

DIÁLOGO Y DIVERSIDAD

QUINTO ENCUENTRO DEL
DIÁLOGO DE CIVILIZACIONES



CENTRO MOHAMMED VI
PARA EL DIÁLOGO DE CIVILIZACIONES
COQUIMBO-CHILE



United Nations Alliance of Civilizations
Many cultures. One humanity.



© Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2012
Los Granados 500, Villa Dominante
Telefax: (56-51) 31 04 40
Coquimbo, Chile
www.centromohammedsexto.cl
centromohammed6@yahoo.es

DIÁLOGO Y DIVERSIDAD

QUINTO ENCUENTRO DEL DIÁLOGO DE CIVILIZACIONES

Las opiniones vertidas en los artículos no representan necesariamente el pensamiento del Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones y son de responsabilidad exclusiva de sus autores.

ISBN 978-956-8888-24-4

Edición a cargo de:
Patricio González G.
Diego Melo C.
(Editores)

Producción Editorial:
Altazor [ediciones & diseño]
www.altazorediciones.cl

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

DIÁLOGO Y DIVERSIDAD

QUINTO ENCUENTRO DEL
DIÁLOGO DE CIVILIZACIONES

PATRICIO GONZÁLEZ G.
DIEGO MELO C.
[EDITORES]



CENTRO MOHAMMED VI
PARA EL DIALOGO DE CIVILIZACIONES
COQUIMBO-CHILE

Índice

Presentación	9
Conferencia Inaugural Coquimbo: La Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas y el Diálogo Intercultural <i>Jordi Torrent</i>	15
Conferencia Inaugural Santiago: Un modelo de pedagogía educativa al Diálogo y a la Diversidad <i>Pbro. Miguel Ángel Ayuso Guixot</i>	19
Conferencia Inaugural Viña del Mar: La diversidad lingüística de Marruecos <i>Rosa Salgado Suárez</i>	27
DIÁLOGO, HISTORIA Y CIVILIZACIÓN	
La tolerancia étnica en el Islam: apuntes para la discusión de unos ideales religiosos y las realidades históricas. <i>Roberto Marín Guzmán</i>	43
Conflictos y Diálogos en el Judaísmo y en el Islam: los casos de Chile y Argentina. <i>Isaac Caro</i>	95
DIÁLOGO Y DIVERSIDAD	
La mujer mapuche: una riqueza invisibilizada. <i>Ana María Vandini</i>	107
La convivencia pacífica de la diversidad cultural mediante el diálogo. <i>Musthapa Adila</i>	119

DIÁLOGO, CULTURA Y CIVILIZACIÓN

Diálogo y cultura: la perspectiva cosmopolita
Daniel Loewe 131

Fragmentación en la sociedad mundial.
La paradoja civilizatoria
Aldo Mascareño 151

FILOSOFÍA, ANTROPOLOGÍA Y DIÁLOGO

El *nómos* de la civilización. Prolegómenos para
una crítica de la razón civilizatoria.
Rodrigo Karmy Bolton 179

Alteridad radical. El otro en el pensamiento de Jacques Derrida.
Gustavo Celedón Bórquez 201

La concepción del hombre en el Cristianismo e Islam.
Coincidencias y diferencias.
Eugenio Yáñez Rojas 213

Esbozo del diálogo como política cultural
Maximiliano Figueroa 233

DIÁLOGO Y TEOLOGÍA

El otro como prójimo. Una decisión que posibilita el
encuentro y el diálogo.
Francisco Correa Schnake 255

Jesús y las mujeres. Modelo de alteridad.
Javier Enrique Cortés C. 271

Acerca de los autores 293

Agradecimientos 299

PRESENTACIÓN

Es común hablar de la diferencia en el doble sentido de la diversidad cultural y de la particularidad identificable, la cual se analiza como un fenómeno nativo apropiable al esquema estructural de cualquier situación humana individual o colectiva: entiendo que el ser humano, por ser una entidad diferente, refleja en realidad una especie que, indudablemente, pertenece al género humano, pero que en ningún momento se puede confundir con las demás entidades. La razón es que la existencia del ser humano es, por definición, inconfundible, y, desde este punto de vista, es esta diferencia la que hace la igualdad, a la que, en general, nos referimos constantemente cuando se trata de establecer un estado de situaciones (derechos y obligaciones) o de valores (escala moral de comportamientos y actuaciones) compartidos en la sociedad. Mejor dicho, la igualdad como un valor reconocido, sinceramente hablando, no es más que una diferencia equitativa entre los seres humanos.

Es en este sentido que el diálogo en la diversidad, entendido desde esta perspectiva, es una misión por cumplir, la que, en definitiva, se manifiesta en el proceso permanente de construir y desarrollar el entendimiento; de forjar el conocimiento mutuo, y, al mismo tiempo, de transformar nuestras entidades en identidades que, posiblemente, han de ser sumadas a la tarea de acabar con las rivalidades que perjudican la predisposición inherente, la aceptación espontánea que manifiesta el ser humano para conocer y aprender. Y finalmente, con ello el acuerdo de llegar a hacer de la diferencia un elemento de complementariedad, y de la curiosidad una esencia de interculturalidad.

Ha sido a partir de estas premisas que el Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, en conjunto con La Cátedra al-Andalus|Magreb de la Universidad Adolfo Ibáñez y la Embajada del Reino de Marruecos en Chile organizó y realizó, durante los días 7 al 11 de mayo del año 2012, el V Encuentro del Diálogo de Civiliza-

ciones que llevó por título: “Diálogo y Diversidad”. Este se desarrolló en las ciudades de Coquimbo, Santiago y Viña del Mar. Participaron en él profesores de diversas universidades chilenas, entre las que destacaron la Católica del Norte; Alberto Hurtado; Adolfo Ibáñez; P. Católica de Valparaíso y P. Católica de Chile.

Entre los expositores extranjeros se contó con la presencia de Jordi Torrent, representante de la Alianza de las Civilizaciones de la ONU; P. Miguel Ayuso, Rector del Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islámicos –PISAI–; Roberto Marín Guzmán, académico de la Universidad de Costa Rica; Rosa Salgado, profesora de la Universidad de Sevilla y Mustafá Adila, docente de la Universidad Abdelmalik Essaddi de Tetuán, Marruecos.

Este encuentro fue coordinado y organizado por la Cátedra al-Andalus|Magreb de la Universidad Adolfo Ibáñez, con la colaboración y participación activa de la Embajada del Reino de Marruecos en Chile y del Centro Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones con sede en Coquimbo.

Además, se contó con el apoyo y la colaboración de las siguientes instituciones: I. Municipalidad de Coquimbo; Departamento de Teología de la Universidad Católica del Norte; Instituto de Historia de la P. Universidad Católica de Valparaíso; Unidad de Patrimonio de la I. Municipalidad de Viña del Mar y la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez. No podemos desconocer el importante respaldo y la confianza depositada por la Alianza de Civilizaciones de la ONU, con su red de Educación en torno a la religión y las creencias.

El encuentro se inició el 7 de mayo en Coquimbo con la conferencia magistral dictada por el Sr. Jordi Torrent de la Alianza de las Civilizaciones, titulada: *La Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas y el diálogo intercultural*. En ella el representante de la Alianza de Civilizaciones se refirió a las herramientas y proyectos que existen y que se están desarrollando al interior de la Alianza con el fin de masificar y desarrollar el diálogo intercultural y religioso, haciendo hincapié en el valor que para ello tienen los medios.

Posteriormente, Francisco Correa Schnake (Departamento de Teología UCN-Coquimbo) se refirió a *El valor del otro como prójimo*; Rosa Salgado (Universidad de Sevilla) nos informó acerca de *La diversidad lingüística de Marruecos* y, finalmente, Roberto Marín

Guzmán (Universidad de Costa Rica, Costa Rica), nos habló de *La tolerancia étnica en el Islam. Apuntes para una discusión de los ideales religiosos y las realidades históricas*.

Continuó el encuentro con las comunicaciones de Javier Cortés (Departamento de Teología UCN-Coquimbo), con *Jesús y las mujeres modelo de alteridad*; Mustafá Adila (Universidad Abdelmalik Essaadi, Marruecos), *La convivencia pacífica de la diversidad cultural mediante el diálogo* y, para terminar, Ana María Vandini (Departamento de Teología UCN-Coquimbo), *La mujer mapuche y su rol en la comunidad, un modelo desconocido*.

Durante el día 9 la jornada se trasladó a Santiago. Comenzó el acto con la intervención del P. Miguel Ayuso, quien presentó la conferencia: *Un modelo de pedagogía educativa al diálogo y a la diversidad*.

Posteriormente se realizaron tres mesas. En estas se presentaron las contribuciones de Lorenzo Agar (Santiago), *Migraciones y diversidad cultural comunitaria en Chile: representaciones sociales e imaginario en la modernidad y posmodernidad*; Isaac Caro (Universidad Alberto Hurtado), *Conflictos y diálogos en el judaísmo y en el islam: los casos de Chile y Argentina*; Daniel Loewe (Universidad Adolfo Ibáñez) *Diálogo y Cultura: la perspectiva cosmopolita* y Aldo Mascareño (Universidad Adolfo Ibáñez) *Fragmentación en la sociedad mundial. La paradoja civilizatoria*. Todas estas ahondaron en una serie de problemas sociológicos y antropológicos de diverso alcance, que tuvieron inusitada recepción en los participantes y abrieron un interesantísimo debate

Finalizó el encuentro con las participaciones de Rodrigo Karmy (Centro de Estudios Árabes, U. de Chile) y su trabajo *Prolegómenos a una crítica de la razón civilizatoria*; Eugenio Yáñez (Universidad Adolfo Ibáñez) con la aportación titulada, *La concepción del hombre en el Islam y el Cristianismo. Semejanzas y diferencias*; y, para cerrar, Maximiliano Figueroa (Universidad Adolfo Ibáñez) con el trabajo, *Desafíos ético-políticos de la multiculturalidad. Aportes desde la filosofía contemporánea*. Esta mesa representó un excelente cierre para una jornada extenuante, pero muy bien evaluada por los asistentes y los participantes, quienes verificaron el nivel de la discusión y la profundidad de los enfoques.

La Jornada de Viña del Mar, que se desarrolló el día 11 de mayo, incorporó gran parte de las conferencias que se dictaron tanto en Co-

quimbo como en Santiago, a lo cual se debe agregar la contribución del profesor Gustavo Celedón titulada *Alteridad radical. El otro en el pensamiento de Jacques Derrida*.

* * *

Todo lo anterior no hace más que corroborar el éxito que ha tenido este V Encuentro, tanto por el nivel científico de las contribuciones, como por la calidad de los debates y la convocatoria, lo anterior fruto de un amplio esfuerzo desplegado con tiempo y organización. Pero además, permite visualizar la madurez de una reunión que comenzó tímidamente y que hoy se comienza a transformar en un referente, no solamente en Chile, sino que a nivel continental.

ABDELKADER CHAUI LUDIE
*Embajador de S.M. el Rey de
Marruecos en Chile*

DIEGO MELO C.
*Director Cátedra al-Andalus/Magreb
Universidad Adolfo Ibáñez de Chile*

Conferencia Inaugural Coquimbo

LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES DE LAS NACIONES UNIDAS Y EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

JORDI TORRENT

Project Manager, UNAOC

Iniciativas de Educomunicación

Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas

Para la Alianza (UNAOC) ha sido un honor colaborar con el Dr. Diego Melo, Director de la Cátedra al-Andalus de la Universidad Adolfo Ibáñez, así como con todos los otros organismos y personas que organizaron, coordinaron y participaron en la excelente serie de conferencias enmarcadas dentro del V Encuentro del Diálogo de Civilizaciones. Les agradecemos particularmente porque el encuentro nos dio la oportunidad de reflejar profundamente entorno a qué entendemos por la interculturalidad en nuestras sociedades. El encuentro facilitó reflexiones históricas así como identificó contradicciones epistemológicas del concepto de interculturalidad, al tiempo que nos recordó y subrayó la relevancia y profunda necesidad de sociedades más abiertas a la interculturalidad si a lo que, en definitiva, aspiramos es a un mundo socialmente más justo y con mayor libertad individual para todos.

La UNAOC entiende el diálogo intercultural como un importante elemento más a tener en cuenta para la creación de una comunidad global sostenible (económicamente, culturalmente, ecológicamente, socialmente, etc.). El futuro –el presente– será intercultural o no será. En su ausencia, y si avanza el desarrollo de la globalización (en todas sus formas: flujos migratorios, economías transnacionales, etc.) un mundo antagónico a la interculturalidad nos sumirá en una escalada de conflictos violentos que muy probablemente acabarían en la forma de un (o varios) enormes hongos de humo: una guerra atómica, global, con capacidad devastadora inimaginable.

Pero obviamente el diálogo intercultural es un concepto no fácilmente comprensible así como repleto de terrenos ideológicamente (culturalmente, religiosamente) pantanosos, difíciles de cruzar. En

cuanto a valor ético, me viene en mente la propuesta de Ortega y Gasset. En lo ético, decía Don José (parafraseo), propongamos siempre alcanzar el nivel más alto, sabiendo de antemano que no lo alcanzaremos, si aspiramos a menos el nivel medio de lo “socialmente aceptable” bajará todavía más, empobreciendo irremediadamente y paulatinamente nuestros valores hasta llegar a modos de vida “socialmente aceptables” que seguramente preferiríamos evitar.

Otro autor que me viene en mente es Michael Ignatieff, su insistencia en señalar la necesidad que nuestras sociedades tienen de una Ética Global, incluye la argumentación de que nuestros valores éticos globales (la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, la Convención de Ginebra, la Convención de Refugiados) a menudo se contradicen. Pero no por ello son documentos inservibles, los gobiernos y representantes políticos del mundo deben aspirar a su realización y desarrollo.

Un diálogo presupone el mutuo interés por dialogar. Cada dialogante llevando a la mesa sus razones y necesidades. Para mejor entender las razones del otro, es necesario desarrollar en uno mismo el deseo a escuchar, a ponerse en la piel del otro. Un ejercicio difícil y necesario, que amenudo se asimila a la paradoja del gato de Schrodinger en sus estudios de mecánica cuántica: el gato podría estar vivo y muerto al mismo tiempo. O, tomando otro ejemplo científico, aquellos experimentos de la física contemporánea imposibles de realizar porque por el hecho de ser analizados, lo analizable cambia su conducta, su “ser”.

El esfuerzo por encontrar vías de diálogo intercultural es una necesidad real, de sobrevivencia, al tiempo que nos enriquece y nos convierte en portadores de soluciones. “No hay problemas, sólo soluciones”, como decía Marcel Duchamp. Estos Encuentros de Diálogo de Civilizaciones son portados de soluciones y por ello les estamos muy agradecidos a todos los organismos y personas que lo han hecho posible.

Conferencia Inaugural Santiago

UN MODELO DE PEDAGOGÍA EDUCATIVA AL DIÁLOGO Y A LA DIVERSIDAD

PBRO. MIGUEL ÁNGEL AYUSO GUIXOT
PISAI- Roma

**Excelencias,
Señoras y Señores,**

En primer lugar, deseo expresar mi agradecimiento a los responsables y organizadores de este encuentro sobre “diálogo y diversidad” por haberme invitado a participar con esta intervención sobre “un modelo de pedagogía educativa al diálogo y a la diversidad”. Me siento honrado por esta invitación y expreso mi más profundo reconocimiento.

Introducción

Como todos sabemos, el tema del diálogo intercultural e interreligioso se ha convertido en un tema prioritario y esencial en el mundo en que vivimos, concebido como un “sociedad planetaria”. De hecho, la temática escogida para este V Encuentro del Diálogo de Civilizaciones sobre el diálogo y la diversidad así lo demuestra.

Habiéndose configurado el mundo como una “sociedad planetaria”, el factor educativo y formativo es esencial. Hay que educar en el multiculturalismo, para construir juntos una sociedad culturalmente mixta. Por ello, intento de presentar algunas orientaciones sobre una posible pedagogía educativa en el campo de la interculturalidad e interreligiosidad.

1. Pedagogía educativa a la interculturalidad

En mi experiencia personal, creo que el diálogo a la interculturalidad se realiza en cuatro puntos esenciales: –el choque de la alteridad;– el sentido de la diferencia; –la conciencia del punto de vista; y– la inteligencia de la coherencia.

1.1. El choque de la alteridad

Este se produce cuando uno se sumerge totalmente en la cultura del otro con honestidad y objetividad, provocándole un choque que le lleva a entrar decididamente en un universo que no es el suyo. Al principio, se reacciona con cierta reserva, a la defensiva, haciendo un juicio de valores fundados sobre el propio sistema de referencia. Pero, poco a poco, se abandona la suspicacia y se empieza a descubrir la alteridad cultural.

1.2. El sentido de la diferencia

Una vez consciente de esta alteridad, uno está llamado a descubrir un sistema cultural y religioso que no es el suyo, conociendo así la gran diferencia existente entre su propio sistema y el nuevo que está tratando de comprender. Esto lo lleva muy a menudo a reconsiderar la propia originalidad cultural y religiosa y de percibirse de las diferencias existentes que nos ayuda a comprender mejor nuestra propia identidad cultural y religiosa.

1.3. La conciencia del punto de vista

Pero el sentido de la diferencia al que nos lleva el choque de la alteridad no es suficiente. Hay que ir más lejos, hasta la conciencia del punto de vista. A menudo nos resulta difícil comprender que nuestra propia cultura es una entre tantas y, por lo tanto, que no es universal. Asimilando la cultura del otro, uno llega a comprender que su posición no es más que un punto de vista. Entonces se llega, poco a poco, a un cierto clima de relativismo. Mientras sea a nivel cultural, es fácilmente admisible; pero la dificultad se hace ardua cuando abordamos el nivel religioso, ya que nuestras dos religiones se consideran universales, y por lo tanto, creemos que son, en parte, exclusivas. Es entonces, cuando hay que comprender que la conciencia del punto de vista, en este campo, no consiste en decir que todo es relativo, sino más bien que todo es “relación”; ya que me encuentro en un punto de vista, no me puedo definir fuera de la relación; cuanto mi punto de vista es más relacional es más es universal. De aquí la necesidad de la aventura del descubrimiento de la alteridad y de la diferencia, que enriquecen nuestro punto de vista.

1.4. La inteligencia de la coherencia

La conclusión de este recorrido pedagógico, a partir del choque de la alteridad, hasta la conciencia del punto de vista, pasando por el sentido de la diferencia, debería normalmente desembocar en la inteligencia de nuestras respectivas coherencias, que nos conduciría a la contemplación asombrosa de la variedad de nuestros universos mentales, como el reflejo del misterio de nuestros destinos irreducibles.

Estos son los elementos esenciales, a mi modesto modo de ver, de la pedagogía que tenemos que promover a través de una educación pedagógica que nos hagan crecer en el aprendizaje de una vida armoniosa en un universo cultural y religioso mixto. Nadie se escapa hoy de esta realidad, para la cual tenemos que prepararnos, si realmente deseamos contribuir a su construcción de una manera real y eficaz.

2. Pedagogía educativa a la interreligiosidad

Desde el punto de vista del diálogo interreligioso también es fundamental una educación a la diversidad. Como católico y en base a mi experiencia personal en un ambiente musulmán, he podido constatar la importancia de esta educación. Así pues, un creyente que vive en contacto con creyentes de otras denominaciones, mientras permanece siempre católico sin ningún tipo de simulación ni ambigüedad, tiene que estar necesariamente siempre abierto al encuentro con ellos en la vida cotidiana. Y este encuentro puede ocurrir a dos niveles: interpersonal e institucional.

A nivel interpersonal, el encuentro acontece a través de un compartir la vida en espíritu de solidaridad humana. De aquí la importancia de aprender la lengua, las costumbres, el estilo de vida, el modo de pensar y el modo de creer de ellos.

A nivel institucional, el encuentro implica que el creyente viva en una inmersión cultural y religiosa pacientemente elaborada. Esto se puede realizar a través de la observación de las siguientes etapas:

En primer lugar, la etapa del comprender el universo mental, intelectual y religioso del otro. Esto requiere un esfuerzo particular de objetividad para comprenderlo. La gran virtud aquí está en una honestidad intelectual rigurosa.

Después viene la etapa de la estima y la simpatía en relación al universo en el cual el creyente entra y descubre poco a poco con disponibilidad, adaptación y armonía. La gran virtud aquí está en la apertura, el abandono y la disponibilidad.

La etapa sucesiva, para el creyente, está en el redescubrimiento de su propia identidad mental, cultural y religiosa que lo llevará, a través de una aventura permanente, a ser más profundamente consciente de la diferencia de nuestros destinos. La gran virtud aquí está en el reconocimiento del absolutamente lícito derecho a la diferencia.

Y finalmente, viene la etapa del testimonio. En esta etapa, el creyente, conociendo en modo competente la religión del otro, estimándolo con sinceridad y siendo perfectamente consciente de la propia identidad, es capaz de vivir esta doble dimensión en un modo tan rico que se convierte en un testigo cualificado y, por lo tanto, capaz de ayudar a su comunidad a establecer una buena relación de amistad con ellos. La gran virtud aquí está en la profunda generosidad y apertura a toda experiencia de vida auténtica. Y es en este contexto que el creyente descubre la libertad de ejercitar el derecho y el deber de la misión y del anuncio, sin ningún tipo de proselitismo.

De este modo, el creyente, que se interesa a la manifestación de su fe, se convierte en protagonista y promotor de diálogo, trabajando mano a mano con los creyentes de las demás religiones, compartiendo con ellos la tarea común de construir un mundo mejor, como creyentes en Un solo Dios. Este diálogo, como delineado por la Iglesia Católica, será un diálogo de vida, de acción, de intercambio teológico y de experiencia religiosa¹.

En el campo del diálogo de vida, el creyente promoverá y experimentará la capacidad de vivir con un espíritu abierto y fraternal, compartiendo las alegrías y los dolores del otro; en el campo de la acción, él colaborará en el desarrollo integral y la liberación de todos, defendiendo los derechos humanos, trabajando juntos por la justicia y la paz y educando la gente a esto, para poder así resolver juntos los grandes problemas de la sociedad y del mundo; en el campo del

1 Cf. Documento del *Secretariatatus Pro Non Christianis*, "La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre diálogo y misión", Ciudad del Vaticano, Pentecostés 1984, pp. 17-19.

intercambio teológico, promoverá la profundización de las respectivas tradiciones religiosas y el aprecio de los valores espirituales de cada uno; en el campo de la experiencia religiosa, finalmente, estará siempre dispuesto a compartir las riquezas espirituales de las diferentes religiones.

Continuando la obra emprendida por el Papa Juan Pablo II, Su Santidad el Papa Benedicto XVI desea vivamente que “las relaciones de confianza, que se han desarrollado entre cristianos y musulmanes desde hace numerosos años, no sólo continúen, sino que se desarrollen en un espíritu de diálogo sincero y respetuoso, fundado en un conocimiento recíproco cada vez más verdadero que, con alegría, reconoce los valores religiosos que tenemos en común y que, con lealtad, respeta las diferencias”².

Su Santidad el Papa también ha expresado la necesidad de construir juntos el mundo de paz y de fraternidad ardientemente deseado por todos los hombres de buena voluntad y la necesidad de aprender a trabajar juntos para evitar la intolerancia y oponerse a la violencia para poder así entrar en el campo de la libertad religiosa para todos.

Además, como Sucesor de Pedro, e inspirándose en el Concilio Vaticano II, ha resaltado la importancia de poner la dignidad humana en el centro de la misión evangelizadora de la Iglesia³, proponiendo colaborar con los creyentes y responsables de todas las religiones, y particularmente con los musulmanes para “defender y promover juntos, para todos los hombres, la justicia social, los valores morales, la paz y la libertad”⁴. De hecho, la verdad del carácter sagrado y de la dignidad de la persona, junto al respeto de la libertad religiosa, son las bases para un recíproco respeto y estima y para la colaboración al servicio de la paz, que lleva por el camino del diálogo auténtico⁵.

Así pues, necesitamos una plataforma común para desarrollar las relaciones interreligiosas en la vida diaria, en la cooperación interreligiosa, en la reflexión teológica, así como en el encuentro de espiritualidades.

2 Discurso del Papa Benedicto XVI a exponentes islámicos y a embajadores de países de mayoría islámica del 25 de septiembre de 2006 a Castel Gandolfo.

3 Cf. Discurso del Papa Benedicto XVI al Cuerpo Diplomático acreditado en Ankara del 28 de noviembre de 2006.

4 *Nostra Aetate*, n. 3.

5 Cf. Discurso del Papa Benedicto XVI al presidente ara los Asuntos Religiosos de Turquía en la “Diyaret” de Ankara del 28 de noviembre de 2006.

3. A modo de conclusión

Nuestro tiempo actual, cada vez más globalizado, necesita urgentemente relaciones armoniosas. Para ello, los creyentes, cristianos y musulmanes en mi experiencia personal, deben aplicar la regla de oro de la reciprocidad, pues la religión genuina no puede ser causa de odio, tensión y violencia, sino que debe recalcar la preeminencia de la paz.

Desde el inicio de Su Pontificado, Su Santidad el Papa Benedicto XVI ha confirmado la necesidad de afrontar el diálogo intercultural e interreligioso con optimismo y esperanza, que no puede quedar reducido a un accesorio opcional, sino que, por el contrario, es “una necesidad vital, de la que depende en buena parte nuestro futuro”⁶.

Y esta necesidad vital pasa a través de las etapas antes mencionadas, es decir: el conocimiento del otro; la estima y la simpatía; el redescubrimiento de la propia identidad; y finalmente, el testimonio.

6 Discurso del Papa Benedicto XVI a los representantes de las comunidades islámicas en Colonia del 20 de agosto de 2005.

Conferencia Inaugural Viña del Mar

LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA DE MARRUECOS

ROSA SALGADO SUÁREZ
Universidad de Sevilla, España

Introducción

Cuando pensamos que formamos parte de una sociedad cuya identidad es la correcta, la buena, la normal y la canónica⁷ podemos juzgar al «Otro» haciendo generalizaciones y deformando la realidad, aunque no tengamos sobre ese «Otro» una experiencia directa. Nace así el estereotipo, la idea aceptada comúnmente por una sociedad con carácter inmutable⁸ y que da paso al prejuicio, la opinión previa y tenaz, por lo general desfavorable, acerca de algo que se desconoce⁹.

En torno al mundo árabe y el Islam existen, todavía, numerosos estereotipos y prejuicios negativos¹⁰ relacionados con la idea de atraso, el fanatismo o el machismo, que lo han venido presentando como un «enemigo» y una «amenaza». Esta imagen estereotipada del mundo arabo islámico parte del actual imaginario eurocentrista, basado en un mito anquilosado desde la época de las Cruzadas de la Edad Media¹¹, que se recupera cada vez que se presiente un peligro exterior, para justificar así el ataque hacia el «enemigo» y la defensa de los valores europeos frente al «Otro». La difusión de estos estereotipos se ha visto favorecida por los medios de comunicación, que como instrumento social que condicionan nuestra visión del mundo, tienden a favorecerlos. En ninguno de estos casos se tiene

7 Morales, Víctor, *Historia de Marruecos*, 2006, *Desde los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*, La Esfera, Madrid 2006, p. 21.

8 Real Academia Española, Vigésimo segunda edición, «Estereotipo», 2001, <http://www.rae.es/rae.html>

9 *Idem*, «Prejuicio», 2001, <http://www.rae.es/rae.html>

10 Navarro, Laura, *Contra el Islam*, Almuzara, 2008 pp. 20-23.

11 Las cruzadas son las campañas entre los estados Europeos contra el Mediterráneo oriental entre los siglos XII y XIII.

en cuenta el gran impacto que en la historia del mundo árabe tuvieron los procesos de colonización, descolonización y neocolonización acontecidos a partir del siglo XIX, sin los que no se puede entender el mundo árabe actual, y que son la causa de muchas de las ambigüedades que sufren estos países.

Pero, más allá, de los estereotipos y los prejuicios sobre el mundo árabe o el Islam sea más enriquecedor hablar de Interculturalidad, es decir, de la relación que se establece entre culturas diferentes permitiendo el diálogo y el enriquecimiento entre ellas a partir del reconocimiento mutuo de sus respectivos valores y formas de vida¹². En este sentido la «Diversidad lingüística de Marruecos», probablemente una de las más interesantes de todo el Magreb, nos permite observar el enriquecimiento cultural y lingüístico, que el paso de diferentes civilizaciones: bereberes, fenicios, romanos, vándalos, bizantinos, árabes, andalusíes, franceses y españoles, ha dejado en Marruecos. Las lenguas de aquellas civilizaciones no han desaparecido por completo sino que han pervivido hasta la actualidad, de tal forma que las diversas lenguas habladas hoy en Marruecos son herederas de las pasadas¹³ y se han nutrido y se siguen nutriendo, todavía, unas de otras.

Es un tópico pensar que en Marruecos solo se habla una variedad de árabe, común para todos los arabófonos del mundo, tanto para hablar como para escribir. Sin embargo, si viajamos a Marruecos nos sorprenderá comprobar que es casi imposible encontrar un lugar en el que solo se hable una única lengua. Esta situación lingüística, propia de los países árabes, que se conoce como diglosia¹⁴ y bilingüismo, va más allá en Marruecos, donde se da una situa-

12 Centro Virtual Cervantes, *Diccionario de términos Clave* «Interculturalidad», http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/

13 *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*. Sous la direction de Jocelyne Dakhliá. Paris, Maisonneuve & Larrose, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2004. 566 pp. En: *al-Andalus-Magreb* 12 (2005), pp. 165-173. p. 168.

14 Ferguson define la diglosia como una situación lingüística en la que coexisten dialectos vernáculos (la lengua vulgar) con una variedad codificada (culto). La primera se emplea para la expresión en la vida cotidiana y es lengua materna, la segunda se emplea para el registro elevado (corpus literario y escritura) y se adquiere mediante un aprendizaje formal. Este término queda corto en la realidad donde entre una variedad vulgar y culto hay variedades intermedias por lo que quizás es mejor hablar de pluriglosia. (vid.: Corriente, F., «Génesis y clasificación de los dialectos neoárabes», *Manuel de dialectología neoárabe*, Instituto de Estudios Islámicos, y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2008, p. 31.

ción de quinqueglosia¹⁵ y plurilingüismo, pues existen cinco variedades del árabe: tres variedades vernáculas de árabe marroquí o *dáriya*: dialectos tradicionales sedentarios y beduinos, árabe marroquí estándar y árabe marroquí moderno¹⁶, y otras dos variedades superpuestas muy diferentes a aquellas y sumamente codificadas: el árabe clásico y el árabe moderno, caracterizadas ambas porque son la base de un importante corpus religioso y literario, porque su conocimiento se adquiere mediante un aprendizaje formal y porque se usan en un registro oral elevado y para escribir pero nunca para las conversaciones de la vida cotidiana¹⁷. Pero, además, en Marruecos se hablan otras lenguas como el *amazigh*, lengua materna de la población bereber, de la que existen tres variedades el *tamazight*, el *tarifit*, y el *tachelhit*. Y como consecuencia de la época del Protectorado también se habla el francés y, en menor medida, el español.

