qué es una sola vida? Tú eres cien vidas para mí.

Sin Ti el pan es veneno.
 Tú eres el agua, el pan de cada día.

Por Ti el veneno es curación.
 Tú eres azúcar y dulzura para mí.

Eres mi Rey, mi luna,
 piedra preciosa y mina para mí.

Permanezco callado, habla Tú,
 que eres razón de mis palabras.

Diwan, parte II, gazzal núm. 1778

~ ~ ~

¡Amado mío, Amado mío, libre de toda infidelidad,
 Amado mío!
 ¡Oh Tú, que me has robado el corazón y eres su Dueño!
 ¡Oh Tú, íntimo mío, ternura mía!
 ¡Oh Tú, luna en la tierra y aurora en nuestra noche!

¡Oh tú, escudo nuestro en los peligros
 y nube que destilas azúcar!
 ¡Cuán bellamente entras en mi alma y cuán dulce es tu cura!
 ¡Oh Tú, mi fe, mi religión, mar cuajado de perlas!

¡Oh Tú, fulgor de los viajeros de la noche, lazo de los
 perdidos de sí mismos!
 ¡Oh Tú, parada de las caravanas y guía de mi viaje!

Nos cortas el camino y eres nuestro guía,
 eres la luna y eres Júpiter.
 Eres de aquí y eres de allí, riqueza mía y tesoro mío.

Como José, el profeta, vienes en busca de un cliente,
 para incendiar mi Egipto y mi bazar.

Tú, Moisés de mi monte Sinaí, y Tú, Jesús de mi aflicción,
 Luz de luz de mi luz y mi Ahmad libre.

Eres la intimidad de mi retiro y eres la fortuna que me sonrío,
 y mucho más, ¡por Dios!, pues Tú rebasas hasta mi plenitud.

«Ven y háblame», me dices, pero yo te pregunto:
 «¿Qué puedo yo decir en tu presencia?».
 Y me contestas: «Ven, y no te excuses, oh siervo mentiroso».

Le digo: «Eres tesoro muy valioso».
 Y me contesta: «Sí, pero no gratis,
 pues pido el alma y, además, ¡qué alma!».
 Y yo le ruego: «Alivia ya mi peso».

Si buscas un tesoro, entrega tu cabeza.
 Si buscas el amor, pierde tu vida,
 entra en la fila, no te apartes, ¡oh tú, mi león fiero!

Diwan, parte II, gazzal núm. 433



Colección Las Religiones ¿Qué son?

Jose Luis Vázquez Borau

Ed. San Pablo, Madrid, 2005.

El Presidente del IEM en Cataluña, José Luis Vázquez Borau, dirige en la conocida Editorial San Pablo una Colección que en poco tiempo ya está a punto de alcanzar la decena de títulos: Las religiones del libro, Las religiones tradicionales, Las iglesias cristianas, El hecho religioso, Cristianos y musulmanes, Los nuevos movimientos religiosos, Tolerancia y religiones, Los místicos de las religiones (Mística y futuro de la religión), que nos da una gran alegría. Con una impronta fuertemente divulgativa y a la vez muy rigurosa, estos libros en torno a las ciento treinta páginas cada uno de ellos están además cuidadosamente presentados por la Editorial San Pablo y son inteligibles por completo por todo el mundo que se lo proponga. Vázquez Borau ha logrado una colección altamente plausible para público en general, para escuelas —confesionales o no—, para maestros, para alumnos, en realidad para todos, y que obviamente está haciendo un gran bien en orden a la reconciliación de las culturas y las tradiciones, algo de lo que siempre estaremos absolutamente necesitados, y muy especialmente hoy.

Quiero también resaltar, siquiera sea con la brevedad de nuestro Rincón Bibliográfico, que José Luis Vázquez Borau constituye para mí un ejemplo real y tangible de lo que puede, a pesar de las adversidades, un tesón indeclinable, un método riguroso, una voluntad

de ser, y un talante esperanzado. Me siento verdaderamente contento cada vez que veo aparecer un nuevo libro de esta Colección por él dirigida y en buena medida también escrita, y por eso quiero comunicarlo.

CARLOS DÍAZ

Hacia una pedagogía del contexto. El proyecto de Filosofía para Niños y Niñas en el clima social del aula.

Gonzalo Romero Izarra

Universidad de Alcalá, 2005,

284 pp.

Gonzalo Romero se ha doctorado en la Universidad de Alcalá con una tesis doctoral con el mismo título del libro. En el mundo de las escuelas alternativas, me atrevería a decir que Gonzalo Romero es conocido del uno al otro confin, conocido por su generosidad intra y extraescolar (si es que cabe habar así tratándose de Gonzalo, para quien escuela y vida resultan inseparables), por su donación vital de la mañana a la noche a las causas «perdidas» (perdidas para los demás, quizá también perdidas por los demás), por su magisterio total, enraizado en el Magisterio de Jesús de Nazareth, última ratio de su vida y de la de su familia. Quien no ha conocido a Gonzalo Romero no sabe lo que es el oficio de maestro.

En este volumen técnicamente llevado a cabo, con rigor científico (por si algunos eunucos emocionales creen que el corazón va sin el cor-razón), Gonzalo Romero ha hundido el surco del estudio sobre lo que él llama *pedagogía del contexto* del proyecto Filosofía para Niños, echado a andar por Matheu Lipman tan acertadamente

traído a España por el profesor Félix García Moriyon, otro ejemplo magisterial y ministerial de vocación docente.

El libro muestra por enésima vez (¿algún día caerán los estereotipos de una escuela amurallada y autoclausurada, tan defendida como repelente?), ahora desde su enfoque particular empírico, que la educación es esencialmente fruto de la cooperación societaria, de sus fastos y nefastos, de sus fortunas e infortunios: muchos de los problemas educativos existentes hoy se refieren a cuestiones no estrictamente relacionadas con la instrucción. El proyecto de Filosofía para Niños aumenta el nivel de cohesión grupal del aula, favorece un bajo nivel de conflicto interpersonal, aumenta el nivel de empatía entre el alumnado, aumenta el nivel de satisfacción percibida por alumnos y profesor, mejora la autoestima del alumnado, etc. Enhorabuena.

CARLOS DÍAZ

50 cartas a Dios

PPC, Madrid, 2005, 202 pp.

Sin duda el mejor regalo que he recibido en años para Navidad. Una excelente celebración del 50 aniversario de esta editorial cristiana y abierta a los vientos externos a la fe. En este libro vive Dios, en la duda, en el dolor consolado, en el reto, en la negación, en la Iglesia, sin ella, en la calle, en el exilio, en la teología, en la fe del carbonero, en el trabajo, en la meditación... vive Dios en la cotidianidad.

Cincuenta personas unidas sobre todo por la sinceridad,

que llega a lo más hondo del alma. Cincuenta textos escritos desde el corazón, por eso traen reflexión, lágrimas y sonrisas al lector. Cincuenta semillas de verdadera democracia. En un lujo de edición y de lectura vivaz y sugestiva.

El interlocutor Dios, para cada remitente signo de una realidad distinta, une a todos desde el respeto y la riqueza nacida del pluralismo bien entendido. Aquí vibra la tolerancia y el diálogo. Aquí se encuentra la duda y la fe, la vida y el dogma, el asfalto y el monasterio, la academia y la artesanía. Como bien entiende uno de los protagonistas secundarios (el principal es Dios), este libro refleja:

La experiencia de unos y otros frente al hecho religioso, para fomentar el diálogo cristiano-ecuménico, interreligioso, ético, interhumano, místico-místico, en que todos podamos aprender algo de todos, comprendernos mejor, amarnos y respetarnos más (p. 66).

Además, ¿dónde veremos textos de autores como Antonio Gala, J. M. Labordeta, Carlos Díaz, P. Casaldáliga o C. Amigo en un mismo libro? O de un inmigrante que vive en la calle y una anciana prostituta que recuerda su dura existencia. En fin letras de la vida: pocos libros pueden decir lo mismo. A Cristo y a Dios seguro que les han gustado la sinceridad y el espíritu que desprenden estas páginas.

FERNANDO PÉREZ DE BLAS

Islam, diversidad y renacimiento



PRESENTACIÓN

▣ **EDUARDO MARTÍNEZ**

Coordinador de este número

Cuando empezamos a preparar la estructura de este bloque de análisis sobre el islam, los amigos que nos ayudaban —principalmente José Luis Villacorta y Ahmad Taheri— insistieron en que el éxito o el fracaso de nuestro intento de aproximación dependía de la mostración de la diversidad de ese bagaje cultural, y del esclarecimiento de lo que podría llamarse la mirada del *tú* islámico. Somos personalistas y como tales tenemos nuestro centro en una libertad que se realiza como diálogo y donación agradecida al otro. Un enfoque personalista en esta materia no puede caminar, como lo hace la actualidad mediática manipulada y manipuladora, por senderos estereotipados y por simplificaciones satanizadoras. En este número hemos tratado muy conscientemente de ceder la palabra a expertos occidentales respetuosos de la diferencia, pero sobre todo a estudiosos musulmanes de diferentes naciones, a un tiempo autocríticos y propositivos. El sesgo que hemos asumido es el de tematizar los elementos de la cultura islámica que pueden ser germen de un futuro mejor para sus pueblos y para la humanidad (en desarrollo, en justicia, en paz, en aporte a la cultura global) aunque hoy sean minoritariamente conocidos, afirmados o practicados. Se trata de ideas en algunos casos, de programas de acción, de grupos sociales, arrinconados por el choque de dos trenes enloquecidos: el imperialismo neocolonialista y el fanatismo identitario que a él se opone.



No faltarán en otros sitios los datos y los análisis (económicos, geopolíticos...) que incidan preferente o exclusivamente en el lado oscuro de las sociedades islámicas. En nuestro trabajo el mal aparecerá criticado desde dentro y desde una perspectiva cualificada: es el mismo islam, en diálogo con algunos hermanos occidentales, el que se explora, se critica y se propone metas de futuro. ▣



UN CAMINO DE LECTURA HACIA EL ISLAM



□ JOSÉ LUIS VILLACORTA¹

Doctor en Historia Moderna y Contemporánea
Profesor de Historia de las Religiones
(Universidad de Deusto)

Debo reconocer que quienes más pueden enseñar, a veces, sobre el Islam son los mismos musulmanes e, inmediatamente después, los libros. Por eso, pido al lector que no se limite a hojear la bibliografía que le propongo, sino que la verifique situándola al lado de personas concretas que vaya conociendo. Reitero mi propuesta completa para cualquier religión, pero especialmente para el Islam: pensar conjuntamente enseñanzas y prácticas, ideas y conductas, teoría y praxis. La reflexión final, aunque siempre provisional para todo buscador auténtico, propondrá seguramente una respuesta valiosa a la cuestión que ocupa este monográfico de *Acontecimiento*: ¿qué es el Islam?

En esta presentación bibliográfica orientadora presento una ínfima parte de títulos, comparada con los más de 260.000 del *Index Islamicus Bibliography*, publicado en Leiden y Boston por Academic Publishers Brill, que recoge sólo las publicaciones del siglo xx en lenguas europeas sobre temas relacionados con esta civilización.

Hay varios itinerarios para entrar y recorrer una cultura: la de los analistas externos a la misma, la de los que viven en ella y la de los críticos.

Entre los primeros, sobre todo para los que se sitúan en el punto cero de conocimientos, puede ser muy positiva la obra de Jacques Jomier *Para conocer el Islam*. Obra didáctica, de claridad expositiva y absolutamente comprensible, ha sido redactada por uno de los grandes islamólogos europeos, que ha pasado prácti-

camente toda su vida adulta en Egipto, donde su labor es reconocida oficial y públicamente.

El Islam plural es una de las publicaciones, escrita por un amplio conjunto de especialistas (europeos y árabes) y editada por María-Ángels Roque, que pueden ofrecer un panorama múltiple de aspectos de su civilización, superando de este modo la simplista apreciación monolítica del Islam. La exposición de las diferentes escuelas y corrientes dentro de esta civilización se complementa con el estudio del Islam en la Europa de hoy.

Más cercana a nosotros y realizada por un gran conocedor de la realidad musulmana en España es el estudio de José Luis Sánchez Nogales *El Islam entre nosotros. Cristianismo e Islam en España*. Su preocupación no es la del sociólogo de la religión, sino la del teólogo católico, ocupado en el diálogo interreligioso; en este punto, se ha convertido en una aportación imprescindible.

Dentro del ámbito español, la reciente edición de los *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, coordinada por la arabista Monserrat Abumalham, pone en manos del lector una amplia antología de temas de la religión islámica con textos originales, enmarcados por buenas introducciones, realizadas por especialistas en las diversas materias.

Al reseñar algunos nombres del ámbito francés, además de J. Jomier, son imprescindibles las monografías de Gilles Kepel, por ejemplo, *Fitna. Guerra en el corazón del Islam*. Kepel es un observador de primera línea por sus frecuentes permanencias en países islámicos, su conocimiento del árabe y sus dotes de analista, que sigue puntualmente las situaciones, a veces laberínticas, de estas sociedades. Creo que sería prolijo enumerar autores de primera línea (O. Carré, J. Berque, P. Balta, F. Burgat, O. Roy, E. Sivan, J. L. Esposito, A.

1. Acontecimiento agradece al profesor Villacorta su ingente y generoso esfuerzo a la hora de orientar este número. Sin su ayuda la calidad de lo expuesto en este análisis sobre el islam habría perdido varios enteros.



PRIMERA SURAH DEL CORÁN

Segura, Martínez Montávez, etc) que el lector puede encontrar en editoriales como Bellaterra, Paidós, Cantabria, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Trotta, Alianza, Icaria, etc.

Entre los que viven dentro de la tradición cultural árabe, viven en países musulmanes o europeos, se ha de tener muy en cuenta a dos excelentes ensayistas tunecinos: el profesor de literatura comparada de la Universidad París X-Nanterre, Abdelwahab Meddeb, que ha redactado uno de los textos esenciales, para entender el integrismo islámico y las relaciones difíciles entre Europa y el Islam: *La enfermedad del Islam*. Otra de las reflexiones imprescindibles, para comprender las dificultades de encaje entre Islam y modernidad, es la del profesor emérito de Derecho en Túnez, Mohammed Charfi, que titula *Islam y libertad*. Estas son reflexiones de personas que no rechazan en absoluto el Islam, sino que postulan una puesta al día, como lo hace la profesora Fátima Mernissi en Marruecos, con títulos tan emblemáticos como *El miedo a la modernidad*.

La obra redactada por el profesor Muhammad Hamidullah, *El Islam, Religión, Cultura*, y publicada en nuestro país por la Asociación Musulmana en España, se ha convertido en el manual más completo y sencillo; dividido en 584 apartados, puede consultarse a través de un índice de materias, que remite a uno o varios números del texto. Uno de los temas, por los que preguntan más los europeos, suele ser la cuestión de la

mujer en el Islam. La literatura ensayística es inmensa. Citaré un par de obras solamente: El breve ensayo *La mujer en el mundo árabe*, cuya autora Rita El Khayat trabaja como psiquiatra en su país, Marruecos, y en Europa. Su análisis es lúcido y profundo, imprescindible para introducirse dentro de la cuestión sobre el lugar de la mujer en el mundo árabe. Otra de las publicaciones, dirigida por la doctora siria, Bouthaina Shaaban, recoge la vida de las mujeres árabes de Siria, Líbano, Palestina y Argelia en una obra titulada *Mujeres árabes hablan de sus vidas*. Junto a ellas hay que situar las obras literarias y de investigación de autoras de la categoría de Assia Djebbar, Aixa Belarbi, Yasmina Nawal, etc.

Por último, se debe reseñar la visión de los críticos, a los que es injusto calificar de agnósticos o apóstatas, porque son escritores/as y pensadores/as que tratan de detectar las razones profundas de la situación actual del mundo árabe, sin caer en la fácil y simplista tentación de atribuir todos los males al enemigo exterior. Entre todos ellos destaco a Hichem Djäit, que en su *La personalidad y el devenir arabislámicos*, aporta reflexiones sensatas para una visión de las contradicciones internas de su cultura. Con un carácter marcadamente testimonial se presenta la autobiografía de la escritora y psiquiatra egipcia Nawal El Saadawi, *La hija de Isis*, que hoy vive en Canadá, para poder proteger su vida y la de su familia de las amenazas de los radicales. Su ensayo *La cara desnuda de la mujer árabe*, redactado desde su experiencia como psiquiatra, resulta de gran interés por sus descripciones crudamente realistas, además de frontalmente contradictorias con los convencionalismos repetidos hasta la saciedad. Por último, dos obras: la de la socióloga francesa Camille Lacoste-Dujardin, quien en *Las madres contra las mujeres* aporta una reflexión fundamental, para comprender los problemas de las relaciones entre hombre y mujeres en el mundo árabe y la del profesor árabe-católico Samir Khalil Samir, que repasa en *Cien preguntas sobre el Islam* las cuestiones claves en cien respuestas concisas, abiertas a los problemas actuales, tanto dentro de la civilización islámica tradicional, como en el marco europeo.