1. Las lenguas en Marruecos antes de la llegada de los árabes

Para conocer cómo ha evolucionado hasta la actualidad el mapa lingüístico de Marruecos, hemos de volver la vista atrás, cuando el norte de África estaba habitado por los bereberes, la población histórica, lingüística y antropológicamente, asociada, desde una antigüedad remota, con el habitante autóctono norteafricano¹⁸. Desde los primeros siglos antiguos, los bereberes, tuvieron que hacer frente a la llegada de fenicios, romanos, vándalos y bizantinos, quienes a su paso por el norte de África desplazaron la lengua bereber, sobre todo en las ciudades hacia las zonas montañosas por influencia del púnico y luego del latín o romance¹⁹.

En Marruecos la influencia fenicia y la romana se ciñó casi exclusivamente a puntos septentrionales y costeros²⁰ y en algunos de los núcleos urbanos en los que se asentaron, como Volúbilis, se han

15 Moscoso, Francisco, La pentaglosia en Marruecos. Propuestas para la estandarización del árabe marroquí», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 59, 2010, pp. 45-22.

16 *Idem*, p. 26-28 y *vid*: Caubet, Dominique, «Questionnaire de Dialectologie du Maghreb» (d'après les travaux de W. Marçais, M. Cohen, G.S. Colin, J. Cantineau, D. Cohen, Ph. Marçais, S. Levy, etc), *Estudios de Dialectología norteafricana y andalusí*, 5, (2000-2001), pp. 73-92.

17 Corriente, Federico, *op. cit.*, p. 31.

18 Morales, Víctor, *op. cit.*, p. 49.

19 *Trames de langues*, *op. cit.*, p. 164.

20 Sanchez, Pablo, «Marruecos tras la conquista islámica. Un estudio de geografía dialectal». *Estudios de dialectología norte africana y andalusí* 11, 2007, p. 116.

hallado restos de inscripciones en lengua púnica y latina, que indican que hubo una importante urbe fenicia en el siglo III a.C²¹ y más tarde romana donde se hablarían sus respectivas lenguas. Más tarde, la efímera presencia de los vándalos, que vivieron al estilo romano y hablaron latín²², se extendió por la zona costera de Marruecos. Y la ocupación bizantina, que mantuvo también la lengua latina, se limitó básicamente a la zona de Tánger, Ceuta y alrededores.

Este cruce de civilizaciones permitió que la población bereber de los principales núcleos urbanos como Tánger, Salé, Esauira o Volúbilis se asociara directa o indirectamente a los nuevos conquistadores y a sus respectivas lenguas. Esto no supondría la pérdida de la identidad de los bereberes o su asimilación a los fenicios o a Roma, sino el medio de integrarse en un vasto espacio bañado por las aguas del Mediterráneo²³. La lengua púnica y latina o romance ha dejado una huella en las palabras más antiguas del bereber referidas a la toponimia como en Agadir (murallas)²⁴ de origen púnico, y también ha quedado un sustrato romance en palabras bereberes relacionadas con la agricultura²⁵ como en artu (huerto) del latín *hortus*²⁶.

Sin embargo, ninguna de estas dominaciones marcaría tanto la historia del norte de África y de Marruecos como la llegada de los invasores árabes en el siglo VII quienes llevaron a cabo un proceso de islamización y arabización que daría primacía a la religión islámica y a la lengua árabe.

2. La arabización de Marruecos a la llegada de los árabes

Las tropas árabes que llegaron a Marruecos eran originarias de Arabia central y del sur y se habían asentado previamente en Cairawán, la capital de Ifriquia, punto de partida hacia la conquista del resto de territorios hacia el oeste magrebí y el principal foco donde se agruparon las tropas arabófonas, que traerían consigo la lengua árabe en una situación de diglosia: por un lado, un uso cultural de

21 Pennell, C.R, *Breve historia de Marruecos*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 23.

22 *Idem*, p. 35.

23 *Trames de langues, op. cit.*, p. 166.

24 *Idem*, p. 169.

25 Aguadé, Jordi, *Peuplement et arabisation au Magreb Occidental. Dialectologie et histoire*. Casa de Velazquez, Universidad de Zaragoza, área de estudios árabes e islámicos, 1998, p. 15.

26 Moscoso, Francisco, «Situación lingüística en Marruecos: árabe marroquí, bereber, árabe estándar, lenguas europeas», *Al-Andalus-Magreb*, 10, 2002-2003, p. 4.

la variedad litúrgica del árabe clásico²⁷ y por otro, las variedades vernáculos del árabe. A medida que estas tropas fueron conquistando, islamizando y arabizando desde Cairawán otras zonas del oeste magrebí, muchos hombres se casarían con mujeres bereberes o bizantinas más o menos arabizadas²⁸, de este modo se comenzó a gestar una nueva variante del árabe que se nutrió de la lengua bereber y romance, en menor medida²⁹, y que tras dispersarse hacia otras zonas más occidentales del magreb, como Marruecos, asentaría las bases para la formación de los dialectos de los primeros núcleos urbanos arabófonos³⁰.

Cuando estas tropas árabes llegaron a Marruecos, todo parece indicar que la lengua materna de la mayoría de la población seguía siendo el bereber, si bien en los principales núcleos urbanos se hablaba también lengua romance³¹. Los árabes iniciaron entonces un proceso de arabización lento y dificultoso, que generalmente se divide en dos fases: la primera, permitió arabizar los principales núcleos urbanos durante los VIII al XI y la segunda, consiguió que la arabización llegara a las zonas interiores y montañosas de Marruecos entre los siglos XI al XIII.

2.1. Primera etapa de la arabización en Marruecos

La primera ciudad en ser conquistada por los árabes en Marruecos fue Tánger, ciudad desde la que se inicia la conquista hacia el resto de territorios y desde la que se llevará a cabo la conquista de la Península Ibérica. Durante los primeros años de la anexión de Marruecos al imperio islámico, llegó un reducido número de tropas arabófonas cuyas milicias musulmanas no eran suficientes como para mantener el control de la población bereber. Por ello, la prioridad de las tropas musulmanas, durante los siglos VII y VIII, fue islamizar a la población autóctona para aumentar el número de conquistadores en nombre del Islam y favorecer la integración de la población bereber en la nueva sociedad, cuya religión islámica y la lengua árabe se convertirían en dos rasgos de prestigio³². Los pri-

27 Sanchez, Pablo, *op. cit.*, p. 106.

28 Moscoso, Francisco, «Situación lingüística en Marruecos»..., *op. cit.*, p. 5.

29 *Ibidem*.

30 Sanchez, Pablo, *op. cit.*, pp. 107-108.

31 Aguadé, Jordi, «El árabe marroquí (Casablanca)», *Manual de dialectología neoárabe*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2008, p. 282.

32 *Idem*, p. 105.

meros hablantes del árabe en Marruecos debieron ser, por tanto, los bereberes islamizados que acompañaron a los jefes árabes, y que en la época de la conquista de la Península Ibérica del 711, ya deberían tener un conocimiento de la lengua árabe aceptable para poder realizar las expediciones que se estaban llevando a cabo hacia el otro lado del Estrecho³³. Fue así como las siguientes generaciones nacidas en la zona hablarían ya un primitivo árabe marroquí que tendría como base el árabe vernáculo de las tropas venidas de Arabia con una fuerte influencia del bereber y el romance en menor medida.

A finales del siglo VIII la arabización toma un nuevo impulso con la llegada de Idris I, primo y yerno del profeta Muhammad, que huyendo desde Arabia de los abbasíes, buscó refugio en Marruecos. Aludiendo a su origen jerifiano consiguió el apoyo suficiente de tribus bereberes islamizadas para ser proclamado imán. Estableció su capital en Volúbilis desde donde consiguió dominar buena parte del norte y el sur de Marruecos. También fundó la ciudad de Fez, ciudad que sería consolidada por su hijo y sucesor Idris II³⁴. Poco después de la fundación de esta ciudad, se produjeron dos oleadas más de arabófonos, durante los siglos IX y X, que dieron un nuevo empuje a la arabización. La primera oleada, procedía de al-Andalus, donde la revuelta del Arrabal de Córdoba contra al-Hakam I obliga a insurgentes andalusíes a buscar refugio en Fez. La segunda oleada, procedente de Cairawán, estuvo protagonizada por cientos de familias que huyeron hacia Fez tras la derrota aglabí³⁵. Estas oleadas de arabófonos permitieron dar una identidad más propia³⁶ al primitivo árabe marroquí al nutrirse tanto del árabe andalusí como del árabe de Cairawán.

A estos dialectos hablados en los núcleos urbanos como Tetuán, Chawen, Fez o Rabat³⁷ hasta el siglo XI se les conoce como dialectos prehilalíes o sedentarios.

2.2. La segunda etapa de arabización en Marruecos

La segunda etapa de la arabización de Marruecos abarca desde el siglo XI al XIII y se inicia con la llegada de tribus orientales be-

33 *Ibidem*.

34 Moscoso, Francisco, «Situación lingüística en Marruecos»... , *op. cit.*, p. 6.

35 Sanchez, Pablo, *op. cit.*, p. 107-108.

36 Moscoso, Francisco, «Situación lingüística en Marruecos»... , *op. cit.*, p. 6.

37 Aguadé, Jordi, «El árabe marroquí (Casablanca)»... , *op. cit.*, p. 282.

duinas originarias de Siria, Yemen y Arabia. Estas tribus fueron los Banu Hilal, los Banu Sulaymán y los Banu Maaqil³⁸ que arabizaron las zonas montañosas y rurales. Con ellos la lengua árabe se impuso definitivamente a los bereberes, subsistiendo solo en las zonas montañosas de Marruecos y las estepas desérticas del Sáhara, excepto en el antiguo Sáhara español y la actual Mauritania, donde el clan de los Banu Hasán, emparentados con los Banu Maaqil, impusieron su árabe *hasaniya*³⁹. Estas tribus lograron arabizar a gran parte de los bereberes, pero no a todos, pues, actualmente la lengua bereber o amazigh es la lengua materna de un 40%⁴⁰ de la población marroquí, que además suele ser bilingüe y también habla árabe marroquí.

Los dialectos que se nutrieron de las hablas de las tribus orientales a partir del siglo XI se conocen como hilalíes o beduinos y se hablaron en las zonas montañosas e interiores. Con el tiempo, los flujos migratorios entre la población permitió que los dialectos prehilalíes y hilalíes se influyeran entre sí. Ambos tienen una gran influencia del bereber y con el tiempo seguirían evolucionando.

3. Las lenguas occidentales durante la época del Protectorado

Tras la llegada de los árabes a Marruecos en el siglo VII ningún otro invasor, ni siquiera el Imperio Otomano⁴¹, se asentaría en la zona. Tendrían que pasar trece siglos hasta que Francia y España instauraran un Protectorado que duraría más de cuarenta años y que volvería a modificar el mapa lingüístico de Marruecos.

3.1 El francés

El Protectorado francés eleva la lengua francesa a lengua oficial del país en la zona centro y sur bajo su influencia. Durante esta época el francés asumió todas las funciones sociales para la comunicación

38 Sastre, J.R., «Arabización del África noroccidental (o Mágrib) de la Península oriental (o Xarq al-Ándalus) y de la marca superior de la misma» p. 3, http://www.oocities.org/es/mundo_medieval/ArabizacionAfrica.pdf.

39 *Idem*, p. 1-5.

40 *Ibidem*.

41 Aunque el Imperio Otomano no invadió Marruecos, la dinastía Wattasí reconoció su soberanía desde 1520 y más tarde Estambul sostuvo la llegada al trono del Saadí Abd al-Malik entre los años 1576-1578. Este monarca había vivido en Argel y Estambul y aprendió la lengua turca de modo que algunas palabras trucas durante el siglo XVI relacionadas con el ámbito militar y la política se incorporaron al árabe marroquí. (*Vid.: Trames de langues, op. cit.*, p. 165)

entre franceses y autóctonos, se enseñó en los colegios franceses y, tras la lucha de los marroquíes, también en los colegios musulmanes modernos⁴². El árabe quedó relegado entonces a un segundo plano, tanto en la vida social como en el ámbito educativo, donde solo fue un instrumento para la enseñanza de la cultura y la religión islámica⁴³. Por el contrario, los franceses si potenciaron la lengua bereber con la emisión del conocido Dahir Bereber⁴⁴ de 1930, que permitió la creación de escuelas franco-bereberes, siendo ésta la única lengua autóctona que se podía estudiar en las escuelas. Tras la retirada de Francia en 1956 el francés sirvió como lengua de transición hasta la completa arabización de Marruecos y una élite marroquí defendió la francofonía del país como lengua del progreso y la modernidad. Es por eso que hoy en día es la primera lengua extranjera que se estudia en primaria y secundaria, y la lengua en la que se imparten las carreras científicas, así como la lengua de numerosos medios de comunicación orales y escritos y de la literatura marroquí de expresión francesa. La influencia del francés ha influido sobre todo en el árabe marroquí de la zona centro y sur de Marruecos: Rabat, Casablanca, Fez, Esauira o Marrakech⁴⁵ donde han quedado numerosos préstamos lingüísticos relacionados con la modernidad, la ciencia o la informática: *tumubil*, *furchata*, *anternet*⁴⁶. Las variedades de Casablanca o Rabat, la capital económica y administrativa respectivamente, se están imponiendo en Marruecos como variedades de prestigio, sobre todo por la difusión de los medios de comunicación y ha dado lugar a lo que se conoce como árabe marroquí estándar.

3.2. El español

La entrada del español en Marruecos fue anterior a la instauración del Protectorado. En este sentido las relaciones de vecindad en-

42 Roldán, Magdalena., «El español en el contexto sociolingüístico marroquí: evolución y perspectivas (I)», *Revista Aljamía: Consejería de Educación en Marruecos; Embajada de España*, 16, 2005, pp. 37-38.

43 La lengua excepcionalmente tenía un impulso mayor en las escuelas árabes privadas fundadas por los nacionalistas marroquíes a partir de 1920, como reacción al afrancesamiento del país. (Ver , Roldán, Magdalena., «El español en el contexto sociolingüístico marroquí: evolución y perspectivas (I)»..., *op. cit.*, p. 38.

44 El Dahir bereber pretendió fomentar la división entre árabes y bereberes y hacer frente a las reivindicaciones de los movimientos nacionalistas que luchaban por la independencia de Marruecos.

45 Aguadé, Jordi, «El árabe marroquí (Casablanca)»..., *op. cit.*, p. 282.

46 Moscoso, Francisco, «Prestamos del francés al árabe marroquí en internet y la informática», *al-Andalus-Magreb*, 12, 2005, pp. 89 y 97.

tre la Península y el norte de África a través del Estrecho de Gibraltar, que desde época romana hasta el siglo XXI ha venido funcionando como nexo comunicante entre ambas orillas, ha permitido numerosos intercambios y flujos humanos que han dejado su huella lingüística en la lengua de los dos lados del Estrecho⁴⁷. El primer español en Marruecos se remonta a la Baja Edad Media, durante los siglos XV, XVI y XVII en menor medida, momento en el que los moriscos emigran a ciudades como Salé o Rabat⁴⁸ incorporando hispanismos en el árabe marroquí relacionados sobre todo con el vocabulario marítimo.

Más tarde, la instauración del Protectorado español permitió que la lengua española se convirtiera en la lengua de la administración de la zona norte y de la zona internacional de Tánger.⁴⁹ No obstante, mientras que en la amplia zona ocupada por el Protectorado francés el árabe estuvo relegado a un segundo plano, en la zona norte, ocupada por España, se dio una situación de bilingüismo⁵⁰, permitiéndose el uso de la lengua árabe en la vida pública, administrativa y en el ámbito educativo y manteniéndose el respeto por la lengua y la cultura autóctona. Tras la caída del Protectorado español en 1956 la lengua española no tuvo la repercusión que tuvo el francés, pero dejó una huella importante entre la población marroquí de la zona norte, quedando numerosos préstamos lingüísticos en el árabe marroquí en ciudades como Larache, Tetuán o Chawen como *tiligrama*, *tilifun*, *sbaniub*⁵¹, así como numerosas redes para su difusión que con el tiempo se fueron consolidando. Así en la actualidad, la lengua y la cultura española tienen un gran interés en Marruecos, hay un importantísimo número de hispanistas marroquíes, así

47 Roldán, Magdalena, «El español en el contexto sociolingüístico marroquí: evolución y perspectivas (I)»..., *op. cit.*, p. 41.

48 *Idem*, p. 42.

49 Aguadé, Jordi, «El árabe marroquí (Casablanca)»..., *op. cit.*, p. 285.

50 En colaboración con el Majzén marroquí los españoles crean escuelas españolas de primera y bachillerato donde se impartía árabe y francés a alumnos españoles y marroquíes. También se crearon escuelas musulmanas que abarcaban desde primaria a secundaria con programas de estudio que se impartían en árabe y se dedicaban horas al estudio del español, su geografía e historia. En estas escuelas se enseñaba el Corán. También había enseñanza israelita donde también profesores españoles enseñaban esta lengua. (Ver Roldán, Magdalena. «El español en el contexto sociolingüístico marroquí : evolución y perspectivas (I)»..., *op. cit.* p. 43).

51 Roldán, Magdalena, «El español en el contexto sociolingüístico marroquí: evolución y perspectivas (I)»..., *op. cit.*, pp: 44-45.

como de redes⁵² para su enseñanza y difusión: la lengua española forma parte de los planes del sistema educativo marroquí en secundaria y se imparte en siete departamentos de español de universidades marroquíes; destacan también las labores de revalorización del patrimonio histórico y cultural común a Marruecos y el mundo hispano-luso del Instituto de Estudios Hispano-Lusos (IEHL) de Rabat; existen diez centros españoles dependientes de la Consejería de Educación Española y seis Institutos Cervantes.

4. El mapa lingüístico de Marruecos tras la independencia

En 1956 Marruecos se independiza de las potencias occidentales y a partir de ese momento se emprende un proceso de homogenización en el marco religioso, cultural y lingüístico que quedaron reflejados en la primera Constitución y su Mudawana constituidas en 1962⁵³ donde se dio primacía al derecho islámico basado en el Corán y en la sunna, y a la lengua árabe, la única lengua reconocida en la Constitución y la única lengua oficial de Marruecos⁵⁴.

Esta política lingüística no reconocía la diversidad lingüística de Marruecos y ha marcado mucho el estatus de privilegio de unas lenguas sobre otras, así como sus usos y funciones. En este sentido las lenguas podían clasificarse en lenguas institucionales y de uso mayoritario: el árabe clásico, el árabe moderno y el francés, lenguas vehiculares y de uso cotidiano: el árabe marroquí, el *amazigh*, y de las lenguas de uso minoritario como el árabe clásico, el árabe moderno, el francés y el español⁵⁵.

4.1. Hacia una apertura lingüística con Mohammed VI

La llegada al trono del rey Mohammed VI en julio de 1999 permitió una serie de cambios en los discursos de tipo oficial-insti-

52 Roldán, Magdalena. «El español en el contexto sociolingüístico marroquí: evolución y perspectivas (II)», *Revista Aljamía: Consejería de Educación en Marruecos; Embajada de España*, 17, 2006, pp. 25-37.

53 El primer texto de la Constitución marroquí es de 1962 y el último texto de 1994, fue reformado en el 1996 y está elaborado sobre dos bases: el islam y la arabidad. Una nueva modificación de la Constitución se ha hecho en 2011.

54 Moustauoi, Adil, «El Movimiento Cultural Amazigue en Marruecos y el modelo de política lingüística estatal: una aproximación discursiva», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 5, 2008, pp. 5-26

55 Moustauoi, Adil, «La lengua amazigh en la política lingüística de Marruecos», *Dossier 14, Boletín 54*, Publicaciones del CIEMEN/MERCATOR, Barcelona, 2003, p. 49.

tucional sobre la política lingüística de Marruecos y la valoración de las lenguas, que han servido para reconocer de forma más explícita el multilingüismo existente en Marruecos. La lengua *amazigh*, es quizás una de las lenguas que más favorecida se ha visto al respecto, así en la Carta Nacional de Educación y Formación del 2000 se reconocía la importancia de enseñar el *amazigh* en colegios y de crear en algunas universidades centros de investigación y desarrollo lingüístico y cultural del *amazigh*⁵⁶. También se creó en 2001 el Instituto Real de Cultura Amazigh (IRCAM), que junto con el Ministerio de Educación, llevó a cabo un proyecto conjunto para introducir la lengua *amazigh* en 317 colegios públicos en la enseñanza primaria. El proyecto pretendía generalizar la enseñanza de esta lengua en el territorio nacional en 2013⁵⁷. Estos cambios han culminado con la última reforma constitucional de 2011 que en el artículo V del título I anuncia que la lengua *amazigh* es junto con el árabe lengua oficial del Estado y reconoce la importancia de integrar esta lengua en la enseñanza.

5. Conclusiones

La situación lingüística de Marruecos es una de las más ricas e interesantes de todo el Magreb y un ejemplo de cómo el cruce de civilizaciones a lo largo de su historia ha permitido el intercambio no solo cultural sino también lingüístico entre ellas. La lengua bereber se ha nutrido del púnico, del latín o romance, del árabe marroquí, así como de lenguas occidentales. El árabe marroquí, se ha nutrido a su vez del bereber, del andalusí, del árabe clásico y moderno, del francés y del español. Y el contacto durante largos siglos entre estas ambas lenguas ha permitido que se influyan una a la otra, compartiendo, incluso, una gran similitud en sus estructuras fonéticas, morfológicas y sintácticas. Bajo las lenguas autóctonas de Marruecos subyace una identidad mediterránea⁵⁸ que pone de manifiesto una diversidad lingüística entendida como un ejemplo de enriquecimiento lingüístico.

56 Moustauoui, Adil, «El nuevo modelo de política lingüística en Marruecos y la legislación que lo sustenta», *Al-Andalus- Magreb*, 13, 2006, p. 244.

57 Moustauoui, Adil, «Lengua y Legislación en Marruecos», *Mercator Dret i Legislació Lingüística, Documents de treball* 22, 2006, p. 13.

58 *Trames de langues*, en *al-Andalus-Magreb* 12, 2005, p. 165-173.

Bibliografía

Aguadé, Jordi, “El árabe marroquí (Casablanca)”, en *Manual de dialectología neoárabe*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2008, pp. 281-293.

Aguadé, Jordi, *Peuplement et arabisation au Magreb Occidental. Dialectologie et histoire*, Casa de Velásquez, Universidad de Zaragoza, área de estudios árabes e islámicos, 1998.

Caubet, Dominique, “Questionnaire de Dialectologie du Maghreb (d’après les travaux de W. Marçais, M. Cohen, G.S. Colin, J. Cantineau, D. Cohen, Ph. Marçais, S. Levy, etc)”, *Estudios de Dialectología norteafricana y andalusí*, 5, (2000-2001), pp. 73-92.

Corriente, Federico y Vicente, Ángeles, *Manual de dialectología neoárabe*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2008.

Morales, Victor., *Historia de Marruecos. Desde los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*, Madrid. La Esfera, 2006.

Moscoso, Francisco, “La pentaglosia en Marruecos. Propuestas para la estandarización del árabe marroquí”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 59, 2010, páginas 45-22.

Moscoso, Francisco, “Préstamos del francés al árabe marroquí en internet y en la informática”, *Al-Andalus-Magreb* 12, 2005, pp. 85-103.

Moscoso, Francisco, “Situación lingüística en Marruecos: árabe marroquí, bereber, árabe estándar, lenguas europeas”. *Al-Andalus-Magreb*, 10, 2002-2003.

Moustaoui, Adil, “El movimiento Cultural Amazigh en Marruecos y el modelo de política lingüística estatal: una aproximación discursiva”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos -REIM-* N° 5- mayo-agosto, 2008, pp. 5-26.

Moustaoui, Adil, “La lengua amazigh en la política lingüística de Marruecos”, *Dossier n° 14, Boletín n° 54, II Trimestre, Publicaciones del CIEMEN/MERCATOR*, 2003, Barcelona, pp. 41-62.

Navarro, Laura, *Contra el Islam*, Almuzara, 2008.

Moustaoui, Adil, “Lengua y Legislación en Marruecos”, *Mercator Dret i Legislació Lingüística, Documents de treball* 22, 2006, pp. 1-55.

Moustaoui, Adil, “El nuevo modelo de política lingüística en Marruecos y la legislación que lo sustenta”, *Al-Andalus Magreb*, n° 13, 2006, pp. 231-250.

Pennell, C.R, *Breve historia de Marruecos*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Roldán, Magdalena. “El español en el contexto sociolingüístico marroquí: evolución y perspectivas (II)”. *Revista Aljamía: Consejería de Educación en Marruecos; Embajada de España*, n. 17, 2006, pp. 25-37.

Roldán, Magdalena. “El español en el contexto sociolingüístico marroquí: evolución y perspectivas (I)”. *Revista Aljamía: Consejería de Educación en Marruecos; Embajada de España*, n. 16, 2005, pp. 33-46.

Sánchez, Pablo, “Marruecos tras la conquista islámica. Un estudio de geografía dialectal”. *Estudios de dialectología norte africana y andalusí* 11, 2007, pp. 101-119.

Sastre, J.R, “Arabización del África noroccidental (o Mághrib), de la Península Ibérica oriental (o Xarq al-Ándalus) y de la marca superior de la misma. http://www.oocities.org/es/mundo_medieval/ArabizacionAfrica.pdf

Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb. Sous la direction de Jocelyne Dakhlia. Paris, Maisonneuve & Larrose, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2004. 566 pp. En: *al-Andalus-Magreb* 12 (2005), pp. 165-173. p. 168.

Recursos web

Diccionario Real Academia Española. (<http://www.rae.es/rae.html>).
 Centro virtual Cervantes, «Diccionario de términos clave» (http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/)

Diálogo, Historia y Civilización

LA TOLERANCIA ÉTNICA EN EL ISLAM: APUNTES PARA UNA DISCUSIÓN DE LOS IDEALES RELIGIOSOS Y LAS REALIDADES HISTÓRICAS

ROBERTO MARÍN GUZMÁN
Universidad de Costa Rica

Anas Ibn Malik relató que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: “No os odiéis, no os envidiéis, no os enemistéis, y sed, joh siervos de Allah!, hermanos. No es lícito que un musulmán se aparte de su hermano (cortando todo vínculo) por más de tres días”⁵⁹.

Areza un dicho del Profeta Muhammad que, como muchos otros *ahadith*, sin duda conlleva el mensaje implícito de paz y de comprensión para todos los musulmanes, así como también practicar una gran aceptación y tolerancia étnica. Según estos principios, todos los musulmanes serían hermanos entre sí, sin distinciones étnicas, ni raciales, ni de color de la piel, ni de clases sociales. De acuerdo con el *hadith* citado, los musulmanes no deben enemistarse, ni odiarse, ni envidiarse, sino ser siempre mutuamente hermanos.

Contrario a las doctrinas y enseñanzas anteriores, en la literatura y en las fuentes históricas del *Dar al-Islam* leemos las diferencias, los odios, las rivalidades tribales, la no aceptación de los otros, ni la práctica de la tolerancia étnica. Por ejemplo cuando se aseguraba que la *Jahiliyya* se asociaba a las tribus Qahtan, las del Yemen, mientras que el Islam se asociaba a las tribus Mudar, estas ideas reflejaban las enemistades y odios tribales. De igual forma cuando los Quraysh solían afirmar que la autoridad debía de ser privilegio exclusivo de esta tribu, con exclusión expresa de todos los otros grupos y tribus. Asimismo con frecuencia se repetía la tradición atribuida al califa

59 Al-Imam Abu Husayn Muslim Ibn al-Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, traducción al español de Abdu Rahman Colombo al-ÿerrahi, Oficina de Cultura y Difusión Islámica-Argentina, Buenos Aires, 2006, Tomo VI, p. 147.

Abu Bakr de que los *imanes* (dirigentes de la comunidad) debían de ser de los Quraysh. De la misma manera se establecía la sumisión de todos los otros a los Quraysh, cuando éstos aseguraban: *Nahnu al-Umara' wa antum al-Ansar* (Nosotros somos los emires y ustedes son los ayudantes).

Por otro lado, pero siempre bajo la misma línea del incumplimiento del principio de la tolerancia étnica, Abu al-Hasan al-Bagh-dadi Ibn Butlan (m. 1066) en su tratado de *Hisba* refiere de las zanj que son “muy malas y, cuanto más negras, más feas son...”, reflejo de discriminación y diferencias étnicas que el Islam no establece. El grupo de los zanj después llegó a convertirse al Islam.

Hay muchos otros ejemplos de odios, rivalidades y no tolerancia por los otros, o incumplimiento de la tolerancia étnica, como aparecen incontables referencias en la literatura y en las fuentes históricas. Por ejemplo cuando los seguidores de la Nabita, grupo que quería restaurar el poder de los Omeyas, solían clamar: *¡No maldigan a Mu'awiya! ¡Él es uno de los Compañeros del Profeta! Quien lo maldiga es un [blasfemo] y está creando innovación [bid'a]. Quien lo odie contraviene la Sunna*⁶⁰. Lo anterior, planteado por los seguidores de la Nabita, muestra que había odios, maldiciones y otros asuntos semejantes, aún cuando el Islam establece la comprensión y la hermandad de todos los musulmanes sin distinciones ni de tribus, ni de los otros aspectos ya referidos. Las maldiciones y odios mutuos entre musulmanes también se prohíben en la *Sunna*.

Al respecto de estos asuntos podemos observar una clara separación entre los ideales religiosos y las realidades históricas. Una cosa muy distinta es lo que ordenan los textos sagrados y otra lo que la gente practica. El propósito de este ensayo es analizar, por un lado, lo que contienen el Qur'an y la Sunna respecto de la tolerancia étnica, y por otro, la realidad histórica que impidió el verdadero cumplimiento de esa tolerancia, por una vasta gama de razones que se estudiarán a lo largo de este trabajo.

60 Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Risalat fi al-Nabita*, en Charles Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, The University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1969, p. 84. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del Islam medieval*, El Colegio de México, México, 2001, *passim*, en especial p. 88.

1. La teoría de la tolerancia étnica en el Islam: análisis del *Qur'an* y de la *Sunna*

No hay duda de que el Islam se caracteriza por su amplio margen de tolerancia. Es famosa y frecuente con las religiones del libro, *Ahl al-Kitab*; es decir, judíos, cristianos y por extensión también los zoroastrianos. El Islam también ha sido y es practicante de la tolerancia en muchos otros niveles. Uno de ellos es el de la tolerancia étnica. Esto quiere decir no discriminar, ni tratar mal a los grupos étnicos distintos de los árabes. La orden es clara en el Islam: Allah ha creado a todas las criaturas y ha creado todo para el hombre; entiéndase, para la humanidad y no solo para los árabes. En la *surat al-Nas*, Allah indica:

*Di: "Me refugio en el Señor de la humanidad,
El rey de la humanidad,
El Dios de la humanidad,
Ante el daño del tentador furtivo
Que tienta los pechos de la humanidad,
Salido de entre los genios y la humanidad"*⁶¹

El mensaje es contundente. Allah es el Dios de la humanidad, sin hacer distinciones étnicas, ni raciales, ni sociales. El *Qur'an* señala que Allah ha creado a la humanidad de un varón y de una hembra y los ha constituido en pueblos y tribus para que se conozcan y se entiendan. Al respecto se asume también para que se respeten, se acepten y se toleren mutuamente. En última instancia, se insiste en que la única diferencia entre los hombres viene por la piedad. El pasaje en cuestión, de la *surat al-Hujurat* (*Las Habitaciones*, número XLIX, *aya* 13), dice:

*¡Oh humanidad!*⁶² *Nos os hemos creado a partir de un varón y una hembra: os hemos constituido formando pueblos y tribus para que*

61 *Al-Qur'an, sura al-Nas*, número CXIV, *ayat* 1-6. Traducción de Juan Vernet. He cambiado la traducción del término *al-Nas*, que Vernet traduce por hombres, por el de humanidad, que tiene el mismo sentido, pero es mucho más genérico y que se adapta mejor a los objetivos de este artículo.

62 Juan Vernet traduce como ¡oh gentes!, pero creo más atinado, para los propósitos de este trabajo, traducir este término como: ¡oh humanidad! En la traducción de este pasaje coránico al inglés, en la versión de Yusuf'Ali se lee con mayor claridad lo que deseo manifestar aquí. Así dice: *Mankind! We created you from a single (pair) of a male and a female, and made you into nations and tribes, that ye may know each other (not that ye may despise each other).*

*os conozcáis. El más noble de vosotros, ante Dios, es el más piadoso. Dios es omnisciente, está bien informado*⁶³.

Este pasaje coránico nos muestra la variedad de pueblos y tribus, pues Allah así lo decretó. El contenido implícito es de practicar la tolerancia mutua de todos esos pueblos. Según se desprende del mencionado pasaje, ningún grupo o individuo debe tener preponderancia, ni ejercer hegemonía sobre los otros. Todos en conjunto deben alabar a Allah (*subhana Allah*) y someterse a sus decretos y designios. Debe hacerse el bien (*ma'ruf*) y evitarse el mal (*munkar*), con todo lo cual el Islam, que significa sumisión o sometimiento a Allah, el Dios único, obtiene una dimensión universal, única, conclusiva y válida para todos los pueblos de la tierra.

Con relación al mensaje coránico de que Dios es único, eterno y no tiene ninguna criatura que se le asemeje, la *surat al-Ikhlās* dice textualmente:

*Di: "Él es Dios, es único, Dios es eterno, no ha engendrado, ni ha sido engendrado y no hay ninguna criatura que se le asemeje"*⁶⁴.

En muchas otras *suras* del *Qur'an* aparece la palabra *al-Nas*, que bien puede traducirse como humanidad, lo que entonces conlleva un claro sentido de que el mensaje es universal, es para todos los seres humanos, sin establecer distinciones étnicas, ni de color de la piel, ni de clases sociales, ni raciales. Así por ejemplo, en la *surat al-Nasr* (número CX, *ayat* 1-3), se establece:

*Cuando llegue el auxilio de Dios y la victoria,
Y veas entrar a la humanidad, a bandadas, en la religión de Dios,
Entona el loor de tu Señor y pídele perdón. Él es remisorio*⁶⁵.

En la *sura* CVIII, *surat al-Kawthar* (*La Abundancia*), el mensaje es asimismo muy claro de que la abundancia; es decir, todo lo que Allah ha creado, es para la humanidad entera, no solo para un determinado grupo étnico, o tribu, sino para todos los seres humanos, aunque el pasaje en cuestión está en singular. Cualquiera que lo

63 *Al-Qur'an, sura XLIX, aya 13.* Traducción de Juan Vernet.

64 *Al-Qur'an, sura CXII, ayat 1-4.* Traducción del autor.

65 *Al-Qur'an, sura CX ayat 1-3.* Traducción de Juan Vernet. He cambiado la traducción del término *al-Nas*, que Vernet traduce por gentes, por el de humanidad, mucho más genérico y que mejor se adapta a los objetivos de este artículo.

lea, lo crea, o lo viva, puede sentirse identificado con la Creación de Allah y con la abundancia que Dios ha proporcionado para cada uno de los seres humanos. Este es el significado que se desprende del contenido de:

Nos te hemos dado la abundancia.

*¡Reza a tu Señor y sacrifica!*⁶⁶

Este pasaje se complementa con el de la *surat Quraysh*, número CVI, *ayat* 3-4, pues transmite el mismo contenido de que Allah provee de alimentos y de todo lo necesario a toda la humanidad, a todos los seres humanos; por tanto se trasluce el significado de la tolerancia y aceptación étnicas, pues el término *al-Nas* abarca a la humanidad entera. El fragmento en cuestión dice así:

*¡Adoren al Señor de este Templo! Él los ha alimentado, los ha salvado del hambre y los ha puesto a salvo del temor*⁶⁷.

En la *Sunna* del Profeta Muhammad hay una gran cantidad de dichos que establecen con claridad la tolerancia étnica y la aceptación y respeto por todos los otros musulmanes, independientemente del grupo étnico, del color de la piel, de la condición social, etc. El mismo hecho de que los musulmanes compraron a Bilal, el primer negro que se convirtió al Islam, nos habla de esa tolerancia étnica. Bilal era esclavo en la Meca y los musulmanes lo compraron para darle la libertad. En agradecimiento por ello, Bilal abrazó la fe del Islam.

En el *Sahih Muslim* se recopilan los *ahadith* del Profeta Muhammad en una gran cantidad de materias. Por ejemplo en la sección referente a las mezquitas, los lugares de oración y sobre la persona que debe ser el *imam*; es decir, el que debe dirigir la oración, se establece con toda claridad una condición de conocimiento de la recitación del Corán, de ser versado en la *Sunna*. La posición de *imam* debe adjudicarse por la piedad (*bi'l-taqwa*). No se indica en ningún momento que sea privilegio de los árabes, ni de alguna familia, ni de determinada tribu, el que ocupe el cargo de director del rezo. Lo que establece el Profeta Muhammad es que el *imam* para la oración

66 *Al-Qur'an, sura* CVIII *ayat* 1-2. Traducción de Juan Vernet.

67 *Al-Qur'an, sura* CVI *ayat* 3-4. Traducción de Juan Vernet.

debe ser el que tenga mayor mérito. Es factible entender que esto puede interpretarse como una tolerancia étnica al respecto. Sobre estos asuntos el *Sahih Muslim* recopiló la siguiente tradición:

Abu Sa'íd al-Khudri relató: “El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Si hay tres personas, que una de ellas actúe como imam, y el que tiene más derecho a ello es el que mejor recita (y conoce el Corán)” *Abu Mas'ud al-Ansari* relató: “El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Que dirija a la gente (que actúe como imam) el que mejor recite (y conozca) el Libro de Allah. Y si están equiparados en la recitación del Corán, que sea el que conozca mejor la Sunna. Y si están equiparados en la Sunna, que sea el que emigró primero. Y si están equiparados en cuanto a la emigración, que sea el que los precedió en aceptar el Islam. Que un hombre no actúe como imam cuando es otro el que tiene ese derecho y que no se siente en su lugar de honor en su casa sin su permiso”⁶⁸.

Este asunto se complementa con otro hadith que agrega el asunto de la edad y dice:

Abu Mas'ud al-Ansari relató: “El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: El que conozca mejor el Libro de Allah y se distinga entre ellos por su recitación debe ser el imam de la gente. Y si están igualados en el conocimiento del Corán, que sea imam el que emigró primero. Y si están equiparados en cuanto a la emigración que sea imam el de mayor edad. Y que un hombre no actúe como imam en la casa de otro, o en el lugar donde este tiene autoridad, y que no se siente en el lugar de honor de su casa excepto que le den permiso o con su permiso (del dueño de la casa)”⁶⁹.

Los *ahadith* complementan lo que establece el Corán de salvar el alma por la fe en un único Dios. Es posible observar en estos asuntos que se predica y se cree en lograr el *Jinna* (Paraíso) independientemente del grupo étnico, color de la piel o estamento social. Así, en el *Sahih Muslim*, el Profeta afirma que el que muere en la fe de que hay un solo Dios entrará al *Jinna*. El *hadith* dice lo siguiente:

68 Al-Imam Abu Husayn Muslim Ibn al-Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, traducción al español de Abdu Rahman Colombo al-Yerrahi, Oficina de Cultura y Difusión Islámica-Argentina, Buenos Aires, 2004, Tomo II, p. 146.

69 Muslim, *Sahih Muslim*, Tomo II, pp. 146-147.

Ha sido narrado bajo la autoridad de ‘Uthman que El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Quien muere sabiendo que no hay más Dios que Allah entrará al Paraíso⁷⁰.

La idea de la tolerancia étnica en el Islam se manifiesta asimismo en todo lo referente a la fe, tal como lo contiene la *Sunna*, cuando el Profeta insiste en la obligación de querer para el hermano musulmán (hermano en la fe), lo mismo que se quiere para uno mismo. Al respecto el *Sahih Muslim* recopiló la siguiente tradición:

Ha sido narrado bajo la autoridad de Anas Ibn Malik que el Profeta, la paz sea con él, dijo: Ninguno de vosotros creará verdaderamente hasta que quiera para su hermano lo que quiere para sí mismo⁷¹.

El mandato de no hacer daño y de no perjudicar al vecino, es asimismo de enorme relevancia dentro de la religión islámica y obviamente también como complemento de la práctica de la tolerancia étnica. En los *ahadith* el Profeta ordena con determinación no hacer daño, no perjudicar al vecino. Es necesario tener presente que este principio debe cumplirse independientemente del grupo étnico. A ello puede agregarse asimismo la tolerancia y aceptación de las distintas familias, clanes y tribus. Al respecto el *hadith* dice:

Ha sido narrado bajo la autoridad de Abu Hurayra que El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: No entrará al Paraíso aquel cuyo vecino no esté a salvo de su mala conducta⁷².

Bajo la misma perspectiva podemos entender el siguiente *hadith* del *Sahih Muslim*:

Ha sido relatado bajo la autoridad de Abu Hurayra que El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Quien crea en Allah y en el Día del Juicio que hable el bien o si no, que se calle. Quien crea en Allah y en el Día del Juicio que sea generoso con su vecino y le honre. Quien crea en Allah y en el Día del Juicio que sea generoso con su huésped y le honre⁷³.

70 Muslim, *Sahih Muslim*, Tomo I, pp. 22-23.

71 Muslim, *Sahih Muslim*, Tomo I, p. 33.

72 Muslim, *Sahih Muslim*, Tomo I, p. 34.

73 Para mayores detalles al respecto véase: Muslim, *Sahih Muslim*, Tomo I, p. 34.

El Islam posteriormente se expandió (*intishar al-Islam*) y formó un vasto imperio. La consolidación del Islam en las tierras más allá de las fronteras del *Dar al-Islam*, donde no llegaron los ejércitos, se debió principalmente a la labor misionera de muchos musulmanes, sobre todo de los sufíes, o místicos del Islam. Relacionado con lo anterior está el pasaje coránico de: Di: “*Id por la tierra y observad cómo empezó la creación*” ordena el *Qur’an* en la *sura XXIX, aya 20*. Este mandato, que para el creyente proviene directamente de Allah, encierra una de las múltiples razones por las que los musulmanes desde los primeros tiempos se trasladaron de un lugar a otro, por distintos motivos, y para lograr diferentes propósitos⁷⁴. En árabe hay varios términos para referirse a esos distintos viajes, traslados o movimientos de los musulmanes que persiguen fines diversos. *Naql* es el concepto general de traslado⁷⁵. Para el musulmán el viaje constituye una bendición. Cualquier movimiento o traslado le favorece, le permite conocer a los otros, le abre nuevas perspectivas, le trae beneficios, cosecha frutos. Al respecto se cita frecuentemente el refrán *fi al-Haraka Baraka* (hay una bendición en el traslado, o más libremente se puede entender como el que se traslada cosecha frutos). El mismo *Qur’an* estimula al musulmán al movimiento, a emprender grandes travesías. Algunos pasajes del *Qur’an* exhortan a los musulmanes a *caminar por la Tierra* y a observar todo lo que encuentren. Así la *sura III, aya 137* dice: *Id por la Tierra*. Exhortaciones semejantes aparecen en otras suras, como por ejemplo en la *sura VI, aya 11* que dice: Di: “*Id por la tierra y mirad cuál fue el castigo de los que rechazaron la verdad*”; en la *sura XVI, aya 36* se lee: *Hemos mandado a cada comunidad un enviado, diciendo: “¡Adorad a Dios! Echad de lado a los tagut!”*. Dios guió a algunos de ellos, pero el extravió se apoderó de otros. *Recorred la tierra y observad cuál fue el fin de los que rechazaban la verdad*. La *sura XXIX, aya 20* señala: Di: “*Id por la tierra y observad cómo empezó la creación*”; la *sura XXX, aya 9* manifiesta: *¿No van por la tierra y observan cuál fue el fin de aquellos que les precedieron?* La *sura XXX, aya 42* ordena: Di: “*Id por la tierra y observad cuál fue el fin de quienes existieron con anterioridad. Ellos, en su mayoría, fueron asociados*”⁷⁶.

74 Para más información al respecto, véase por ejemplo: Roberto Marín Guzmán, *Viajes y viajeros en el Islam. De al-Haraka a al-Ziyara: reflexiones en torno al concepto de al-Naql en el Islam*, de próxima publicación.

75 Para más información al respecto, véase por ejemplo: Roberto Marín Guzmán, *Viajes y viajeros en el Islam. De al-Haraka a al-Ziyara: reflexiones en torno al concepto de al-Naql en el Islam*, de próxima publicación.

76 Hemos modificado ligeramente la traducción de Juan Vernet de esos pasajes del Corán.

Estos pasajes coránicos implican aceptar a los otros y practicar la tolerancia étnica con todos los otros pueblos de la tierra, para conocerlos y tratar con ellos. En otras palabras, según la terminología moderna, consistía en conocer al otro. De aquí surgió en el Islam la literatura de *al-Rihla*, de aquellos que viajaron por la tierra para conocer a los otros, para escribir la literatura científica y hacer las descripciones científicas de los climas, las montañas, los ríos, los valles, pero también de los pueblos, costumbres, etnias, historia, etc. Esto llegó a constituir sin duda una manifestación de la tolerancia étnica en el Islam. *Al-rihla* es el viaje en búsqueda del conocimiento, que de igual forma tiene también un alto porcentaje de inspiración religiosa, de ahí que algunos de los textos que podemos ubicar dentro de la categoría de *al-rihla*, tengan alguna asociación con *al-hajj* (la peregrinación a la Meca). Es oportuno hacer la observación de que la peregrinación sin duda tiene un significado religioso y para la vasta mayoría de los musulmanes ese es su verdadero sentido. Sin embargo, para otros, como lo ha podido ver el mundo entero en los últimos años, para los iraníes después de la Revolución Islámica de Irán y el triunfo de los fundamentalistas shi'itas, *al-hajj* tiene un significado político⁷⁷. Para Muhammad Ilyas, el fundador del movi-

77 Para mayores detalles sobre los orígenes e impacto de la Revolución Islámica en Irán véanse: Nikki Keddie, *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven, 1981, passim. Behrang, Irán. *Un eslabón débil del equilibrio mundial*, Siglo XXI, México, 1979, passim. Nikki R. Keddie y Eric Hooglund, *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*, Syracuse University Press, Syracuse, 1986, passim. Roberto Marín Guzmán, "La Revolución Islámica de Irán y su conflicto con Iraq", en *Crónica*, No. 2, 1983, pp. 47-52. Roberto Marín Guzmán, *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán. Ensayo histórico sobre la caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979)*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1989, passim. Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini. The Iranian Second Republic*, Routledge, Londres y New York, 1995. Roberto Marín Guzmán, "Irán Contemporáneo: De la Monarquía a la República Islámica. Análisis de las luchas sociales y de la alternativa religiosa shi'ita frente al secularismo", en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, Número 14, 2003, pp. 91-126, en especial pp. 112-126. Roberto Marín Guzmán, "Las políticas económicas de Irán durante la Segunda República (1989-2005): liberalización y privatización", en *Relaciones Internacionales*, Año 17, Número 35, junio-noviembre 2008, pp. 195-218. Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation*, I.B. Tauris, Londres y New York, 2003, pp. 42-75. Para mayores detalles sobre los movimientos fundamentalistas musulmanes, véanse: Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, Syracuse, 1995, p. 96. Véanse: *Al-Mujtama'*, 13 de octubre de 1982, p. 21 y *Al-Mujtama'*, 14 de diciembre de 1982. Véanse también: *Al-Jumhuriyya*, 9 de mayo de 1982, passim. Nazih Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", en *International Journal of Middle East Studies*, Vol. XII, No. 4, 1980, pp. 481-499, en especial pp. 492-493. Musa Ishaq Husayni, *Al-Ikhwan al-Muslimun: Kubra al-Haraka al-Islamiyya al-Haditha*,

miento llamado *Jama'at al-Tabligh*, la peregrinación a la Meca tiene un significado especialmente de tabligh; es decir, de proselitismo⁷⁸.

Los *ahadith*, dichos y hechos del Profeta Muhammad, también se unen a la búsqueda del conocimiento. Así podemos citar dos *ahadith* del Profeta: “*Busca el conocimiento aunque esté en China*” y “*Busca la ciencia [y el conocimiento] desde la cuna hasta la tumba*”, junto a los numerosos pasajes del *Qur'an*, ya mencionados, estos dos dichos constituyen órdenes para los musulmanes con el propósito de que emprendan largas travesías en búsqueda del conocimiento, de la ciencia, de la tecnología; es decir, llevar a cabo una rihla, un viaje científico.

No hay duda de que desde sus orígenes el Islam siempre se ha interesado en la búsqueda de todo conocimiento. En el primero de los *ahadith* citados en líneas anteriores, es evidente la necesidad de buscar la ciencia aunque se encuentre en China, como queriendo decir aunque esté así de lejos⁷⁹. Para nuestros propósitos es claro observar que en esa búsqueda debe mostrarse la tolerancia étnica,

s.p.i., Beirut, 1952, passim. Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*, University of California Press, Los Angeles, 1984, passim, en especial p. 75, pp. 192 ss., pp. 207-208, pp. 214-125 y pp. 236 ss. Véanse también: *Al-Jumhuriyya*, 9 de mayo de 1982, passim, donde describe en detalle la procedencia social de los miembros de los grupos islamistas. También: *Al-Ahram*, 7 de septiembre de 1981, passim. Véanse también: Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 97. Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, pp. 493-494. Nazih Ayubi, *El Islam Político. Teorías, tradición y rupturas*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996, pp. 120-121. Para mayores detalles véase también: Roberto Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2000, primera reimpression 2001, segunda reimpression 2005, pp. 53-108. Para una interpretación novedosa y original sobre los orígenes, características e impacto de la Revolución Islámica de Irán, véase: Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation*, passim, en especial pp. 42-73. Sobre las características específicas y originales de esta Revolución, sui generis, por sus enfoques religiosos, frente a las grandes revoluciones de posguerra, como la china, la cubana, la vietnamita, véanse: pp. 42-47.

78 Dale F. Eickelman y James Piscatori, *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1990, p. 8. También: Abul Hasan Ali Nadwi, *Life and mission of maulana Mohamamad Ilyas*, traducción al inglés de Mohammad Asif Kidwai, Academy of Islamic Research and Publications, Lucknow, 1983, passim, en especial pp. 44 ss. Véase también: Paul Balta, *El Islam*, Salvat, s.l.e., 1996, pp. 152 ss.

79 Es oportuno llamar la atención sobre la importancia del conocimiento en otras culturas, como por ejemplo en la cultura china, en la que ha tenido una especial influencia en todos los campos. Así, Isabelle Duceux, escribió las siguientes líneas: *Esta ordenación de los Clásicos deja ver una progresión desde la formulación de los principios hasta su realización en los hechos. Consecuentemente, hay en este orden un método para el conocimiento y uno para la acción. Una vez generado el conocimiento por medio de las lecturas, queda establecer*

una vez que se entre en contacto con pueblos lejanos y muy distintos en etnia, cultura, idioma y tradiciones, sobre todo si abrazan el Islam. En el segundo *hadith* es obvia la obligación de todo musulmán de buscar el conocimiento, desde que se nace hasta que se muere. El *'ilm* (ciencia, sabiduría) es la ciencia en general, pero también abarca la necesidad de aprender todas las técnicas; adquirir el saber, reconocer la importancia y la necesidad de vivir en armonía con la naturaleza; llegar al entendimiento de la sociedad, observar y respetar las diferencias, para finalmente alcanzar el conocimiento de uno mismo, del yo interno; es decir, de todo lo bueno y positivo en la vida (*ma'ruf*), con lo que se logra al mismo tiempo evitar el mal (*munkar*). Todo lo anterior constituye el principio fundamental del Islam para lograr el conocimiento de Allah.

La tolerancia étnica en el Islam de igual manera se manifiesta en otro *hadith* del Profeta Muhammad, recopilado por el *Imam* Abu Zakariyya' Yahya al-Nawawi, que tiene una estrecha relación con estos mismos asuntos y dice:

El creyente es hermano de otro creyente; esto es, que todos los musulmanes son hermanos en su fe. Debido a esto está prohibido que un musulmán puje por incrementar el precio de alguna mercancía en la cual su hermano ya ha llegado a un acuerdo para comprarla [en otro precio]⁸⁰.

Hay otro *hadith* del Profeta Muhammad que prohíbe insultar o maldecir a un musulmán. Indudablemente éste se complementa con el anterior y se infiere el principio islámico de que un musulmán es hermano de otro musulmán. Si un musulmán mata a otro musulmán, esa acción es incredulidad. Este *hadith* está recopilado en el *Sahih Muslim* y dice así:

las condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas. En efecto, el estudio de los Clásicos debe seguirse del cultivo y conservación de ese conocimiento para que éste no se degrade. Un ser humano puede tener mucha predisposición y facilidad para la sabiduría, pero sólo por medio del acto moral intencional tendrá acceso a ella. La sabiduría se alcanza mediante un método y un camino. Por esto se debe "proteger la mente" y "nutrir la naturaleza". (p. 286). Isabelle Duceux, La introducción del aristotelismo en China a través del De anima. Siglos XVI-XVII. México, El Colegio de México, 2009, p. 286.

80 Imam Abu Zakariyya' Yahya al-Nawawi, *El Paso hacia el Paraíso, Dichos del Enviado de Dios*, traducción al español por Ahmad M. Safi, Amana Publications, Maryland, 1995, p. 258. Para más información véase también: Muhammad Ibn Isma'il al-Mughira al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, traducción al español por Isa Amer Quevedo, Fundación Benéfica Abdullah Rashid al-Zeer, Kuwait, s.f.e., p. 207.

*Ha sido narrado bajo la autoridad de 'Abd Allah Ibn Mas'ud que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Insultar o maldecir a un musulmán es corrupción y matarle es incredulidad*⁸¹.

Aquí podemos volver a notar que se dice musulmán, con lo cual es amplio el criterio de referirse a todos los musulmanes, independientemente del color de la piel o del grupo étnico al que se pertenezca.

Aunque el *hadith* que señala que el creyente es hermano de otro creyente continúa con otro tema asimismo de gran relevancia, el referido a las transacciones comerciales entre musulmanes, es importante pues nos muestra la comprensión, aceptación e igualdad de todos los practicantes de esta religión, sin distinción del grupo étnico o del color de la piel que pueda diferenciarlos en lo físico. La prohibición a los musulmanes de hacer daño a otro musulmán, de engañarlo, maltratarlo, insultarlo o matarlo es también debido al principio de tolerancia y aceptación de que un musulmán es hermano de otro musulmán, y no deben tomarse en consideración las diferencias externas o de clases sociales. El Islam como religión y forma de vida va más allá de esas distinciones físicas y puntualiza en la igualdad de todos los creyentes, otra manifestación más de la tolerancia y aceptación étnica del Islam. Debemos tener presente que la fe es lo principal y salvar el alma el fin último de todo creyente. Por ello otro *hadith* del Profeta Muhammad señala lo siguiente:

Ha sido narrado bajo la autoridad de 'Abd Allah Ibn Mas'ud (según Waki que: Dijo que el Mensajero de Allah..., y según Ibn Numayr: Escuché al Mensajero de Allah) que dijo: Quien muere asociando algo a Allah entrará al Fuego. Y yo dije: ('Abd Allah) Y quien muere sin asociar nada a Allah entrará al Paraíso.

*Ha sido narrado bajo la autoridad de Jabir que vino un hombre al Profeta, la paz sea con él y dijo: ¡Mensajero de Allah! ¿Cuáles son las dos cosas inevitables? Y contestó: Quien muere sin asociar nada a Allah entrará al Paraíso y quien muere asociando algo a Allah entrará al Fuego*⁸².

81 Muslim, *Sahih Muslim*, Tomo I, p. 46. Véase también: Roberto Marín-Guzman, "Trade and traders in Islamic tradition", in *Proceedings of the Symposium held in London, "Global Trade before Globalization" (7th- 18th centuries)*, Bruneri Gallery, University of London, September 27, 28, 2006, School of Oriental and African Studies, University of London, Londres, Huella Árabe, Madrid, 2007, pp. 17-44.

82 Muslim, *Sahih Muslim*, Tomo I, p. 57.

El Islam prohíbe que un musulmán esclavice a otro musulmán. Este principio es asimismo parte de la tolerancia étnica. Aquí es evidente la preponderancia religiosa que tiene esta prohibición que también manifiesta una gran tolerancia y aceptación de todas las etnias que practiquen el Islam. La diferencia étnica, o de color de la piel, no podía ser motivo, ni excusa, como tampoco lo eran los problemas económicos, para que un musulmán esclavizara a otro musulmán. La ley daba igualdad y protección a todos los musulmanes para evitar esa posibilidad. Por otra parte, es oportuno recordar que la misma legislación islámica protegía y otorgaba ciertos derechos a los esclavos, obviamente no musulmanes. Esto es evidencia asimismo de la tolerancia y en cierta forma condescendencia del Islam hacia otros seres humanos, aún con los no musulmanes, que deben ser tratados con justicia. La esclavitud en el Islam estuvo siempre regulada con todo detalle y no debe confundirse con otras formas de esclavitud en distintas latitudes del mundo o en diferentes épocas de la historia. En caso de que el esclavo se convirtiera al Islam, la legislación establecía su manumisión inmediata. Sin embargo, a lo largo de los siglos de la historia del Islam, parece que la manumisión no fue tan inmediata. También el esclavo podía lograr su libertad si el amo así lo deseaba, o si en el testamento el dueño establecía que a su muerte sus esclavos fueran libres. Si un amo tenía un hijo con una esclava, el niño nacía automáticamente libre, pues seguiría el Islam, la religión de su padre. Algunos esclavos podían también ahorrar de sus exiguos ingresos, que con frecuencia se les pagaba por algunas de sus labores, o por sus favores sexuales en el caso de las esclavas, y eventualmente comprar su libertad⁸³.

La labor de los misioneros, en especial los sufíes o místicos del Islam, sobre todo en las tierras subsaharianas, trajo como consecuencia un acelerado proceso de conversión al Islam de muchos de los habitantes de esas regiones de África. La región del *Bilad al-Sudan* (la Tierra de los Negros) de que hablan las fuentes árabes era

83 Para más información al respecto véanse: D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo anche al sistema sciafita*, Roma, 1926, passim, en especial Vol. I, pp. 111-125 y p. 228. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, passim, en especial p. 116. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, passim. Claude Cahen, *El Islam*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1974, pp. 124-127.

una vasta zona que se extendía al sur del Sahara desde el Mar Rojo hasta el Atlántico. Muchas fuentes árabes mencionan que la honestidad en el comercio que practicaban los mercaderes árabes con las poblaciones negras de África surtió el efecto de acelerar las conversiones, pues muchos creían que si los comerciantes eran honestos en sus transacciones era debido a su religión. Así llegaron a considerar al Islam como una religión e ideología superior y tras renunciar a sus creencias, adoptaban la nueva fe revelada.

Con relación a este asunto de la honestidad en el comercio tanto el *Qur'an* como la *Sunna* del Profeta ordenan a los musulmanes ser justos, equitativos, honestos, benevolentes y nunca engañar a nadie en las transacciones comerciales. Es factible imaginar que estas órdenes se relacionan con el principio islámico de que un musulmán es hermano de otro musulmán y por lo tanto debe tratarlo con respeto, justicia y equidad y, como ya se señaló, independientemente del grupo étnico al que perteneciera. El *Qur'an* manifiesta esta justicia y equidad en varios pasajes, por ejemplo en la *sura* II, *aya* 215, en la *sura* II, *aya* 275, en la *sura* XI, *aya* 84, en la *sura* XI, *aya* 85, en la *sura* LXXXIII, *ayas* 1-6. En la *Sunna* asimismo se ordena esa equidad en muchos de los *ahadith*, tanto los compilados por al-Bukhari como los contenidos en el *Sahih Muslim* y en otras colecciones de dichos y hechos de Muhammad. También se prohíbe el interés, *riba*, el cobro de interés por un préstamo. El *riba* se consideraba usura. De igual forma se recomienda al musulmán ser benevolente con aquellos que no pueden pagar las deudas, o cumplir con el pago de los productos comprados a crédito (*bay' al-'ina*), debido a sus dificultades económicas⁸⁴. La idea general era proteger al consumidor y siempre ayudar al más débil, sin importar el grupo étnico o el color de la piel. Entre las muchas otras prohibiciones referentes a los negocios, tanto el *Qur'an* (por ejemplo en la *sura* XXXIII, *aya* 58)⁸⁵ como la *Sunna* del Profeta Muhammad prohibieron el engaño y el fraude en cual-

84 Véase por ejemplo: Imam Nawawi, *El Paso hacia el Paraíso. Dichos del Enviado de Dios*, p. 198. También: *Sahih al-Bukhari*, p. 201.