Recuerdo a todo lector que no concluya con una cerrada opinión la lectura de estas obras o de cualquier otra, porque la complejidad de esta civilización no se puede dominar con la sencillez de sus fundamentos religiosos. □

POTENCIAL DEL ISLAM PARA UNA HUMANIDAD MÁS JUSTA Y FRATERNA

■ **EMILIO GALINDO AGUILAR**

Director de *Darek-Nyumba*

Centro de Investigación Hispano-Árabe
e Islamo-Cristiano

Las múltiples tensiones sociopolíticas y religioso-culturales que estamos viviendo estos días en Occidente con el islam quizás no sean el momento más oportuno ni el ambiente ideal para escribir unas líneas sobre el potencial del islam para una humanidad más justa y fraterna que la revista *Acontecimiento* me ha pedido.

LA CONSIGNA LUMINOSA Y EXACTA

Aunque quizás, y sin quizás, puede ser éste un momento idóneo para replantearse el exacto reencuentro con el islam, si sabemos inspirarnos para esta tarea en la consigna del filósofo y humanista Jacques Maritain en el título de uno de sus libros: *Distinguir para unir*. Que saber distinguir es el talante imprescindible de todo hombre bien nacido y también la consigna clave para el diálogo de culturas y religiones que nos puede llevar a unir a los hombres más allá de los intereses y de las apariencias. Porque solemos olvidar ese «distinguir para unir» cuando hablamos del «otro», particularmente cuando ese «otro» es el islam. Basta que ocurra algo en el ancho mundo musulmán, como el asunto de las viñetas de Mahoma, para que, sin hacer la más elemental distinción, metamos a todos los musulmanes en el mismo saco y lo que es producto de un puñado reducido de hombres lo hagamos extensivo, sin el menor escrúpulo, a todos los musulmanes en el mismo saco y lo que es producto de un puñado reducido de hombres, lo hagamos extensivo, sin el menor escrúpulo, a todos los musulmanes, y hasta lleguemos, si eso que apuntamos es negativo, a hacerlo consustancial al islam. Y eso



no es así. Las generalizaciones son nuestro peor enemigo. Y por ese camino nunca se llegará a la unión que, en principio, es lo que se busca o se debe buscar. Que la verdad está en los matices y en la honda compasión.

Por otra parte no distinguimos bien los *tiempos* y los *momentos*: los del islam y los nuestros en Occidente. No son contemporáneos. Eso es pura herencia hegeliana. Sin entrar en juicio de valores, ni el año 2006 del calendario gregoriano, ni el año 1427 de la hégira son contemporáneos, y esta distinción es también capital para comprender el mundo de hoy y las relaciones entre musulmanes y cristianos.

LA PREGUNTA OLVIDADA

Se nos pregunta sobre «el potencial del islam para una humanidad más justa y fraterna». Pero antes, en buena lógica, tenemos que saber de qué islam hablamos. Porque habitualmente tratamos al islam como si éste fuese un bloque monolítico. Y no es así. Limitándonos a una primera y básica división podemos distinguir un triple islam: *Islam Fundamental*, *Islam Fundamentalista* y *Fundamentalismo Islámico*. Y que podríamos definir con máxima brevedad del modo siguiente: Por *Islam Fundamental* entendemos el movimiento espiritual brotado de la decisiva experiencia de Dios realizada por Mahoma y conservada por los musulmanes cabales y llevada a su más puro estado de fidelidad en los movimientos sufíes. Esa experiencia dentro del esquema de los cinco pilares constituye la esencia del islam y la clave segura para entender el ser y el quehacer del hombre sometido a Dios (*muslim*).

El *Islam Fundamentalista* es ese mismo movimiento experiencial convertido en religión y que se pervierte muy pronto de su genuino espíritu a causa de la *tentación del poder* que introdujo la lucha y la división (*fitna*) y que se acentuó con una peculiar manera de concebir la inspiración verbal de la Escritura. Inspiración verbal, consecuencia de la idea de revelación, que olvida el contexto integral, personal e histórico de la verdad y



DIAGNOSTICAR DESDE LA RAÍZ

que tenderá a transformarse en una interpretación legalista del texto coránico que regule la vida en todos sus detalles (*shari'a*).

Y, finalmente, los *Fundamentalismos Islámicos*, cuando esa religión fosilizada por esa lectura objetivante y literal del Corán y vencida por el poder se convierte en *ideología*. Ideologización que empujará a sus seguidores al establecimiento de un sistema socio-político semejante al instaurado *coyunturalmente* en Medina por el Profeta y que tendrá siempre por horizonte final la instauración del Estado islámico que luchará por todos los medios, incluidos los violentos, por el advenimiento del reino de esa Ley, recusando, por todos los medios también, el concepto de laicidad occidental (*ilmaniyya*) o separación de Religión y Estado. El resultado de esa ideologización es siempre el mismo, en el islam y en cualquier otro movimiento religioso: monopolio de la verdad, intolerancia en nombre de Dios, exclusión del que no hace la misma lectura cosificante y legalista, opresión y represión, terrorismo intelectual y descarado despotismo, en nombre, eso sí, de Dios. Que esa es, en Occidente, la imagen que se retiene del islam, y quizás la que algunos hombres del islam nos han dado y que han convertido la experiencia honda del Islam Fundamental en instrumento para imponer un comportamiento disciplinado para manipular mayorías, para producir un tipo de hombre sumiso, legalista, sin preguntas personales, con «fe de carbonero», observante escrupuloso de la letra, sin la libertad ni la agilidad relativizadora propia de toda experiencia de Dios.

Está claro que el islam del que hablamos aquí es el Islam Fundamental, sin meternos en precisar fronteras ni en clasificar ortodoxias. Ese islam que es raíz y razón, como veremos, de todo el potencial islámico para una humanidad más justa y más fraterna entre todos los hombres. Potencial siempre vivo y siempre actual y que, desde los primeros tiempos de la predicación de La Meca, constituye el recuerdo imprescindible para cuantos tienen el alma hambrienta de Dios y libremente dispuesta al rendimiento incondicional a Él. Tarea ésta que el Islam Fundamental llevará a cabo mediante el esquema de los cinco pilares y que aportarán ese «suplemento de alma» que todos necesitamos, y más en nuestro mundo de hoy, prostituido por el «monoteísmo del mercado» tan descentralizador del hombre y tan causante de la injusta y poco fraterna convivencia.

El obstáculo mayor para crear una humanidad más justa y fraterna lo encuentra el Islam Fundamental en la raíz misma del ser humano, en su *idolatría del ego y de las cosas*. Poco importa que se crea en una doctrina trascendente o en una teoría laicista que, como decía Zubiri, «es un proceso de desvinculación del logos o de des-religación del Absoluto». Para el islam un hombre poseído por la idolatría del ego o poseído por la idolatría de las cosas no tiene posibilidad de una colaboración verdadera para crear una humanidad más justa y fraterna. A ese mal radical da respuesta el islam mediante la profesión de fe, que, aunque simple en su formulación («No hay más divinidad que Dios»), comprendida en su exacta hondura, aceptada con todas sus consecuencias y vivida en su doble vertiente *desidolatrizadora del ego y de las cosas*, permitirá a los que tal hacen liberarse de verdad para la tarea común. Sus palabras tienen consecuencias espirituales y metafísicas considerables. Claro que no basta su simple pronunciación, pues la mayoría de los que pronuncian tal profesión de fe son politeístas de corazón, incapaces de asumir la responsabilidad común.

Para mantenerse en esa libertad frente a la idolatría del ego y de las cosas, para reforzar las consecuencias de la profesión de fe, particularmente en coyunturas más cruciales y específicas, y más difíciles también, el islam echa mano de los otros cuatro pilares: *la oración (sálāt)*, cinco veces al día para recuperar el ritmo creador y mantener el contacto con el Dios Vivo, porque si se pierde el contacto con Él, rápidamente vuelve la doble idolatría; *el azaque (zakāt)* o limosna legal para aprender a romper la violencia de la propiedad privada, ya que al apropiarse más de lo que necesita, el propietario introduce la violencia en la creación, como estamos viendo en este mundo tan egoístamente globalizado, ya que los bienes, en primer lugar, son de Dios y para todos; *el ayuno (sawm)* para aprender el sentido exacto de las cosas y adquirir una ternura nueva, cósmica, por todo lo creado; *la peregrinación (hadj)* para tomar conciencia de nuestra condición de exiliados, de ser «de otra parte», de no tener ni poder tener patria ni en su «ego» del que tiene que salir, ni en las cosas de las que va de paso. «Somos de Dios y a Él volvemos» (Cor. 2,156).

Estas pinceladas son un horizonte espiritual para el hombre de hoy y de siempre y constituyen el rico e imprescindible potencial que el islam pone a disposición del hombre, musulmán o no, para crear una humanidad más nueva, más justa y más fraterna. Que eso es precisa-

mente lo que más necesita nuestro mundo en el que unos pocos, esclavos de su ego y de la idolatría de las cosas, nos están estropeando la creación entera que saltando de gozo divino Dios vio, desde el principio, que era buena. Un mundo en que la violencia de una propiedad mal llamada privada reduce a la más negra indigencia a la mayoría de los humanos. Un mundo en el que el poco respeto y cariño por las cosas nos ha secado las fuentes de la ternura por lo creado, ternura que tan necesaria nos es para nuestra exacta dignidad de hombres; un mundo en que el ego de los poderosos endiosados abusa, sin escrúpulos, de los derechos más elementales de los humildes y sencillos; un mundo de absolutos, obra de los hombres, empeñados en borrar el icono de Dios que cada uno lleva grabado en el hontanar de su ser, sea creyente o no, de esta o de otra religión; un mundo de hombres desorientados que han olvidado su condición de exiliados, de ser «de otra parte» y que no saben el camino de vuelta que lleva al Centro Cósmico de su Energía, pese a que saben que el ansia de su búsqueda viene de muy dentro.

Y ya una observación urgente y perentoria: este Islam Fundamental como tal, fruto maduro de la experiencia del Misterio no sólo no es una amenaza para nadie, sino que constituye una gozosa y permanente gracia (*baraka*) para todos. Y más aún, en nuestro tiempo de olvidos de lo Esencial, este islam es un potencial y una necesidad urgente para todos los hombres. Y ojalá este islam, adormecido durante siglos, como enseguida veremos, neutralizado en su empuje de vida y de esperanza, domesticado en sus exigencias de justicia e igualdad, sepa cumplir su misión de recordar (*tadkir*) y repetirnos constantemente, con esa rotundidad con que el almuédano clama, cinco veces al día, su invitación desde el alminar: «No hagáis dioses de nada, ya que *'no hay otra divinidad fuera de Dios'*». Y que esta afirmación categórica, raíz y razón de todo el islam y empapando los cinco pilares, permita a sus creyentes, liberados de ídolos, irrumpir en la más viva actualidad, sin complejos ni miedos, porque así haciendo liberarán todas las potencialidades del mensaje coránico, abriendo las puertas al verdadero diálogo interreligioso y a la más generosa colaboración con los demás hombres, creyentes o no —porque aunque no crean en Dios, Él sí cree en ellos— para colaborar en la promoción de una humanidad más justa y fraterna. ¿Qué sabía del islam verdadero el que dijo que este Islam Fundamental era contrario a la tolerancia y al progreso, a la libertad y a la razón crítica?

DEL ISLAM FUNDAMENTAL AL ISLAM FUNDAMENTALISTA

- Es ley de vida que todo movimiento humano, religioso o no, en su devenir histórico tiene que mantener una triple fidelidad: fidelidad a los *orígenes*, a la *tradicción* y al *momento presente*. Olvidar alguna de esas fidelidades es como abortar una misión de vida saliéndose del impulso del devenir. Absolutizar alguno de esos momentos es frenar la dinámica del ser vivo y caer en la vil idolatría de la nostalgia del pasado. Y las tres religiones monoteístas, tanto el islam como el cristianismo y el judaísmo, han sido infieles con alguna de estas fidelidades, y con harta frecuencia con las tres, solamente que los tiempos y los momentos no son los mismos, no somos contemporáneos a pesar de los calendarios.
- El *Islam Fundamental*, en su devenir histórico, ha atravesado períodos históricos en los que sus pensadores y hombres de religión los han utilizado con fines «deshonestos», con *finés políticos*, transmutando el Islam Fundamental en Islam Fundamentalista, en los que se han cometido muchos crímenes contra la dignidad del hombre y de la mujer. Esos hombres de religión tenían como tarea alumbrar el camino de la «*umma*» con la luz revelada respondiendo a los desafíos de esa comunidad en cada momento histórico, pero no siempre fueron fieles al espíritu primero y fueron elaborando reglas y ejercido prácticas que no correspondían a ese *espíritu* y con frecuencia contradecía su propio texto sagrado. Ellos encorsetaron el espíritu del verdadero islam forzándolo a encerrarse en una falsa clausura dogmática erigida en ciudadela de resistencia a los desafíos de la historia, dando esa imagen tan pobre y tan falsa —tan conocida en el Occidente cristiano— de religión de violencia, de intolerancia y de esclavitud de la mujer. Hoy sabemos que todo eso no es constitutivo del Islam Fundamental, sino fruto de la perversión sufrida por éste, elaborada por sus sabios y teólogos sin fundamento coránico y que los diversos Fundamentalismos Islámicos actuales han remachado a la desesperada.

DEL HECHO A LA POSIBILIDAD

Le queda mucha y urgente tarea al islam de cara al futuro de la humanidad. Tanto como a las otras religiones monoteístas, aunque éstas crean lo contrario. Su esfuerzo de *aggiornamento* (*iyyihād*) deberá emprender

sin tardar, una respuesta responsable, sin complejos y sin miedos para elaborar un «utensilio de pensamiento» y una «escala de valores», la que siempre tuvo el Islam Fundamental, que permita plantearse los problemas de nuestro mundo y de sus hombres. Un esfuerzo valiente que dé la voz a todas las voces forzadas a callarse por las imposiciones del poder, abriendo generosa y valientemente las ventanas tanto tiempo cerradas, a cal y canto, de la casa del islam (*dār al-Islam*).

Todo esto, sin olvidar y valorar muy positivamente algo que Occidente olvida tan fácilmente, y es que el islam ha tenido una honda preocupación humanista y que ha movilizado a lo largo de los siglos unos pensadores originales y profundos en contextos humanos e islámicos y que ha influenciado poderosamente el pensamiento universal. Piénsese sólo en la Córdoba califal y en esa legión de pensadores universales como Averroes, Maimónides, Ibn Tufail, Ibn Arabi, Azarquiel, Ben Quzman, Ibn al-Jatib, Ibn Firnas Abbas, Ibn Gabirol...

Y como proclama el adagio filosófico medieval de que «del hecho a la posibilidad vale pasar», este islam, que tanto *ha hecho* por el humanismo, podrá pasar a una nueva y creadora *posibilidad*.

El islam fue grande y realizó su misión universal para «una humanidad más justa y más fraterna», intercambiando con las civilizaciones que le rodeaban —griega, persa, india, cristiana— y fecundando al mismo tiempo la total cultura humana. ¡Qué gran riqueza para la Humanidad si esta quinta parte de los seres humanos que forman la *Umma* islámica emprendieran un valiente

y lúcido *aggiornamento* que les permitiese liberarse de ese lastre de siglos, de ese acobardamiento histórico, de esa ausencia lamentable de la escena mundial, de guardarse las semillas que el islam traía para la humanidad total. *Aggiornamento* que tendrá que llevar a cabo, no copiando lo de fuera y menos lo impuesto por fuera, sino desde su más honda y clara raíz, como los árboles al florecer.

EL ALDABONAZO DE LOS FUNDAMENTALISMOS ISLÁMICOS

Esa falta de *aggiornamento*, como estamos viendo, da pie a los *Fundamentalismos Islámicos* a servirse del islam como proyecto político para intentar y, en la medida de lo posible, llevar a cabo una loca y globalizante aventura política en nombre del islam. Y es que estas masas musulmanas, víctimas de tantas injusticias, borrachas de tantas lágrimas, hambrientas de tantas hambres, heridas en su más honda entraña religiosa por la acometida contra su ser islámico por parte de poderes extraños, no pueden sino rebelarse. El hambriento, en cualquier cultura o religión, escucha y sigue a quien le hable de pan. Y son precisamente los islamistas los que hoy hablan de pan, los que proclaman el final del camino de la humillación y de la explotación. Y no, no es un asunto religioso, sino político. ¿O es que lo que pasa en Guantánamo, en Abu Ghraib, en Afganistán, en Israel, en Irak... habrá que ponerlo en el debe del Cristianismo, del terrorismo cristiano, porque Bush y Blair sean cristianos? □



LA PERSONA EN EL ISLAM

Una breve mirada a través de Mohammed Lahbabi

SELECCIÓN Y TRADUCCIÓN DE JUAN CARLOS VILA

Miembro del Instituto E. Mounier

Esta que sigue es una breve recolección de perlas, de breves flores recogidas del libro «El Personalismo musulmán» de Mohamed Aziz Lahbabi (Lahbabi 1964). La intención es provocar, traer aromas conocidos de lugares aparentemente remotos del pensamiento.