85 Para más información y explicaciones sobre este pasaje del *Qur'an*, véase: Jalal al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Muhli y Jalal al-Din Ibn 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn*, Maktabat al-Safa, El Cairo, 2004, pp. 46-47. Véase también: Muhammad Ibn Sirin, *Tafsir al-Ablam*, Dar al-Fajr li'l-Turath, El Cairo, 2004, *passim*. También: John Wansbrough, *Qur'anic Studies. Sources and Method of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford y Londres, 1977, *passim*.

quier actividad, especialmente respecto de las transacciones comerciales. El Profeta Muhammad condenó cualquier engaño y fraude en el comercio, tal como aparece en las compilaciones de *ahadith*. Por ejemplo:

Ibn ‘Umar explicó que un hombre comentó frente al Mensajero de Allah –la paz sea con él– que había sido víctima de engaños en el comercio. El Mensajero de Allah –la paz sea con él– dijo: “Dile al comerciante que el engaño cancela la transacción comercial”⁸⁶.

Al-Bukhari en su colección de *ahadith*, el comúnmente llamado *Sahih al-Bukhari*, recopiló numerosos ejemplos de las prohibiciones del Profeta Muhammad y su condena del engaño y del fraude en cualquier negocio. Al-Bukhari inclusive preservó un *hadith* en el cual el Profeta Muhammad consideró despreciable la acción de engañar a alguien en una transacción comercial⁸⁷. De los *ahadith* mencionados anteriormente se infiere la prohibición del fraude y el engaño en las transacciones comerciales entre musulmanes aún si hubiera diferencias étnicas. Por otra parte, las prohibiciones señaladas, así como la orden de la honestidad en toda actividad comercial, parecen también abarcar a los musulmanes que comerciaban productos inclusive con no musulmanes. De esta forma la prohibición del engaño y el mandato de la honradez y la honestidad adquieren entonces una dimensión universal. Recordemos que el Islam desde sus primeros tiempos planteaba una proyección a toda la humanidad.

Otra regulación importante respecto del comercio es la prohibición de incumplir cualquier promesa, tal como se contiene en el *Qur’an* y en la *Sunna* del Profeta Muhammad. Debido al hecho de que en términos generales la transacción comercial se considera una promesa, incumplirla también se prohíbe. El *Qur’an* dice: “Oh los creyentes. Cumplid con [todas] vuestras obligaciones [contratos] [‘*uqud*’]. También en la *sura XVII*, *aya 34*, el *Qur’an* ordena: “Cumplid con todo contrato porque todo contrato se revisará en el Día del Juicio”⁸⁸. De acuerdo con la tradición islámica,

86 Imam al-Nawawi, *El Paso hacia el Paraíso, Dichos del Enviado de Dios*, p. 237. Véase también: *Sahih al-Bukhari*, p. 204.

87 Para más información véase: *Sahih al-Bukhari*, p. 204.

88 Para mayor información e interpretación sobre este pasaje del *Qur’an*, véase: Al-Muhli y al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn*, p. 285. Véase también: Ibn Sirin, *Tafsir al-Ahlam*, *passim*. También: Wansbrough, *Qur’anic Studies. Sources and Method of Scriptural Interpretation*, *passim*.

Ibn Mas'ud, Ibn 'Umar y Anas explicaron que el Profeta dijo: "En el Día del Juicio habrá un signo para todos aquellos que incumplieron sus promesas y dirá: Este es el signo para aquellos que incumplieron sus promesas"⁸⁹.

Luego de analizar la teoría de la tolerancia étnica en el Islam; es decir, lo que contienen el *Qur'an* y la *Sunna*, esta última entendida como las recopilaciones de los dichos y hechos del Profeta Muhammad, pasaremos a estudiar las realidades históricas. Esto es, las formas y los mecanismos por los que no se cumplieron los principios de la tolerancia étnica. Las razones para ello pudieron haber tenido un amplio espectro de motivos, desde los políticos, el deseo de unos musulmanes por dominar a los otros; los económicos; las pretensiones tribales, de clanes y familias, hasta el egoísmo de algunos, las ambiciones personales de muchos otros y la falta de solidaridad.

2. Las realidades históricas y el incumplimiento de la tolerancia étnica en el Islam

No obstante todo lo señalado con anterioridad, desde los primeros tiempos del Islam esos ideales de tolerancia y aceptación étnicas no se cumplieron. Es más, las diferencias entre familias, clanes y sobre todo las disputas entre las tribus árabes (*al-Qaba'il al-'Arabiyya*) tampoco lograron superarse con el Islam.

En las fuentes árabes aparecen con detalle y son numerosas las descripciones de las rivalidades de las tribus árabes en especial entre la confederación de tribus del Norte (Qays, Qays 'Aylan, Mudar) y la confederación de las tribus del Sur (Qahtan, Yemenitas, Kalb). La historia de los árabes antes del Islam se caracterizó por esas rivalidades generadas a raíz de los conflictos por el agua, las tierras, el control de las rutas comerciales, las riquezas, etc. Las guerras, la enemistad, la venganza y las muertes fueron constantes. También se generaron mutuamente sentimientos de discriminación y marginación. Cada confederación se consideró superior a la confederación rival⁹⁰.

89 Imam al-Nawawi, *El Paso hacia el Paraíso, Dichos del Enviado de Dios*, p. 237.

90 Los odios entre las dos confederaciones de tribus, las del Norte (Mudar) y las del Sur (Qahtan, Yemenitas) llegó a tales dimensiones que ambas confederaciones buscaron razones para discriminar a sus enemigos y para demostrar que eran superiores a los otros. Así por ejemplo, los Qays con frecuencia afirmaban que la época de la Jahiliyya

Las disputas por la tierra, la economía y la política entre ambas confederaciones de tribus se han interpretado de varias formas; desde simples luchas por el poder y las riquezas hasta rivalidades racistas y el enfrentamiento de dos formas de vida diferentes: la sedentaria, (las confederaciones del Sur) y la nómada (principalmente entre las tribus del Norte)⁹¹.

estaba asociada a los Qahtan, mientras que el Islam se asociaba a los Mudar. Para este asunto véase: Naji Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyyah fi al-Mashriq Khilal al-'Asr al-Umawi*, Ittihad al-Mu'arrikhin al-'Arab, Baghdad, 1980, p. 145. Las tribus del Norte también afirmaban con gran orgullo que entre ellos había surgido el Profeta para dar a conocer la revelación contenida en el Qur'an, y que el califa esperado surgiría de entre su grupo, con lo cual aseguraban su superioridad sobre las tribus del Sur. Véase también: Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, Dar al-Ma'arif, El Cairo, 1948-1953, Vol. III, p. 330, citado por Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p. 145. Por otro lado los Qahtan argumentaban ser los descendientes directos de Isma'il, "Padre de todos los árabes", tal como aparece en las fuentes árabes, por ejemplo: 'Abd al-Malik Ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah. The life of Muhammad*, traducción al inglés de A. Guillaume, Londres, 1955, p. 691. Sobre la importancia de la lengua árabe en el Qur'an véase: Muhammad Husayn 'Ali al-Saghir, *Tārikh al-Qur'an*, Al-Dar al-'Alamiyya, Muqaddasat al-Islamiyya, Beirut, 1983, p. 105. Véase también: Taha al-Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, El Cairo, 1962, *passim* en especial pp. 230-233.

- 91 Para más detalles se recomiendan las siguientes obras: A. Fischer, "Kays `Aylan", en *Encyclopaedia of Islam* (1), E.J. Brill, Leyden, 1927, Vol. II, pp. 652-657. A. Fischer, "Kahtan", en *Encyclopaedia of Islam* (1), E. J. Brill, Leyden, 1927, Vol. II, pp. 628-630. Julius Wellhausen, *The Arab kingdom and its fall*, traducción al inglés por Margaret Graham Weir, Khayats, Beirut, 1963, *passim*. Philip Hitti, *History of the Arabs*, New York, 1951, *passim*, especialmente, pp. 81-83. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Tārikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. De Goeje, et.al., E.J. Brill, Leiden, 1879-1901, Vol. II, p. 1895, pp. 1924-1925, pp. 1934-1935, pp. 1970-1971, pp. 1986-1987, y p. 1996. (Edición de Leiden). Shihab al-Din Ibn 'Abd Allah al-Rumi Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, editado por F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873, Vol. III, p. 530. Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, Vol. III, p. 345. Abu Hanifa Ahmad b. Dawd al-Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, editado por A.M. 'Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960, *passim*, especialmente pp. 16-17. Véase también Abu Ishaq Ibrahim b. Muhammad al-Farisi al-Istakhri, *Kitab Masalik al-Mamalik*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1927, *passim*, en especial p. 14, para un detallado estudio de los asentamientos de los Ghassan, los Asad y los Yemenitas en al-Jazira al-'Arabiyya. También: Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, editado por Tharwat 'Ukasha, Dar al-Ma'arif bi-Misr, El Cairo, 1969, *passim*, especialmente pp. 626-637. Véanse también: Roberto Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Fulbright-Laspau, affiliated with Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1990, *passim*, en especial pp. 11-23. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*, Longman, London and New York, 1986, pp. 86-87. Moshe Sharon, *Black Banners from the East. The establishment of the 'Abbasid State. Incubation of a revolt*, The Hebrew University, Jerusalem & E.J. Brill, Leiden, 1983, p. 15. Para un estudio detallado de las luchas entre los Yemenitas y los Mudar, así como los lazos de solidaridad tribal (asabiyya) véase: Thuraya Hafiz 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhuh al-Siyasi fi 'Asr al-'Abbasi al-Awwal*, al-Matba'a al-'Arabiyya, Jidda, 1982, pp. 20-28. Hajiri, Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu, *passim*,

El equilibrio entre las tribus lo proporcionaba una ley del desierto, que planteaba la venganza y el precio de la sangre. Si alguien de una tribu dañaba o daba muerte a un miembro de otra tribu, era entonces responsabilidad de toda la tribu agredida vengar la muerte o daños causados; o bien, percibir el precio de la sangre. La práctica de la venganza servía, con ciertos límites, para mantener ese equilibrio. Sin embargo, los enfrentamientos armados entre ambas confederaciones fueron frecuentes y de ellos existen innumerables referencias en la tradición y en la literatura árabes.

La conversión al Islam de las tribus árabes tanto del Norte como del Sur⁹², así como la expansión del Islam no pusieron fin a la existencia de estas rivalidades. A donde se dirigieron y dondequiera que se asentaron las tribus árabes, allí continuaron sus disputas, odios y enemistades. Al respecto es oportuno recordar el *hadith* del Profeta Muhammad en el que indicaba la supremacía de la gente del Yemen en materia de fe. Al respecto el *Sahih Muslim* contiene la siguiente tradición:

Ha sido narrado bajo la autoridad de Ibn Mas'ud que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, señaló con su mano hacia el Yemen y dijo: Ciertamente la fe está hacia allí, y la dureza y la insensibilidad de corazón está entre los rudos camelleros (al-faddadin)...

Ha sido narrado bajo la autoridad de Abu Hurayra que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Vino la gente del Yemen; ellos tienen corazones tiernos. La fe es del Yemen, el entendimiento es del Yemen y la sabiduría es del Yemen⁹³.

en especial pp. 230-233. Para otras regiones del Dar al-Islam véanse: Évariste Lévi-Provençal, España Musulmana. Hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031), en Ramón Menéndez Pidal, Historia de España, Espasa Calpe, S.A., Madrid, 1950, Vol. IV, *passim*, en especial pp. 16-21. Reinhart Dozy, Historia de los Musulmanes de España, Emecé, Buenos Aires, 1946, *passim*, en especial Vol. I, pp. 349-350. Roberto Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Nos. 1-2, 1991, pp. 37-66, *passim* en especial pp. 45-52. Roberto Marín Guzmán, Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2006, *passim*.

92 Para la conversión de las tribus árabes al Islam véanse: Ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah*, *passim*, especialmente pp. 3-107, pp. 450-451, p. 620, pp. 641-642. Abu Muhammad al-Hasan Ahmad Ibn Yaqub Ibn Yusuf Ibn Dawd al-Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab*, editado por Heinrich Müller, E.J. Brill, Leiden, 1978, *passim*, en especial p. 86, p. 169. Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, Vol. III, p. 421. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 621. Para mayores detalles sobre la conversión de las tribus árabes al Islam véanse: 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhuma*, pp. 21 ss. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 12-13.

93 *Muslim, Sahih Muslim*, Tomo I, p. 37.

Con estos dichos, el Profeta Muhammad indicaba la superioridad en materia de fe de los Qahtan, es decir, la confederación de las tribus del Sur, sobre los Mudar, la confederación de las tribus del Norte. A los Mudar los considera rudos camelleros e insensibles. No obstante estos asuntos, las guerras entre las confederaciones de tribus continuaron a pesar de la conversión al Islam de todas las tribus, y no obstante la existencia del dicho del Profeta que preservó el *Sahih Muslim* y dice:

Ha sido narrado bajo la autoridad de ‘Abd Allah Ibn ‘Umar que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Quien levanta las armas contra nosotros no es de los nuestros.

Iyas Ibn Salama narró de su padre que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Quien desenvaina la espada contra nosotros no es de los nuestros⁹⁴.

La primera expansión del Islam en la época de los Rashidun, en especial con ‘Umar (634-644), se dirigió principalmente hacia el norte y el este de la península Arábiga: En el 636 con la Batalla de Yarmuk se logró la conquista de Siria y Palestina. Jerusalén se rindió en el 637 cuando el Patriarca bizantino entregó las llaves de la ciudad al califa ‘Umar. Esta ciudad era uno de los extremos del *Isra’* del Profeta, el viaje nocturno de Muhammad de Meca a Jerusalén y de ahí a los siete cielos⁹⁵. En el 637 con la Batalla de Qadisiyya el Islam conquistó Iraq⁹⁶. Del año 640 al año 651 se dio la conquista de la

94 Muslim, *Sahih Muslim*, Tomo I, p. 61.

95 Para más información sobre el *Isra’* y el *Mi’raj* del Profeta, véanse: Al-Imam Ibn ‘Abbas, *Kitab al-Isra’ wa al-Mi’raj*, *El Libro del Viaje Nocturno y la Ascensión del Profeta*, estudio introductorio y traducción al castellano por Fernando Cisneros, El Colegio de México, México, 1998, passim. ‘Abd al-Hamid al-Sa’ih, *Ahammiyatu al-Quds fi al-Islam*, Wizaratu al-Awqaf wa al-Shu’un wa al-Muqaddasat al-Islamiyya, ‘Amman, 1979, passim, en especial pp. 5-9. Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunna*, Dar al-Kitab al-‘Arabi Beirut, 1969, pp. 762 ss. Emile Dermenghem, *Mahoma y la Tradición Islámica*, Aguilar, Madrid, 1963, pp. 131-133. Mu’in Ahmad Mahmud, *Ta’rikh Madinat al-Quds*, Dar al-Andalus, Beirut, 1979, passim, en especial pp. 54-61. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, passim, en especial pp. 123-133. Roberto Marín Guzmán, “La importancia de Jerusalén para el Islam”, en *Crónica*, Número 1, 1983, pp. 72-78.

96 Con relación a la batalla de Yarmuk y la conquista de Siria y Palestina recomendamos: Abu al-Hasan ‘Ali Ibn Abi Bakr al-Harawi, *Isharat fi Marifat al-Ziyarat*, manuscrito # 2405 (Mixt 946,2) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, passim, en especial pp.40 ss. Respecto de la Batalla de Qadisiyya y la conquista de Iraq al Imperio Sasánida de los persas véanse las siguientes fuentes: Tabari, *Ta’rikh al-Umam wa al-Muluk*, Vol. IV, p. 72. (Edición egipcia). Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya

totalidad del Imperio Sasánida. Yezdegerd III, el último emperador sasánida, murió en el 651 en el Khurasan. La conquista de Egipto en el 639 marcó el inicio de la expansión hacia el oeste.

En un trabajo anterior⁹⁷ hemos probado que la expansión hacia el este estuvo principalmente en manos de las tribus del Norte, lo que permitió un mayor dominio y asentamiento de los árabes de la confederación de Mudar en el oriente, principalmente en Iraq y en el Khurasan. En estas regiones el proceso de expansión no favoreció a los árabes del Yemen⁹⁸. Como las tribus del Sur vieron bloqueada su expansión y ruta hacia el este, se volcaron entonces hacia el oeste, constituyendo el mayor porcentaje de los árabes que conquistaron territorios y se asentaron en esas zonas del Imperio Islámico. Un estudio minucioso de las crónicas y tratados de historia de los árabes

al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1866, segunda reimpresión, Leiden, 1968, pp. 255-262. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 119-127. Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf, Dar wa Maktaba al-Hilal*, Beirut, 1981, pp. 266-269. Para más detalles sobre el héroe musulmán de esta batalla, al-Asat Ibn Qays, también famoso por su participación en la guerra de la Ridda, véanse: Abu al-Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan 'Abbas, *Dar al-Thaqafa wa Dar Sadr*, Beirut, 1972, Vol. IV, p. 233. Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Tarikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, E.J. Brill, Leiden, 1883, reimpresión, Beirut, 1960, Vol. II, pp. 142-147. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, pp. 182-183. Para más información en las fuentes secundarias recomendamos: Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, Capricorn Books, New York, 1960, p. 54. Leone Caetani, *Annali dell'Islam*, Ulrico Hoepli Editore -Libraio Della Real Casa, Milano, 1905-1926, Vol. II (2), pp. 831-861. Francesco Gabrieli, *Mahoma y las conquistas del Islam*, Guadarrama, Madrid, 1967, pp. 118-122. Roberto Marín Guzmán, "Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio Musulmán", en *Revista Estudios*, Número 5, 1984, pp. 29-67. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, pp. 144 ss. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial pp.13 ss.

97 Véase: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim.

98 Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, passim, en especial pp. 230-233. Véanse también: Abu 'Ali Muhammad Barakat Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala' hi*, Maktaba al-Aqsa, 'Amman, 1974, pp. 48-51. Muhammad Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, Damasco, 1965, passim, en especial pp. 24-42. Muhammad Juwayli, *Nabwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bakhl: Al-Sira' al-Ijtima'i fi 'Asr al-Jahiz min Khilafat al-Bukhala'*, Túnez, 1990, passim, en especial pp. 41-49. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial pp. 13-17. Para más información sobre este proceso véanse: Lévi-Provençal, *España Musulmana*, passim, en especial pp. 3-6. Dozy, *Historia*, passim, en especial Vol. I, pp. 190-192 y Vol. I, pp. 340-342. Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1979, passim. Muhammad Fajri al-Wasif, "La inmigración de árabes yemeníes a al-Andalus desde la conquista islámica (92/711) hasta fines del siglo (II/ VIII)", en *Anaquel de Estudios Arabes*, No. 1, 1990, pp. 203-219.

prueban que la mayoría de los líderes militares y de los puestos gubernamentales en al-Maghríb y en al-Andalus estaban en manos de las tribus del Sur⁹⁹.

Debemos señalar que no fue exclusivo de cada confederación de tribus la expansión hacia el oriente o hacia el occidente. Si tal hubiera sido el proceso, no hubieran continuado los conflictos. Hacia ambas direcciones se encaminaron miembros de las dos confederaciones de las tribus árabes. Recordemos que en ciertas ocasiones algunos califas Omeyyas apoyaron a los yemenitas por tener parentesco con ellos. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari (m. 923) señala que Mu'awiya, por ejemplo, otorgó tierras y ordenó el traslado de un elevado número de familias de la tribu sureña Azd hacia el Khurasan. Estas familias se asentaron especialmente en Merv (Marw) y sus alrededores¹⁰⁰. Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya al-Baladhuri (m.

99 Abu al-Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, E.J. Brill, Leiden, 1855-1861 (reimpreso en Amsterdam, 1967), passim. Abu al-Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Muhammadan Dynasties in Spain*, traducción al inglés por Pascual de Gayangos, New York, 1964, Vol. II, p. 24. Debido a que la traducción al inglés de esta obra es un poco inexacta en ciertos pasajes, es siempre recomendable la consulta del original árabe. Aquí citamos de la traducción solamente aquellos pasajes confiables y precisos en su versión inglesa. Véase también: Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Misr wa Akhbaruha*, editado por Charles C. Torrey, E.J. Brill, Leiden, 1920, passim. También el anónimo *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, E.J. Brill, Leiden, 1869, Vol. III, pp. 3 ss. Siraj al-Din Abu Haf's 'Umar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi, *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito # 2406 (Mixt 825) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp. 43-44, en donde afirma, después de describir las ciudades del Yemen, que las tribus Qahtan del Yemen se expandieron principalmente hacia el oeste. Para más detalles acerca de la expansión hacia el oeste véanse pp. 135 ss. Asimismo recomendamos: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 39-60. Mustafa Abu Dayf Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus Hatta Suqut al-Khilafa al-Umawiyya*, Dar al-Nashr al-Maghribiyya, Casablanca, 1983, passim, en especial p. 7 y pp. 29-91. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 13-17. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", passim, en especial pp. 39-51.

100 Véase en especial: Tabari, *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, Vol. II, p. 161 (Edición egipcia). También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 24-25. Roberto Marín Guzmán, "The Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: an analytical study of the role of taxation, conversion and religious groups in its genesis", en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, Números 2-3, 1994, pp. 227-252, en especial pp. 230-236. Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton University Press, Princeton, 1984, pp. 248-249. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 21-38. Los Azd fueron una de las más importantes tribus árabes que a su vez se subdividieron en 27 tribus a las que usualmente se les denomina en las fuentes arábigas como Qahtan. Para más información véase: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p. 22. Para más detalles con relación a estas 27 subdivisiones véase: Yaqut *Mu'jam al-Buldan*, Vol. III, pp. 330

892) asevera que en el proceso de expansión de las tribus árabes, los Qahtan demandaron igualdad en el trato y oportunidades para lograr nuevas conquistas¹⁰¹. Su afirmación de que había más árabes en Iraq que en Siria nos revela también la extensión de esta expansión hacia el norte y el este desde *al-Jazira al-'Arabiyya*¹⁰².

Las rivalidades entre las tribus árabes en Iraq se manifiesta también con claridad en el renombrado acontecimiento de que el califa 'Abd al-Malik bn. Marwan (685-705) donó (*sadaqa*) la ciudad de Kufa al gobernador de Iraq al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, famoso por su tiranía –aunque de hecho fue un brillante líder administrativo– con el propósito de que controlara esa fortaleza (*hisn*, pl. *husun*) y pusiera estricto fin a los enfrentamientos tribales. Este severo control del hisn de Kufa tenía también como objetivo lograr la intimidación de las tribus de Basra, para que no osaran rebelarse contra el dominio Omeya. Al-Baladhuri al respecto citó las palabras del califa 'Abd al-Malik cuando escribió a al-Hajjaj: “*Ya Hajjaj qad a'taituka al-Kufa sadaqa fa-ta'ha wata't yatada'al minha ahl al-Basra*”. (Oh Hajjaj te doy al-Kufa como regalo, pero contrólala con tal firmeza que sirva de intimidación a la gente de al-Basra [que la gente de al-Basra tema rebelarse contra tí]¹⁰³.

ss. Para más información sobre las áreas que los Azd ocuparon en los alrededores de Meca y las partes norteñas de al-Hijaz, así como su posterior movimiento hacia al-Sham, véase: 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mu'tada wa al-Khabar*, Beirut, 1956, Vol. II, pp.524-528. Con relación a al-Khurasan como una zona fronteriza del *Dar al-Islam*, véase: Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab*, p.32 y pp.38-43 para una clara descripción de al-Khurasan como una zona fronteriza con las tierras de los turcos (*Ard al-Turk*).

- 101 Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por W. Ahlwardt, Griefswald, 1883, Vol. XI, p. 282. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p. 13. Marín Guzmán, “The 'Abbasid Revolution in Central Asia”, *passim*, en especial pp. 230-236. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p. 142. Roberto Marín-Guzmán, “Arab Tribes, the Umayyad Dynasty and the 'Abbasid Revolution”, en *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXI, No. 4, 2004, pp. 57-96.
- 102 Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por S.D. Goitein, The Hebrew University Press, Jerusalén, 1936, Vol. V, p. 167. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p. 15. Ihsan Sidqi al-'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya*, Dar al-Thaqafa, Beirut, 1981, p. 168. Este autor comprueba en su obra que Iraq fue la zona que concentró mayor número de habitantes árabes, en especial en las ciudades-fortaleza de Basra y Kufa. Riyad Mahmud Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Dar al-Andalus, Beirut, 1963, p. 129. Este investigador aseveró que la provincia de Iraq era la más rebelde (*mutamarrid*) de todas las zonas del *Dar al-Islam*. Para más detalles sobre las ciudades de Basra y Kufa véase: Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, pp. 563-565.
- 103 Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, Vol. VI, (manuscrito), citado por Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p. 138. Véase también: Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 357, donde se explica el nombramiento de al-Hajjaj Ibn Yusuf como

Las fuentes árabes están llenas de episodios que muestran la rivalidad, que llegó a extremos de odio, de las tribus árabes, no obstante el hecho de que ya todos eran musulmanes, incumpliendo los principios básicos ya señalados y el *hadith* de que un musulmán es hermano de otro musulmán. En diversas zonas conquistadas por los musulmanes continuaron los enfrentamientos tribales: en Iraq y en el Khurasan en el este, y en al-Andalus en el oeste. Para el caso de al-Andalus recordemos que en el año 740 el califa Hisham envió ejércitos sirios al Norte de África para sofocar la revuelta bereber que también había estallado en la península Ibérica. Fueron estos sirios (tribus del Norte) los que desplazaron posteriormente a los yemenitas que entonces gobernaban al-Andalus. Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi (m. 1312-1313) relata que Balj, el líder de los ejércitos sirios contra los Qahtan en al-Andalus, mató a 'Abd al-Malik, entonces el emir yemenita de al-Andalus¹⁰⁴. Estas rivalidades continuaron mientras permanecieron en la península, y en el año 756 las utilizó para su propio beneficio 'Abd al-Rahman I (*al-Dakhil*), para obtener el apoyo de las tribus Qahtan en contra de los Mudar, logrando instaurar de esta manera en la península Ibérica un emirato Omeya independiente de los 'Abbásidas¹⁰⁵.

gobernador de Iraq, y para más información en la misma fuente, pp. 396-397. También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p. 27. Con relación a las ciudades fortaleza de Basra y Kufa recomendamos: Siraj al-Din Abu Hafs 'Umar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi, *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito # 2406 (Mixt 825) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp. 31 ss. También: Harawi, *Isharat fi Ma'rifat al-Ziyarat*, manuscrito # 2405 (Mixt 946,2), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, passim, en especial p. 57. Shams al-Din Abu al-Barakat Muhammad Ibn Ahmad Ibn Iyas al-Hanafí, *Kitab Nashq al-Azhar fi 'Aja'ib al-Aqtar*, manuscrito # 2407 (Mixt 1228), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, passim, en especial pp. 118 ss.

- 104 Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi, *Kitab al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Évariste Lévi-Provençal, *Dar al-Thaqafa*, Beirut, s.f.e., Vol. II, p. 32. Ibn 'Idhari describe la batalla entre Balj y 'Abd al-Malik y el triunfo del primero sobre el segundo. Una vez que Balj mató a 'Abd al-Malik, crucificó el cadáver de su enemigo personal y tribal. Para mostrar aún más su odio y desprecio hacia su vencido, colocó al lado derecho del cadáver un cerdo y a la izquierda un perro, para escarmiento de todos los Qahtan. Véanse también: Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", passim, en especial pp. 40-51. Roberto Marín-Guzmán, "Some reflections on the institutions of Muslim Spain: Unity in politics and administration (711-929)", en *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXI, No. 1, 2004, pp. 26-56.
- 105 Véanse las siguientes fuentes: Abu Marwan 'Abd al-Malik Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Máahad al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, Madrid, 1971, p. 55. Muhammad Ibn Abi al-Qasim al-Qayrawani (Ibn Abi Dinar), *Kitab al-Mu'nis fi Akhbar Ifriqiyya wa Tunis, Túnez*, 1286 H., p. 44 y p. 98. También: Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", passim.

La enemistad de Rabi'a, tribu del grupo Qays, contra las Azd y Kalb de la confederación Qahtan, es famosa en el Khurasan. De estas rivalidades dan excelente cuenta los historiadores Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi y Abu Hanifa Ahmad b. Dawd al-Dinawari, así como la famosa obra anónima *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fihī Akhbar al-'Abbas wa Waladihi*, para diversos períodos, siendo uno de los más importantes la época de al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi¹⁰⁶. Sin embargo, en muchas oportunidades las rivalidades entre dos tribus de una misma confederación fueron tan profundas que inclusive llevó a que una de ellas se aliara con tribus de la confederación enemiga para luchar contra los rivales de su misma confederación. Así por ejemplo los Rabi'a se aliaron con los Azd para luchar contra sus enemigos los Tamim, a pesar de la tradicional enemistad de los Rabi'a contra todos los miembros de Qahtan¹⁰⁷.

Todas estas rivalidades entre las diferentes tribus y confederaciones de qaba'il fueron ampliamente utilizadas y aprovechadas por los 'Abbásidas en su revolución. Es conveniente recordar que la mayoría de las fuentes árabes señala que los 'Abbásidas apelaron en su propaganda secreta a las tribus del Sur para que apoyaran sus planes de lucha contra los Omeyas¹⁰⁸. Tanto al-Tabari como el anóni-

- 106 *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fihī Akhbar al-'Abbas wa Waladihi*, editado por 'Abd al-'Aziz al-Duri y 'Abd al-Jabbar al-Muttalibi, Dar al-Tali'a li'l-Tiba'ā wa al-Nashr, Beirut, 1971, passim, en especial pp. 202-204. Véanse también: Tabari, *Tā'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. III, pp. 25-26. (Edición de Leiden). Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p. 333 y p. 359. Ya'qubi, *Tā'rikh al-Ya'qubi*, Vol. II, p. 312 y pp. 342-343. *Kitab al-'Uyun al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, E.J. Brill, Leiden, 1869, Vol. III, pp. 183 ss. De las fuentes secundarias recomendamos: Sharon, *Black Banners*, p. 158. 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, p. 49. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 90-96. Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory. An inquiry into the art of 'Abbasid apologetics*, American Oriental Society, New Haven, 1986, Lassner, *Islamic Revolution*, pp. 62-71. Claude Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Institut Français de Damas, Damasco, 1977, passim, en especial pp. 149-150. Patricia Crone, *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 65. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", passim. Marín-Guzmán, "Arab Tribes, the Umayyad Dynasty and the 'Abbasid Revolution", pp. 57-96.
- 107 Para más detalles véanse: 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Tā'rikh*, editado por C.J. Tornberg, E.J. Brill, Leiden, 1869, reimpresión, Beirut, 1965, Vol. IV, p. 159. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 277-280. Crone, *Slaves on Horses*, p. 43. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial p. 29.
- 108 Entre las principales fuentes árabes que señalan que los 'Abbásidas apelaron a las tribus del Sur en su lucha contra los Omeyas se encuentran el anónimo *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya*, pp. 202-204. También el otro anónimo: *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq*

mo *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya* dejan entrever estos asuntos como parte fundamental de la extraordinaria propaganda 'Abbásida. Los Banu Hashim finalmente lograron derrotar a los Banu Umayya con el apoyo de los Qahtan, los *mawali* y los shi'itas¹⁰⁹.

También en el occidente del *Dar al-Islam* se vivieron las rivalidades y odios enconados entre las dos confederaciones de tribus como las describe el anónimo *Akhbar Majmu'a*, Abu Bakr Ibn 'Umar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi (m. 977) en su *Ta'rikh Iftitah al-Andalus* y más tardíamente Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Maqqari (m. 1631) en su *Kitab Nafh al-Tib*¹¹⁰. No hay duda de que estos odios y enfrentamientos entre las distintas *qaba'il* cosntituyen un claro incumplimiento de los ideales del Islam en materia de toleran-

fi Akhbar al-Haqa'iq, Vol. III, pp. 183-184. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p. 333. Yáqubi, *Ta'rikh al-Yáqubi*, Vol. II, pp. 312 ss. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Dar al-Ma'arif, El Cairo, 1976, Vol. VII, p. 49, en que asegura que la misión de los 'Abbásidas era acercarse a los Yemenitas y contar con su apoyo en la revuelta contra los Omeyas, pero debían de ser considerados con los Mudar, para que en algún momento logaran ganar también su apoyo en la lucha contra los Omeyas. Tabari preserva en su obra varias tradiciones en las que se señala que la misión de los emisarios 'Abbásidas en Iraq y el Khurasan era acercarse y atraer a los Qahtan a la causa 'Abbásida, pero al mismo tiempo debían de ser considerados con los Mudar. Una de esas tradiciones preservadas por al-Tabari, dice: *ud' al-nas ilaina wa anzil fi al-Yaman wa altif bi-Mudar* (Vol. VII, p. 49). Véanse también: 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhumi*, p. 50. Cahen, *Les peuples musulmans*, p. 137. Hajiri, *Al-Jabiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, passim, en especial pp. 230-233. Ahmad Matlub, *Al-Balagha 'inda al-Jabiz*, Baghdad, 1983, passim, en especial pp. 5-58. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p. 94.

109 Para más detalles recomendamos: Wellhausen, *The Arab Kingdom*, passim, en especial pp. 488-491 y p. 532. M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, passim, en especial pp. 138-168. Brockelmann, *History*, pp. 102-106. 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhumi*, pp. 106-112. Kennedy, *Prophet* p. 115, y también pp. 127-128. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial pp. 96-101. Faruq 'Umar, *Al-'Abbasiyun al-Awwa'il*, Jami'at Baghdad, Baghdad, 1977, pp. 42-44. Elton Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under 'Abbasid Rule, 747-820*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1979, pp. 78-80. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 189-191. Véanse también las fuentes árabes: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, pp. 1965-1970 (Edición de Leiden). Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. V, pp. 347-348, pp. 356-363, pp. 366-370 y pp. 408-417. (Edición de Leiden). Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, p. 378. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 366-369. 'Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, s.l.e., 1967, Vol. II, pp. 116-117. Ibn Khalikan, *Wafayat al-A'yan*, Vol. III, pp. 145-155.

110 Véanse: *Akhbar Majmu'a*, editado y traducción castellana de Emilio Lafuente y Alcántara, Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1867, passim. Abu Bakr Ibn 'Umar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, editado y traducción castellana de Julián Ribera, Tipografía de la Revista de Archivos, Madrid, 1926, passim. Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, Vol. II, p. 24. También, Marín Guzmán, *Popular*

cia étnica y del principio de que un musulmán es hermano de otro musulmán.

Desde el momento de la expansión árabe-musulmana tampoco se logró la tolerancia étnica con otros grupos que con avidez abrazaban el Islam. Así, desde el momento de la conquista del Imperio Persa Sasánida, los musulmanes árabes se consideraron superiores a los persas zoroastrianos en toda materia, principalmente en religión. Cuando los persas dejaron su fe y aceptaron el Islam, los musulmanes árabes en el poder los consideraron inferiores. La tolerancia étnica de que hablan el *Qur'an* y los *Ahadith* del Profeta Muhammad no se practicó y la discriminación predominó, en especial a partir de la época Omeya.

Es muy conocido el acontecimiento de que un grupo de campesinos persas procedentes del Khurasan llegó ante al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi,¹¹¹ gobernador de Iraq, para aceptar el Islam ante esa autoridad Omeya que también administraba desde Mesopotamia el territorio del Khurasan. Al-Hajjaj les rechazó su conversión. El motivo era económico, principalmente por los impuestos, ya que los musulmanes pagaban el *zakat* (uno de los cinco pilares o *arkan* del Islam) y los no musulmanes a los que se aceptaba y toleraba que vivieran en el *Dar al-Islam*; es decir, judíos, cristianos y en este caso concreto los zoroastrianos, pagaban el *jizya*, palabra que en el *Qur'an* (IX, 29)¹¹² solo aparece una vez y que establece:

Combatid a quienes no creen en Dios, en el Día del Juicio Final, ni prohíben lo que Dios y su Apóstol prohibieron, ni profesan la verdadera religión de quienes recibieron el Libro, hasta que, sumisos, paguen el tributo (jizya) contante.

Dimensions, pp. 13-17. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", *passim*. Roberto Marín Guzmán, "Unity and variety in Medieval Islamic society: ethnic diversity and social classes in Muslim Spain (711-1090)", en Sanaa Osseiran, *Cultural symbiosis in al-Andalus. A metaphor for peace*, UNESCO, Beirut, 2004, pp. 91-106, y pp. 352-360. Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana. Instituciones y vida social e intelectual*, en Ramón Méndez Pidal, *Historia de España*, Espasa Calpe, Madrid, 1957, Vol. V, pp. 118-126.

- 111 Para más información sobre al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, véase: Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por S. D. Goitein, The Hebrew University Press, Jerusalén, 1936, Vol. V, *passim*, en especial p. 167. Véanse también: Ihsan Sidqi al-'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya*, Beirut, 1981, p. 168. Riyad Mahmud Ruwayhah, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, Beirut, 1963, p. 129.
- 112 Para mayores detalles véase también: Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunna*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, 1969, p. 664.

Debemos recordar que el *zakat* lo pagaban solo los hombres y entre ciertas edades, que también se regulaban, siempre y cuando tuvieran las capacidades para cumplir con este precepto religioso. Las mujeres quedaban exentas, así como los indigentes y los que padecieran problemas físicos que les impidieran valerse por sí mismos. El *zakat* consistía en el 2.5% de lo que la persona tenía y se cobraba solo una vez al año. Los musulmanes consideran este tributo como una limosna obligatoria que se otorga al Estado para que éste la administre de la forma que estime apropiada, como por ejemplo mejorar las comunicaciones, construir hospitales, mezquitas, *madrasas* (escuelas religiosas), dar de comer a los pobres, ofrecer abrigo a los indigentes, ayudar a los huérfanos, mejorar los sistemas de defensa de una ciudad, una fortaleza o de la zona fronteriza ante los peligros del enemigo, o cualquier otra necesidad del momento.

La posición de inferioridad de los no musulmanes dentro del *Dar al-Islam* quedaba marcada por el pago del *jizya* que alcanzaba el 10% de lo que la persona poseía. Se le cobraba solamente a los hombres y entre ciertas edades, que también se regulaban. Las mujeres quedaban exentas, así como los que se dedicaran a alguna actividad religiosa como por ejemplo un sacerdote cristiano, un rabino, o un sacerdote zoroastriano. Aquellos que tuvieran impedimentos físicos también quedaban exentos. Los ciegos, cojos, parálíticos, o los que padecían de alguna otra enfermedad que les imposibilitaba valerse por sí mismos quedaban exentos de este pago. Es muy probable que algunos quizá no muy apegados a sus creencias religiosas, pensarán que un simple cambio de religión; es decir, convertirse al Islam, les serviría para mejorar su estatus económico, al dejar de pagar 10% de sus riquezas y empezar a pagar 2.5% de sus ingresos. Esta situación, que al-Hajjaj la previó como una posible pérdida de los ingresos para el Estado, fue el motivo que le llevó a rechazar la conversión de los campesinos del Khurasan que llegaron a él y los envió de regreso a sus tierras. Posteriormente las autoridades aceptaron esas conversiones, pues aunque el pago del *zakat*, a diferencia del *jizya*, no significaba el mismo ingreso al erario público, al menos la pérdida no era total.

Por otro lado, la conversión de las poblaciones locales al Islam se traducía en otras ganancias para el *Dar al-Islam*, como por ejemplo que los nuevos musulmanes podían entonces portar armas, ser reclutados en el ejército, servir para la defensa militar de las ciudades

y de las villas, y en general del imperio. Además, muchos de ellos podían pasar a formar parte de la burocracia y obtener un puesto en alguna de las oficinas administrativas, en las cuales los persas tenían ya una experiencia milenaria. Sin embargo, la discriminación fue un hecho. Los árabes musulmanes ocuparon los puestos administrativos claves de cada una de las ciudades, aldeas y provincias importantes, así como de las principales fortalezas y del liderazgo del ejército. A los neófitos musulmanes de origen persa, diferente al grupo árabe dominante, en términos generales no se les empleaba en esos altos puestos administrativos, ni como comandantes de las tropas. Una vez reclutados en el ejército la discriminación étnica se manifestaba claramente en el hecho de que a los *mawali* les pagaban estipendios ('*ata*') menores que a los árabes, por los mismos servicios castrenses. Inclusive la discriminación se dio en materia impositiva, pues con frecuencia en el Khurasan se les seguía cobrando el *jizya* a pesar de su conversión al Islam. Como es sabido, lo estipulado por la legislación era solo el cobro del impuesto religioso del *zakat*, que se cobraría a todos los musulmanes por igual. La desigualdad fue evidente, así como la discriminación, no obstante todo lo estipulado por el Islam en sus más prístinas enseñanzas.

Esta discriminación hacia los *mawali* (los conversos persas al Islam) y el cobro del *jizya*, considerado injusto sobre los conversos al Islam, fue sin duda causa de los descontentos sociales y de las revueltas *mawali* persas contra el dominio árabe-Omeya, asunto luego aprovechado por la revolución 'Abbásida en la lucha contra los Omeyas¹¹³. El abuso del cobro del *jizya* a los *mawali* en el Khurasan parece haber sido común durante todo el mandato de los Banu Umayya, como lo mencionan reiteradamente las distintas fuentes históricas,

113 Para mayores detalles sobre la revolución 'Abbásida véanse: M.A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, *passim*. Faruq 'Umar, *Al-'Abbasiyyun al-Awwa'il*, Jami'at Baghdad, Baghdad, 1977, p. 49. Faruq 'Umar, *Al-Khilafa al-'Abbasiyya fi 'Asr al-Fawda al-'Askariyya*, Jami'at Baghdad, Baghdad, 1977, p. 16. Richard Frye, "The role of Abu Muslim in the Abbasid Revolution", en *Muslim World*, Vol. XXXVII, Número 1, 1947, pp. 28-38. Richard Frye, "The 'Abbasid conspiracy and modern revolutionary theory", en *Indo-Iranica*, Vol. V, Número 3, 1952, pp. 9-14. Roberto Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Fulbright-Laspau, affiliated with Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1990, *passim*, en especial p. 59. Roberto Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: an analytical study of the role of taxation, conversion and religious groups in its genesis", en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, Números 2-3, 1994, pp. 227-252.

entre las que destaca el *Kitab al-Rusul wa al-Muluk* de Muhammad Ibn Jarir al-Tabari. Aún tan tarde como en la administración de Nasr Ibn Sayyar, el último gobernador Omeya del Khurasan, se seguía cometiendo la injusticia de cobrar el *jizya*, junto al *zakat*, a los nuevos conversos persas al Islam. Nasr Ibn Sayyar aseguró en un discurso:

¿Aceptaré acaso alguna otra cosa distinta que el pago del kharaj de acuerdo con lo que se ha escrito y dado a conocer? Por ello he nombrado a Mansur Ibn 'Umar Ibn Abi al-Kharqa' i y le he ordenado que actúe con justicia hacia ustedes. Si hay un solo musulmán a quien se le ha cobrado sobre su cabeza el jizya, o para quien el kharaj es una carga pesada, mientras es correspondientemente más liviana para los infieles, que reporte ese asunto a Mansur, quien pasará la carga del musulmán al infiel¹¹⁴.

De acuerdo con las fuentes, esta acción liberó a 30.000 musulmanes del impuesto de capitación (*jizya*) mientras a 80.000 no musulmanes (llamados infieles (*mushrikun*) en las diversas fuentes) se les ordenó pagarlo. Cuando vemos que los Omeyas en una época tan tardía como el gobierno de Nasr Ibn Sayyar estaban todavía tratando de remediar el problema de los impuestos, es prueba de que estos abusos tuvieron lugar frecuentemente durante todo el período de la dinastía de los Banu Umayya. Estos acontecimientos también reflejan la discriminación y el tratamiento como inferiores a los campesinos persas, con lo cual no se cumplían los principios islámicos de la tolerancia e igualdad étnicas.

Debido a que al-Hajjaj Ibn Yusuf apoyó a los árabes a expensas de los *mawali* se ampliaron los problemas sociales, étnicos y económicos. Esta situación agravó los motivos de queja de los nuevos conversos que se sentían discriminados frente a los árabes. Los *mawali* estaban preparados para rebelarse o para unirse y apoyar cualquier rebelión en contra de los Omeyas con el propósito de reducir los impuestos, las políticas discriminatorias y los modos de gobierno tiránicos.

114 Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, p. 1688 (Edición de Leiden). Para más detalles véanse también: Daniel C. Dennett, *Conversion and Poll Tax in Early Islam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1950, p. 124. Roberto Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Fulbright-Laspau, affiliated with Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1990, passim, en especial p. 59. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: an analytical study of the role of taxation, conversion and religious groups in its genesis", pp. 227-252.

Razones similares hicieron que la aristocracia tradicional persa de Iraq –de los *dahaqin*– y las provincias islámicas orientales de Irán también se vieran en una situación económica difícil y se sintieran desalentados por la administración Omeya. Incluso los *dahaqin* anhelaban apoyar la rebelión contra al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Con todas estas quejas económicas, políticas y sociales, además de la reducción de los estipendios (*'ata'*) al ejército y la presencia de tropas sirias en las provincias orientales, estalló la rebelión de 'Abd al-Rahman Ibn al-Ash'ath (701-704); ello pese a que Yazid Ibn al-Muhallab, de los Azd, aún no había sido reemplazado por Qutayba Ibn Muslim, de los Qays, lo que agravó las crisis. En las fuentes árabes existen algunas evidencias de que después de la derrota de Ibn al-Ash'ath y su huída con algunos de sus partidarios al Khurasan, Ibn al-Muhallab, el gobernador Azd de dicha provincia, envió a al-Hajjaj en Wasit únicamente a los partidarios Mudar de la revuelta. Ibn al-Muhallab trataba a los yemeníes con respecto y consideración,¹¹⁵ dado que él pertenecía a la confederación Qahtan, enemiga de los Mudar. Yazid Ibn al-Muhallab también se rebeló contra la administración Omeya y lideró una seria revuelta en el año 720, prueba también de las rebeliones árabes contra la administración Omeya, a las que se unían los *mawali* descontentos por las políticas de los Banu Umayya.

- 115 Naji Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyyah fi al-Mashriq Khilal al-'Asr al-Umawi*, Ittihad al-Mu'arrikhin al-'Arab, Baghdad, 1980, pp. 163-182. Acerca de los asentamientos árabes tras las conquistas (*futuh*), véase pp. 163-179. Para un estudio acerca de las tribus después de la muerte de Yazid Ibn Mu'awiya, véase pp. 179-180. Sobre los asentamientos Qays en el Khurasan, véase pp. 181-182. Acerca de los Tamim, véase pp. 183-189. Para los asentamientos Azd y las alianzas con otras tribus, véase pp. 189-191. Para una relación de varias de las pugnas entre Ibn al-Ash'ath y al-Hajjaj Ibn Yusuf, véase Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, Dar wa Maktaba al-Hilal, Beirut, 1981, pp. 288-289. Acerca de los acontecimientos ocurridos en Kufa y Basra, véase p. 288. 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, E.J. Brill, Leiden, 1869, reimpresión, Beirut, 1965, Vol. IV, pp. 467-469 y IV, pp. 501-502. Para más detalles, véase también Vol. IV, pp. 413-416 y Vol. IV, pp. 461-462 (Edición Leiden-Beirut). Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, editado por Tharwat 'Ukasha, El Cairo, 1969, *passim*, especialmente p. 357. Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, E.J. Brill, Leiden, 1883, reimpresión, Beirut, 1960, Vol. II, pp. 277-279. Abu Hanifa Ahmad b. Dawd al-Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, editado por A.M. 'Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960, pp. 316-324. Riyad Mahmud Ruwayha, *Jabbar Thaqafi: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Dar al-Andalus, Beirut, 1963, pp. 172-176. Sobre el hecho histórico de que Yazid Ibn al-Muhallab envió a al-Hajjaj únicamente a los Qays que eran partidarios de Ibn al-Ash'ath, véase p. 174. Kennedy, *Prophet*, p. 102. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. De Goeje, et.al., E.J. Brill, Leiden, 1879-1901, Vol. II, pp. 1318 y ss. (Edición de Leiden).

Es importante tener presente que también se exigía a los *mawali* persas a aprender árabe y ser clientes de una tribu árabe, para poder ocupar alguna posición administrativa importante. De nuevo se manifiesta la superioridad del árabe sobre el persa converso. Abu al-Fajr Muhammad Ibn Ishaq al-Warraaq Ibn Abi Ya'qub al-Nadim (m. 991) reporta en su *Kitab al-Fihrist* los detalles de la forma en que al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi logró introducir la lengua árabe, para la administración financiera, en el antiguo Imperio Persa. Explica que esto fue posible por medio de Salih Ibn 'Abd al-Rahman, cliente de la tribu Tamim e hijo de un prisionero de guerra de Sistan¹¹⁶, con lo cual se estableció el predominio árabe sobre los persas, por tanto la discriminación étnica contraria a los principios del Islam. Al-Nadim también nos informa que la lengua árabe para la administración financiera en Siria se introdujo por medio de Abu Thabit Sulayman Ibn Sa'd, cliente de Husayn, durante el califato de Hisham Ibn 'Abd al-Malik (724-743)¹¹⁷. No obstante este dominio de los árabes, nunca les fue posible suplantar totalmente la cultura milenaria de los persas, o en al-Andalus la de los pueblos existentes en esta región antes de la conquista islámica, o de la lengua bereber en el Maghrib.

En el este (*al-Mashriq*), Qutayba Ibn Muslim reclutó en sus filas a persas locales que participaron en la conquista de Asia Central hasta llegar a Farghana¹¹⁸. Su ejército, como muchos otros organizados para las guerras expansionistas por diferentes dirigentes militares árabes en el este, estaba formado sobre todo por *mawali*. Sin embargo, los *mawali* no recibían igual trato que los musulmanes árabes y tenían que conformarse con una parte menor de los botines¹¹⁹. Las fuentes árabes son explícitas al respecto y muestran cuánta discriminación tenía lugar en el momento de la repartición de las riquezas capturadas en las guerras expansionistas. Este trato injusto

116 Abu al-Fajr Muhammad Ibn Ishaq al-Warraaq Ibn Abu Ya'qub al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Vogel, Leipzig, 1871 (reimpreso por Khayat, Beirut, 1964), pp. 241-243. Véase también: Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, The University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1975, pp. 47-48.

117 Nadim, *Kitab al-Fihrist*, pp. 241-243. Véase también: Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, p. 48.

118 Para mayores detalles véase: Roberto Marín Guzmán, "La expansión árabe-musulmana hacia *Ma Wara' al-Nahr* y los primeros contactos chinos con el Islam: Una visión histórica del encuentro de culturas", de próxima publicación.

119 Roberto Marín Guzmán, "La expansión árabe-musulmana hacia *Ma Wara' al-Nahr* y los primeros contactos chinos con el Islam: Una visión histórica del encuentro de culturas", de próxima publicación.

a los pobladores iraníes (y a los bereberes en el Maghrib) reclutados en los ejércitos, entre otras razones, como la discriminación y los problemas socio-económicos, derivados de este proceso, fueron los motivos principales por los que los conversos se rebelaron contra los árabes, tanto en el al-Mashriq como en al-Maghrib, en el Norte de África y en al-Andalus¹²⁰. Los *muwalladun* también tuvieron que enfrentar una constante discriminación e intolerancia étnica en la península Ibérica. Los árabes los trataron como inferiores y por una gama de causas los *muwalladun* se rebelaron constantemente a lo largo del siglo IX en procura de mejorar sus condiciones económicas y sociales. Con frecuencia también tuvieron el propósito de lograr autonomía en algunas regiones y poner fin a la discriminación. La más duradera e impactante de todas las revueltas fue la de ‘Umar Ibn Hafsun que duró del año 880 al año 928¹²¹. Cuando en el año

- 120 Véase Abu al-‘Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr Ibn Khallikan, *Wafayat al-A‘yan wa Anba’ Abna’ al-Zaman*, editado por Ihsan ‘Abbas, Dar al-Thaqafa wa Dar Sadr, Beirut, 1972, Vol. IV, pp. 86-87. Véanse también: *Akhbar Majmu‘a*, editado y traducción castellana de Emilio Lafuente y Alcántara, Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1867, passim, en especial pp. 6-7 (pp. 20-21 de la traducción española). Crone, *Slaves on Horses*. p. 53. Sobre la discriminación contra los *mawali*, a quienes se le pagaba menos por sus servicios en el ejército, véase: Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, p. 1354. (Edición de Leiden).
- 121 Sobre las rebeliones en al-Andalus en el siglo IX y parte del siglo X, en especial la de ‘Umar Ibn Hafsun, véanse mis trabajos: Roberto Marín Guzmán, “Rebellions and political fragmentation of al-Andalus: a study of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsun in the period of the *amir* ‘Abd Allah (888-912)”, en *Islamic Studies* (Islamabad, Pakistán), Vol. XXXIII, No. 4, 1994, pp. 419-473. Roberto Marín Guzmán, “The end of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsun in al-Andalus: the period of ‘Abd al-Rahman III (912-928)”, en *Islamic Studies* (Islamabad, Pakistán), Vol. XXXIV, No. 2, 1995, pp. 153-205. Roberto Marín Guzmán, “The causes of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928). A study in medieval islamic social history”, en *Arabica, revue d’études arabes*, Vol. XLII, 1995, pp. 180-221. Roberto Marín Guzmán, “La rebelión muladí en al-Andalus y los inicios de la sublevación de ‘Umar Ibn Hafsun en las épocas de Muhammad I y al-Mundhir (880-888)”, en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIII, No. 2, (106), 1998, pp. 233-284. Roberto Marín Guzmán, “Political turmoil in al-Andalus in the time of the *amir* ‘Abd Allah (888-912). Study of the revolt of Daysam Ibn Ishaq, lord of Murcia and Lorca and the role of ‘Umar Ibn Hafsun”, en *The Muslim World*, Vol. XLVI, No. 1, 2006, pp. 145-174. Roberto Marín Guzmán, “The Rebel Fortresses in al-Andalus. The case of Bobastro”, en *Islamic Studies* Vol. XLVI, Número 1, 2007, pp. 41-71. Roberto Marín Guzmán, “Rebel Fortresses and Local Identities in Ninth-Century al-Andalus”, en *Theory in Action*, (University of New York, Canton), Vol. 4, No. 3, 2011, pp. 65-95. Véanse también los trabajos del gran especialista en Bobastro y ‘Umar Ibn Hafsun, Dr. Virgilio Martínez Enamorado, publicados en diversas revistas de España. Recomendamos en especial su libro publicado en Costa Rica: Virgilio Martínez Enamorado, *‘Umar Ibn Hafsun. De la rebeldía a la construcción de la Dawla. Estudios en torno al rebelde de al-Andalus (880-928)*, Serie Cuadernos de la Cátedra Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y Norte de África de la Universidad de Costa Rica, No. 5, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2012, passim.

928 el *amir* ‘Abd al-Rahman III (luego califa a partir del año 929) derrotó a los *hafsuníes* y logró el control de Bobastro y con ello acabar con las rebeliones, el gobernante más bien atrajo e incorporó a los *muwalladun* a la administración de la España Musulmana. De esta manera lograba que en lugar de que los *muwalladun* persistieran en la rebelión, en la disensión y en la lucha contra el régimen, pasaran más bien a formar parte de la administración y del sistema.

Para la parte occidental del *Dar al-Islam*, en el *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, de Muhammad Ibn Harith al-Khushani se señala un asunto de gran importancia para al-Andalus que bien puede aplicarse a otras regiones del *Dar al-Islam*, cuando la población de Córdoba se opuso a que un no árabe (para al-Andalus llamado *muwallad*) fuera designado *imam* para dirigir la oración en la mezquita. Esa actividad religiosa quedaba reservada a un árabe¹²², marcando de esta forma una clara separación entre las etnias, no obstante lo establecido por el Profeta Muhammad al respecto, como se ha explicado.

Debemos señalar que se dio una convivencia de los árabes con los conversos de otras etnias, aunque no los trataban con la tolerancia étnica de que hablan los textos sagrados, como llevamos referido. Como se ha demostrado, muchos árabes en el Khurasan, por ejemplo, aprendieron persa y participaron de algunas de las festividades y celebraciones de los antiguos pobladores de aquellas regiones, como ocurrió también en al-Andalus, donde muchos árabes aprendieron la lengua romance y celebraron asimismo algunas de las festividades cristianas junto a los pobladores *mozárabes*, con quienes compartían tantos asuntos de la vida diaria¹²³. Las interrelaciones pacíficas fue-

122 Muhammad Ibn al-Harith al-Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, editado y traducción al castellano por Julián Ribera, Imprenta Ibérica, Madrid, 1914, *passim*, en especial pp. 171-172 (pp. 211-213 de la traducción castellana). Véase también: Roberto Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Nos. 1-2, 1991, pp. 37-66, *passim*. También: Roberto Marín Guzmán, "Unity and variety in Medieval Islamic society: ethnic diversity and social classes in Muslim Spain (711-1090)", en Sanaa Osseiran, *Cultural symbiosis in al-Andalus. A metaphor for peace*, UNESCO, Beirut, 2004, pp. 91-106, y pp. 352-360. Roberto Marín Guzmán, "Rebellions and political fragmentation of al-Andalus: A study of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsun in the period of the *amir* ‘Abd Allah (888-912)", en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, No. 4, 1994, pp. 419-473. Roberto Marín Guzmán, "Social and ethnic tensions in al-Andalus: The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbira (Elvira) 276/889-284/897. The role of ‘Umar Ibn Hafsun", en *Islamic Studies*, Vol. XXXII, No. 3, 1993, pp. 279-318.

123 Véanse: Julius Wellhausen, *The Arab kingdom and its fall*, traducción al inglés por Margaret Graham Weir, Khayats, Beirut, 1963, pp. 492 ss. También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 14-15. Marín Guzmán, "The ‘Abbasid Revolution in Central Asia", pp. 227-252. Para al-Andalus véase: Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, *passim*.

ron frecuentes en al-Andalus entre musulmanes y cristianos, que compartían en numerosas ocasiones las mismas actividades y empleos. Con frecuencia los musulmanes contrataban cristianos en sus negocios y tiendas, con gran tolerancia religiosa, materia en la cual el Islam sobresalió. Asimismo los musulmanes a menudo empleaban alarifes o ingenieros judíos y cristianos en diversas labores de su profesión, como parte de la tolerancia religiosa en el Islam hacia judíos, cristianos y en el oriente también hacia los zoroastrianos.

De acuerdo con las fuentes árabes, ingenieros judíos y cristianos estaban al cuidado, construcción o mantenimiento de los puentes, las alcantarillas y las conducciones de agua en varias ciudades de al-Andalus, como lo demostró para Madrid, Valladolid y otros poblados, el arabista Jaime Oliver Asín¹²⁴. Este investigador también lanzó la hipótesis de que ‘Abd Allah Ibn Yunus, quien construyó los *khattaras* (semejantes a los *qanat*) en el siglo XII bajo la comisión de ‘Ali Ibn Yusuf Ibn Tashufin en la ciudad de Marrakish, era probablemente de origen judío y procedente de al-Andalus¹²⁵.

De entre las celebraciones cristianas en las que participaron los musulmanes en al-Andalus se pueden mencionar por ejemplo el año nuevo, llamado en árabe *yanayru* y la natividad de San Juan el Bautista, celebración llamada en árabe ‘*Ansara*. En ambas festividades intercambiaban regalos y comidas especiales con los cristianos, tal como lo explica Abu al-‘Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Maqqari (m. 1631)¹²⁶. No obstante todo esto, en las fuentes árabes aparece con frecuencia la oposición de algunos miembros de los ‘*ulama*’ contra estas prácticas.

124 Para más información véase: Jaime Oliver Asín, *Historia del nombre “Madrid”*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1991, p. 139.

125 Oliver Asín, *Historia del nombre “Madrid”*, p. 137. Así escribió: “Como ya hemos dicho, las galerías de la capital marroquí fueron construidas por encargo de ‘Ali Ibn Yusuf Ibn Tashufin (1107-1143) a un ingeniero llamado ‘Abd Allah Ibn Yunus. Ahora bien, este nombre revela que tal ingeniero procedía seguramente de una familia de conversos al Islam, desde el momento en que ‘Abd Allah es muy frecuente entre los nuevos convertidos, y Yunus (Jonás), muy característico de cristianos o judíos. España, como país vecino de Marruecos y lleno de conversos al Islam, bien pudo haber sido, por tanto, la patria de ‘Abd Allah. Recordemos, además, que el sultán almorávide, hijo seguramente de una española, era tan admirador de los técnicos y sabios de al-Andalus (acordémos, por ejemplo, de Avenzoar), que ninguna empresa supo acometer sin confiarla a los españoles. Arquitectos y obreros que llegaron de España fueron quienes le construyeron, por ejemplo, el ingenioso puente sobre el Tansift de que habla el Idrisi.” (pp. 137-138).