Comencemos con los textos introductorios al libro. En ellos Lahbabi nos dice:

El Islam es un conjunto de diferentes modos de ser de la persona. Vivir como musulmán es primeramente percibirse como conciencia encarnada y comprometida con el mundo, en búsqueda de la autenticidad personal. Encarnado, consciente, comprometido, cada uno de nosotros tiene a cargo transformarse transformando el mundo y mejorándolo en cualquier campo, según las leyes queridas y reveladas por Dios, las 'sunan Allah'. Todos los seres humanos son igualmente personas porque todos son creados por el mismo Dios. La diferencia entre ellos no es de orden «específico» —como afirma Aristóteles haciendo de los esclavos puros «instrumentos animados»— sino cualitativa; hay creyentes y no-creyentes («infieles», «asociacionistas», politeístas). El mensaje divino, dirigiéndose a unos y a otros, reconoce, por ello mismo, su equivalencia específica o valor-persona de cada uno, individualmente. No hay pues yo superior o yo inferior, sino simplemente iguales frente a Dios y la sociedad. El creyente y



el no creyente tienen igualmente el poder de cambiar de cualidad, es decir, el uno de convertirse y el otro de ser apóstata. Un individuo existe como persona, en la medida que se afirman en él las aspiraciones (por ejemplo: una conversión, una apostasía, o cualquier cambio o posicionamiento reflexionado).

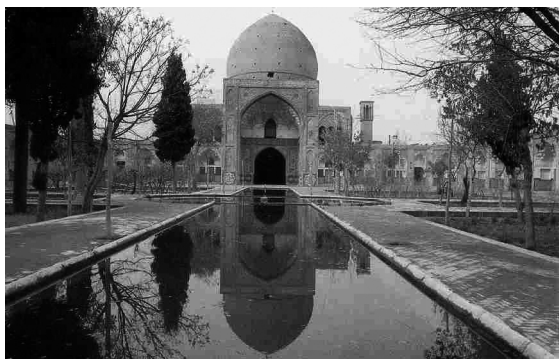
(...) La persona es poder de iniciativa, de elección; se adapta y adopta, prueba y aprueba o desaprueba. Estas son las cualidades requeridas para declarar que la persona es autónoma... Por autonomía hay que entender lo que hay de particular en cada persona, el hecho de su singularidad. Declarar que las personas son autónomas es afirmar que no hay un prototipo humano, un patrón desde el cual serán talladas las demás; cada una tiene su propia vocación, fuente inagotable de espontaneidad y de iniciativa:

A cada uno una dirección [su orientación en la vida] hacia la que se dirige. ¡[Pero qué importa], rivalidad en las buenas obras!... (*Corán, Azora II, 148*)¹.

Y de ello se desprende que:

El personalismo comienza ahí donde la persona rehúsa la sumisión ciega a nada ni a nadie, y reconoce el valor supremo de la razón y del espíritu. El hecho de reconocer este valor no nos lleva en absoluto a admitir las mistificaciones o la tiranía de la razón de otro, ni siquiera la ciega y dictatorial empresa de cualquier ideología, aunque sea religiosa:

1. El texto es el traducido del francés que utiliza Lahbabi en su libro, pero añadiremos la traducción que aparece en la edición de Herder en su 8ª edición de 2002, preparada por Julio Cortés, en caso de divergencia, para una mejor comprensión. «Todos (Judíos, cristianos y musulmanes) tienen una dirección a donde volverse. ¡Rivalidad en buenas obras!...».



No hay coacción en religión (II, 257),
y por tanto, ningún sacerdote, ninguna media-
ción entre los hombres y su Dios. (...) En el Islam,
es persona todo ser humano, independientemente
de su etnia, su lengua o color de piel...

Ningún árabe es en nada superior a un no-ára-
be, salvo por la piedad.

¿He, pues, hecho llegar [el mensaje]?
Oh Dios, ¡sea testigo!.²

**«Idiomas, colores, etnias... ¿no
son simples distinciones de or-
den práctico? Ninguna gloria
proviene del color de la piel o
de la pertenencia a confedera-
ción alguna...»**

(...) Las diferencias étnicas son las âyât, sim-
ples signos del poder divino que ha creado los cie-
los y la tierra y la diversidad de vuestros idiomas
y colores. Son ciertos los signos para aquellos
que entienden (XXX, 22). Idiomas, colores, et-
nias... ¿no son simples distinciones de orden
práctico? Ninguna gloria proviene del color de la
piel o de la pertenencia a confederación alguna,
pues, prosigue el mismo versículo del Corán:

(...) el más noble de entre vosotros, a los ojos
de Dios, es el más piadoso³ (XLIX, 13)»

En cuanto a la terminología, Lahbabi nos dice:

Está la palabra fard (individuo, impar) que se opo-
ne a djam' (plural, pluralidad) que se utiliza para
cosas o seres⁴. Y está shakhç (persona)⁵. Se re-
fiere, como persona (máscara), al aspecto físico,
exterior del hombre, a su sombra aparente (z'ill).
En el fondo, ¿persona es, con referencia a la rea-
lidad, distinto de un z'ill, un simple ser teatral en-
mascarado (sea trágica o cómica)? Con el Islam,
la noción de shakhç se enriquece y precisa a la
vez. Adquiere un doble aspecto, axiológico y ge-
nealógico. Desde este momento, cada shakhç
está condicionado por:

— su 'ird', lo que en nosotros merece ser defen-
dido, protegido de toda mancha; virtud, alma, re-
putación, honor, cualquier cosa que constituye
nuestra dignidad personal.

— su h'asab, valor, mérito, nobleza personal o he-
redado⁶.

— finalmente su nasab; filiación, linaje, pertenen-
cia hereditaria a un clan, raza...

Tenemos, pues, que estudiar a la persona bajo
este doble aspecto, de una parte físico, exterior,
aparente, y de otra, moral, interior, psicológico.

(...) Como testimonian los versículos coráni-
cos, la raíz de shakhç existe en su sentido origi-
nal (ver más arriba), pero no con su concepto de
persona. Es así que el Islam primitivo habrá crea-
do la idea (el concepto de persona) antes del tér-
mino shakhç. Para expresarlo, el Corán emplea la

2. Pronunciado por Mahoma a Arafat, después de su último peregrinaje, antes de su muerte.

3. *El que más le teme*, para la edición de Cortés.

4. Fard se encuentra en el Corán (VI, 94; XIX, 80 y 95; XXI, 89). (Nota introducida por el mismo Lahbabi)

5. Deriva de *shakhaça*:

1° Ser elevado, subirse, sacar (como objeto)

2° Aparecer (silueta); mirar fijamente a alguien

3° Representarse; explicar (dar una idea de...).

Ver el Corán, XIV,42 y XXI, 97. Es de señalar la importancia del artículo del Padre Luis Massignon, respecto a la persona humana en el Islam y la prioridad del derecho de asilo sobre el deber de la guerra justa en *Revue Inter. de la Croix-Rouge*, Genève, 1952 n°402 (Nota introducida por el mismo Lahbabi)

6. La palabra *h'asab* deriva de la raíz *h's.b.* (contar) quiere decir pues: unir todo lo que puede ponerse en el activo de alguien. (Nota de Lahbabi).



palabra wadjh (rostro, cara), lo que confirma nuevamente la aproximación a persona (aspecto exterior).

Si se sigue la evolución semántica de la palabra wadjh, se comprenderán claramente las etapas de acercamiento, y después de fijación de la noción de persona en el Islam. Del sentido físico (wadjh = rostro XII, 92), se pasa al sentido figurado (wadjh = mirada II, 143 y 147-149). Sin embargo, siendo el rostro el comienzo «noble» del ser, por extensión del sentido, designará al ser completo. Esto hace pensar en la palabra griega *prosopon*, que designó primero rostro, después máscara (persona). Más tardíamente ha habido otros sentidos, como aparición, imagen (relacionada con el árabe z'ill), y en fin, existencia, persona en general.

Así, el Corán habla de *wadjh Allah* para designar la persona de Dios. Y se sirve de la misma palabra wadjh para significar la persona humana. Una silueta, una sombra, e incluso el ser visible del que no se distingue claramente el rostro o es difícilmente identificable: es un individuo, un ser, pero no tal ser. El rostro reúne las características personales de cada uno; rasgos, edad, expresión

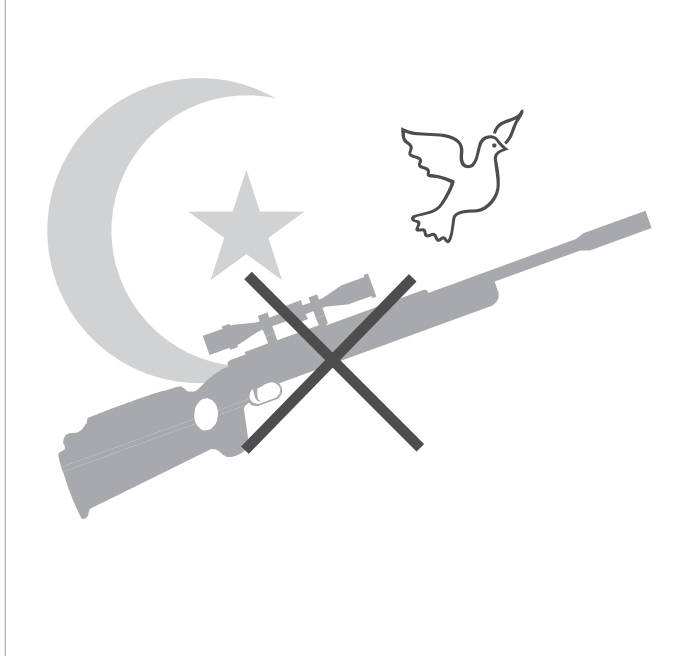
de la mirada (¿no decimos que se puede 'leer el corazón en los ojos'?).

Según la tesis defendida por Lahbabi en este libro, existe un personalismo musulmán compatible con el que ha conocido de la mano de Mounier en *Esprit* durante sus estudios en Francia. Es su periodo filosófico, que concluye tras este libro, para adentrarse en la mística sufí y en su poesía, por la que será más conocido tanto en Francia como en Marruecos. Convendría analizar más en profundidad sus planteamientos y, de esta manera, tomar contacto con una línea de pensamiento dentro del Islam con la que podamos establecer enriquecedoras líneas de comunicación en nuestro esfuerzo hacia la interculturalidad. □

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA:

- ❖ Lahbabi, M. A. (1964). *Le personalisme musulman*. Paris, PUF

UNA PERSPECTIVA ISLÁMICA SOBRE LA PAZ Y LA NO VIOLENCIA



■ **ZEKI SARITOPRAK**

Universidad John Carroll
Cleveland, Ohio

Este trabajo intenta analizar el enfoque islámico sobre la paz y la no violencia a través de un examen de la experiencia turca. La primera parte explora la perspectiva del Corán y el hadiz sobre la paz y la no violencia. La segunda parte trata de las personalidades islámicas turcas que promovieron la paz y la no violencia a través de sus enseñanzas y actividades, tales como Suleyman Hilmi Tunahan (1888-1959), Mehmet Zahit Kotku (1897-1980) y especialmente Bediuzzaman Said Nursi (1876-1960) y Fethullah Gülen (1941-).

El Islam, como la palabra sugiere, tiene connotaciones de paz y sumisión. El Profeta Muhammad, en su descripción de los musulmanes, dice: «Un musulmán es aquel de cuya lengua y manos están a salvo sus hermanos en la fe.»¹ Los valores que se hallan en el mismo núcleo del Islam constituyen el fundamento de la acción no violenta en la tradición.² Uno de los principios más importantes de la no violencia en el Islam está contenido en el conocido dicho del Profeta «La dharar wa la dharar,» que puede ser traducido como «no hagas daño y no recibirás daño».³

En su vida personal, el Profeta fue un ejemplo viviente de paz y no violencia. Nunca se le atribuyó una violencia física ni verbal. En sus enseñanzas, él prohibió

ejercer la violencia contra todas las criaturas. Aunque se defendió cuando sus seguidores y él mismo fueron atacados, hizo que la paz dominara tan pronto como fue posible, incluso a riesgo de su propia vida. Un ejemplo de esto es el Tratado de Hudaibiyyah, que tuvo un gran impacto en la relación del Profeta con los idólatras. El Profeta aceptó las duras condiciones de sus adversarios con el fin de lograr la paz. Al aceptar desarmarse para entrar en la ciudad de Meca, se colocó a él mismo y sus seguidores en una situación de grave riesgo, pero lo hizo para que todos ellos pudieran llevar a cabo la peregrinación de forma pacífica.⁴ En este sentido, la acción del Profeta fue un gran ejemplo de resistencia no violenta a la opresión de la élite de Meca.

Aunque el mensaje que transmitió no prohibía la utilización de la fuerza cuando era preciso, él nunca consideró este punto como un aspecto esencial del mismo. El verso coránico «La reconciliación es mejor» (4:128) constituye el fundamento de este mensaje. Este verso hace referencia, en primer lugar, a las disputas familiares. Sin embargo, la terminología utilizada sugiere que la reconciliación es superior en todos los órdenes de la vida. Así pues, siempre que la paz era posible, el Profeta alentó todas las acciones dirigidas a lograrla. Incluso en medio de la guerra, «si (los enemigos) se inclinan a la paz, inclínate tú también, y confía en Dios» (8:61). Otro verso coránico pide al Profeta y sus seguidores que resuelvan sus disputas mediante medios pacíficos. «Manteneos, pues, conscientes de Dios y haced la paz

1. Al Bujari, Libro II (Creencia), *Hadiz* n.º 10.

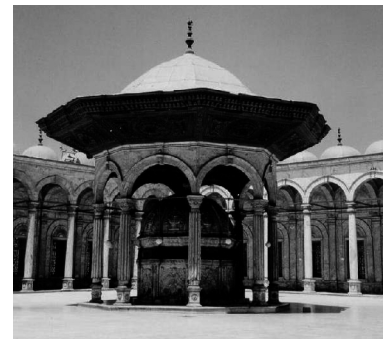
2. Para términos como *adl* (justicia), *ihsan* (hacer lo que es hermoso), *rahmah* (misericordia), *hikmah* (sabiduría) y sus relaciones con el concepto islámico de la no violencia, ver Mohammed Abu-Nimer, «*Nonviolence and Peace Building in Islam*», (Gainesville: University Press of Florida, 2003), 37-47.

3. Uno puede hallar una gran similitud entre este dicho profético y la enseñanza de Gandhi acerca de la *ahimsa*, un término sánscrito que significa «ausencia de daño» (ver Thomas Merton, *Gandhi on Nonviolence: a Selection From the Writings of Mahatma Gandhi*, (New York: New Directions Publishing, 1964), 23. Ver también William Robert Miller, *Nonviolence a Christian Interpretation*, (New York: Schocken Books, 1966), 23-32.

4. Al Bujari, Libro XLIX (*Sulh* - sobre hacer la paz), hadiz n.º 862.

5. Ver al Bujari Libro XLIX (*Sulh* - sobre hacer la paz). Este libro en particular contiene una sección especial sobre mérito de promover la paz entre partes en conflicto.





entre vosotros.» (8:1). Un verso similar señala que «si dos grupos de creyentes luchan entre sí, reconciliadles» (49:9). El Profeta abordó también los temas de la paz y la tolerancia en lo que respecta a las relaciones entre individuos. De hecho, el recopilador de hadices Al Bujari dedicó todo un libro de su colección a los dichos del Profeta sobre la paz.⁵

La paz y la no violencia van de la mano. La no violencia es un paso importante en el proceso hacia la consecución de la paz. El Corán describe la eterna morada de los creyentes en la otra vida como «dar al salaam» (la casa de la paz). «Dios invita (al hombre) a la morada de paz» (10:25). El saludo entre la gente del Paraíso es «Paz» o «Salaam» (10:10). En la otra vida, cuando los ángeles saluden a la Gente del Paraíso dirán «¡La paz sea con vosotros, porque habéis perseverado!» (13:24). A la gente virtuosa se le dirá: «¡Entrad aquí en paz y seguros para siempre!» (15:46). La paz es vista como un atributo de los creyentes, así como un atributo de Dios: «No oirán allí conversaciones vanas, ni incitación al pecado, sino nuevas de paz y firmeza espiritual». (56:26). Ésta es una referencia a la pureza y armonía eternas de los creyentes. Asimismo, la paz —«As Salam»— es uno de los más hermosos nombres de Dios. Para imitar a Dios, los musulmanes deben ser pacíficos. Como principio básico, el objetivo del Islam es hacer de este mundo un lugar donde la paz prevalezca y todas las criaturas estén protegidas pacíficamente con el fin de acercar a los seres humanos a Dios y uno de Sus nombres: As Salam.

Como he mencionado antes brevemente, los primeros musulmanes sufrieron una fuerte persecución a manos de los idólatras en Meca. Sin embargo, el Profeta no permitió durante un largo tiempo que sus seguidores se vengaran o utilizaran la fuerza, ni siquiera como forma de autodefensa, a pesar de la constante presión que padecían. En lugar de ello, él les pidió que mostraran paciencia ante la persecución, lo que obligó a algunos de ellos a emigrar, abandonando su entrañable ciudad de Meca, hasta Abisinia, donde hallaron paz y seguridad. El propio Profeta del Islam, junto con su amigo más apreciado, se ocultó en una cueva para escapar a la persecución desatada contra él, lo que le permitió llegar a la ciudad de Medina, adonde había

sido invitado para promover un acuerdo de paz entre las conflictivas tribus árabes y judías.

Gracias al enorme valor y la posición gloriosa que ocupaba el Profeta en el seno de la sociedad de Medina, los primeros musulmanes adquirieron los medios para defenderse contra los idólatras de Meca. Sin embargo, el Profeta siempre prefirió la vía de la no violencia para responder al hostigamiento de estos últimos. Aunque Muhammad no está incluido en la lista de líderes religiosos que practicaron la no violencia durante sus vidas (como sucede con Buda y Jesús) no hay ninguna duda de que practicó la filosofía de la no violencia frente al persecución a la que hacía frente. Esto fue así hasta que la revelación coránica dio permiso a los fieles para defenderse de los agresores: «Les está permitido combatir a aquellos que son víctimas de una agresión injusta —y, ciertamente, Dios tiene en verdad poder para auxiliarles—: aquellos que han sido expulsados de sus hogares, contra todo derecho, sólo por haber dicho: «¡Nuestro Sustentador es Dios!»» (22:39-40). Debido a este permiso logrado para defenderse por medio de la fuerza contra sus atacantes, Muhammad es conocido entre todos los profetas con el nombre de «sahih al qadib», el portador del bastón⁶.

Una de las narraciones del hadiz nos proporciona un ejemplo revelador de la vida de Muhammad: Un beduino se acercó al Profeta y tiró de su ropa tan violentamente que dio la impresión de que la había rasgado debido a la violencia del tirón. El beduino, un árabe del desierto dijo: «Pido que me sea concedida una parte de la fortuna que Al-lah te ha dado», en referencia a un botín que había sido conseguido. El Profeta se volvió hacia el hombre y le sonrió sin mostrar ningún tipo de ira ni enfado y luego ordenó que se le diera una parte⁷. Hay que señalar aquí que el Profeta estaba tratando de resolver los problemas de una de las sociedades más salvajes de la historia. El tratar de cambiar la mentalidad y las actitudes de la gente fue la tarea más difícil que tuvo que afrontar. Los historiadores han señalado que los miembros de la sociedad del Profeta habían llegado a tal grado de dureza e insensibilidad en sus corazones que enterraban vivas a las recién nacidas, como un signo de honor tribal. El Corán, por su parte, condena severamente estas prácticas tribales (81:1). Las

⁶ Ver Said Nursi, *Mehtubat* (Las Cartas) (Istanbul: Sozler Yayinevi, 1994), 162.

⁷ Al Bujari, Libro LIII (*Jumus*, Una Quinta Parte del Botín para Al-lah), hadiz n° 377.



enseñanzas que el Profeta trajo transformaron a esas mismas personas, que cambiaron sus mentes y corazones, de tal modo que pasaron a mostrar compasión no sólo hacia todos los seres humanos, sino también hacia las criaturas más pequeñas de Dios. El Profeta no llevó a cabo este cambio por medio del uso de la fuerza. Fue, por el contrario, su mensaje pacífico y no violento el que cambió la mentalidad de su sociedad.

Mediante el método de la paz y la no violencia, Muhammad transmitió la revelación del Corán a su pueblo. Como el propio Libro dice, su misión era sólo la de «transmitir con claridad el mensaje (que le ha sido encomendado)» (5:92). De este modo, él sufrió la persecución de los habitantes de Meca con paciencia y continuó difundiendo su mensaje. Él pidió a su comunidad que mantuviera también esta actitud. El Profeta les advirtió asimismo en contra de futuras «fitnah», o fracturas dentro de la sociedad islámica, que aparecerían posteriormente, en forma de guerras civiles, tal y como el Profeta había predicho. Un compañero preguntó: «¿Qué debería hacer en los momentos de tan grandes pruebas?». El Profeta respondió: «Quédate en casa y controla tu lengua.»⁸ Durante los tiempos de las guerras civiles, la mayoría de los compañeros evitaron la fitnah y la anarquía social. De hecho, esto se convirtió más tarde en un principio de la tradición sunní del Islam frente al desorden social y la anarquía. Al Gazali (m. 1111) es conocido por haber sido un fuerte defensor de este principio⁹, que estaría más en línea con el principio de «evitar la provocación» o «no tomar parte», tal y como ha sido articulado por algunos eruditos de los estudios sobre la no violencia¹⁰.

El Corán se refiere con frecuencia a las luchas de los profetas bíblicos, a los que presenta como ejemplos vivientes de paciencia y perseverancia. La historia coránica sobre los dos hijos de Adán, Caín y Abel, es vista por los sabios como un ejemplo claro de la no violencia dentro del Islam. Un verso del Corán se refiere a ellos diciendo: «Y relátales, como exposición de la verdad, la historia de los dos hijos de Adán - como ambos ofrecieron un sacrificio, y fue aceptado el de uno de ellos pero no el del otro. (Y Caín) dijo: «¡Ten por

seguro que te mataré!». (Abel) respondió: «Ciertamente, Dios sólo acepta de aquellos que son conscientes de Él. *Aún si levantas tu mano para matarme, yo no levantaré mi mano para matarte: en verdad, temo a Dios, el Sustentador de todos los mundos* (énfasis añadido).» (5:27-28).

El Islam enseña que alguien que lleva a cabo un mal llevará sobre sí la carga de todos los males realizados como consecuencia de ese primer mal suyo. De este modo, Caín lleva sobre sí la carga de todos los asesinatos llevados a cabo en la historia, ya que él fue el primero en cometer este crimen. Así pues, las características islámicas de una persona no violenta pueden ser halladas en la personalidad de Abel, que evitó la venganza.

Habiendo quedado así establecida la adhesión del Profeta al principio de la no violencia, nos viene a la mente la cuestión de la autodefensa temporal. ¿Utilizó el Profeta la violencia para responder a la agresión de sus enemigos? No hay duda de que el Profeta utilizó la fuerza como un medio de autodefensa cuando él y sus seguidores fueron atacados y no tenían otra forma de frenar a los idólatras de Meca. En este sentido, el Corán precisa: «Pero (recordad que un intento de) resarcirse de un mal puede convertirse, a su vez, en otro mal: así pues, quien perdone (a su enemigo) y haga las paces (con él), su recompensa será asunto de Dios, pues, ciertamente, Él no ama a los malhechores.» (42:40).

Aunque el Profeta se defendió de sus atacantes, frecuentemente practicó también el perdón. Su misericordia y perdón se extendieron incluso a sus enemigos. Se menciona en la colección de hadices que en la batalla de Gafan y Anmar, el valeroso jefe de una tribu llamada Gauras se acercó maliciosamente al Profeta y, sujetando su espada por encima de la cabeza de éste, preguntó: «¿Quién te salvará de mí?». El Profeta respondió: «Al-lah» y rezó: «¡Oh Al-lah! Ayúdame contra él.» En ese mismo momento, Guras fue derribado por un misterioso golpe que recibió entre los hombros y su espada se le cayó de la mano. El Profeta cogió la espada y le preguntó: «Y ahora, ¿quién te salvará de mí?». El Profeta, sin embargo, le perdonó y le permitió que regresara a su tribu. Su gente se sorprendió al ver que un hombre

8. Abu Daud, *Sunan*, hadiz n.º 4329.

9. Ver Al Ghazzali, *Al Iqtisad fi al-I 'tiqad*, (eds.) Ibrahim Agah Cubukcu y Huseyin Atay (Ankara: Nur Matbaasi, 1962).

10. Gene Sharp, *Exploring Nonviolent Alternatives*. (Boston: Porter Sargent Publishers, 1970), 36-37.

11. Ver Al Bukhari, Libro LII (*yihad*), Hadiz n.º 158. Nursi, *Risale-I Nur Kulliyati*, vol. I, 426.

tan valeroso no había podido hacer nada contra el Profeta. Ellos le preguntaron: «¿Qué te ocurrió? ¿Por qué no pudiste hacer nada?». Él les contó lo que había ocurrido y añadió: «Vengo ahora de la presencia del mejor de los hombres»¹¹.

Los musulmanes son requeridos para que luchen contra la injusticia dondequiera que la encuentren. Sin embargo, esta lucha no debe producir una injusticia aún peor. Si éste fuera a ser el caso, el Corán da una alternativa: la paciencia y la oración. El Libro declara que si las personas son objeto de una persecución o de burlas, deben soportarlo con paciencia y serán recompensados por ello (23:107-111). La aseveración coránica de «Dios está con los pacientes» se ha convertido así en una fuente de insuperable fortaleza para los creyentes. De este modo, uno debería responder a la opresión practicando una resistencia activa, pero no violenta. El Profeta señala que «la mejor caridad es una palabra justa ante un rey opresor.» Esta resistencia ha de tomar una forma positiva, como señala el siguiente verso coránico: «Pero (ante lo que digan o hagan), repele el mal (que hacen) con algo mejor.» (23:96). Muchos sostienen que el Corán enseña algunos métodos de resistencia no violenta a través de los relatos sobre algunos profetas, como Moisés. Así por ejemplo, un verso coránico señala que cuando Dios pidió a Moisés y Aarón que transmitieran Su mensaje al Faraón les dijo: «Habladle en un lenguaje amable.» Este énfasis en la utilización de un lenguaje correcto durante la conversación con un tirano

como el Faraón nos demuestra claramente la importancia de la no violencia en la enseñanza coránica. En la misma historia, podemos encontrar otro ejemplo de resistencia no violenta en la declaración de los magos (del Faraón), que habían recibido una amenaza del propio Faraón. Cuando ellos (impresionados por el poder que exhibió el Profeta Moisés) dijeron: «Creemos en el Dios de Moisés,» el Faraón les recriminó con fuerza y amenazó con crucificarles. Su respuesta, ante tal amenaza, fue: «¡No hemos de preferirte a ti a toda la evidencia que nos ha llegado, ni a Aquel que nos ha creado! ¡Decreta, pues, lo que vayas a decretar: tú sólo puedes decretar (en lo relativo a) esta vida!» (20:72).

En nuestro mundo contemporáneo, la no violencia se ha convertido en una forma importante de abordar los conflictos. Muchos sabios y eruditos han tratado de explicar el término «no violencia» comparándolo con otros distintos en lugar de tratar de definirlo. La siguiente definición nos proporciona, sin embargo, una visión de conjunto apropiada de este término: «Es un conjunto de ideas sobre la moral, el poder y los conflictos que lleva a sus defensores a rechazar el uso de la violencia en sus esfuerzos dirigidos a lograr fines sociales o políticos.»¹² En los últimos siglos, la no violencia está asociada con algunas figuras mundialmente conocidas, tales como Leon Tolstoi (1828-1910) en Rusia, Mahatma Gandhi (1869-1948) en la India, Albert Luthuli (1898-1967) en Sudáfrica y Martin Luther King, Jr. (1929-1968) en EEUU. □

12. Para ver varios términos y definiciones, consultar William Robert Miller, *Nonviolence*, 23-32. Para esta definición en particular ver <http://en.wikipedia.org/wiki/Nonviolence>.

LA EMERGENCIA DEL FEMINISMO ISLÁMICO

■ **ABDENNUR PRADO**

abel@webislam.com

Junta Islámica Catalana

1. FEMINISMO ISLÁMICO

El feminismo islámico es un movimiento que reivindica la posibilidad de alcanzar la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en el marco del islam. Se trata, mayoritariamente, de mujeres musulmanas que no quieren abandonar su religión y rechazan el machismo y el sexismo imperante en la mayoría de las sociedades musulmanas. Este movimiento considera que se ha producido una degradación de la tradición islámica y una tergiversación de los textos sagrados. Postula, asimismo, que el islam genuino contiene importantes elementos de liberación (como son el sentido igualitario y la ausencia de jerarquías religiosas) y propone la recuperación de estos como marco de emancipación social.

En el presente, existe un amplio debate teórico sobre el «feminismo islámico», que incluye la discusión sobre lo apropiado o inapropiado del término. El feminismo, como lucha de la liberación de la mujer, no puede ser etiquetado. El calificativo islámico no puede ser definitorio de una clase de feminismo distinto al occidental, sino un modo de contextualizar el problema de la liberación dentro de un ámbito específico. En ningún caso puede ser un calificativo «reductor», en el sentido de abaratar la reivindicación básica de la igualdad de la mujer, en su sentido más universal. Al margen de la terminología, lo cierto es que existe un amplio movimiento que, por enfrentarse a las interpretaciones y comportamientos machistas, homófobos o sexistas que dominan en muchos lugares del mundo islámico, puede llamarse propiamente feminista.



2. FEMINISMO Y COLONIALISMO

El feminismo islámico defiende la posibilidad de que las mujeres musulmanas logren la plenitud de sus derechos en el marco del islam. Se opone tanto a las lecturas fundamentalistas (islam patriarcal) como a aquellas corrientes que piensan que para lograr sus derechos las mujeres musulmanas deben abandonar su religión (feminismo laicista agresivo contra el hecho religioso). Frente a este trabajo de crítica interna (deconstrucción del patriarcado en base a los principios del islam), la pretensión de superioridad de la cultura occidental no constituye un enemigo efectivo del fundamentalismo, pues este ataque conduce a posturas enconadas. Mientras más agresiva es la postura pro-occidentalizadora y más se apoya en los argumentos de la islamofobia, más fuerza adquieren los movimientos fundamentalistas, que se presentan como defensores de la religión ante estos ataques «desde fuera».

La egipcia Leila Ahmed ha denunciado la práctica de los gobiernos occidentales de utilizar la imagen de opresión de la mujer en el islam para justificar políticas de dominación, tanto en el plano militar como cultural. Se trata de un «feminismo proyectado desde un canon universalista de signo blanco occidental» (Mary Nash) que da por sentado que el islam oprime a la mujer, y que esto no puede cambiar en absoluto. Desde esta perspectiva, la occidentalización entendida como abandono del islam es el único camino para lograr la liberación de la mujer musulmana. Este discurso es percibido por los colectivos locales como una forma de imperialismo cultural, hasta el punto de que en el imaginario de muchos musulmanes los términos «colonialismo» y «feminismo» aparecen vinculados. El imperialismo cultural occidental que utiliza un lenguaje feminista tan solo logra el desprestigio del feminismo entre los colectivos musulmanes, generando actitudes defensivas y llegando a constituir uno de los peores



enemigos de los derechos de las mujeres en el mundo islámico.

3. YIHAD DE GÉNERO

Se denomina «yihad de género» a la lucha contra las interpretaciones machistas, homófobas o sexistas de los textos sagrados en el ámbito del mundo islámico. A lo largo del siglo xx se desarrolló un amplio movimiento en pro de la superación de las lecturas patriarcales, realizado en su mayor parte por mujeres que reivindican la igualdad de derechos desde su condición de musulmanas. Este movimiento tiene la peculiaridad de haber surgido de forma espontánea y en paralelo en numerosos países de mayoría musulmana. Su origen suele situarse en las primeras décadas del siglo xx en Egipto, cuando una serie de feministas plantearon la mayoría de las cuestiones sobre las que todavía se debate. A pesar del camino recorrido, a principios del siglo xxi la cuestión de género sigue siendo uno de los temas pendientes en las sociedades de mayoría musulmana. Casi un nudo gordiano, alrededor del cual se establece una lectura conservadora de la religión que discrimina, coarta las libertades individuales y tiende a perpetuar estructuras de poder jerárquicas, excluyentes de la mayoría de los ciudadanos. El feminismo islámico constituye la verdadera antítesis del fundamentalismo religioso, un ataque al fundamentalismo en sus raíces, que refuta la lectura patriarcal y totalitaria de los fundamentalistas en base a los principios del islam.

4. HERMENÉUTICA CORÁNICA

Una de las características más destacadas del feminismo islámico es su pretensión de que el Corán contiene las bases para la emancipación de la mujer. Según la hermenéutica coránica desarrollada por destacadas feministas (Amina Wadud, Asma Barlas, Riffat Hassan, Aziza al-Hibri), las bases ideológicas del patriarcado están ausentes del Corán, y son contrarias a los principios de la Unidad divina y la Justicia que rigen en la Creación. El patriarcado rompe con el equilibrio establecido por Al-lâh en la naturaleza, potenciando una sociedad basada en la opresión y en el dominio de unos sectores sobre otros. El machismo es la destrucción del islam como modo de vida orgánico, una ruptura con el

propio orden de la creación y una imposición de un orden artificial al que llamamos patriarcado.

Las feministas del islam desarrollan una lectura renovada de los textos sagrados para poner en evidencia las incoherencias de la lectura machista de la tradición. Se trata de una lectura desde el punto de vista de género, que pretende corregir las deformaciones operadas, y reestablecer la justicia como principio rector de las sociedades musulmanas. Se trata de recuperar la dimensión espiritual y el sentido integrado de estar en el mundo, frente a aquellos que pretenden reducir el islam a una ideología (reformismo musulmán, islamismo, islam político, fundamentalismo). El islam, como cosmovisión que facilita la integración de todas las fuerzas que rigen la existencia, no implica la subordinación de la mujer al hombre. Al lado de la idea de Justicia las feministas del islam se remiten a la idea del Tawhid, la Unidad de todo lo creado. En el cosmos unitario, todas las fuerzas de la naturaleza se hallan integradas, en un constante movimiento en equilibrio. Dentro de esta visión, el equilibrio entre los dos polos de la pareja (las fuerzas masculina y femenina) es determinante. Masculino y femenino no corresponden al hombre y la mujer, sino que constituyen motores internos presentes en cada criatura. Lo femenino está en equilibrio con lo masculino tanto en el hombre como en la mujer. Tratar de acotar lo femenino en la mujer y subordinarlo a lo masculino como esencia exclusiva del hombre es romper el equilibrio interno del hombre y la mujer, la polaridad que está presente en cada una de las criaturas. De ahí se derivan todos los desequilibrios que encontramos en las sociedades patriarcales.