126 Abu al-‘Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Kitab Naḥḥ al-Ṭib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, E.J. Brill, Leiden, 1855-1861 (reimpreso en Amsterdam, 1967), Vol. II, p. 88, Vol. II, p. 368, Vol. II, p. 463. Véanse también:

¿Qué otras reacciones hubo de los conversos contra los árabes que los discriminaban por motivos étnicos? En el oriente del *Dar al-Islam* los *mawali* persas no solo reaccionaron contra la discriminación étnica con violencia y con revueltas, sino también que respondieron activamente por medio del movimiento de la *Shu'ubiyya* que sobre valoró su propia cultura, ciencia, tecnología y literatura. En opinión de algunos estudiosos, la *Shu'ubiyya* inclusive tuvo un sentimiento anti-islámico y no solo anti-árabe. Por esta razón generó tanta oposición y resentimiento. La *Shu'ubiyya* consideró a los árabes inferiores en todos estos asuntos señalados de ciencia, tecnología y literatura¹²⁷. Ecos de este movimiento de la *Shu'ubiyya* se dieron en al-Andalus con la obra de Ibn Gharsiyya (García) en el siglo XI.¹²⁸ Ibn Gharsiyya también señaló asuntos semejantes a los desarrollados por los *mawali* persas y enfatizó en las virtudes de los *Asfar* sobre los árabes, lo que prueba las dimensiones y extensión de este movimiento¹²⁹, al mismo tiempo que muestra el nivel de discri-

Abu al-Fadl' Abd Allah Ibn Mahmud, *Al-Mukhtar li al-Fatwa*, manuscrito número 2215 (Mixt. 1596) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp. 56-57. Una opinión válida acerca de las razones por las que se dieron tan estrechas relaciones entre musulmanes y cristianos, es aquella de Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Santander, 1946, Vol. II, p.59, donde escribió: "So el amparo de pactos y capitulaciones había quedado entre los musulmanes la mayor parte de la población cristiana, que no era posible ni conveniente exterminar, dado que en tan pequeño número habían venido los invasores." Para más detalles véase también: Rachel Arié, *España Musulmana. (Siglos VIII-XV)*, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, Editorial Labor, S.A., Barcelona, 1988, passim.

- 127 Véanse: Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, George Allen and Unwin Ltd., Londres, 1967, Vol. I, passim, en especial pp. 137-198. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, p. 118. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 5, 22, 33, 65, 91, 97, 102-103, 135, 140, 143. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", passim, en especial pp. 43-45. Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'ibi*, pp. 33-34 y pp. 48-51. Taha al-Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, El Cairo, 1962, passim en especial pp. 233-240 y pp. 300-301. Muhammad Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, Damasco, 1965, passim, en especial pp. 2 4-42. Muhammad Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bakhl: Al-Sira' al-Ijtima'i fi 'Asr al-Jahiz min Khilal Kitab al-Bukhala'*, Túnez, 1990, passim, en especial pp. 41-49.
- 128 James T. Monroe, *The Shu'ubiyya in al-Andalus. The Risala of Ibn Garcia and five refutations*, University of California Press, Berkeley, 1970, passim. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", passim. Marín Guzmán, "Unity and variety in Medieval Islamic society", passim.
- 129 Monroe, *Shu'ubiyya*, pp. 16 ss. En la traducción inglesa puede leerse el siguiente importante pasaje que refleja la idea de los partidarios de la *Shu'ubiyya* de considerarse superiores a los árabes: "As for the noble ones, the Byzantine sons of the blond *al-Asfar*, the purest and most illustrious, whom the kinship of Abraham and the paternal relation to Ishmael inclined toward you, the Arabs, they generously accorded you room within Syria to the furthest limit, after what took place in the matter of the bursting of the dam". (p. 16)

minación y oposiciones étnicas que se dieron en el Islam medieval, contrario a los principios islámicos referidos al respecto.

Las ideas y aspiraciones de la *Shu'ubiyya*, las utilizaron los 'Abbásidas con habilidad en su propaganda y en sus planes para lograr sus objetivos. Cuando observamos que los 'Abbásidas otorgaron a los *mawali*, especialmente del Khurasan, las tierras que habían confiscado a los Omeyas en Siria, tal como aparece en varias fuentes árabes, podemos interpretar que probablemente los 'Abbásidas ofrecieron propiedades a los *mawali* a cambio de su apoyo¹³⁰. El nombramiento de Abu Muslim al-Khurasani como gobernador de Siria, a pesar de que terminó dramáticamente, cuando el segundo califa 'Abbásida, Ja'far al-Mansur, lo mandó matar, fue un importante precedente que otorgó posiciones de poder y liderazgo a los *mawali*. Esta práctica se convirtió en una constante durante la época 'Abbásida¹³¹. A partir de entonces los *mawali*, principalmente persas, pudieron dar su gran

- 130 Véanse: Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1892, p. 324. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. III, p. 373. (Edición de Leiden). Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1866, segunda reimpression, Leiden, 1968, p. 129, donde describe el proceso 'Abbásida de confiscación de las tierras que antes pertenecieron a los Omeyas, especialmente en la región de Balqa'. Baladhuri explica que a raíz de la conquista de Balqa', Mu'awiya y sus hijos adquirieron grandes extensiones y que después de la revolución 'Abbásida estas tierras las confiscaron los 'Abbásidas y pasaron a formar parte de las propiedades del califa al-Mahdi y de sus hijos. Así escribió: "*Thumma qubidat fi awal al-dawla wa sarat li-ba'd walad Amir al-Mu'minin al-Mahdi*". (p. 129). Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, E.J. Brill, Leiden, 1883, reimpression, Beirut, 1960, Vol. II, pp. 438-439. También en las fuentes árabes se explica la suerte que corrieron las tierras que habían pertenecido al héroe Omeya Maslama Ibn 'Abd al-Malik. Véase: Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, p. 148. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 101-108. Sharon, *Black Banners from the East. The establishment of the Abbasid State. Incubation of a revolt*, p. 23. Dominique Sourdel "La Syrie au temps des premiers califes 'Abbasides (132/750-264/878)", en *Revue des études islamiques*, Vol. XLVII, fascicule 2, 1980, pp. 155-175, en especial pp. 160-161. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*, Longman, London and New York, 1986, p. 111. Francesco Gabrieli, "Leroe Omayyade Maslamah Ibn 'Abd al-Malik", en *Rendiconti delle Sedute dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Vol. V, Fascicoli 1-2, 1950, pp. 23-39.
- 131 Véase: Sourdel, "La Syrie", pp. 129-130, para más detalles del nombramiento de Abu Muslim al-Khurasani como gobernador de Siria en la época del califa 'Abbásida Ja'far al-Mansur. Para mayor información de los enfrentamientos entre Abu Ja'far al-Mansur y 'Abd Allah b. 'Ali, así como el rol de Abu Muslim véase: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. III, pp. 92-97. (Edición de Leiden). 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, E.J. Brill, Leiden, 1869, reimpression, Beirut, 1965, Vol. V, pp. 464-468. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, Vol. II, pp. 438-439. Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*,

aporte cultural, artístico, literario y científico al Imperio Islámico, lo que podría interpretarse como una vuelta a los principios islámicos de la tolerancia étnica. No obstante los considerables cambios que obtuvieron los *mawali* con el triunfo 'Abbásida, la discriminación no terminó y tanto en el liderazgo árabe como en el nivel popular, los árabes siguieron considerando como inferiores en la vida diaria a los otros musulmanes no árabes. Es precisamente con relación a este último punto que el *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz es importante pues refleja, en cierta medida, el sentir popular por medio de muchos de sus personajes árabes que discriminaban y consideraban como inferiores a los *mawali*¹³². Algunos pasajes jocosos del *Kitab al-Bukhala'* enfatizaban en el hecho de que los del Khurasan, es decir, los persas

editado por C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, París, 1917, Vol. VI, pp. 176-178. Abu Hanifa Ahmad b. Dawd al-Dinawari, *Al-Akhhbar al-Tiwal*, editado por A.M. 'Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960, pp. 378-383 y p. 385. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 104-106. Crone, *Slaves on Horses*, p. 71. Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory. An inquiry into the art of Abbasid apologetics*, pp. 110-115. Sabatino Moscati, "Studi su Abu Muslim. III- La fine di Abu Muslim", en *Rendiconti delle Sedute dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Vol. V, Fascicoli 1-2, 1950, pp. 89-105, en especial pp. 95-96. Faruq 'Umar, *Al-'Abbasiyyun al-Awwa'il*, Jami'at Baghdad, Baghdad, 1977, p. 49. Faruq 'Umar, *Al-Khilafa al-'Abbasiyya fi 'Asr al-Fawda al-'Askariyya*, Jami'at Baghdad, Baghdad, 1977, p. 16. Richard Frye, "The role of Abu Muslim in the 'Abbasid Revolution", en *Muslim World*, Vol. XXXVII, Número 1, 1947, pp. 28-38. Richard Frye, "The 'Abbasid conspiracy and modern revolutionary theory", en *Indo-Iranica*, Vol. V, Número 3, 1952, pp. 9-14. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", *passim*, en especial pp. 230-236.

- 132 Para más información respecto de las opiniones de al-Jahiz sobre el enfrentamiento entre los 'Abbásidas y los Omeyyas, véanse: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-'Uthmaniyya*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Dar al-Kutub al-'Arabi, El Cairo, 1374/1955. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Fi Mu'awiya wa al-Umawiyin*, editado por 'I.A. al-Husayni, El Cairo, 1364/1946. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab Fadl Hashim 'ala 'Abd Shams*, en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por Hasan al-Sandubi, El Cairo, 1933. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, "Risala fi al-Nabita", en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1364/1964-1965. Traducción al francés por Charles Pellat, "Un document important pour l'histoire religieuse de l'Islam. "La Nabita de Djahiz", en AIEO, Vol. X, Argel, 1952. Véanse también: Hamdi, *Sukhbriyat al-Jahiz*, *passim*, en especial pp. 34 ss. Abu al-'Abbas Ahmad b. 'Ali al-Maqrizi, *Kitab al-Niza' wa al-Takbasum fima bayna Bani Umayya wa Bani Hashim*, editado por Von Geerhardus, E.J. Brill, Leiden, 1888. *Book on Contention and Strife between Banu Umayya and Banu Hashim*, traducción al inglés por Clifford E. Bosworth, Manchester, 1980. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, *passim*, en especial pp. 185-187; pp. 233-240; pp. 288-293 y pp. 300-301. Para más información sobre las *mawali* véase: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, *passim*, en especial pp. 20-30; pp. 52-67; pp. 81-84; pp. 91-105; pp. 107-113 y pp. 135-143. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del Islam medieval, El Colegio de México, México, 2001, *passim*.

—o en otras palabras los *mawali*— eran avaros, lo que contrastaba, en opinión del autor, con la generosidad y magnanimidad de los árabes. Oigamos textualmente algunos de estos pasajes que son elocuentes por sí mismos, aunque bien podrían entenderse de muchas otras formas. Las intenciones del autor basrí también pueden parecernos evidentes: hacer reír a sus lectores con sus críticas mordaces hacia los *mawali*. Así escribió:

“Antaño escuchamos de nuestros maestros una muy peregrina anécdota a propósito de las gentes de Merv:

Un mervazí no paraba de viajar, tanto por hacer la peregrinación como por su comercio, y solía alojarse en casa de un iraquí que le honraba y atendía a todas sus necesidades. El de Merv acostumbraba a decir: “Ojalá pueda verte en mi tierra para corresponder a tus ya viejas bondades y a cuanta hospitalidad me dispensas en cada viaje, porque aquí —Dios mediante— eres más rico que yo”.

Mucho después, se presentó al iraquí la necesidad de viajar por aquellas tierras. Y las molestias del viaje o la tristeza de alejarse de los suyos le fueron más llevaderas por saber que allá encontraría al mervazí. En llegando se fue a él con las ropas del camino, el turbante, el bonete..., su indumentaria toda, para desensillar en su casa, como suele hacer la gente con sus amigos íntimos y quienes son de confianza. Lo encontró sentado entre sus amistades e inclinándose sobre él, le abrazó. Al sentir que el otro no le reconocía ni preguntaba nada, como si jamás lo hubiera visto, se dijo en su fuero interno: “Posiblemente no me reconoce por el velo”. Así pues, se lo quitó y recomenzó sus preguntas, recibiendo la misma fría respuesta. “Quizá es por causa del turbante”, pensó descifrándolo, mientras se daba a conocer y repetía demandas con un resultado todavía peor. “Tal vez sea por el bonete...” Y como el de Merv entendiera que ya no le quedaba pretexto al que asirse para seguir haciéndose el ignorante o el olvidadizo, exclamó: “Aunque te sacaras la piel no te reconocería”¹³³.

Otro jocosos pasaje también referente a los pobladores del Khurasan, dice textualmente:

133 Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, editado por Taha al-Hajiri, Dar al-Ma'arif bi-Misir, El Cairo, s.f.e., passim. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, [El Libro de los Avaros], traducción al español por Serafin Fanjul García, Editora Nacional, Madrid, 1984, pp. 93-94 de la traducción castellana. Hemos modificado ligeramente la versión original de Serafin Fanjul.

“Se dice que cuando [los del Khurasan] viajan, aunque sea en armonía y buena amistad, se asocian para pagar a escote la carne que comerán; y una vez comprada la reparten antes de cocinarla. Así, cada uno al recibir su quiñón, le pasa una hoja de palma o un bramante antes de echarlo en el vinagre y especias del puchero. Una vez guisado, cada uno tira de su propio cordelillo que distingue por alguna señal; de seguida, se distribuyen el caldo para, a continuación roer del hilo hasta la última hebra de carne dejándolo mondo de cualquier adherencia. Después recogen todos los cabos y, al volver a escotar, tornan a usarlos porque están pringados y mantecosos. El hecho de que compren juntos no es debido a que les guste asociarse en nada, sino a que la cantidad de cada cual no alcanza para ser cocida por aparte y porque de este modo alivian los gastos de leña, vinagre, ajos y aliños, al tiempo que es más fácil servirse de una sola olla para todos. Además, prefieren preparar el *sikbaj* por durar muchos días sin echarse a perder”¹³⁴.

He aquí otra historia igualmente irónica que muestra el sarcasmo de al-Jahiz y su crítica a la avaricia de los *mawali*:

“Abu Ishaq Ibrahim Ibn Sayyar al-Nazzam me refirió algo de este aire:

En cierta ocasión pedí a un vecino mío, que era del Khurasan: “Préstame vuestra sartén porque la necesito”. A esto me dijo: “Teníamos una, pero nos la robaron”. Así hube de emprestarla de otro vecino. El khurasaní apenas oyó el chisporroteo del *tabahaj*, corrió a reprocharme, como si estuviera indignado: “En el mundo no hay otro tan raro como tú; si hubieras dicho que era para carne o manteca, me habrías visto correr a dejártela, pero temí que la quisieras para habas y sucede que el hierro de la sartén se tuesta si se fríe en ella algo sin grasa, pero ¿cómo no te la voy a prestar para el *tabahaj* si regresa más grasienta que si quedara en casa?”

Abu Ishaq Ibrahim Ibn Sayyar al-Nazzam añade algo: Un vecino nos invitó a comer dátiles y manteca derretida y clarificada: nos sentábamos en torno a una mesilla en la que no había otra cosa que lo referido y con nosotros se hallaba el khurasani antes mencionado que, ante mis ojos, hacía gotear la manteca sobre el ataifor, hasta

134 Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 94 de la traducción castellana. Hemos modificado ligeramente la versión original de Serafin Fanjul. Es importante aclarar que el *sikbaj* es el nombre persa de un caldo hecho con carne y vinagre.

ponerse pesado repitiendo la maniobra, por lo que hube de inquirir a uno que se sentaba a mi vera:

–¿Qué le pasa a Fulano, que está estropeando la manteca de todos, importuna a los comensales y se sirve más de lo que es de razón?

–¿No sabes por qué?– me respondió.

–No, por Dios.

El ataífor es suyo y pretende ponerlo chorreando grasa para rasparlo luego [y guisar]. Además repudió a su mujer –madre de sus hijos– porque la vio lavando con agua caliente otra mesilla en vez de limitarse a enjuagarla”¹³⁵.

Al separar la realidad de lo que es meramente creación literaria o ficción en estos fragmentos, es factible comprender la funcionalidad de la obra de al-Jahiz y traer a la realidad histórica lo que el *Kitab al-Bukhala'* nos enseña del acontecer diario, de las opiniones populares, de las rivalidades inter-étnicas. Es decir, nos permite mostrar y a la vez reflexionar sobre algunos asuntos fundamentales de la sociedad del tiempo del autor basrí y las formas en las que a nivel popular y de la vida diaria no se respetaba el principio islámico de la tolerancia en el Islam.

En el Norte de África los árabes asimismo discriminaron a los bereberes. El grupo árabe se consideraba superior y acaparaba los puestos administrativos más importantes, así como las posiciones de mayor prestigio militar. Paralela a esta discriminación fue el reparto de las tierras y las riquezas, lo que generó las posteriores revueltas bereberes contra los árabes principalmente por motivos socio-económicos. Lo mismo ocurrió en al-Andalus donde se experimentó una discriminación semejante contra los bereberes, a los cuales los árabes vieron como inferiores y por ello les bloquearon el acceso a los más importantes puestos administrativos y a las mejores tierras. Las tierras más fértiles quedaron en manos de los árabes, desde la conquista de la península Ibérica. Los bereberes quedaron confinados a las zonas más áridas de Extremadura y la Mancha. Un cronista inclusive asegura que en el reparto de las tierras en al-Andalus los bereberes escogieron esas tierras áridas, pues se parecían más a los

135 Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 94-95 de la traducción castellana. Hemos modificado ligeramente la versión original de Serafin Fanjul. El *tabahaj* es el nombre de un platillo que se prepara a base de huevos, cebolla y carne.

terrenos de donde procedían, opinión que bien puede ser discutible. La revuelta bereber del año 740 fue un claro síntoma de oposición a las políticas discriminatorias y al injusto reparto de la riqueza que llevaban a cabo los árabes en la península Ibérica y también en el Norte de África.

La dominación árabe y la discriminación hacia los bereberes se debió principalmente a las diferencias culturales, sobre todo por el lenguaje. Los árabes no comprendían la lengua de los habitantes del Norte de África y la consideraban como un ruido ininteligible. La llamaban *al-Lisan al-Gharbiyya* (la lengua del occidente), de donde entró al castellano *algarabía*, como un griterío confuso, o algo ininteligible. También los árabes acusaban a los bereberes de heterodoxia. Las relaciones entre árabes y bereberes llegaron a ser muy tensas en la mayoría de los casos. Hasta el siglo X los árabes temían una “bereberización” de su cultura dado el gran número de bereberes en comparación con el pequeño grupo árabe gobernante.

El historiador Abu Marwan Ibn Hayyan (m. 1075) de al-Andalus, en un manuscrito poco conocido sobre el califa al-Hakam II y los bereberes, describe cómo los sentimientos anti-bereberes de los árabes cambiaron durante el califato de al-Hakam II (siglo X), cuando el califa los reconoció como buenos soldados y creó un ejército especial de mercenarios bereberes¹³⁶. En la última parte del siglo X el ejército reclutado de mercenarios del *hajib* Almanzor fue principalmente de bereberes, lo cual también ilustra este punto. El poderío militar bereber posteriormente los llevaría a la fundación de un fuerte Estado bajo la dinastía bereber Zirí de Granada, durante el período de las *Ta'ifas*¹³⁷.

136 Emilio García Gómez, “Al-Hakam II y los Beréberes según un texto inédito de Ibn Hayyan”, en *Al-Andalus*, Vol. XIII, 1948, Fasc. 1, pp. 209-226. Véanse también: Hady Roger Idris, “Les Birzalides de Carmona”, en *Al-Andalus*, Vol. XXX, 1965, Fasc. 1, pp. 49-62. Con relación a la tribu bereber de los Miknasa véase: Hady Roger Idris, “Les Aftasides de Badajoz”, en *Al-Andalus*, Vol. XXX, 1965, Fasc. 2, pp. 277-290. Sobre los Sinhaja, que controlaron el poder en Granada, por medio de la dinastía Zirí, véase: Hady Roger Idris, “Les Zirides d’Espagne”, en *Al-Andalus*, Vol. XXIX, 1964, Fasc. 1, pp. 39-145. Véase también: Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, *passim*, en especial pp. 44-45. Marín-Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, *passim*.

137 Para mayores detalles sobre el período de las Ta'ifas en al-Andalus, véanse: María Jesús Viguera Molins, *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*, Mapfre, Madrid, 1992, *passim*. Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal. A political history of al-Andalus*, Longman, Londres, New York, 1996, *passim*, en especial pp.130-153. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, *passim*.

Cuando se observa que en varios períodos de la historia de al-Andalus la población árabe local adoptó algunas modas bereberes de vestir, se demuestra que hubo un cambio en la actitud árabe hacia estos pobladores originarios del Norte de África. El turbante bereber (*'imama*) lo adoptaron los árabes primero en el sur y en el oeste de la Península, pero no en Córdoba ni en el este de la España Musulmana. Sin embargo, poco tiempo después los árabes también aceptaron el *'imama* bereber en Córdoba, cuando en el año 1008 el califa 'Abd al-Rahman Sanchuelo apareció portándolo en una reunión pública¹³⁸.

No obstante estos asuntos eminentemente superficiales, en general los árabes consideraban a los bereberes rudos, violentos e ignorantes. De hecho existió una gran rivalidad y un odio con frecuencia profundo entre los dos grupos étnicos. Estas rivalidades culminaron durante la *fitna*, al final del califato, cuando los árabes masacraron a los bereberes de Córdoba en el año 1010. Como venganza, los bereberes empezaron a perseguir a los árabes en los lugares donde los pobladores oriundos del Norte de África eran más

138 Para más información sobre Sanchuelo véase: Abu Marwan 'Abd al-Malik Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Ma'ahad al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, Madrid, 1971, pp. 66-67. 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, *Kitab Naqt al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa' bi al-Andalus*, editado por C.F. Seybold, en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, Número 3, 1911, pp. 160-180, Número 4, 1911, pp. 237-248, en especial p. 243. Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi, *Kitab al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Évariste Lévi-Provençal, Dar al-Thaqafa, Beirut, s.f.e., Vol. III, p. 37 y pp. 44-46. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp. 277-278. El nombre de Sanchuelo se debió a que Almanzor se casó con la hija de Sancho Garcés II, Rey de Navarra (970-995), y por su abuelo el califa 'Abd al-Rahman Sanchuelo adquirió su nombre. Véanse también: Lévi-Provençal, *España Musulmana. Hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)*, Vol. IV, *passim*, en especial pp. 457 ss. Marín-Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, *passim*. Viguera Molins, *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Magrebíes*, pp. 28-29, donde discute también la forma en que 'Abd al-Rahman Sanchuelo llegó al poder y recibió del califa Hisham II el nombramiento como el más digno para sucederle en el califato. A pesar de que 'Abd al-Rahman Sanchuelo no era Quraysh, ni pertenecía a la confederación de las tribus del norte, de los Mudar, logró influir y convencer al débil Hisham II para que lo nombrara como sucesor al califato. Así, este hijo de Almanzor pudo convertirse en califa. El historiador Ibn Hayyan, en su *Al-Muqtabis* reproduce el documento de Hisham II en que nombra como sucesor a 'Abd al-Rahman Sanchuelo: "no ha hallado a otro más digno para nombrarle sucesor, por su propio mérito, noble inclinación, excelencia y dignidad, unidas a su piedad y honradez, su entereza y formación, que al Defensor del Estado Abu al-Mutarriif 'Abd al-Rahman, hijo de Almanzor, merecedor de toda confianza en toda ausencia, consejero sincero y exonerado de defectos." Citado por Viguera, *Los Reinos de Taifas*, p. 29.

numerosos y tenían mayor poder. Así los bereberes masacraron a casi toda la población árabe de Granada en 1058, durante la dinastía Zirí. Varios intelectuales musulmanes, como Ibn Hazm, criticaron fuertemente a esta dinastía. Ibn Hazm también fue víctima de la persecución que ejercieron los bereberes de Granada, especialmente el gobernante Badis que lo encarceló, aún cuando Ibn Hazm no era árabe, sino *muwallad*¹³⁹. Como ampliación a estos asuntos es oportuno recordar que Ibn Hazm también criticó con severidad a muchos de los reyes del período de los *Muluk al-Tawa'if*, porque entre otras cosas, cobraban el *jizya* a los musulmanes, cuando en realidad este impuesto solo debe recaudarse de los *Ahl al-Kitab*. Ibn Hazm consideró ilegales estas prácticas y llamó a estos gobernantes de su época *qata'a al-tariq* (salteadores de caminos)¹⁴⁰.

Lo que se ha señalado como ejemplos de discriminación, así como la reacción violenta de muchos en contra de los árabes, por las injusticias sociales que éstos practicaban, es sintomático de un deliberado atropello a la tolerancia étnica que establecen los textos sagrados del Islam, en lo cual notamos con claridad la diferencia entre los ideales y las realidades históricas del Islam.

De igual forma a lo largo de la historia del *Dar al-Islam* fue evidente la discriminación contra los negros, tal como contienen los tratados de *Hisba*, por ejemplo el de Abu al-Hasan al-Baghdadi Ibn Butlan (m. 1066). Los Zanj del África Oriental tuvieron un gran im-

139 Véase: Emilio García Gómez, "Introducción" a la traducción castellana de 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, *Tawq al-Hamama*, [El Collar de la Paloma], Alianza Editorial, Madrid, 1952, p. 46. También: Idris, "Les Zirides", pp. 96-127. É. Lévi-Provençal, "En relisant le Collier de la Colombe", en *Al-Andalus*, Vol. XV, 1950, Fasc. 2, pp. 335-375, en especial p. 345. La obra de Ibn Hazm, *Tawq al-Hamama*, es una importante fuente para el estudio de la historia social de al-Andalus. También es una fuente primaria para el estudio de las costumbres y las actividades de la gente de su tiempo, en especial de las clases altas. Véase: Lévi-Provençal, "En relisant", pp. 359-360. Lévi-Provençal asegura que la mejor traducción de *Tawq al-Hamama* es la traducción castellana. Así escribió: "Enfin, la version espagnole de mon cher ami et collègue E. García Gómez va, elle aussi, paraître d'ici à quelques mois: elle sera, n'en doutons pas, la meilleure de toutes..." (p. 336). También: Marín-Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim.

140 Para mayores detalles al respecto, véanse: Miquel Barceló, "Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato Omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976)", en *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, Vols. 5-6, Barcelona, 1984-1985, pp. 45-72, en especial p. 67. Roberto Marín Guzmán, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928). A study in medieval Islamic social history", en *Arabica. Revue d'études arabes*, Tome XLII, 1995, pp. 180-221.

pacto, pues fueron de los pocos esclavos destinados a actividades productivas y no domésticas. Su labor en la región de Basra consistía en remover las sales de los suelos para poder cultivar caña de azúcar. Debido a las precarias condiciones en que vivían, a su cohesión de grupo y a sus pretensiones independentistas, se rebelaron contra las autoridades musulmanas. Inclusive lograron la creación de un Estado independiente que duró del año 868 al 883. Sin embargo, ciertos sentimientos que algunos podrían considerar como “racistas” estaban entonces en boga y se difundían con gran rapidez, como quedan resumidos en la opinión que al-Jahiz, por ejemplo, puso en boca de uno de sus personajes cuando aseguró lo siguiente: “Los Zanj son las gentes más obtusas, necias e imprevisoras”¹⁴¹. Otros esclavos también de forma excepcional se emplearon en labores agrícolas, como los que cultivaban algunas tierras del valle del Nilo, o aquellos de los oasis del Sahara¹⁴².

Del *Kitab al-Bukhala'*, como de muchos otros libros de la literatura árabe, se puede concluir que el sentir popular de entonces se resumía en creer que el esclavo era un objeto, una riqueza, como el oro o la plata¹⁴³. Sin embargo, la *Shari'a* establecía, siguiendo la tradi-

- 141 Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 215. Otras de sus frases contra los Zanj fueron citadas y comentadas por Bernard Lewis, *Race and Color in Islam*, Harper and Row Publishers, New York, 1971, p. 17. Esta obra de Lewis debe leerse con cautela ya que se ha criticado en los círculos intelectuales por ser excesivamente tendenciosa. Para más detalles sobre la rebelión de los Zanj véase también: Bertold Spuler, *The Muslim World. The Age of the Caliphs*, E.J. Brill, Leiden, 1960, pp. 63-64. Para más detalles sobre los Zanj recomendamos: Siraj al-Din Abu Hafis 'Umar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi, *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito # 2406 (Mixt 825), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p. 41. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval. Estudio sobre los esclavos, los leprosos, las mujeres y los pobres, Serie Cuadernos de la Cátedra "Ibn Khaldun" de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2009, passim.
- 142 Hourani, A History, p. 117. Véase también: Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval. Estudio sobre los esclavos, los leprosos, las mujeres y los pobres*, passim.
- 143 Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 78 y p. 86. Al respecto al-Jahiz escribió: “Me pides que te escriba los razonamientos de Khabbab para rechazar los celos y pretender que dejar la propia esposa a un adivedizo está comprendido en el capítulo de la generosidad y el reparto equitativo; que la vulva de una esclava es como un préstamo, algo incluido en las normas legales del servicio; que la esposa es por muchos conceptos igual a la sierva; que la esclava es una riqueza como pueden serlo la plata y el oro...” (p. 78 de la traducción castellana. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul). Véase también: Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval. Estudio sobre los esclavos, los leprosos, las mujeres y los pobres*, passim.

ción del Profeta, que debía tratarse a los esclavos con justicia y consideración, y que en general en el Islam era meritorio manumitir a los esclavos¹⁴⁴. No obstante estos asuntos, en algunas obras literarias, como por ejemplo una vez más en las de al-Jahiz, se puede observar que al esclavo se le castigaba físicamente, inclusive por alguna falta menor. Esta realidad de castigo físico a los esclavos, que bien pudo al-Jahiz haber observado en su sociedad, queda reflejada, aún a pesar de la protección que la ley daba al esclavo, en el siguiente pasaje:

Al día siguiente de que hubiera azotado a sus esclavillos fui a verle y le comenté: “¿A qué viene este apaleamiento atroz y este mal comportamiento? Son esclavos y tienen unos derechos inviolables, unos menesteres y educación; además son unos niños, más necesitados de otra cosa”. Y me replicó: “Tú ignoras que se comieron todas mis pastillas digestivas”¹⁴⁵.

En otros pasajes de esta obra se repite ese sentir difundido de que al esclavo se le podía maltratar sin consecuencias legales. Al-Jahiz cita por medio de uno de sus personajes al poeta cuando dice:

El hombre libre te amonesta, el palo en cambio es para el esclavo y para el que pide con insistencia no hay nada como no dar¹⁴⁶.