5. EL PROBLEMA DE LA SHARIA

El feminismo islámico se opone a la implantación de una codificación de la Sharia o Ley Islámica que se remonta al siglo x, y que los sectores fundamentalistas pretenden imponer como si fuese una verdad inamovible, a la cual todos los musulmanes deben obediencia. Según el discurso fundamentalista, la aplicación de estas leyes es el camino a través del cual las sociedades musulmanas pueden recuperar su fuerza y su independencia frente a un occidente corrupto y desestabilizador. En la práctica, la aplicación de la sharia no significa otra cosa que castigos corporales, justificación de la violencia doméstica contra las mujeres, códigos de vestimenta

que coartan la libertad, unos códigos de familia fuertemente machistas y discriminatorios, y que restringen el derecho de las mujeres al divorcio, a la herencia, o a ejercer determinadas profesiones. Estas leyes parten de la consideración de la mujer como un ser inferior y legalmente dependiente del hombre, ya sea el padre, el tutor o el marido. La mujer queda definida según los roles de hijas, madres o esposas. En algunos países, se establece una segregación estricta de los sexos, según la cual las mujeres son relegadas al ámbito doméstico, como criaturas encargadas de la procreación y del cuidado del hogar. Todo un sistema de pensamiento que pretende situar a las mujeres en un segundo plano, eliminarlas del espacio público, de los centros de saber y decisión, de todas aquellas tareas a través de las cuales las mujeres musulmanas podrían desarrollar su propia creatividad y liberarse de unas estructuras de poder creadas para

sojuzgarlas. Desde el feminismo islámico se denuncia que esta pretendida Ley Islámica no es la 'ley de Dios', como afirman sus promotores, sino una creación humana codificada hace siglos, en el contexto de sociedades donde la mujer era considerada como una propiedad del hombre, y en las cuales el discurso religioso estaba en manos de los hombres. Con esto, se está poniendo en duda toda una tradición jurídica de siglos, que es invocada como un modelo inamovible por los sectores fundamentalistas (apego a los dictámenes de los sabios del pasado). En la medida en que estas leyes discriminatorias se pretenden emanadas del Corán y de la Sunna, el feminismo islámico actúa mediante una reinterpretación que socava la base religiosa del discurso fundamentalista, poniendo en evidencia el hecho de que toda discriminación está en contradicción con el Mensaje igualitario del islam. □



MOHAMED CHARFI, UN MAESTRO PARA TIEMPOS DE CRISIS

Una entrevista virtual

■ EDUARDO MARTÍNEZ

Miembro del Instituto E. Mounier



El profesor Mohamed Charfi es profesor emérito de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales de Túnez. Fue presidente de la Liga tunecina de Derechos Humanos y ha sido Ministro de Educación y Ciencia de Túnez de 1989 a 1994. Ha recibido la medalla de la UNESCO al mérito en la Educación (1996). Su caso es arquetípico pues encarna el modelo de intelectual comprometido con los valores de la persona así como con un modelo de modernización social, y enraíza esas dimensiones de modo tanto filosófico como teológico. Su pensamiento va y viene de la filosofía social y la politología a la teología y la pedagogía con completa coherencia. En este ejercicio da luz a una coyuntura en la que las dicotomías son excluyentes y las diferenciaciones tajantes, no sólo a nivel teórico, sino también y sobre todo, cruelmente, en el de la praxis del odio y la guerra. En este número hemos recogido y reseñado con sus propias palabras su libro «Islam y libertad». Sobre algunos temas cruciales en él estudiados trataremos en lo que sigue.

Acontecimiento. —¿Cuál es la esencia del movimiento que llamamos «integrismo islámico»? ¿Dónde radica su fuerza?

Mohamed Charfi. —Los islamistas creen actuar según voluntad de Dios. Poco importa que el integrista esté en el poder o en la oposición; poco importa que se oponga a un régimen autoritario o democrático; la violencia es para él un medio normal de acción, legitimado por el noble fin de la instauración del Reino de Dios. La violencia que ejerce le recuerda la *yihad*, de la que tanto se han vanagloriado ante él. Desde 1992 hasta 1995, la ola de terrorismo integrista en Egipto causó la muerte de 984 personas. Las víctimas fueron, principal-

mente, egipcios coptos, pero también militantes demócratas, intelectuales y turistas extranjeros. En Argelia, el terrorismo y la reacción de las fuerzas del orden provocaron quizá 60.000 muertos. Paradójicamente, esta ola de violencia encontró al principio cierta comprensión en la clase política europea y americana, bajo el pretexto de que este terror correspondía a reivindicaciones populares no satisfechas por sus gobernantes. Los dirigentes islamistas han aprendido a hablar a Occidente con el lenguaje que entiende y le gusta, con toda razón: el de la democracia y los derechos humanos.

En una obra publicada no hace mucho (*Islam et polithic, la modernité trahie*, Ed Découverte), Burhan Ghaliun analiza el fenómeno islamista y critica los regímenes políticos de los países musulmanes que, en su mayoría, son regímenes autoritarios; y lleva toda la razón. Sin embargo, los fenómenos políticos son particularmente complejos. En una relación dialéctica, distintos factores pueden servir mutuamente de causa y efecto. El autoritarismo puede generar el islamismo; pero el islamismo puede también generar el autoritarismo e, incluso, servirle de imparable coartada.

Es cierto que la democracia no es viable, ni se puede mantener durante tiempo, si una fracción no desdeñable de la población cree poseer la verdad absoluta y tener el derecho, e incluso el deber, de imponer su verdad por la fuerza. En este sentido es desgraciadamente evidente que el integrismo existe, en distintos grados, en casi todos los países musulmanes. Entonces, surge una pregunta fundamental: ¿el Islam genera necesariamente una cultura antidemocrática? No, en absoluto. El integrismo no es ninguna fatalidad, no es una cuestión religiosa, sino un problema de cultura y educación. Es necesario distinguir musulmán e islamista.

Acont. —Quizá la raíz de esta distinción se halle en el diferente modo en el que conciben la revelación coránica, y en la relación que establecen entre la fe y el ámbito político.

MC. —Para los musulmanes, el Islam es una religión popular y tranquila. Es antes que nada una religión, en el sentido de que es esencialmente una creencia, una respuesta a la lacerante cuestión de la vida y la muerte, un medio eficaz de calmar la angustia de la existencia, la esperanza de una vida después de la muerte, llena de justicia y de felicidad. Significa sencillamente que el superpoder que creó este mundo, Dios, inspiró a Mahoma – un hombre entre los hombres, y que tuvo, como todos los hombres, enterezas y debilidades – un mensaje de amor, de igualdad, de fraternidad y de paz. Este hombre conoció enormes dificultades, porque fue denigrado, perseguido por los suyos, y estuvo a punto de ser asesinado; entonces se defendió. Sin embargo, salvo esa autodefensa, su mensaje es fundamentalmente un mensaje de paz y de concordia.

Este mensaje contiene obligaciones individuales como las oraciones, el ayuno, las prohibiciones alimenticias, que cada uno cumplirá a su manera o no respetará, según su conveniencia y la hondura de su convicción. En todas las religiones hay creyentes practicantes y otros que practican poco o nada. Es una cuestión personal. Nadie tiene el derecho de inmiscuirse. El Corán dice claramente: «Nadie comete mal sino en detrimento propio. Nadie cargará con la carga ajena. Luego, volveréis a vuestro Señor y ya os informará Él de aquello en que discrepáis» (Sura VI «Los rebaños», vers. 164). Nadie, ni un individuo, ni un grupo, ni el Estado, puede dictar su conducta personal a otro. En cuanto a las relaciones colectivas tal y como son hoy día comprendidas y aplicadas por las principales religiones en el mundo, el Islam contiene una moral, una orientación general. En su sentido original, la palabra *sharia* significa «vía». En esta vía, los musulmanes caminarán según su *iytiḥad*, dicho de otra manera, según su esfuerzo de reflexión. Es decir que, en cuanto a elaboración de reglas jurídicas que regirán la vida en sociedad, reflexionarán para adaptarse lo mejor posible a las circunstancias de su tiempo. La democracia, las reglas del sufragio universal y de la soberanía popular son las más apropiadas hoy en día para designar y regular las instituciones que elaborarán este derecho. Las instituciones del Estado, con el derecho a la cabeza, desde la muerte del Profeta hasta nuestros días, son una obra puramente humana.

El Islam no es ni un derecho, ni un Estado, ni una política, ni una identidad. Es una religión. Diríamos más, teniendo por esencia una vocación universal, no puede estar ligado a ningún pueblo, a ningún territorio, a ningún Estado, y menos aún, a una determinada política.

Para los islamistas, el Islam es todo lo contrario. No es a Dios a quien se debe adorar sino a la “historia” (cierta versión de ella). Los integristas fueron adoctrinados por sus teóricos y sus dirigentes de tal manera que tienen la cabeza llena de una historia deformada e idealizada al extremo. Para ellos, Dios creó la humanidad para que le obedeciera y eligió al Profeta Mahoma, un hombre perfecto, para transmitir sus órdenes a esta humanidad. La historia del Islam es la de una epopeya maniquea. Es un combate entre “los buenos y los malos”. Los compañeros del Profeta y sus sucesores, hombres que eran, si no perfectos, cuando menos casi perfectos, constituyeron un Estado y fundaron un derecho. Hoy hay que reconstituir este Estado y recuperar este derecho que se debe aplicar al pie de la letra, sin cambiar nada. No tenemos el derecho a modificarlo, ya que fue establecido por hombres santos a partir del Corán (tal y como lo entendieron) y los dichos del Profeta (tal y como los recopilaron un siglo después).

Esta lucha entre las fuerzas del bien contra las fuerzas del mal no ha cesado nunca. El derecho musulmán distingue claramente entre *Dar al-Islam* y *Dar al-Harb*, literalmente «la casa del Islam» y «la casa de la guerra». En otros términos, distingue entre los territorios que obedecen la jurisdicción del Estado islámico y los otros, a los que se debe hacer la guerra cuando se pueda. Para los islamistas, esta regla de la *sharia* sigue en vigor. La lucha debe por consiguiente continuar. Hoy en día, opone a los musulmanes puros y duros, los únicos verdaderos, a todos los demás. Este último grupo constituye un cajón de sastre, donde encontramos a la vez a Occidente y a los malos musulmanes. Occidente es el imperialismo, el sionismo, el colonialismo, el materialismo, la explotación de los débiles del Tercer Mundo, la degradación de las costumbres, la sociedad de consumo, la prostitución, la droga, la corrupción... Hay que combatirlo. No será difícil, dado que Occidente está minado por sus propios vicios. Si no hemos conseguido aplastarlo, es porque tuvo la inteligencia de introducir en nuestra casa una quinta columna compuesta por escépticos, demócratas, liberales, mujeres emancipadas, en suma, de gentuza que hay



que eliminar... Los intelectuales argelinos lo saben de sobra.

Acont. —Quizá una de las expresiones más duras de ese literalismo jurídico y de esa deformación histórica sea la concepción de la mujer y sus derechos que plantea el islamismo radical.

MC. —Los integristas deforman el derecho musulmán para presentarlo como uno y coherente. Sin embargo el *fiqh* (derecho musulmán clásico) es un *corpus* de reglas jurídicas enormemente extenso que trata de todos los problemas de la vida en sociedad (derecho penal, estatuto personal, derecho de bienes raíces, derecho civil, etc.). Ya desde la fractura de la naciente comunidad musulmana este derecho se diversifica (sunní, shií, jariyí) y se subdivide (por ejemplo, son cuatro las escuelas jurídicas solo dentro del sunnismo). Esto se obvia pues tal imperfección no cuadra con una obra divina. Ellos encuentran en la sharia tres tipos de normas: las que quieren olvidar por considerarlas absolutamente inviables (como la esclavitud, casi nadie la defiende hoy), las que desean restablecer como el código penal antiguo (castigos físicos como la muerte para el apóstata, la lapidación por adulterio...), y las que desean mantener como el estatuto personal (que implica entre otras cosas la postergación de la mujer frente al hombre).

Es conocido el carácter antifeminista de la *sharia*. El hecho de que quienes la defienden vivan en otra época explica esta misoginia. De todas formas no olvidemos que el principio de igualdad entre los sexos es muy reciente en la historia de la humanidad. Incluso en Europa, es en el siglo XX cuando la mujer conquistó el derecho de voto y el pleno reconocimiento de su personalidad y capacidad jurídica. El derecho musulmán se basa en tres desigualdades fundamentales: la superioridad del hombre sobre la mujer, del musulmán sobre el no-musulmán y de la persona libre sobre el esclavo. Este derecho reconoce el mayor número de ventajas al hombre musulmán, libre y rico, y el menor número de derechos a la mujer, esclava y no-musulmana. Se trata por consiguiente de un derecho básicamente discriminatorio. ¿Juicio demasiado severo, se dirá? Seguramente. Y puede que injusto. Pero estas consideraciones vienen desgraciadamente impuestas por la existencia de un movimiento integrista que reclama el retorno de este derecho y que obliga a analizar el pasado según los criterios del presente. Una estimación objetiva supon-

dría necesariamente que se situase este derecho en su contexto histórico y que se comparase con los derechos de otras antiguas civilizaciones. Presentaría entonces otro aspecto. En comparación con las legislaciones anteriores o coetáneas, en lo que se refiere al no musulmán, al esclavo o la mujer, el derecho musulmán constituyó un progreso en la historia de la humanidad, un paso considerable hacia la libertad y la igualdad, es decir, hacia las bases fundamentales de los derechos humanos, tal y como los concebimos hoy día.

Acont. —¿Qué podemos hacer para generar alternativas a esa vía violenta tanto *ad extra* como *ad intra* de las sociedades islámicas?

MC. —Decir la verdad. El proyecto de sociedad por el que luchan los integristas es del totalitarismo religioso, donde serán anuladas todas las libertades colectivas e individuales, quebrantados los impulsos de creación literaria o artística, prohibidos los debates intelectuales, maniatados los espíritus y, además, en el que las mujeres serán oprimidas. Decir la verdad y resistir esta tiranía es parte de la solución.

Uno de los errores a desenmascarar en los análisis de los integristas es pensar que el retraso de las sociedades musulmanas es solamente tecnológico. El retraso tecnológico no puede ser aislado de otros factores, políticos, económicos, sociales y culturales. La interdependencia entre estos distintos factores hace que el retraso sea global. Es lo que los reformadores nunca han dejado de afirmar desde los comienzos del renacimiento musulmán y lo que los conservadores no han querido admitir jamás.

No hay ninguna vergüenza en reconocer este atraso. Es un hecho evidente. Prueba de ello es que fuimos colonizados. Por supuesto, fuimos colonizados porque hubo colonizadores, es decir, Estados más fuertes que nosotros que, por afán de dominación y lucro, se permitieron ocupar nuestras tierras y avasallar nuestros pueblos. Sin embargo, el espíritu de dominación y de lucro de los colonizadores no fue la causa principal. Desgraciadamente es casi una ley de la historia humana que, cada vez que el equilibrio de fuerzas entre dos vecinos se rompe, de una u otra forma, el fuerte siempre termine dominando al débil. ¿Acaso no ocupamos nosotros también, hace tiempo, España, Sicilia y el sur de Francia?

La otra causa de colonización, probablemente la esencial, la más interesante de estudiar y cuya crítica es la más fecunda, es

que fuimos colonizados porque nos habíamos vuelto *colonizables*. La cuestión esencial es saber por qué las sociedades musulmanas, después de haber conocido una edad de oro, entraron en proceso de decadencia. (...) Una cuestión fundamental pero raras veces planteada en nuestros días, porque es dolorosa. En efecto, cualquiera que sea la respuesta, cualquiera que sea la causa de nuestro atraso, económico, social, religioso, cultural o educativo, tiene que ver con nosotros mismos, con nuestra cultura, con nuestro comportamiento; será una respuesta de autocrítica, una respuesta de autoacusación y, por consiguiente, dolorosa. Es mucho más fácil acusar a los otros, hacer recaer la responsabilidad sobre los demás, sobre todo cuando, efectivamente, no son inocentes.

Acont. —¿No es el estado de los sistemas educativos en el mundo islámico el signo más claro de este

atraso y la clave para un renacimiento musulmán constructivo a nivel global?

MC. —Efectivamente sí. Para ello es indispensable precisar las ideas sobre cuestiones esenciales como la identidad, la lengua árabe, la religión y la ciencia. El espíritu de apertura indispensable para el renacimiento provendrá de una identidad que sepa afirmarse cívicamente, de un conocimiento de la lengua propia compatible con el conocimiento de lenguas extranjeras, con una conciliación de la religión con las formas modernas del Estado y el derecho, y con un aprendizaje del método científico que no se quede en habilidad instrumental, sino que genere capacidad crítica y propositiva en los jóvenes estudiantes. La política cultural deberá ser orientada hacia la plena libertad de creación y la máxima apertura hacia la cultura universal. □



ISLAM Y LIBERTAD. EL MALENTENDIDO HISTÓRICO¹

■ MOHAMED CHARFI

Profesor emérito de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales de Túnez.
Editorial ALMED, Granada 2001. 286 páginas.

En las mayorías de los países musulmanes, los demócratas luchan en dos frentes. Por un lado, critican a los gobernantes que no respetan las libertades fundamentales, individuales y colectivas, su monolitismo político, aunque se esconda bajo una apariencia de pluralidades que ya no engañan a nadie; y a la ausencia de un estado de derecho y de instituciones democráticas creíbles. Por otro, denuncian las corrientes islamistas que, por fidelidad a la tradición, por espíritu conservador o por fundamentalismo religioso, reivindican el retorno a la *sharia* (derecho musulmán clásico) que contiene reglas cuya incompatibilidad con los derechos humanos es evidente, como los castigos corporales o la condición jurídica de inferioridad de la mujer.

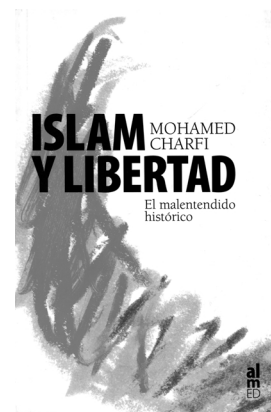
Por otra parte, la violencia practicada por los islamistas, sus abominables crímenes, cometidos en Argelia en particular, los atentados en Europa y en América, la suerte atroz reservada a las mujeres por los talibanes de Afganistán, todos estos acontecimientos, ampliamente difundidos, ofrecen a la opinión internacional una pésima imagen del Islam, la de una religión de intolerancia y violencia. (...)

Es imprescindible explicar, a todos los amigos europeos que se interesan por el Islam, la diferencia esencial entre musulmán e islamista. La amplia mayoría de los musulmanes está formada por hombres y mujeres, creyentes, tolerantes y pacíficos. Desde hace un siglo y medio, una pléyade de pensadores, en su mayoría tunecinos y egipcios, han hecho una nueva lectura del Corán y del conjunto del patrimonio islámico y han demostrado que el Islam es una religión de amor y de concordia. Esta religión, que dio lugar a una gran civilización donde distintas comunidades religiosas pudieron cooperar durante mucho tiempo —especialmente en al-Andalus— de manera armoniosa y fructífe-

ra, es perfectamente capaz hoy día de combinar la democracia y los derechos humanos. (...)

La crisis cultural y el desconcierto ideológico a los que asistimos desde hace algunos años han favorecido el auge de todo tipo de extremismos, entre ellos, el fanatismo religioso. Pero en ningún lugar el fanatismo religioso ha causado tantas víctimas estos últimos años como en el mundo musulmán. (...) Son razones específicas las que deben explicar el auge del fanatismo islámico. Con frecuencia se alegan factores económicos y sociales: la pobreza, el paro, la crisis de la vivienda, la invasión de la ciudad por el campo, la corrupción cuando y allí donde existe, el régimen político, el sistema de libertades públicas, etc. Lejos estamos de ignorar estas causas de legítimo descontento en numerosos países. Sin embargo, el fundamentalismo existe en todo el mundo musulmán, incluso en los países del Golfo donde los nacionales tienen un elevado nivel de vida. Sólo la mano de obra extranjera sufre de pobreza y explotación a veces intolerable. Por otra parte, en los países no petrolíferos en los que las causas del descontento económico y social son reales, surge un problema. En el resto del mundo, estos factores se invocan por sí mismos, se forman movimientos de opinión y se crean organizaciones para reclamar viviendas, aumentos salariales o más libertad. Entonces, ¿porqué en el mundo musulmán estas reivindicaciones se funden en una reclamación quimérica del retorno a un Estado islámico, en el que todos los problemas serían resueltos con la varita mágica de la aplicación de la *sharia*. ¿La respuesta es entonces cultural?

Se habla a menudo de las «particularidades de la religión islámica» o de «especificidades de la civilización árabe-musulmana» que deben ser respetadas; manifestaciones justas en sí mismas porque significan el respe-



1. Extractamos unas páginas de la *Presentación de la edición española* (hay dos ediciones más, una en francés y otra en árabe) junto a elementos de la *Introducción*.

to al otro, pero que no justifican la vuelta a los castigos corporales ni que se mantenga la opresión de la mujer, o la refundación de un estado teocrático.

Todas las civilizaciones y todas las concepciones religiosas evolucionan. No olvidemos que las huellas de la herencia grecorromana no son perceptibles hoy día en la organización de Estado ni en el modo de vida de los ciudadanos en Europa o en América. El pensamiento cristiano actual tiene poco que ver con las ideas que prevalecían en la época de las Cruzadas, de la Inquisición o del proceso contra Galileo. Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia se despidió de la Edad Media y cierra el paréntesis de la Contrarreforma. Abre sus puertas y ventanas de par en par. Ciertamente es que a veces mantiene planteamientos discutibles, pero el camino recorrido desde hace un siglo es impresionante. Incluso en Israel, donde el Estado se basa en la religión, la ley mosaica, gracias a la emancipación de la mujer, se respeta sólo parcialmente (...).

Esta metamorfosis de las otras dos religiones monoteístas, respecto a lo que eran hace algunos siglos, no tiene nada de sorprendente porque la evolución es ley de vida y esta ley se aplica también a las concepciones religiosas.

No hay razón alguna para que el Islam no evolucione como lo han hecho el cristianismo o el judaísmo. Sucede, sin embargo, que si en los últimos siglos los europeos han vivido, a menudo con dolor, con avances y retrocesos, profundos cambios tecnológicos, económicos, culturales y políticos, los pueblos musulmanes, por el contrario, han sufrido en parte un gran retraso en todos estos campos. Este retraso no es una condena definitiva y perpetua. Puede ser recuperado. Los castigos corporales han desaparecido en la mayoría de los países musulmanes desde hace tiempo. En Túnez, por ejemplo, las reglas de la *sharia* que castigan al ladrón con la amputación de la mano o al autor del adulterio con la pena de muerte por lapidación, cayeron en desuso hace siglos. El sistema bancario, factor de desarrollo cuando está correctamente organizado y bien dirigido, funciona normalmente en la casi totalidad de los países musulmanes, a pesar de la prohibición religiosa del préstamo con interés. La mujer musulmana se ha evadido de sus tres prisiones: no se encuentra ya enclaustrada en casa, ha roto las barreras invisibles de la ignorancia y ha desgarrado su velo para convertirse en ciudadana de pleno derecho.

Estas diferentes evoluciones no se han producido sin dificultades ni debates, a veces apasionados. Así, por citar otro ejemplo de evolución, cuando la esclavitud fue abolida en Túnez entre 1842 y 1846, algunos jefes religiosos «de cortos alcances» —los integristas de la época pusieron el grito en el cielo ante lo que consideraban una traición al Islam, bajo pretexto de que el Corán tolera esta institución, por lo que no se tenía el derecho a prohibir lo que los textos sagrados autorizan. (...)

Cuando se piensa en estos considerables cambios, se tiene la tentación de decir que los pueblos musulmanes han realizado su transformación, que efectivamente han abandonado la Edad Media para acceder plenamente a la modernidad y que han sabido adaptarse a las exigencias de los nuevos tiempos, permaneciendo fieles a su religión. Sin embargo, los recientes acontecimientos demuestran claramente que estos cambios son frágiles. La razón es que las estructuras jurídicas, económicas y sociales han evolucionado notablemente, mientras el sistema de referencias culturales y el discurso político se han quedado atrás.

En el conjunto del mundo musulmán, paralelamente a otras medidas de modernización y desarrollo, se adoptó una política de generalización de la enseñanza. En este campo, desgraciadamente, se ha pensado casi siempre en términos cuantitativos. El contenido y los métodos educativos no han sido objeto de una detenida reflexión y serios debates. Se añadió simplemente la enseñanza de materias científicas y lenguas extranjeras a los programas de las escuelas tradicionales. Estas escuelas no enseñaban el Islam solamente como una religión. Lo presentaban al mismo tiempo como una identidad y como un sistema jurídico y político. La Nación, entidad naciente, no es la *Umma* (comunidad de los musulmanes), sino un nuevo régimen político, basado teóricamente en la soberanía popular, que nada tiene que ver con el Califato. Este nuevo régimen jurídico tampoco tiene relación con la *sharia*, ni por sus fuentes ni por su contenido. El nuevo derecho es aprobado por el Parlamento, teóricamente surgido del sufragio universal, mientras que la *sharia* es obra de los teólogos. El nuevo derecho penal está concebido para rehabilitar al delincuente o, al menos, incapacitarlo para hacer daño, mientras que el derecho penal de la *sharia* se basa, como todos los derechos penales antiguos, en castigos corporales y en penas, como la lapidación, cuyo objetivo es hacer sufrir. Son grandes innovaciones que nunca



fueron explicadas y justificadas ante la opinión pública. Año tras año se ahonda el foso entre el sistema idealizado y sacralizado, heredado de los antepasados y enseñado en la escuela, y el nuevo sistema que aparece cada vez más como ajeno, importado y contrario a la religión. La población sufre una grave distorsión, un doloroso desgarramiento que la lleva al borde de la esquizofrenia². No quieren sacrificar ni el Islam ni la modernidad. Están pegados tanto al Islam como a las estructuras modernas del Estado del que reivindican, con razón, una auténtica democratización y representatividad, aunque sienten al mismo tiempo y confusamente, la contradicción, tal vez la incompatibilidad entre los dos. La disfunción del sistema musulmán moderno es tal, que la situación actual se vuelve precaria.

Los islamistas pertenecen a una facción minoritaria de la población que quiere que prevalezca el Islam sobre la modernidad. Tienen un discurso aparentemente lógico y coherente: somos musulmanes; debemos aplicar el Islam tal y como lo hemos heredado y aprendido. Su discurso es hoy dominante porque se presentan como militantes puros y duros que tienen en frente regímenes corroidos por el nepotismo, la corrupción e incapaces de conseguir el desarrollo prometido. Sobre todo, se benefician de la inmensa ventaja de la inexistencia de un contra-discurso creíble. En efecto, en la mayoría de los países musulmanes, las actitudes reales y el discurso oficial de los gobernantes reflejan una modernidad vacilante, no asumida ni conciliada con el Islam. (...)

El problema para el mundo musulmán, según escribe Olivier Carré, no es inventar la laicidad que existe, sino pensar la realidad que niega³. Estas palabras son optimistas, dado que los países que mantienen, en la práctica social y en la legislación, instituciones como la poligamia, la repudiación o el casamiento de muchachas impúberes, basados en el simple consentimiento del padre, no pueden ser clasificados como países laicos. (...)

En los últimos tiempos, la guerra del golfo ha matado el entusiasmo por la unidad árabe y la barbarie del GIA ha hecho perder sus ilusiones a los integristas no fanáti-

cos. Puede que sea el momento para que las masas árabes abandonen las quimeras y se fijen objetivos más realistas y útiles, en busca de la modernidad y el desarrollo. Esta toma de conciencia sólo puede realizarse con serenidad y paz interior, conciliando el ser y el porvenir, la pertenencia a la civilización árabe y la religión islámica por una parte, y la modernidad por otra.

Paradójicamente, uno de los obstáculos que impide esta toma de conciencia es la política de los dirigentes que se dicen renovadores. De entrada, el autoritarismo practicado en nombre de la modernidad, la convierte en sospechosa, a veces detestable. Por otra parte, los gobernantes comparten con el ciudadano medio el sentimiento difuso de incompatibilidad entre Islam y modernidad. (...) Preocupados como están por permanecer en el poder a cualquier precio, optan por un discurso demagógico, que les lleva a combatir el integrismo por el integrismo. De ahí una política confusa, indefendible y estéril.

A este nivel, Túnez también es una excepción. Después de haberlo constatado, Jean Daniel, sagaz observador y gran conocedor del mundo árabe-musulmán, escribe: «Los tunecinos se están volviendo sinceramente musulmanes y sinceramente laicos. Desde mediados del XIX, éste (...) es un país de reformadores del Islam»⁴.

Sinceramente musulmanes y sinceramente laicos» los tunecinos lo son porque han hecho una relectura del Islam que permite afirmar que éste puede conjugarse perfectamente con la democracia y los derechos humanos. Es decir que, correctamente interpretado, no es incompatible con la modernidad⁵. Estas afirmaciones tantas veces repetidas, pero pocas veces explicadas, necesitan una profundización a través del estudio de las relaciones entre el Islam y el derecho (capítulo II), y el Islam y el Estado (capítulo III). No solamente veremos que esta conciliación es posible y deseable, sino que corresponde también a la lectura más fiel de la religión y más correcta de la historia. El que no haya sido así hasta ahora, es el resultado de una serie de acontecimientos que no tienen nada que ver con la esencia de

2. En este sentido: D. Shayegan, *Le Regard mutilé, Schizophrénie culturelle; pays traditionnels face à la modernité*, Albin Michel, Paris, 1989; y H. Sharabi, *Le Néo-Patriarcat*, Mercure de France, 1996.

3. Le Monde, 13 de octubre de 1994.

4. Le Nouvel Observateur, 23-29 de octubre de 1997, p. 23.

5. A. Filali-Ansary, *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, Casablanca, Ed Le Fennec, 1997.

la religión ni con el texto del Corán. Es el resultado de un lamentable malentendido histórico. Numerosos pensadores reformistas musulmanes lo demuestran una y otra vez desde hace un siglo y medio. Demostraciones convincentes aunque hayan permanecidos incompletas y fragmentarias. En la mayoría de los países musulmanes, las voces de los musulmanes modernos no fueron escuchadas. Por miedo, por demagogia o ignorancia los gobernantes excluyen estas ideas de los programas escolares y enseñan, por el contrario, las teorías más tradicionales y anacrónicas, cuyo principal efecto es la desorientación de la juventud. Es el gran momento para cambiar radicalmente la política educativa y enseñar las nuevas teorías que concilian Islam y modernidad (capítulo IV). Previamente, es conveniente recordar los orígenes, la naturaleza y los objetivos del movimiento integrista internacional y la amplitud de los daños que ha causado hasta ahora (capítulo I), lo que prueba la importancia y urgencia de encontrar las soluciones más justas y apropiadas a este grave problema.



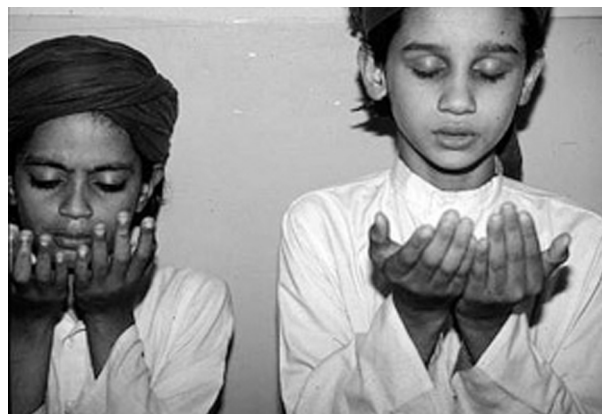
ISLAM Y CIENCIA, AYER Y HOY

■ SONJA BRENTJES¹

Historiadora de la ciencia
Instituto para el Estudio de las Civilizaciones
Musulmanas. Aga Khan University (Londres)

La expresión «Islam y Ciencia» es utilizada a menudo de modo muy impreciso para designar un conjunto de relaciones entre los investigadores comprometidos con el trabajo científico y el resto de la gente que vive en sociedades islámicas —en particular los estudiosos de disciplinas religiosas— así como la relación entre los poderes seculares y los movimientos religiosos de carácter popular que reclaman la islamización de las ciencias. Consideramos una tarea urgente indagar si hay alguna conexión entre el conjunto de prescripciones normativas que constituye el cuerpo de lo que llamamos Islam, y las prácticas, teorías y métodos de las ciencias. Es necesario determinar de qué tipo son esas relaciones, qué implican, quiénes las proponen, y qué efectos tienen sobre diversos aspectos de la sociedad.