Los fragmentos anteriores del *Kitab al-Bukhala'* nos permiten observar la funcionalidad de esta obra, pues nos llevan a ubicar en el contexto histórico todas estas opiniones y muchas prácticas referentes a los esclavos. Asimismo, utilizamos las referencias de al-Jahiz como punto de partida para una reconstrucción histórica más detallada de este grupo marginado de esclavos dentro de la sociedad

144 Para más información al respecto véase: Hourani, *A History*, p. 116, donde escribió las siguientes líneas: “They [the slaves] did not possess the full legal rights of free men, but the *shari'a* laid down that they should be treated with justice and kindness; it was a meritorious act to liberate them. The relationship of master and slave could be a close one, and might continue to exist after the slave was freed: he might marry his master's daughter or conduct his business for him”. Véase también: Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval. Estudio sobre los esclavos, los leprosos, las mujeres y los pobres*, passim.

145 Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 105. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul. Véase también: Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval. Estudio sobre los esclavos, los leprosos, las mujeres y los pobres*, passim.

146 Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 245. Véase también: Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval. Estudio sobre los esclavos, los leprosos, las mujeres y los pobres*, passim.

musulmana medieval y cómo después de que muchos negros del África se convirtieron al Islam, los árabes continuaron tratándolos con discriminación y como inferiores, sin cumplir los preceptos islámicos de la tolerancia étnica.

En general las fuentes árabes contienen poca información respecto de los esclavos. La razón es obvia: ni a los historiadores, ni a los cronistas, ni a los autores de colecciones de biografías les interesaba, ni mucho menos les importaba, referir historias de un grupo servil y marginado¹⁴⁷. Sin embargo, para el control de los esclavos, su clasificación, precio, etc., en los libros jurídicos y en los tratados de mercado (*hisbat al-suq*) son abundantes las referencias y clasificación de los esclavos en todo el *Dar al-Islam*, tanto en al-Mashriq, como en al-Maghrib y en al-Andalus. No hay duda de que la gente común durante la historia del *Dar al-Islam*, pero principalmente aquellos que pertenecían a la *khassa* (élite), tenían clara conciencia de los distintos tipos de esclavos, de acuerdo con su procedencia (lo que podríamos referir como grupo étnico), color de la piel y sexo, a lo que se agregaba una lista de sus cualidades y los trabajos para los cuales eran óptimos. También en estos tratados se señalaban con detalle sus defectos más pronunciados. En la literatura de igual forma aparecen algunas de estas opiniones. Otra vez más al-Jahiz es un referente, pues habló de estos distintos tipos de esclavos en algunas de sus obras.

En relación con los prejuicios y asimismo opiniones negativas, es factible observar lo que contiene la literatura árabe respecto de los negros. ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406) en su famosa obra *al-Muqaddima* escribió respecto de la influencia del clima sobre los pobladores para el desarrollo de sus culturas, así como la influencia del clima como determinante fundamental del color negro de los pobladores de África. Esta es una idea mucho más antigua, ya que existía cuando Ibn Khaldun escribió su *al-Muqaddima*, tal como lo demuestran Paolo Novaresio y Gianni Guadalupi¹⁴⁸. Así lo explica Ibn Khaldun para una época tardía (siglo XIV) y recopila muchas de esas creencias populares y los argumentos de diversos autores

147 Para mayores detalles al respecto véase: Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval. Estudio sobre los esclavos, los leprosos, las mujeres y los pobres*, passim.

148 Paolo Novaresio y Gianni Guadalupi, *Sahara*, Thunder Bay Press, San Diego, California, s.f.e., p. 22.

que afirmaban tales asuntos, inclusive del filósofo y médico Ibn Sina (Avicena, m. 1037) que aseguró en un verso que:

*En la tierra de los Zanj el calor les ha mudado el físico.
De tal modo que su piel se ha revestido de negrura*¹⁴⁹.

El historiador magrebí aseveró que por influencia del clima los negros se dedicaban más a las danzas, sones y al alborozo, por lo que habían ganado la fama de estóolidos¹⁵⁰. Al respecto Ibn Khaldun escribió:

*...sus costumbres se aproximan excesivamente a las de los irracionales: se cuenta que muchos de los negros que pueblan el primer clima habitan las cavernas y las selvas pantanosas, se alimentan de hierbas, viviendo en un salvajismo cerrado y devorándose unos a otros*¹⁵¹.

Ibn Khaldun continúa en su obra explicando las características de los pueblos de los climas moderados. Asevera que esta moderación climática ha influido favorablemente en el desarrollo de sus civilizaciones. Por otra parte, contrasta estos climas con aquellos de los habitantes de las regiones más frías o de las zonas de los climas más cálidos. Ibn Khaldun asegura que los climas extremos han influido negativamente en el florecimiento de civilizaciones, en especial sobre los habitantes de los territorios de frío extremo o sobre los negros, por lo que expresó las opiniones ya citadas.

149 Citado por 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, editado por Wafí'Alí'Abd al-Wahid, Dar al-Ma'arif, El Cairo, 1965, p. 207. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del islam medieval, El Colegio de México, México, 2001, passim, en especial pp. 154-155.

150 Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 205. También: Marín Guzmán, El Islam: Ideología e Historia, pp. 237-239. Roberto Marín Guzmán, "Ibn Khaldun (1332-1406) y el método científico de la Historia", en *Cuadernos de Historia*, Número 43, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982, pp. 7-8. Nasif Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldun*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, passim. Véanse también: Arturo Ponce Guadian, *Ibn Jaldun: La tradición aristotélica en la "Ciencia Nueva"*, El Colegio de México, México, 2011, passim. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del Islam medieval, pp. 154-155.

151 Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 205. Véase también: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 238 ss. Marín Guzmán, "Ibn Khaldun y el método científico de la historia", pp. 7-8. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del Islam medieval, pp. 154-155.

Estas afirmaciones expresadas por un autor del siglo XIV muestran la existencia y la rápida difusión de esas ideas y prejuicios que en el nivel popular eran comunes aún antes de ese siglo, pues aparecen en la literatura, como por ejemplo en algunas de las obras de al-Jahiz¹⁵². En su *Kitab al-Akhbar*, al-Jahiz explica las excelsas cualidades filosóficas, artísticas, astronómicas, arquitectónicas, musicales, etc. de los bizantinos (Rum) y lo elaborado de sus logros, pero contrasta todo esto con la escasez intelectual y la poca inteligencia de los negros. Al respecto escribió las siguientes líneas:

*los negros y otros pueblos semejantes tienen poca inteligencia debido a que estas cualidades [filosóficas, artísticas, musicales, etc.] están muy remotas de ellos*¹⁵³.

Es oportuno indicar que aún después de la conversión de muchos grupos negros al Islam, algunos árabes mostraron ciertas formas de discriminación, que aunque no constituyeron una política gubernamental, ni general entre todos los árabes, se dieron de manera muy sutil, con lo cual se impedía la correcta práctica de los preceptos islámicos de la tolerancia étnica.

La tolerancia étnica en el Islam, tal como se explicó que contiene el *Qur'an* y se complementa con la *Sunna* del Profeta Muhammad, tampoco se aplicó cuando los árabes se relacionaron con los

152 Véanse por ejemplo: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Hayawan*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Editorial Mustafa al-Babi al-Halabi, El Cairo, 1938-1945, Vol. II, p. 314. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bayan wa al-Tabyin*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjama wa al-Nashr, El Cairo, 1960, pp. 12-13. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, "Risalat ila al-Fath b. Khaqan fi Mana'iq al-Turk wa 'Ammat Jund al-Khilafa", en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1384/1964-1965, passim. También recomendamos: Pellat, *The life and works of Jahiz*, passim, en especial pp. 195 ss, para una adecuada discusión de las opiniones de al-Jahiz en favor de los negros, principalmente los Zanj, que contrastan con lo que él mismo expresó en otras de sus obras ya mencionadas. Véase también: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Risalat Fakhr al-Sudan 'ala al-Bidan*, editado por Van Vloten, en *Tria Opuscula*, E.J. Brill, Leiden, 1903, passim. Para un análisis de la *Risalat Mana'iq al-Turk* y las opiniones de al-Jahiz sobre los turcos recomendamos: Francesco Gabrieli, "La Risala di al-Gahiz sui Turchi", en *Rivista degli Studi Orientali*, Vol. XXXII, Parte II, 1957, pp.477-483. Véase también: Lewis, *Race and Color in Islam*, pp. 17 ss.

153 Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr Al-Jahiz, *Kitab al-Akhbar*, El Cairo, 1948, pp. 227 ss. Véase también: Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, p. 44. También es recomendable consultar: Al-Jahiz, *Risalat Fakhr al-Sudan 'ala al-Bidan*, passim. En esta epístola al-Jahiz asegura que los negros son superiores a los blancos y enfatiza en sus cualidades. Sin embargo, las razones por las que escribió esta obra no están del todo claras.

turcos. Los árabes discriminaron a los turcos musulmanes, a los que reiteradamente distintas fuentes medievales caracterizaron como traidores¹⁵⁴. Cuando los turcos tomaron el poder en el *Dar al-Islam* y fundaron el Imperio Otomano, asimismo discriminaron y maltrataron a los árabes, incumpliendo el fundamento de que un musulmán es hermano de otro musulmán y en general el de la tolerancia étnica, pues deseaban el control político, el dominio del Imperio y mantener en sus manos todos los asuntos económicos. Los resentimientos de los árabes contra los turcos y la eventual fundación, desde finales del siglo XIX, del movimiento del Nacionalismo Árabe (*al-Qawmiyya al-'Arabiyya*), como una aspiración de lucha y creación de una patria árabe, es reflejo de que los turcos tampoco pusieron en práctica los principios de la tolerancia étnica y, una vez en el poder, discriminaron a los árabes. La reacción árabe se dejó sentir a lo largo de los siglos en su oposición y lucha contra los turcos, principalmente a raíz de los abusos y corrupción que se generaron con la institución del *iltizam*, a cargo del *multazim*. Esta institución la establecieron los otomanos para la administración de las tierras árabes del Imperio. Los árabes asimismo resentían las brutales formas turcas de cobrar los impuestos. Por ejemplo en el siglo XIX el *Mahdi* Muhammad Ahmad en el Sudán, fundador del Movimiento *Mahdista* en el Sudán, que duró con el *Mahdi* y luego con su califa 'Abdallahi de 1881 a 1898, por su profundo resentimiento y en cierta medida odio a los turcos, llegó a la opinión extrema de decir:

*Yo soy el Mahdi, el sucesor del Profeta de Dios. Cesad de pagar impuestos a los infieles turcos. Permito a quien encuentre a un turco que lo mate; pues los turcos son infieles*¹⁵⁵.

El *Mahdi* resentía de los turcos el dominio, las estrictas y crueles formas de recaudación de los impuestos en el Sudán y por ello

154 Véase por ejemplo: Abu al-Hasan al-Baghdadi Ibn Butlan, *Risala fi Shira' al-Raqiq wa Taqlid al-'Abid*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1954, passim.

155 Citado por Peter Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, Oxford University Press, Oxford, 1958, p. 51. Véanse también: Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Religión y Política. Interpretación mesiánica del movimiento Mahdista sudanés*, Editorial Alma Mater, de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, p. 111. Roberto Marín Guzmán, *Estado de la Cuestión sobre la Mahdiyya. Estudio de las fuentes del movimiento Mahdista en el Sudán*, Serie Cuadernos de la Cátedra "Ibn Khaldun" de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2009, p. 66.

los consideraba infieles. Esta fue una muy seria acusación y una opinión sin duda provocada por los constantes abusos de autoridad y por no poner en práctica los fundamentos de la tolerancia étnica en el Islam y de que un musulmán es hermano de otro musulmán.

Hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX 'Abd al-Rahman al-Kawakibi (1849-1902), uno de los más importantes ideólogos del *al-Qawmiyya al-'Arabiyya*, el Nacionalismo Árabe, no llegó a la opinión extrema del *Mahdi*, pero aseguró que los árabes eran mejores que los turcos y por lo tanto debían de estar en la dirección de la *umma* musulmana¹⁵⁶. Así escribió:

Los árabes son, entre todas las naciones, los llamados a ejercer la autoridad en materias religiosas y a ser un ejemplo para los musulmanes. Las otras naciones siguieron su guía en un principio y no rehusarán a seguirlos a ellos ahora¹⁵⁷.

Al-Kawakibi en su lucha contra la tiranía y la opresión que ejercían los turcos, llegó a descartar que éstos siguieran ejerciendo el poder y que llegaran a ser los guías de un Islam renovado que él proponía. Esas aspiraciones las limitaba a los árabes, tal como lo manifestó en sus obras *Umm al-Qura* (se refiere a la Meca, pues este es otro nombre de la ciudad santa del Islam) y *Taba'i al-Istibdad* (*Las Características de la Tiranía*)¹⁵⁸.

3- Conclusión

De la explicación es factible llegar a la conclusión de que el Islam en sus textos sagrados, el *Qur'an* y la *Sunna* (los hechos y dichos del Profeta Muhammad), contiene los principios de la tolerancia étnica. De igual forma los textos sagrados predicán la aceptación del otro, el respeto y la consideración, sin distinciones étnicas, ni de color de la piel, ni de clases sociales. Todo lo anterior se complementa con el dicho del Profeta de que un musulmán es hermano de otro musulmán, o su *hadith*: “ninguno de vosotros creará verdaderamente hasta que no quiera para su hermano lo que quiere para sí mismo”.

156 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Umm al-Qura*, s.p.i., El Cairo, 1931, p. 197. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, Editorial Texto, San José, 1985, p. 132.

157 Al-Kawakibi, *Umm al-Qura*, s.p.i., p. 197. Véase también: Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, p. 132.

158 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Taba'i al-Istibdad*, Al-Hay'ia al-Misriyya, El Cairo, 1970, passim. Al-Kawakibi, *Umm al-Qura*, passim.

Sin embargo, por razones políticas, de dominio de los recursos, por egoísmo, por ambiciones personales y por muchos otros motivos, los hombres a lo largo de la historia del Islam, no siguieron estos preceptos y con frecuencia los árabes se impusieron, se consideraron superiores y discriminaron a los persas, a los bereberes, a los *muwalladun*, a los negros, a los turcos, no obstante el hecho de que todos eran igualmente musulmanes.

Las rivalidades, odios y enfrentamientos entre las tribus árabes no desaparecieron con la conversión de todos ellos al Islam. Las guerras entre las *al-Qaba'il al-'Arabiyya* continuaron ahí donde se asentaron: en el Khurasan, en Basra, en Kufa, en al-Andalus. Aquí no respetaron ni siguieron los principios islámicos de comprensión, aceptación y tolerancia, ni la hermandad entre los musulmanes, sin distinciones superficiales, ni de pertenencia tribal.

No obstante el hecho de que los 'Abbásidas permitieron a los persas dar su gran aporte en todos los campos: literatura, ciencias, matemáticas, filosofía, misticismo, medicina, astronomía, etc. y aunque les otorgaron la posibilidad de que ocuparan puestos administrativos y les favorecieron con tierras y privilegios, todo ello no fue por mucho tiempo y los árabes volvieron a imponerse y a discriminar a los persas y también a los turcos, a los bereberes y a los *muwalladun*, a estos últimos en la península Ibérica. Durante la época de las *Ta'ifas* en al-Andalus se dieron abusos, persecuciones, masacres de árabes hacia los bereberes y luego de éstos hacia los árabes como se explicó en este ensayo. Aunque en el Norte de África y en al-Andalus se fundaron dinastías bereberes, como los Almorávides y los Almohades, éstos a su vez incumplieron los principios islámicos de aceptación, comprensión y tolerancia étnica y las luchas entre ambos grupos étnicos continuaron.

Como se analizó en este ensayo, cuando los turcos se impusieron a la fuerza y dominaron las tierras árabes, de igual forma irrespetaron los principios islámicos ya señalados y más bien provocaron gran resentimiento de los árabes que lucharon por lograr su independencia del Imperio Otomano, repitiéndose una vez más todo el ciclo y poniendo en evidencia de nuevo la separación entre los ideales en el Islam y las realidades históricas.

CONFLICTOS Y DIÁLOGOS EN EL JUDAÍSMO Y EN EL ISLAM: LOS CASOS DE CHILE Y ARGENTINA

ISAAC CARO

Universidad Alberto Hurtado | Universidad Arturo Prat, Chile

Introducción

A partir de la relación entre cultura, religión y relaciones internacionales, es posible establecer dos paradigmas opuestos en los estudios internacionales: el de choque de civilizaciones y el de diálogo civilizacional. El primero enfatiza el enfrentamiento que se da entre la civilización occidental y las no occidentales, a las que considera como unidades culturales y civilizacionales monolíticas, consistentes y coherentes¹⁵⁹. El segundo, destaca la diversidad, pluralidad, heterogeneidad y multidimensionalidad que caracteriza a las distintas civilizaciones, tanto al Islam, posición que es compartida por muchos orientalistas franceses¹⁶⁰, como al judaísmo¹⁶¹.

En este sentido, los términos “Islam” (lo mismo “islámico”) y “judaísmo” se entenderán en un sentido amplio: como religión, y también como cultura y civilización, de modo que incorporan categorías religiosas, culturales y civilizacionales¹⁶² (Caro 2010a). Este enfoque de diálogo nos permite evitar el reduccionismo de Huntington y, antes que él de Bernard Lewis (1990), los principales exponentes del choque civilizacional, y aportar con ello a una nueva perspectiva que comienza a marcar los estudios internacionales en estos temas (Dallmayr 2002; Katzenstein 2009; Merinero 202; Michael y Petito 2009), y que pretendemos aplicar a América Latina, en especial al caso de Argentina.

159 Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

160 Burgat, François, *El islamismo cara a cara*, Bellaterra, Barcelona, 1996.

161 Ellis, Marc H., *Judaísmo, judíos e Israel/Palestina. Hacia una teología judía de la liberación para el siglo XXI*, Madrid, Bósforo, 2008.

162 Caro, Isaac, *Islam y judaísmo contemporáneo en América Latina*, Ril, Santiago, 2010.

Reconociendo el pluralismo cultural y la diversidad religiosa como premisa, el diálogo es una herramienta que permite la comunicación para evitar la intolerancia que da espacio a la islamofobia, judeofobia y otras formas de discriminación, permitiendo construir espacios comunes para conversar y debatir sobre los puntos de acuerdo y desacuerdo, de manera de llegar a una zona de encuentro común por mínimo que ésta pueda ser.

Este artículo forma parte del Proyecto Fondecyt 1120401, que se llama “Conflicto y diálogo en el judaísmo, el islam y el hinduismo”. A continuación se considerarán algunos aspectos teóricos, así como iniciativas internacionales sobre el diálogo civilizacional, para luego realizar algunas reflexiones sobre su aplicación al estudio del judaísmo argentino. Para el caso chileno falta un mayor estudio y elaboración. Hablamos de reflexiones más que de conclusiones, porque éste es un estudio que está en desarrollo.

1. Hacia un diálogo civilizacional

Los antecedentes del diálogo civilizacional están en una filosofía del diálogo, representada principalmente por Martin Buber y Hans-Georg Gadamer. Para Buber, “el mundo se comunica con el hombre que lo percibe”, de modo que “la vida humana misma es un diálogo”. “De esta forma, toda la historia del mundo, la secreta y real historia del mundo, es un diálogo entre Dios y su criatura; un diálogo en el que el hombre es un miembro auténtico, legítimo, que está autorizado y capacitado para expresar su propia palabra de manera independiente”¹⁶³. Para Gadamer la capacidad de diálogo es “un atributo natural del ser humano”, que permite el entendimiento de personas “de diverso temperamento y diversas opiniones políticas”¹⁶⁴.

En el contexto de la posguerra fría, emerge tímidamente un discurso sobre el diálogo de civilizaciones en las relaciones internacionales, que coloca el énfasis en categorías explicativas para el nuevo escenario (paz, cambio global, cooperación, diálogo), que se opone a la concepción del discurso bipolar de dos potencias enfrentadas. El nuevo enfoque comienza a generar una línea teórica y de análisis que se consolida a través de un aumento de literatura sobre este tema precisamente a partir del año 2001.

163 Buber, Martín, *Imágenes del bien y del mal*, Lilmod, Buenos Aires, 2006.

164 Gadamer, Hans, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998.

Michális Michael y Fabio Petito (2009) sostienen que en el contexto de la posguerra fría, terminado el sistema bipolar, emergió el “diálogo de civilizaciones” para oponerse al “monólogo del Imperio”, que representaba el discurso bipolar. Ambos autores agregan que, aunque varias organizaciones internacionales y jefes de Estado han promovido la idea de un diálogo entre civilizaciones, éste no ha prosperado porque tiende a prevalecer una matriz de etnocentrismo occidental, relacionado con el paradigma de choque de civilizaciones, en el discurso académico sobre la política y las relaciones internacionales¹⁶⁵.

Johathan Fox y Shmuel Sandler (2007), por su parte, cuestionan la validez del debate de Huntington, y lo hacen a partir de dos factores principales. Primero, porque no existe evidencia empírica. Segundo, debido a su etnocentrismo occidental, lo que significa que sólo mirando el mundo desde un punto de vista occidental existen razones para creer en la veracidad de las “predicciones” de Huntington sobre una amenaza islámica a Occidente¹⁶⁶. En el listado de autores contrarios a Huntington, ubicamos a personalidades tan diversas como el politólogo estadounidense Francis Fukuyama, el palestino Edward Said, el historiador británico Nial Ferguson, el Premio Nobel de Economía de la India, Amartya Senn, entre muchos otros.

A partir de este nuevo discurso, varias organizaciones internacionales y jefes de Estado, han promovido la idea de un diálogo entre civilizaciones. En la cumbre de la Conferencia Islámica, realizada en Teherán el año 1997, el entonces presidente iraní, el reformista Mohamed Jatamí, propuso establecer un año para el “diálogo de civilizaciones”, idea que fue rescatada por las Naciones Unidas para considerar el 2001 como el “Año de las Naciones Unidas para el diálogo de las civilizaciones”.

En septiembre de 2004, en el marco de la Asamblea General de la ONU, el presidente español, José Rodríguez Zapatero, propuso un Diálogo entre Civilizaciones, de modo de recuperar la idea inicial de la ONU, y colocó como referente del mismo el diálogo euro-

165 Michael, Michális; Petito, Fabio, *Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions, and Civilizations in International Relations*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2009.

166 Fox, Jonathan; Sandler, Shmuel, *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave, Nueva York, 2007.

mediterráneo iniciado en Barcelona el año 1995, que reunió a los Estados europeos del Mediterráneo occidental y a los países árabes del Mediterráneo oriental, además de Israel.

Sin embargo, con el bloqueo en el proceso de paz palestino-israelí que se produce a partir de fines de 1995, se hacía cada vez más difícil la realización de estas reuniones. Por eso, se acudió a realizar foros de Alianza de Civilizaciones. El Primer Foro se realizó el año 2007 en Madrid; el segundo en Estambul el 2008; el tercero tuvo lugar en Río de Janeiro el 2010; y el cuarto se llevó a cabo en Doha, Qatar el año 2011. Estos son espacios de “diálogo abierto entre líderes políticos y religiosos, responsables de organizaciones internacionales y representantes del mundo empresarial, medios de comunicación, asociaciones juveniles y sociedad civil en su conjunto” (Presidencia del Gobierno Español, 2008).

Además de las instancias anteriores, que tienen por finalidad hacer partícipes a toda la comunidad internacional, se han creado, ya sea como parte de la ONU o en forma independiente, una gran cantidad de centros que buscan fortalecer el diálogo cultural, religioso y civilizacional. Algunos ejemplos, entre muchos otros, son: Centro Internacional de Toledo para la Paz, Tony Blair Foundation, Centro Malaika en Málaga, Centre for Dialogue (La Trobe University). Resulta también emblemática la Fundación Barenboim-Said, que lleva los nombres del músico judío argentino Daniel Barenboim y del intelectual palestino Edward Said, quienes formaron una orquesta con jóvenes judíos y palestinos, ha recorrido gran parte del mundo (Fundación Barenboim-Said).

A continuación consideraremos el caso de Argentina a partir del diálogo que se ha dado entre comunidades judías, árabes y musulmanas, y también estableciendo el conflicto al interior de las mismas comunidades, mostrando que más que un choque de civilizaciones, lo que existe son lo que Ferguson (2006) llama “civilizaciones chocadas”, esto es enfrentamientos que se registran al interior de las civilizaciones¹⁶⁷.

167 Ferguson, Niall, “Geopolítica. El choque de civilizaciones”, *Letras Libres* (pp. 93-95), 2006.

2. El nuevo paradigma: algunas reflexiones para el caso argentino

Las relaciones entre árabes y judíos en Argentina provienen del período de las primeras inmigraciones hacia fines del siglo XIX y principios del XX, cuando los sentidos de pertenencia e identificación grupal estaban más relacionados con la procedencia territorial que con el origen religioso de los inmigrantes, puesto que se compartían el idioma, la comida, las costumbres. Esto se traducía en que los inmigrantes judíos de Siria y Líbano, de origen sefardita, tuvieran más relaciones y elementos en común con sus congéneres árabes procedentes de estos países que con los judíos asquenazíes. Incluso las organizaciones formadas por sirios y libaneses, que eran mayoritariamente cristianos, incluían a judíos¹⁶⁸. Esta convivencia empieza a deteriorarse a partir de la Partición de Palestina y continúa erosionándose por las distintas guerras y conflictos que enfrenta a Israel con el mundo árabe.

Tras producirse el atentado contra la Asociación Mutual Argentina Israelita (AMIA), en julio de 1994, se inicia una ola importante de denuncias contra árabes y musulmanes, los que son acusados de terroristas. Frente a esta situación, la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA) –a pesar de la oposición de algunos sectores judíos nacionalistas– optó hacia fines del mismo año por emitir una declaración pública condenando cualquier acción prejuiciosa en contra de los árabes, lo que permitió el inicio de contactos formales con la Confederación de Entidades Argentino Árabes (FEARAB). La reacción de la FEARAB fue altamente positiva, comenzando reuniones que al principio eran sociales y que luego fueron institucionalizándose.

En el contexto de la crisis política, económica y social de 2001, se intensificaron estas relaciones, en la medida que se creó una mesa de diálogo, liderada por la Iglesia Católica, que convocó a organizaciones no gubernamentales, en donde estaban representadas las comunidades judías y árabes, produciéndose un diálogo entre éstas. Esto ha significado que, desde encuentros casuales, relacionados por la cercanía en que vivían o trabajaban árabes y judíos, se ha pasado a relaciones más institucionales entre estas comunidades.

168 Klich, Ignacio, *Árabes y judíos en América Latina, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2007.

Las relaciones de las comunidades judías argentinas no se limitan al mundo árabe, sino que también incluyen a comunidades musulmanas sunitas y, concretamente, al Centro Islámico de Argentina. Durante la gran crisis del 2001 y años siguientes, el rabino Sergio Bergman ha jugado un papel importante: liderando la Congregación Israelí de la República Argentina, mantuvo contactos con el Centro Islámico de la República Argentina, tendientes a implementar programas de asistencia social a los necesitados.

Por su parte, el rabino de la comunidad judía de Córdoba, Marcelo Polakoff, ha señalado que mantiene excelentes relaciones con la comunidad musulmana de la ciudad, que los dirigentes de ambas comunidades han realizado desde 2007 almuerzos de camaradería en las fiestas de *Rosh Hashaná* y Ramadán, y que él suele asistir a la mezquita “como si fuera mi casa”. Polakoff, en conjunto con el sacerdote jesuita Rafael Velasco, escribió un libro titulado *En el nombre del padre y del rabino*, publicado el año 2010, que busca coincidencias entre el judaísmo y el cristianismo¹⁶⁹.

El ya mencionado Centro Islámico de la República Argentina, junto a la Comunidad Bet-El, y la Cátedra Juan Pablo II de la Universidad Católica de Argentina, organizaron el año 2008 las jornadas de estudio denominadas “El Mediterráneo, puente entre Oriente y Occidente: Las relaciones entre el Cristianismo, el Judaísmo y el Islam”, que contaron con la participación, entre otros, del rabino Daniel Goldman de Bet-El y del secretario general del Centro Islámico, Omar Abboud. Ambos religiosos, junto al sacerdote católico Guillermo Marcó, integran el Instituto de Diálogo Interreligioso. Más adelante nos referiremos con más atención a la Comunidad Bet-El.

Además del diálogo que hemos observado anteriormente, hay que referirse al conflicto que se da al interior de las comunidades y, a lo que podemos denominar conflicto intra-civilizacional. En el Islam, está la división entre sunitas y chiitas, lo que a nivel mundial se manifiesta en una notoria rivalidad entre Arabia Saudita e Irán marcada por los intereses de ambos Estados por influir en el Medio Oriente, lo que alcanza también a Argentina. Personalidades sunnitas, encabezadas por el mencionado Omar Abboud han sido enfáticas en condenar las medidas y discursos del presidente iraní Ahma-

169 Velasco, Rafael; Polakof, Marcelo, *En el nombre del padre y del rabino*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

dineyad negando el holocausto. En la visión de Abboud, meterse con la “memoria histórica” es algo aberrante y condenable, y agrega que los iraníes no responden al estereotipo del presidente iraní.

Del lado judío, existen fuertes enfrentamientos, que consideraremos más detenidamente. Primero, un conflicto político, que se prolonga hasta el presente, por el rol de la dirigencia comunitaria judía frente a las violaciones a los derechos humanos durante la dictadura militar argentina. La mencionada Comunidad Bet-El fue fundada el año 1962 por el rabino Marshall Meyer, uno de los principales gestores del diálogo interreligioso en Argentina y, al mismo tiempo, fuente fundamental de conflicto con la dirigencia comunitaria. Durante la dictadura militar, la sinagoga de Bet El sirvió como refugio, tanto a personas judías como no judías, y por ella pasaron los más diversos personajes, como el escritor Jorge Luis Borges, el periodista Jacobo Timerman, el Premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel, las Madres de Plaza de Mayo.

El prisionero más famoso de la dictadura, el periodista Jacobo Timerman (1923-1999), padre del actual canciller argentino Héctor Timerman, dedicó su libro *Prisionero sin número, celda sin número* (publicado en Nueva York en 1981) al rabino Meyer, con estas palabras: “A Marshall Meyer, un rabino que llevó consuelo a presos judíos, cristianos y ateos en las cárceles argentinas”¹⁷⁰.

Durante la dictadura, Meyer se debió enfrentar nuevamente a los órganos centrales del judaísmo argentino. Antes, el enfrentamiento era por su firme compromiso ecuménico y deseos de modernizar y transformar la vida judía argentina. Ahora, su lucha a favor de los derechos humanos era fuertemente rechazada por los órganos centrales de la comunidad judía, en especial la DAIA, la que sostenía una “política de no confrontación con la dictadura, argumentando que enfrentarse a los militares podía ocasionar aún más daño a la comunidad”. La DAIA señalaba que en la política oficial del régimen no había antisemitismo, que la vida judía era normal y que no habían cerrado ninguna organización, a pesar que más del 10% de los detenidos desaparecidos eran judíos¹⁷¹.