Planteada la cuestión de este modo, es preciso indicar que no creemos que el hecho de que una persona se adhiera a ese conjunto de prescripciones (o cualesquiera de sus subconjuntos) y que se comprometa al mismo tiempo con el trabajo científico, establezca necesariamente una conexión entre sus creencias y sus prácticas. Además, los estudiosos musulmanes del siglo XII como Abu Rayhan al-Biruni (1048 d. C.) o Abu 'Ali Ibn al-Haytham (1042 d. C.) no sólo no habrían suscrito que sus creencias religiosas y sus trabajos científicos estaban relacionados, sino que habrían manifestado firme y orgullosamente la completa separa-



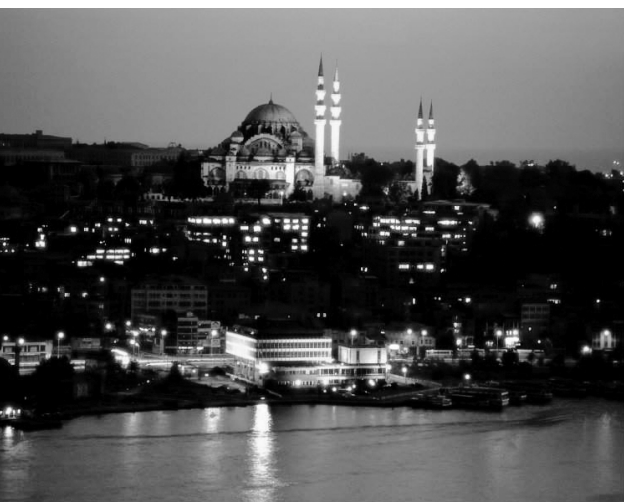
ción de los dos dominios. En siglos posteriores, sin embargo, las prácticas de los musulmanes expertos en astronomía, matemáticas o medicina, para nombrar sólo unas pocas de las disciplinas entonces consideradas no religiosas, cambió considerablemente y con ellas posiblemente también las ideas sobre las relaciones entre esas ciencias y las creencias religiosas.

Los médicos musulmanes de Damasco, entre el último periodo Ayyubid y el primer periodo Mamluk (mediados del siglo XIII), son registrados en los diccionarios biográficos árabes como reacios a enseñar medicina a estudiantes cristianos. Unas pocas décadas antes, un profesor de derecho sunní en Mosul enseñaba varias disciplinas científicas a estudiantes de diferentes comunidades religiosas, y diversas doctrinas religiosas a los estudiantes musulmanes. Los manuscritos astronómicos, matemáticos y médicos realizados en los siglos nueve, diez u once, están o bien libres de aseveraciones religiosas o bien contienen sólo breves invocaciones como la *baslama* (bi-'smillahi l-rahmani r-rahim = en el nombre de Dios, el clemente, el misericordioso).

La situación es diferente para manuscritos posteriores en los que aparecen largas introducciones de carácter religioso ricas en citas del Qur'an. Dependiendo del contenido del tratado, el gusto del autor y el receptor de la obra, los textos astronómicos ahora

1. Con la colaboración como documentalistas de Moncef Ben Abdeljelil y Farid Panjwani. La autora hace constar que las opiniones y juicios incluidos en el presente artículo son imputables sólo a ella y no a sus colaboradores o a la institución a la que pertenece.

2. Dichos de Mahoma o sus compañeros.



podrán contener poesía, recitaciones del *hadith*², justificaciones del campo científico tomadas del Qur'an y otras fuentes religiosas, o referencias a perspectivas o prácticas de distintas escuelas legales. Algo similar ocurre con los textos de matemáticas y medicina. En ámbitos como el de la geografía y la historia natural, la interrelación entre lo religioso y lo científico llega a ir más allá de compartir presencia en un texto. Las creencias sobre la creación, la dignidad humana en comparación con los animales, ángeles y demonios (*jinn*s), el alma humana, la cuestión de la resurrección y los milagros de todo tipo, encuentran su lugar en estos textos como una parte de la narración, y con un papel relevante en la estructura conceptual de la obra.

Ocasionalmente tienen lugar debates sobre las exigencias que plantea una buena religión y los requerimientos de una buena ciencia. Los estudiosos de la religión defienden diferentes posiciones en estos debates, desde el rechazo de todas las ciencias antiguas, a la aceptación de algunas de ellas; desde la taxativa afirmación de que el conocimiento religioso es el único cierto, a la admisión de que tanto la religión como la ciencia tienen un enemigo común: la superstición.

Las fuentes históricas y biográficas nos hablan, sin embargo, de frecuentes esfuerzos por subordinar todas las denominadas ciencias antiguas (sobre todo algunas de ellas como la filosofía, lógica, astrología, geometría...) al control de los sabios religiosos o al legislador. Dos estrategias servían a este propósito. Una de ellas consistía en dictar una *fatwa*³ sobre, por ejemplo, si era permisible la docencia de la lógica en una *madrasa*, sita en una casa privada donada para la enseñanza de la ley y otros campos de conocimiento, y que además podía tener usos tan diversos como ser lugar de oraciones públicas, de recepciones a viajeros o invitados, como

servir de sepultura al mecenas y su familia, o servir de residencia a estudiantes y sus parientes, etc. Está poco claro, no obstante, qué impacto tenían esas *fatwas* en la forma de actuar de los estudiosos, así como su repercusión en la relación que ellos mantenían con los líderes religiosos, los gobernantes o la comunidad en su conjunto.

La segunda estrategia está registrada en los diccionarios biográficos. Sus autores nos informan de conflictos que supusieron pérdida de propiedades, posición social y, en algunas ocasiones, incluso de la vida, referidos a asuntos donde estaba implicada la creencia religiosa o la carencia de ella presuntamente debida a ocuparse en la investigación de las ciencias antiguas. Tales historias no son simples descripciones de lo que ocurrió sino creaciones complejas que implican las creencias del propio autor sobre la conducta apropiada de un estudioso musulmán, sobre el valor de las ciencias antiguas, sobre los problemas de la sociedad en la que vivía, así como sus fuentes y la tradición a la que pertenecía como biógrafo. Todo lo que tales historias indican es la existencia de diversas actitudes en diferentes colectivos, o a veces en individuos de una ciudad en particular, en un tiempo concreto, así como la creencia de algunos biógrafos de la función edificante de esos relatos, por lo que fueron conservados y transcritos una y otra vez.

Desde principios del siglo xvi se dieron múltiples contactos entre las sociedades católicas y protestantes de Europa, y las sociedades musulmanas de Asia, África y Europa, que incluían el comercio, la diplomacia, la religión, el matrimonio, las leyes, la tecnología, la ciencia, y hasta la piratería o la guerra. Dichos contactos condujeron a un incremento del flujo de ideas e información entre ambas culturas. En especial, las cortes otomana y mogol y algunos estudiosos, mecenas y almirantes prestaron una atención creciente al desarrollo tecnológico y científico de las sociedades occidentales: técnicas militares o en minería, cartografía, astronomía, matemáticas, ingeniería, pintura y relojes mecánicos, fueron las áreas preferidas.

A menudo vistas como un signo de declive y como expresiones de inferioridad, los estudiosos actuales han cuestionado las antiguas lecturas de esta etapa y han

3. Sentencia dictada por una autoridad islámica sobre un asunto incidente en materia religiosa.

ofrecido distintas interpretaciones de esta transferencia intercultural, en las que enfatizaban factores como la cooperación, la innovación como forma de adaptación, y la hibridación. Los intentos de reforma de parte del sistema educativo, del poder militar o de las infraestructuras comenzaron a comienzos del siglo XVIII. Una de sus características era la de venir de la mano de un discurso que se centraba en la necesidad de un regreso al pasado dorado, en combinación con la necesidad de renovar la docencia, ambas demandas expresadas al mismo tiempo en términos islámicos pero con un lenguaje moderno extraído de las ciencias y la tecnología.

El final del siglo XIX vio la emergencia de un nuevo tipo de debate que a menudo subsumimos bajo el título «Islam y Ciencia». Esta nueva perspectiva confrontó los sufrimientos causados por el colonialismo y los útiles que el mismo había sabido extraer de las ciencias y la tecnología desarrolladas en países europeos como Gran Bretaña, Francia y Alemania. La mayor parte de los ángulos desde los que se afrontó fueron marcados por la conferencia que el estudioso francés Ernest Renan dio en la Sorbona, en París, el año 1883, por los debates sobre la teoría de la evolución de Darwin, y por el diferente recorrido que tomó el desarrollo cultural japonés en comparación con Occidente y el mundo islámico.

Renan había afirmado que un espíritu semita que perdió su gloria racional por haberla sometido a la religión —el Islam— y un espíritu específicamente caracterizado por la barbarie como el turco, habían amenazado desde Asia con imponer en Europa una tiranía sobre el espíritu científico, que emergió entre los europeos en el siglo XII y evolucionó hasta florecer en un tipo de sociedad secularizada, desarrollada tecnológicamente y científicamente, característica de Occidente.

Jamal al-Din Afghani (1897) asumió la batalla intelectual contra el racismo de Renan, pero estuvo de acuerdo con su punto de vista acerca de que la religión había

sometido al espíritu científico en las sociedades islámicas, y proclamó que el oscurantismo dominaba en ellas a la libertad.

Los participantes en este debate desde India y el imperio otomano tomaron diferentes posturas sobre la relación entre «Islam y Ciencia» y su relación con la «modernidad». Algunos vieron la solución en propiciar el secularismo mediante la separación clara entre lo privado y lo público, la religión y la ciencia, la religión y el estado. Esta posición incluía una aceptación completa de que la ciencia y la tecnología modernas no sólo debían ser introducidas en las sociedades islámicas,

sino que se requería la generación de instituciones, valores, tipos profesionales, teorías y métodos de trabajo similares a los occidentales. Reclamaron universidades, academias, centros de investigación, laboratorios, doctorados, sociedades académicas y defendieron las ciencias modernas (física, química, biología, geología) así como una medicina fundada científicamente. Fueron a estudiar al extranjero, la mayoría a Inglaterra, Francia, Alemania y Austria. Cuando volvieron a

casa, cooperaron con las instituciones extranjeras y coloniales del más alto nivel de enseñanza e investigación. Tradujeron y divulgaron libros de texto franceses, alemanes o ingleses, y escribieron sobre las ciencias modernas en los recién fundados diarios para el gran público. Un caso ejemplar fue el de Sayyid Ahmad Khan (1817-98), el fundador de lo que más tarde (1920) llegaría a ser la Universidad Musulmana Aligarh. Él interpretó el concepto coránico de *ilm* (conocimiento de Dios y su revelación) como si se refiriese también a la ciencia moderna. Como el Qur'an anima a los creyentes, hombres y mujeres, a buscar en todas partes el *ilm*, los reformadores argumentaron que los musulmanes tienen el derecho y el deber de comprometerse seriamente en el estudio de las ciencias modernas. Esta traslación es una idea mantenida aún por muchos musulmanes cultos en todo el mundo, a pesar de que haya sido rechazada por algunos investigadores actuales sobre

«... la religión había sometido al espíritu científico en las sociedades islámicas, y proclamó que el oscurantismo dominaba en ellas a la libertad»

«Islam y Ciencia», como Muzaffar Iqbal, defensores de una islamización de las ciencias modernas.

Otro ejemplo es el libro de Sayyid Amir Ali *The Spirit of Islam* (1902) que distingue entre dos tipos de instancias. Mientras autores como Sayyid Ahmed Khan trataban de demostrar la compatibilidad del Islam con los valores occidentales, Sayyid Amir Ali argumentaba que dichos valores ya formaban parte del Islam en su apogeo histórico. Trataba de mostrar que, a pesar de las apariencias, la tradición religiosa musulmana era compatible con las ideas y prácticas de la modernidad vigente a principios del siglo xx. Para llevar a cabo este proyecto él no podía apelar a la realidad de los musulmanes de su época; resultaba obvio que en términos materiales había una marcada diferencia entre la calidad de vida de las sociedades predominantemente musulmanas y el de las sociedades del oeste de Europa, Inglaterra y Francia en particular.

En su defensa Sayyid Amir Ali manejó los ideales y la historia más que la realidad y el presente. Defendió que el Islam en su forma ideal —en su espíritu— era compatible con las nociones victorianas de elección individual, propiedad privada, eficacia profesional y empresarial, alta valoración de la ciencia, racionalidad, etc. Proclamaba que los ideales del Islam no eran diferentes a los de la modernidad. Mostró selectivamente ejemplos de la historia de los musulmanes para argumentar la citada compatibilidad entre Islam y ciencia, y al mismo tiempo para proclamar que las sociedades musulmanas estuvieron en tiempos más adelantadas que las europeas. Su aproximación —a menudo calificada de apologética por su intención de defender al Islam— fue de este modo un sistema de pensamiento exhaustivo que pretendía demostrar la compatibilidad entre el Islam y nociones occidentales, y explicar la situación contemporánea de las sociedades musulmanas.

Otros grupos en la India y en la Asia central rusa, pidieron una modernización del sistema educativo tradi-

cional. Introdujeron las clases de ciencia y matemáticas en las *madrasas*, o fundaron nuevas *madrasas* con un currículum moderno. Miembros de estos dos grupos colaboraron con los colonizadores desde que estos dominaron las nuevas instituciones y profesiones y habilitaron de modo casi exclusivo (aunque esto varió de región en región) los espacios mentales y morales para el ejercicio de las ciencias modernas.

Ambos se opusieron a otros dos grupos que compartían su lealtad al sistema educativo tradicional, que ellos se proponían mantener y fortalecer. En esta línea, los

estudiantes de las *madrasas* en Túnez y Marruecos rechazaron el currículo francés tan vehementemente como lo hicieron los estudiantes indios de Deobandis o los fundadores de Nadwat al-‘ulum en Lucknow, con el modelo británico. La principal diferencia entre estos opositores a la ciencia moderna era el tipo (religiosa, educativa, política, social, armada) y el grado de su resistencia a los colonizadores.

Si al-Afghani había estado de acuerdo con Renan en que el Islam fue la principal fuente

del declive científico percibido en las sociedades islámicas, se opuso vigorosamente a ver en las ciencias «occidentales» *per se* el remedio a las aflicciones e infortunios de los musulmanes a finales del siglo xix. Él rechazó concepciones materialistas del mundo, teniendo objeciones muy concretas sobre la relegación de los seres humanos al reino animal en la obra de Darwin, y argumentó que la triste situación de los estados musulmanes no colonizados provenía del impacto que estas creencias materialistas y sus consecuencias antirreligiosas habían tenido en la sociedad.

Los grupos secularistas y reformistas tuvieron éxito a la hora de poner en práctica sus programas en casi todos los países del mundo islámico durante los primeros dos tercios del siglo xx. En las últimas décadas del siglo, el colapso de la reforma política y social o de la revolución en la mayoría de estos países, la amplia brecha entre ricos y pobres, el carácter

«Los grupos secularistas y reformistas tuvieron éxito a la hora de poner en práctica sus programas en casi todos los países del mundo islámico durante los dos primeros tercios del siglo xx.»



profundamente antidemocrático de muchas de estas sociedades y, finalmente, el mal funcionamiento del gobierno y el estado, han cambiado el paisaje político y han propiciado que la política, la moral, la religión y el ejército estén dominados por fuerzas basadas profundamente en una concepción normativa del Islam, a menudo entendida de modo muy obtuso. A estas fuerzas se las suele denominar conjuntamente en el discurso político actual como «fundamentalistas». Proclaman una variedad de cosas sobre el tema «Islam y Ciencia», no todas homogéneas ni compatibles entre ellas.

Pero hay también fuerzas dentro de la corriente principal del mundo intelectual musulmán actual que demandan una aproximación al tema «Islam y Ciencia», que puede describirse simultáneamente como recuperadora e imaginativa. En ellos va de la mano un regreso a la así llamada «Edad de Oro» de las ciencias en las sociedades islámicas, con la asunción de algunas ideas tomadas de los debates posmodernos sobre la ciencia, y de las críticas ecológicas a la tecnología actual. Los panfletos y declaraciones de intenciones, las metas y necesidades que plantean estos intelectuales expresan claramente el peligro de simplificación del pasado musulmán causado por una falta de comprensión de la diversidad y complejidad de las sociedades islámicas en un periodo tan amplio como el que va del siglo VII hasta el siglo XX, así como una visión muy superficial de los daños causados por la ciencia y la tecnología desde la revolución industrial.

Una de las creencias más discutidas entre los grupos en liza sobre «Islam y Ciencia», que ha captado por ello una enorme atención en los musulmanes de todo el mundo, es la pretensión de que todas las ideas científicas contemporáneas tienen su raíz en el Qur'an, que habría supuesto en el pasado una unidad entre religión y ciencia a un nivel fundamental metafísico-teológico. Otra opinión muy arraigada es que la secularización es la causa de todos los males en el mundo actual, incluyendo en ellos a la ciencia y la tecnología⁴. Esas ideas reflejan que para muchos musulmanes hoy, la ciencia ha reemplazado a los milagros en el sentido de que, para ellos, la relación entre ciencia y creencia religiosa es



similar a la que existe entre milagros y fe. Parecidamente a como los santos son tenidos como tales, en parte al menos, por sus milagros, hoy se legitima la autoridad religiosa (del Qur'an en este caso) mediante la apelación a su autenticidad científica. El proceso de pensamiento es similar a esto: los descubrimientos de la ciencia son recientes, pero el Qur'an los predijo hace más de 1400 años. Como ningún hombre los descubrió en aquel tiempo, sus referencias en el Qur'an es una prueba de su origen divino, ya que sólo Allah los pudo conocer en el pasado.

Desde una perspectiva psico-sociológica, la tendencia a percibir la ciencia actual en los textos religiosos muestra que la creencia en la ciencia como un criterio de la verdad ha penetrado profundamente en la psique musulmana. Así, si la validez de su propia tradición tiene que ser demostrada, se hará a través de un contraste con este *standard* de verdad. Esta tendencia es, sin embargo, no sólo una cuestión teológica o psicológica, sino que también cumple una función socio-política: refleja el profundo impacto que ejercieron el colonialismo y la dependencia respecto a Europa o Estados Unidos en los siglos XIX y XX sobre los pueblos musulmanes. Confrontados con la ciencia y la tecnología como los elementos fundamentales de la fuerza de las

4. Véase, por ejemplo, el artículo de Khalid Baig titulado «Los fallos de nuestro sistema educativo», publicado en la página web *Albalagh*, propiedad del Centro «Vision» para el Islam y la Ciencia.

potencias extranjeras, muchos musulmanes sintieron la necesidad de defender su religión contra un «otro» que mostraba una superioridad global sobre ellos. Este hecho produjo un rango amplio de respuestas, algunas militares, otras políticas y otras intelectuales. Pasado el tiempo, con el crecimiento de la confianza de los musulmanes en su propia herencia y el crecimiento de los sentimientos anti-occidentales, la idea de mostrar la compatibilidad entre el Islam y Occidente se ha transformado en el deseo de exhibir la antigua superioridad musulmana frente a la occidental más reciente. Proclamar que los descubrimientos científicos fueron ya cifrados en el Qur'an, es una forma de hacer esto, la cual supone un mecanismo de defensa para una comunidad que siente una profunda brecha entre su gloria pasada y los desafíos presentes.

Además de los debates intelectuales sobre «Islam y Ciencia», los centros *Fatwa* y algunos *muftis*, individualmente, han dictado prescripciones en materia científica a o largo y ancho del mundo musulmán. Los temas tratados en ellas van desde el estatus de la ciencia en el Islam, hasta asuntos referidos a la biología, la medicina o la tecnología. Mientras todos los *muftis* están de acuerdo sobre la necesidad de la ciencia para la vida musulmana actual, siempre y cuando se lleve a cabo mediante una cita de los versículos coránicos y dichos del profeta implicados, su posición hacia el uso de las disciplinas científicas particulares se conforma desde criterios religiosos y morales. La mayor parte de las alternativas médicas para campos como la sexualidad, el control de género, la planificación familiar, etc. han sido firmemente contestadas. Por ejemplo, una mirada a las *fatwas* dictadas por el Centro *Fatwa*⁵ demuestra la turbación del *'alim* (estudioso de la religión) que afronta, como

cualquier musulmán, el desafío que proponen los descubrimientos científicos a las ideas religiosas preestablecidas. Actividades como el control de la natalidad o el proceso de establecer el sexo del bebé antes de su nacimiento, son percibidos como una interferencia en el conocimiento y la obra de Dios. Los *muftis* se oponen igualmente a cualquier debate sobre la admisión de los trasplantes de órganos. Debido a lo sensible del tema familiar en las sociedades islámicas, los *muftis* han

abrazado rígidas doctrinas contra el progreso médico en los campos mencionados.

Paradójicamente, a pesar de este rechazo de cierta parte de la ciencia, un gran número de estudiosos islámicos consideran el Qur'an un libro científico, sin tener en cuenta el claro rechazo de esta idea por intelectuales musulmanes como Sayf al-Din al-Amidi (1233). El egipcio Tantawi Jawhari (1940) y el estudioso tunecino contemporáneo Hind Shalabi argumentan a favor de una exégesis científica del Qur'an (al-Tafsir al-'Ilmi li-l-Qur'an).

La tesis central es que el libro religioso de los musulmanes es, además, un libro de ciencia. Muchos trabajos en esta línea titulados «*al-'Ijaz al-'Ilmi li-l-Qur'an*» están disponibles hoy en el mundo islámico.

Las ideas presentadas en este artículo, a menudo contradictorias, sobre la relación entre «Islam» y «Ciencia» no pertenecen sólo al dominio de intelectuales, reformistas, opositores radicales al secularismo o estudiosos de la ley islámica. Otras instituciones públicas como la «Organización de Países Islámicos» (OPI) las suscriben también. La OPI, por ejemplo, ha colocado en su página web un enlace con el artículo de Khalid Baig antes mencionado. Al mismo tiempo la organización tomó la decisión a nivel ministerial de sustentar la creación de centros de investigación en la mayoría de los países miembros, como respuesta a su bajo nivel de

«Actividades como el control de la natalidad o el proceso de establecer el sexo del bebé antes de su nacimiento, son percibidos como una interferencia en el conocimiento y la obra de Dios.»

5. www.islamweb.net/ver2/Fatwa/.



productividad científica. Esta decisión expresa bien a las claras el profundo abismo entre el discurso sobre «Islam y Ciencia» y las políticas científico-tecnológicas llevadas a cabo por las elites gubernamentales del mundo islámico. De esto podemos extraer la siguiente conclusión. Quizá no se trate de una cuestión teórica sobre la relación entre «Islam y Ciencia» la que debe ser afrontada para cambiar el curso del barco, sino del problema práctico generado por las brechas actuales entre las aspiraciones del pueblo en diversos países musulmanes y los sistemas políticos que están en profundo conflicto con ambos, con el Islam y con la ciencia. La experiencia del pueblo de la República Islámica de Irán indica que la apropiación por el Islam de los frutos de la tecnología, más que de la ciencia, como elementos clave del sistema político, no es condición necesaria ni suficiente para llevar a cabo una vida plena como musulmanes, ni para un nuevo florecimiento de las ciencias. Los problemas que afrontan los musulmanes en las sociedades actuales son demasiado serios para ser comprendidos en frases ingeniosas o en aproximaciones simplistas⁶.



6. Traducción: Eduardo Martínez.

MÁS ALLÁ DE LAS FRONTERAS DOGMÁTICAS: LA MÍSTICA SUFÍ

■ AHMAD TAHERI

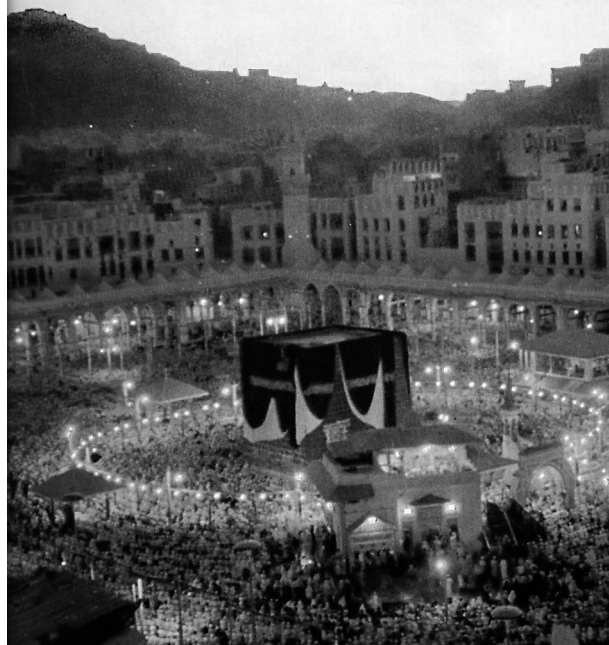
Periodista, especialista en sufismo

Los orientalistas occidentales en el último siglo han realizado valiosas obras e investigaciones, para conocer y dar a conocer el sufismo (*tasawuf*), aclarar distintos conceptos del mismo y relatar las vidas de maestros sufíes. Algunas de estas obras son referencias, incluso, en el mundo musulmán. Autores como Louis Massignon, Henry Corbin, Annemarie Schimmel, entre muchos otros, han dado grandes pasos en este sentido.

Estas obras nos permiten ver al *Tasawuf*, o la mística islámica, no como una religión, un credo, una secta, o una escuela, sino más bien como una modo de vida, respetando las virtudes humanas en busca de *Haqiqa* (la Verdad). Aún así el empleo de la palabra sufismo —por no tener otra alternativa adecuada— nos lo presenta como un «ismo», lo cual, esencialmente, no facilita conocer el *tasawuf* como lo han vivido los mismos sufíes durante muchos siglos.

Muy probablemente, la palabra *tasawuf* deriva del vocablo árabe *suf* (lana) y el sufí es el que viste de lana. En la atmósfera sufí, el *tasawuf* no es un «ismo», sino más un equivalente a *irfán*, (conocimiento, gnosis). Por esta razón, a los grandes sufíes, los llaman «*Arif*», o sea, el que conoce, el gnóstico. Ahora bien, Este conocimiento no es resultado de un proceso intelectual, sino, el fruto de concepciones e iluminaciones del corazón. La búsqueda de la Verdad transcurre en el camino del místico o *Tarigha*, bajo la luz del corazón y a través del amor. Será por eso, que no siempre las normas clásicas de investigación y el razonamiento intelectual nos pueden ser útiles para percibir el *tasawuf* como los mismos sufíes, y descubrir todas sus facetas.

He aquí, nuestra pregunta esencial al respecto: ¿Tienen el camino y el caminante el carácter exclusivo,



apartándose de otros? Uno de los valores capitales del sufismo, del que queda todavía mucho por decir es, precisamente, la tolerancia respecto a otros. El sufismo, aún teniendo sus profundas raíces en el Islam, no sólo respeta a otras religiones sino que abraza sus virtudes e incluso a sus figuras más emblemáticas.

Los sufíes —maestros, tratadistas y poetas— en sus obras, o bien, es sus enseñanzas, a propósito y desde siempre, vienen aplicando un lenguaje simbólico que da lugar a muchas confusiones. En este simbolismo literario muy peculiar, las creencias, los cultos, los lugares sagrados y los principios de otras religiones o escuelas, así como sus figuras, desempeñan un papel primordial.

Las enseñanzas de Abulghasim Yunayd (m. 910) sobre las virtudes sufíes en esta búsqueda, a parte de presentar los valores primordiales del sufismo, demuestran cómo distintos profetas son arquetipo ideal para los sufíes:

El sufismo está basado en ocho cualidades atribuidas principalmente a ocho profetas: la generosidad de Abraham, dispuesto a sacrificar a su hijo; el consentimiento de Isaac quien se sometió a la orden de Dios y renunció su valerosa vida; la paciencia de Job que aguantó con paciencia el durísimo ataque de los gusanos (a su cuerpo); el simbolismo de Zacarías al que Dios dijo: No hablarás a los hombres durante tres días excepto a través de los signos. (azora 19.2); la soledad de Juan, que fue extranjero en su propia patria y ajeno para sus parientes; el estado de peregrino de Jesús, tan desinteresado en los bienes mundanos y que sólo tenía un peine y un cuenco, y luego, al observar que uno puede beber agua con la palma de la mano, tiró el cuenco, y al ver que otro hombre se peinaba con los dedos, también tiró el peine; y el uso de la vestidura de lana por Moisés cuya ropa toda era de lana; y la pobreza de Mo-

hamad al que Dios envió todas las llaves de los tesoros de la tierra y le dijo: «No te impongas privaciones, procúrate todo el lujo con estos tesoros» y él contestó: «¡Señor! no los quiero; permíteme estar saciado y otros dos días hambriento».¹

Seguramente, en pocas tradiciones religiosas o místicas, los sublimes personajes de las otras, han sido tan venerados y valorados como vemos en el sufismo. Los relatos, tratados y poemas sufíes son testigos de esta afirmación. Por ejemplo, no sólo el Corán en 136 ocasiones menciona el nombre de Moisés —más que cualquier profeta— y relata detenidamente su vida, sino que para los sufíes, distintos episodios de su historia son orígenes de las enseñanzas místicas.

Según relatos coránicos, Moisés en una noche oscura en el monte Siná ve un árbol en llamas, del cual sale un grito: Yo soy Dios de todo el universo (Corán 31,32/28). Ver este fuego y esta luz en una noche tan oscura y que de un árbol salga la voz divina es suficiente para dar lugar a decenas de relatos y poemas. Dice el poeta persa Hafez Shirazí²:

Ven, el fuego de Moisés ha dado flor
Ven, para que del árbol, oigas el concepto de la
[Unidad.

Jesús y la Virgen María se presentan todavía con más misterios enigmáticos, en la literatura sufí. Jesús es el Espíritu la Palabra de Dios, enamorado de Él, cuyo aliento es todo albricias y reanima a los muertos. Dice Hafez:

Albricias corazón quien llega respira en Cristo
Con sus gozosos alientos el olor de Aquel nos llega.

Y Ruzbahán Baqlí (m.1209), uno de los grandes maestros sufíes, en su enigmáticas palabras «*Sathiat*», o como los llama San Juan de la Cruz los «Dislates» dice: «Métete la cabeza en el hábito de Jesús para que como María te embaraces por la palabra». Yalal ud-Din Rumí (m.1273) tanto en el «Masnawi» como en «Diván de Shams», decenas de veces menciona a Jesús. Dice él:

Era todo una vista dolorosa, ven y engánchate a Jesús
Al verme verde, me enganché en un maduro.

Jesús³, una figura ideal de la perfección espiritual, nace por la palabra de Dios soplada en María, símbolo de la virginidad y pureza. Para Rumí, entre otros, toda persona en su alma más pura, en su interior tiene un Jesús. Para que nazca este Jesús, es imprescindible soportar el dolor del parto, el sufrimiento del amor y morir un instante para nacer como él:

Muérete un instante y deja toda curiosidad y verás
Con aliento otorgas vida, en cada momento eres
[como Jesús.
Si un instante tu alma se purifica en el agua de su
[amor
Igual que María concebirás aliento, nacerás a Jesús

Estas citas son muestras de los cientos de veces, en que los sufíes mencionan a otros credos y religiones. En la literatura sufí vemos que un maestro se enamora de una chica cristiana hasta convertirse en el credo de la amada⁴, o resulta normal que, en repetidas oportunidades, los conventos y lugares santos no musulmanes sean admirados. Así mismo vemos a sufíes dispuestos a vestirse como los de otros credos y, a ir a los mencionados lugares abandonando la mezquita.

Es cierto que estos conceptos, por una parte, demuestran el alejamiento del camino místico del de los literaristas, el canonismo o el dogmatismo, pero, a la vez, son muestras de la apertura, la tolerancia y el pluralismo que existen en este camino. El camino de amor procede del corazón y sus características son descritas por Ibn Arabi de Murcia:

Mi corazón abarca todas las formas,
contiene un prado para las gacelas
y un monasterio para los monjes cristianos.
Hay un templo para los ídólatras
y un santuario para los peregrinos;
en él está la tabla de la Torá
y el Libro del Corán.

1. Hajviri, Alí. *Kashf al-Mahjub*. 7.º Ed. P. 45. Tahuri, 2001. Teherán.

2. Mohammad Shamsudin, Hafez. Muerto en 1389. La antología de este prestigioso poeta esta al castellano bajo el título *101 poemas*, ediciones del Oriente y del Mediterraneo. Madrid 2002.

3. Al Respecto, la obra de Javad Nurbakhs, titulada *Jesús a los ojos de los sufíes* es muy recomendable.

4. La historia de «Shajj San'an» que es una parte del famosa *Confrencias de Pajaros* del poeta persa Faridudin Attar Neishaburí.



Yo sigo la religión del Amor
y voy por cualquier camino
por donde me lleve Su camello.
Ésta es la verdadera fe;
ésta es la verdadera religión

Algunos sufíes célebres, como Mansur Hallaj (mártir sufí 992), a lo largo de la historia, han insistido en que las diferentes creencias derivan de un principio único. Cada uno, a través de su propio camino, puede buscar este principio y siempre gracias a la luz de un corazón purificado y sincero, puede conocer el tronco que mantiene las diversas ramificaciones. El hermoso cuento de Rumí describe esta idea:

Un elefante se hallaba dentro de un lugar en un pueblo cuya gente desconocía este animal. Varias personas entraron, uno por uno, en la oscuridad.

Nadie podía verlo y, cada uno trataba de palparlo en las tinieblas con las palmas de las manos. La mano de uno se posó sobre su trompa, y dijo: «Es como un caño para pasar el agua». La mano de otro tocó su oreja: le pareció semejante a un abanico. Otro, habiendo asido su pata, declaró: «La forma del elefante es la de un pilar». Otro posó su mano sobre su lomo y dijo: «En verdad este elefante es como un trono». Así, cada uno hacía su propia versión del elefante según la parte que él mismo había tocado... Si cada uno de ellos hubiese llevado una lámpara para alumbrar la estancia, la diferencia habría desaparecido de sus palabras.

El *Tasawuf*, de este modo, va más allá y en muchas ocasiones, sobre todo en la literatura, se puede ver cómo se diluyen las fronteras que separan la fe de la incredulidad. El maestro persa Shaij Mahmud Shabestari (m.1320) dice en su *Rosaleda del Misterio*:

Del Islam virtual uno se queda harto
si la verdadera incredulidad aparece

Otro místico iraní, Aynu'lqudat Hamadani (m.1385), al respecto, dice: «No elogio la incredulidad, ni al Islam. ¡Querido hijo!, todo lo que facilita la llegada del hombre a Dios es Islam, todo lo que lo desvía del camino de Dios es incredulidad. La verdad consiste en que el hombre caminante de sí mismo, no deje huellas de incredulidad ni del Islam. Estos son dos estados que existen mientras tú estés contigo mismo; cuando te liberes de ti mismo, si estos dos te buscan no te encontrarán».