170 Rosemberg, Diego, *Marshall Meyer. El rabino que le vio la cara al diablo*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010.

171 Rosemberg, Diego, *Marshall Meyer... op. cit.*

La relación entre Meyer y la DAIA se tornó cada vez más tensa a medida que se prolongaba la dictadura militar argentina. Meyer escribía cartas pidiendo la colaboración del Congreso Judío Mundial y de B'nai Brith, para presionar al gobierno militar a liberar a los presos políticos. En una reunión en el Congreso Judío Mundial, Meyer señaló que no entendía que hubiera judíos que no quisieran hablar de los escuadrones de la muerte, ni de la dictadura de Pinochet, ante lo cual las autoridades de la comunidad judía argentina “pidieron que se le quitara el micrófono y que se hiciera callar al rabino”. En general, los familiares de desaparecidos coinciden en señalar que “cuando acudían a la DAIA a pedir ayuda eran maltratados y recibidos por funcionarios insensibles que demostraban escasa o nula solidaridad”¹⁷².

El tema del rol de la dirigencia comunitaria judía frente a las violaciones a los derechos humanos constituye una polémica que se prolonga hasta nuestros días. En diciembre de 2009, el periodista Herman Schiller, cofundador, junto a Meyer, del Movimiento Judío por los Derechos Humanos, publicó un artículo en la prensa nacional en donde señalaba que la alta jerarquía de la Iglesia Católica y las fuerzas armadas habían pedido perdón por su complicidad con la dictadura militar, cosa que no han hecho ni las comunidades judías argentinas ni los gobiernos israelíes, los que han desatado “una feroz ofensiva de autoblanqueo para ocultar su complicidad”. Schiller agregaba en esta carta que antes la comunidad judeo-argentina había mostrado una tradición de lucha y confrontación; en cambio, ahora, “obnubilada y manipulada por su dirección burguesa y reaccionaria, ha estado mimetizada con el poder de turno”¹⁷³.

Al enfrentamiento político arriba mencionado, se suma el conflicto religioso que se da entre sectores ortodoxos y conservadores, el que alcanzó un punto culminante el año 2007, cuando la AMIA pasó a ser controlada por primera vez en su historia centenaria por los ortodoxos. Las nuevas autoridades decretaron una prohibición de enterrar en los cementerios bajo su jurisdicción a judíos convertidos por los movimientos conservador o reformista.

Esta división se vuelve a presentar en abril de 2011. La ortodoxia del Bloque Unido Religioso derrotó a la lista de centroizquierda

172 Rosenberg, Diego, *Marshall Meyer... op. cit.*

173 Schiller, Herman, “El judaísmo oficial, la dictadura y el Pirkei Avot”, *Página 12*, 2009.

Acción Plural, pero no alcanzó el 50% de los votos necesarios, por lo cual debe negociar con otras fuerzas. El tercer puesto, con el 20% de los votos, fue obtenido por el Frente Comunitario, integrado por el partido Laborista. Hasta la fecha, y luego de un año de negociaciones, no se ha podido llegar a un entendimiento de coalición para la presidencia de la AMIA. Siguen siendo temas de debate las conversiones al judaísmo, los ritos de sepultura en cementarios comunitarios y el rol de la mujer.

3. Reflexiones finales

En oposición al paradigma civilizacional, en esta ponencia nos hemos centrado en el enfoque de diálogo civilizacional, en la medida que éste contribuye con una mirada pluralista y multidimensional, que es acorde con nuestro objetivo de estudiar las comunidades judías, árabes, musulmanas e hindúes en Argentina y Chile.

En este espacio sudamericano, estamos en presencia de conflictos al interior del mundo árabe, musulmán y judío, entre distintas vertientes políticas, religiosas y culturales-. El caso argentino resulta emblemático porque los ataques de 1992 y 1994, realizados contra la Embajada de Israel y contra la AMIA, respectivamente, en Buenos Aires, son una manifestación importante de judeofobia y antisemitismo y, al mismo tiempo, conllevan a una fuente de diálogo institucionalizado entre comunidades judías, árabes y musulmanas, como quedó demostrado en la crisis política, social y económica que vivió Argentina hacia fines del 2001.

En definitiva, el enfoque de diálogo civilizacional nos permite analizar la diversidad que caracteriza a las distintas civilizaciones, y, al mismo tiempo, considerar la importancia que adquieren los enfrentamientos que se registran al interior de una misma civilización. Además, nos muestra que, desde el cono sur americano, emergen iniciativas que se inscriben en los acuerdos, en el reconocimiento mutuo y que pueden, de este modo, contribuir a una alianza de civilizaciones y, simultáneamente, fomentar -aunque sea en pequeña escala -un mejor entendimiento mutuo en el conflicto árabe- israelí.

Bibliografía

Buber, Martín, *Imágenes del bien y del mal*, Lilmod, Buenos Aires, 2006.

Burgat, François, *El islamismo cara a cara*, Bellaterra, Barcelona, 1996.

Caro, Isaac, *Islam y judaísmo contemporáneo en América Latina*, Ril, Santiago, 2010.

Ferguson, Niall, “Geopolítica. El choque de civilizaciones”, *Letras Libres* (pp. 93-95), 2006.

Fox, Jonathan; Sandler, Shmuel, *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave, Nueva York, 2007.

Ellis, Marc H., *Judaísmo, judíos e Israel/Palestina. Hacia una teología judía de la liberación para el siglo XXI*, Madrid, Bósforo, 2008.

Gadamer, Hans, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998.

Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

Klich, Ignacio, *Árabes y judíos en América Latina, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2007.

Michael, Michális; Petito, Fabio, *Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions, and Civilizations in International Relations*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2009.

Rosemberg, Diego, *Marshall Meyer. El rabino que le vio la cara al diablo*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010.

Schiller, Herman, “El judaísmo oficial, la dictadura y el Pirkei Avot”, *Página 12*, 2009.

Velasco, Rafael; Polakof, Marcelo, *En el nombre del padre y del rabino*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

Diálogo y Diversidad

LA MUJER MAPUCHE: UNA RIQUEZA INVISIBILIZADA

ANA MARÍA VANDINI
Universidad Católica del Norte, Chile

Introducción

Antes de iniciar esta exposición quiero pedirles disculpa a las mujeres mapuches por intentar asomarme a la riqueza de su cultura. Para hablar con propiedad de la cultura mapuche habría que ser, antes que nada, mapuche, conocer su cultura y ser hablante de Mapudhungun. No cumplo ninguno de estos requisitos, por eso pido disculpa y me permito compartir con Ustedes lo que he podido investigar acerca de dos aspectos de esta mágica cultura relacionados especialmente con la mujer mapuche, me refiero al Witral y Magia y secretos de la mujer mapuche. Confío en que este trabajo contribuya al rescate de la dignidad de la mujer mapuche.

En la realización de este trabajo utilicé varias fuentes en especial a dos:

1. Un artículo de Ana Millaleo, Socióloga e investigadora mapuche
2. Magia y Secretos de la Mujer Mapuche de Ziley Mora

Una de las dificultades que presenta nuestra sociedad es la poca capacidad que tenemos para abrirnos a la diversidad, para reconocer al otro y valorarlo en su diversidad, este tema se hace más grave cuando se trata de las mujeres; después de años de lucha para la liberación de la mujer, todavía existen y son patente las desigualdades; esto se agudiza enormemente cuando se trata de mujeres originarias.

Todos los que estamos aquí hemos sido formados en una cultura que, por siglos, fue escrita y transmitida por hombres y para los hombres. Las mujeres hemos entrado muy tarde en este ámbito dominado por el sexo masculino, y el camino a recorrer aún es largo.

En relación al pueblo mapuche, Alonso González de Nájera afirma que éste era un pueblo que no conocía la escritura y por lo tanto tampoco la lectura y que la transmisión cultural se hacía oralmente. De igual manera afirma que eran los hombres mapuches los que ostentaban las posiciones de poder al interior de sus comunidades y del entramado social.

Estas afirmaciones fueron hechas principalmente por historiadores y cronistas, en su mayoría hombres y, más aún, hombres ajenos a la cultura mapuche, quienes luego de observaciones superficiales relataban la vida cotidiana de este pueblo, fijándose en los aspectos que les parecían mayormente relevantes, naturalmente, desde su perspectiva.

Aquí los conquistadores aplicaron el mismo esquema que traían desde Europa donde las mujeres como actores relevantes y constructoras de historia eran invisibilizadas.

Fue así como, en manos de los historiadores europeos la mujer mapuche fue convertida en una simple acompañante de los grandes guerreros mapuches, preocupada principalmente de los quehaceres familiares en especial lo relacionado con la procreación.

Así describe esta situación Alonso Gonzalez de Nájera:

“Aunque en general tienen las mujeres el color más castaño que moreno, tiénenlo muchas veces verdinegro y quebrado, y unas más blanco que otras, según los temples de la tierra donde nacen y se crían... Son comúnmente de mediana estatura, y en general tienen grandes y negros ojos, cejas bien señaladas, pestañas largas y cabello muy cumplido... Su vestir es honesto para bárbaras, pues usan de faldas largas, mostrando solo los pies descalzos y los brazos desnudos. Sus ejercicios son hilar y tejer lana de que se visten... Tienen a cargo las mujeres la labranza de la tierra, y el hacer los vinos.”

Según la socióloga, Ana Millaleo, uno de los temas que ha quedado en el olvido y que ha sido poco investigado es lo relacionado con la escritura ideográfica por medio del telar (Witral), escritura (dato no menor), que era manejada principalmente por las mujeres mapuches.

La invisibilización de estas temáticas, continúa Ana Millaleo, se inscriben principalmente en la centralidad que se le da en la historiografía occidental a los hombres mapuches sobre todo a la utilización de la figura del héroe para la construcción de los estados na-

cionales, a la asociación de lo indio a la barbarie y al reduccionismo del arte mapuche a la artesanía.

La complejidad del entramado social del pueblo mapuche queda constreñido en un paradigma que supone una superioridad de la cultura del observador respecto a lo observado y que habitualmente reduce las creaciones culturales del pueblo mapuche al folklore, a lo sin importancia, algo que tiene solo un valor de uso y remite por ende a la cotidianeidad, y no a la permanencia o la trascendencia.

Esto es lo que ha sucedido con algunas de las manifestaciones culturales mapuche. Se ha subestimado su importancia y se han dejado de lado muchas fuentes de conocimientos y de comprensión de esta cultura milenaria.

1. El Witral: La escritura ancestral de las mujeres mapuches

1.1. Subestimación e invisibilización de la escritura mapuche

Por largo tiempo, por siglos, la sociedad occidental con su carácter universalista y expansionista, ha concebido la escritura y la imprenta como el elemento fundamental, el paradigma que ha dado soporte y justificación a la existencia y la historia de todos los pueblos. Levi-Strauss definió de la siguiente manera a los pueblos sin escritura llamados primitivos:

“Estudiemus pues, sociedades “primitivas”. ¿Pero qué entendemos por esto? A grandes rasgos, la expresión es bastante clara. Sabemos que “primitivo” designa un vasto conjunto de poblaciones que han permanecido ignorantes de la escritura y sustraídas, en consecuencia, a los métodos de investigación del historiador puro; sociedades a las que la expansión de la civilización mecánica ha llegado solo en época reciente”.

Ana Millaleo señala que: por la imposición y validación de estas visiones los pueblos sin escritura han sido considerados más atrasado en la escala evolutiva de la humanidad, esta última teniendo su origen en las teorías del darwinismo social impulsadas potencialmente durante el siglo XIX en A. Latina por los criollos republicanos. Estas teorías añade Ana Millaleo, constituyen el soporte teórico e ideológico del discurso de progreso, el cual se sobrepuso y materializó sobre la mal llamada “barbarie” representada en los pueblos originarios mediante la imposición de los Estados Nacionales y por tanto de la “civilización” traducida en la cultura occidental como

forma exclusiva, legítima y válida de organización sociopolítica que deberá predominar en estos territorios.

De esta manera los europeos satisficieron su apetito a ocupar aquellos territorios que les pertenecían a los pueblos primitivos.

Bajo esta óptica añade Jacques Derrida, es fácil concluir que históricamente se ha establecido la subestimación e invisibilización de la escritura del pueblo mapuche como estrategia de dominación.

El solo hecho de denominar a un pueblo y catalogado como pueblo sin escritura, era ponerlo en un status de inferioridad; esto se percibe en el ensayo de Derrida:

1.2. “*La violencia de la letra*”: de *Levi-Strauss a Rousseau*.

Ana Millaleo profundiza más aún en este tema cuando dice que: si se deja de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, se podría decir que toda sociedad capaz de producir es decir de obliterar (representar) sus nombres propios y de valerse de la diferencia clasificatoria, practica la escritura en general. A la expresión “sociedad sin escritura” no correspondería entonces ninguna realidad ni ningún concepto. Esta expresión pertenece al onirismo etnocéntrico que abusa del concepto vulgar, es decir etnocéntrico de la escritura. Aquí lo que la socióloga quiere dejar en claro es el hecho de que hay otras formas válidas de escritura, además de la lineal fonética.

La llegada al continente de los conquistadores significó una escalada de dominio sobre el otro, el “indio”, el “inferior”, sustentada, en una superioridad imaginada; esta dinámica se utilizó y se sigue utilizando hasta nuestros días. Como bien lo señala Ana Millaleo: se ha utilizado al otro para sustentar el propio discurso, la cultura occidental se ha servido del significante para llegar rápidamente al significado haciendo que ciertas situaciones sean borradas, invisibilizadas y no permitiendo que el otro hable.

De hecho sólo en las últimas décadas han comenzado a aparecer tímidamente las primeras obras escritas por los mismos mapuches que hablan desde el interior de su pueblo y de su cultura; a diferencia del escritor europeo que ha leído, hablado y escrito, desde una perspectiva lineal la historia mapuche, estableciendo jerarquías y estadios donde hay pueblos inferiores y otros superiores, y precisamente en relación a la escritura la han utilizado como parámetro para el posicionamiento de su superioridad.

Sin embargo cuando uno se asoma a otras culturas originarias surge la duda: ¿Por qué no se quiso reconocer la existencia de la escritura ideográfica mapuche y en cambio sí, se la reconoció a otros pueblos originarios? ¿Cuál fue la razón de este ocultamiento o de esta falta de interés?

Porque como lo señala María Ester Grebe Vicuña en su obra: “Cultura indígena de Chile” sabemos que a otros pueblos originarios sí se les ha posicionado dentro de esta lógica clasificatoria en un estadio superior donde se reconocen escritos a pueblos originarios que presentan características y rasgos de “civilización” como son los Mayas y en un caso más cercano a nuestra realidad, las tablas parlantes del pueblo Rapa Nui (Tablas Rongo Rongo) .

Sin embargo escarbando por aquí y por allá aparece el dato que puede aclarar el por qué de este reconocimiento. En efecto en el pueblo Maya el manejo de la escritura era de uso exclusivo de los sacerdotes y solo ellos podían descifrarlos; en el caso de Rapa Nui, la explicación del no desciframiento de las Tablas Rongo Rongo se atribuye al traslado forzado de “hombres” Rapa Nui a las guaneras del Perú (1862-1863).

Como se puede apreciar, en ambos casos la escritura estaba asociada al manejo masculino de ésta, el conocimiento reconocido como legítimo era el que podían manejar solamente los hombres. Esto nos lleva a la conclusión de que la invisibilización de la escritura mapuche fue consecuencia directa de la invisibilización de la mujer mapuche en la lectura histórica que se hace de este pueblo originario. Así se desprende también de otro texto de Francisco A. Encina en su “Historia de Chile”:

“...esas infelices, vendidas por sus padres por un precio vil, casi podría decirse por algunos alimentos o por algún vestido, pasaban a constituir un hogar triste y sombrío, en que faltaban casi todos los goces de la vida doméstica”.

Esto nos ayuda a entender de que manera la mujer mapuche era vista por el historiador: únicamente como un sujeto de intercambio, víctima de su realidad histórica y “retraso” cultural, relegada a un espacio doméstico, espacio inferior en el que fueron relegadas por siglos también todas las mujeres.

El espacio doméstico en que se desenvuelven las mujeres mapuches carecía de interés para los cronistas y los historiadores. El

lugar que ocuparon las mujeres mapuches en los escritos de los cronistas europeos, era una parte realmente ínfima dentro de la gran cantidad de material que existe sobre las hazañas militares de los héroes masculinos de ese pueblo. No es de extrañar por lo tanto que la escritura mapuche y la manipulación simbólica, producción que se llevaba a cabo en este espacio altamente despreciado por la cultura occidental, no haya salido a luz quedando olvidado y oculto tras los grandes relatos épicos de este pueblo.

1.3. *El Telar y la escritura ideográfica en manos de las Domo*

Los historiadores en el intento de construir el imaginario mapuche desde su propia óptica occidental tienden a generar comparaciones y ordenamientos, juegos de poder en donde ellos como parte del “dominador”, interpretan la cultura de los “dominados” desde la arbitrariedad de su paradigma. De ahí la negación de la existencia de la escritura mapuche y la invisibilización del rol de las mujeres al interior de esta.

De acuerdo a la posición de Arned Hannah en su obra “La condición humana”: “Muchos de los relatos de los cronistas hacen referencia a la gran capacidad bélicas del hombre mapuche y a las características viriles de este pueblo, siempre relegando y subvalorando el espacio destinado a las mujeres mapuches”. La modernidad se abre con esta idea de que todo gira entorno a la figura del pater. Al continente Americano llega un conquistador con altos índices de masculinidad que además trae consigo una estructura de sociedad que se basa en el patriarcado.

Según Ana Millaleo, *“esto no tiene que ver con victimizar o poner en el rol de víctimas pasivas de la historia occidental, a las mujeres mapuches, sino más bien con develar la poca sinceridad de la historiografía occidental y sus errores en la interpretación de las culturas otras, al trasladar la valorización negativa y la insignificancia que tiene lo doméstico para esa cultura. El occidente desprecia esta labor y a quienes la realizan, a diferencia de lo mapuche donde el cuidado de la vida es de enorme relevancia, centro del conocimiento y de la reproducción cultural, no es por nada que las mujeres mapuches se tratan entre sí de ñuke (madre) estado de respeto y de gran valoración social”*.

Por su parte Sonia Montecino refiriéndose a la mujer originaria en su obra: “Mujeres de la tierra” señala:

“Ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyera suficiente dignidad para construir un bios, una autónoma y auténticamente humana forma de vida; puesto que servían y producían lo necesario y útil, no podían ser libres, independientes de las necesidades y exigencias humanas”.

Lamentablemente la lectura occidental del rol de la mujer mapuche ha ayudado no solo a borrarlas como constructoras de su propia historia, sino también a que, aspectos relevantes situados en los espacios femeninos mapuches de poder, pasen desapercibidos, por cuanto la lectura occidental de la historia mapuche además de estar sesgada por la inferioridad que se le asigna a lo indígena, queda más sesgada aún por la inferioridad que se le asigna a lo femenino y el lugar en que esta se desenvuelve.

1.4. La sala-cuna del witrál

El witrál tiene su origen en el hogar por tanto podemos afirmar con propiedad que la textilería mapuche es parte de la vida familiar, pero ya se ha insistido bastante en el olvido en que ha quedado esta parte del mundo femenino mapuche, y no solo olvidada sino relegada a la construcción de objetos útiles para la sobrevivencia, y desde ese punto de vista es difícil que este sea abordado en su complejidad, como espacio de relación e interacción entre mujeres, como un espacio de construcción de la realidad y del discurso de este pueblo

Esta forma tan especial de transmisión del conocimiento la encontramos expresada bellamente en el siguiente relato:

“Un día una chiquilla lavaba mote en el río, llegó un viejo y se la robó; se la llevó pá su tierra. Se casó con el viejo la chiquilla. Dicen que le dijo: “Me voy pá la Argentina, cuan do vuelva yo me tienes que tener toda esta lana hilada”. Se fue el hombre y la niña quedó llorando... cuando sabía hilar! Llorando junto al fogón y en eso el choñowe kuzé (el fuego vieja) le habló: “No tienes por qué afligirte tanto, yo voy a llamar a Lalen Kuzé (la araña vieja) y le dijo a la chiquilla: “Tienes que hacerlo como yo, mírame y aprenderás a hilar”. Así que pasaron los días, cuando volvió el hombre, las lanas estaban hiladas. Lalen Kuzá todas las noches fue a ayudar a la niña y juntas terminaron el trabajo”

Ana Millaleo relata de que manera el traspaso del conocimiento del telar es algo muy propio de las relaciones entre mujeres y el ejercicio de este conocimiento se mantiene y se perpetúa por medio de un pacto sagrado entre las mismas. La sabiduría de estas dos ancestros con quienes se realiza el pacto, es traspasado a la mujer

joven quién tiene una responsabilidad al interior de la comunidad y del entramado social mapuche, responsabilidad a la cual no puede renunciar. Los procesos de aprendizaje de la textilería mapuche, tienen que ver directamente con la socialización femenina; en estos espacios las mujeres intercambian conocimiento y se relacionan con sus pares, comparten situaciones y la responsabilidad de generar los ropajes que brindarán abrigo y protección a los integrantes del lof (grupo, comunidad).

“El telar es una de las responsabilidades de la mujer mapuche; a través de ella se transmite información relevante, se utiliza un sistema de escritura ideográfica, pues a partir de la observación del color de la prenda, se identifica la procedencia geográfica (Tuwiin) de la persona y a través de las formas es posible identificar el origen sanguíneo, las funciones que desarrolla en su familia, su historia personal, etc. A través de los diseños es posible identificar si quién usa el producto tejido es Longko, Machi, su estado civil, su edad, etc. Al elaborar un tejido, sea este una manta, un trarihue, trarilongko, o cualquier otra prenda, se construye pensando en la persona que lo va a usar y por tanto allí la tejedora define las formas que serán incorporadas en el tejido y los colores a utilizar, vaciando en el objeto energías que acompañarán a la persona para quién es dedicada la prenda; por lo tanto no existe una producción en serie como lo es actualmente”.

Es interesante observar que las mujeres mapuches visten casi siempre de negro, color que simboliza lo sagrado porque es la expresión de la amplitud del universo, de lo imposible de ser escrito; son pocas las prendas que las mujeres mapuches utilizan y que contengan simbología o escritura ideográfica. Pero hay una el trariwe que es la única prenda que cumple con estas características, prenda que se relaciona directamente con el resguardo de la fertilidad y la protección sagrada de donde se alojará la nueva vida, el útero. La mujer como manipuladora de símbolos es la que escribe al otro y lo constituye en che, ellas construyen al individuo poseedor de las prendas, en esta se puede leer la procedencia del individuo, su estatus en el entramado social y características personales.

En los textiles se expresa el sentir de las mujeres, en él se cuentan y relatan historias y desde la elección de las tinturas por medio de la recolección, hasta las terminaciones, se describe la historia del poseedor de cada prenda.

Otro aspecto importante a tener en cuenta y que es visible en este manejo simbólico expresado en el witrál, es el conocimiento

que debían poseer las mujeres de su entorno y de los ciclos naturales. Tejer a telar está directamente relacionado con el manejo de los códigos de la naturaleza ya que esta es parte de todo el proceso de confección de las prendas, de ella dependen las tonalidades de las tinturas, que salen de diversos frutos y raíces que son recolectados para este uso. Es interesante además descubrir que las plantas recolectadas en diferentes estaciones del año dan colores distintos aunque se trate de la misma raíz, los tiempos de esquilados de la lana, entre otros, inscriben el trabajo y el conocimiento del witrál en una temporalidad espacial.

También resulta interesante descubrir que ciertas capacidades más elevadas de la lectura y reestructuración de los símbolos ideográficos en el witrál, son conocidos únicamente por las tejedoras más experimentadas, por las grandes tejedoras, ñeminfe, ñeminche, ñemintufe o ñeminñurekafe.

Estas eran las tejedoras por excelencia y eran las que ostentaban el manejo de los códigos ideográficos y no tan solo su repetición y concreción en las prendas y, hasta el día de hoy son las que resguardan, conservan y transmiten estos conocimientos.

El traspaso de este conocimiento puede realizarse de varias maneras, la primera es la observación en lo cotidiano, al estar situado el desarrollo del arte textil al interior del espacio doméstico y de crianza, las niñas aprenden mirando, muchas veces juegan a repetir las labores de la madre; otra manera de aprender es a través de aprendizaje especializado, en este caso la familia acude a una ñeminñurekafe para que se haga cargo de la enseñanza del telar; finalmente habría una última forma de aprender que tiene que ver con el aprendizaje por medio de los sueños y de la entrega de un don por parte de los ancestros. Esta es la otra lectura que puede hacerse del epew de Lalén Kuzé:

Así lo relata Angélica Willson en su obra: "Textilería mapuche, arte de mujeres":

...“poner telas de araña alrededor de la muñeca de la mano de la niña, o bien pasarles pequeñas arañas sobre la palma de la mano para que sean buenas hilanderas. Estos ritos se realizan en el momento del nacimiento, infancia o adolescencia de una mujer y tiene por objeto facilitar el proceso de aprendizaje”.

Estos ritos sin embargo son algo más que una manera de facilitar el aprendizaje de las técnicas del witrál, son un medio a través

del cual se conectan el ámbito en que se desarrollan con el entramado sagrado ya que el conocimiento proviene de lo sagrado y por ende toda acción es sagrada porque tiene que ver con el ejercicio de un conocimiento, el pacto entre Lalén Kuzé y la niña acongojada porque no manejaba los códigos ni la producción textil mapuche, pacta con la naturaleza y sus fuerzas femeninas para adoptar ciertas cualidades presentes en ésta.

“Toda expresión “artística” de los aborígenes es considerada como algo sagrado, es una representación gráfica de lo que se puede percibir en otros órdenes de la Realidad, de ningún modo es fruto de la imaginación o de la creatividad. Es un retrato realista, pero estilizado, de algo objetivo”.

1.5. La Estructura de la escritura en el vitral

La construcción simbólica la estructura mapuche se basa en la combinación de figuras geométricas; dentro de las figuras geométricas pueden distinguirse cuatro que son las principales o las más usadas:

- Rombos
- Triángulos
- Cuadrados y
- Cruces

Las combinaciones de estas figuras son amplias y la innovación y la repetición de las mismas corresponde únicamente a las ñeminñurekafe.

De esta manera y, a través del vitral se establece el diálogo entre las creadoras y los miembros de la comunidad. La creación de estas figuras es parte de determinadas realidades históricas y por lo tanto, los significados simbólicos van a ser leídos de acuerdo a esas realidades y varían de acuerdo a la misma. Por este motivo un símbolo no significa lo mismo en un momento histórico que en otro; el dinamismo de la escritura mapuche tiene que ver con su variabilidad temporal y con la capacidad de ir incorporando nuevos símbolos al engranaje simbólico principal.

1.5. Los procesos históricos de la escritura mapuche

Se pueden distinguir cuatro procesos que cumplen la estructura cíclica propia de su historicidad.

- El primero se refiere al intercambio interno marcado por la reciprocidad, aquí las mujeres ostentaban un mayor poderío en la definición del sujeto a partir de la estructura simbólica de las prendas puesto que en los espacios de encuentro social eran ampliamente usados y aún muchos mapuches reconocían en el otro el discurso portado en cada prenda. En este caso las mujeres eran protagonistas y personajes de poder reconocidas y de alto status social es su comunidad.

- El segundo se puede definir como de comercio fronterizo. Se trata del intercambio con españoles y criollos, esta etapa está marcada por una transformación en las formas económico sociales del pueblo mapuche, que no generan grandes variaciones en el proceso de elaboración textil, pero sí en la lectura y en el desprendimiento de la significación de las prendas superponiéndose la utilidad de las mismas ya que los receptores no comprendían los códigos sociales mapuches. Sin embargo es interesante constatar que existen evidencias históricas de prendas elaboradas para personas no mapuches de alta estima y respeto, en donde puede realizarse una lectura simbólica que nos puede llevar al aprecio que se tenía del sujeto y el status que ocupaba, un ejemplo de eso es la manta que fue del General José de San Martín, llamada manta de la luz, la cual le fue obsequiada por los mapuches y hoy se encuentra en el Museo Histórico Nacional de Buenos Aires.

- El tercero se refiere a la folklorización del arte mapuche y la pérdida de significado al introducirse en un mundo globalizado. En esta etapa muchas mujeres abandonan la profundidad del conocimiento del *witral* por la producción a gran escala. Mas triste todavía es constatar que en la actualidad se usan teñidos sintéticos, se realizan ventas al por mayor y por catálogo en internet. Es muy difícil hoy en día encontrar prendas hechas exclusivamente para un sujeto determinado.

- Finalmente la cuarta etapa se podría catalogar de “retorno a lo mítico a partir del desarraigo, producto de las migraciones campocidad, encarnadas principalmente en la figura femenina mapuche”. En esta etapa se produce una migración del conocimiento, el cual ya se había visto afectado por la segunda y tercera etapa, pero al desarraigo de la utilidad y de los aspectos pragmáticos de la vida, se ha comenzado a rescatar su aspecto simbólico cultural. Este rescate está ahora a cargo de mujeres jóvenes hijas de las primeras emi-

grantes reconstituyéndose las formas de aprendizaje ya antes descritas. El aglutinamiento de personas mapuches en ciertos sectores periféricos de la Región Metropolitana facilita la búsqueda de las pocas ñeminñurekafe y que éstas reconozcan en otras mujeres perfiles espirituales similares y de esta manera potenciar el rescate de la escritura ancestral. Según lo indica Ana Millaleo existe un grupo denominado “las arañitas” compuesto por mujeres de edad joven o mediana edad que ha comenzado a escribir nuevamente usando los símbolos tradicionales.

No hay que olvidar también que a menudo uno se encuentra con errores en la lectura acerca de la comprensión de la complejidad cultural mapuche. En esta línea señala Ana Millaleo, encontramos la lectura hecha en base a oposiciones binarias tales como: naturaleza/cultura, divino/humano, sagrado/profano. Independientemente a que no se le asigne un valor negativo, estas divisiones polarizadas fragmentan el entendimiento de la simbología mapuche y de la complejidad de su paradigma.

Entender la escritura mapuche en el telar fuera de lo sagrado, o dentro de un espacio solamente doméstico, es seguir leyendo con categorías occidentales la cultura mapuche, la escritura mapuche es mucho más que eso.

LA CONVIVENCIA PACÍFICA DE LA DIVERSIDAD CULTURAL MEDIANTE EL DIÁLOGO

MUSTAPHA ADILA

Universidad Abdelmalek Essaadi, Marruecos

En primer lugar, e intentando evitar planteamientos reductores, trataremos de enfocar el hecho cultural como un fenómeno complejo, como una trama de relaciones entre elementos dispares, que interactúan y se influyen mutuamente. La complejidad de esta visión radica en considerar que el diálogo y la paz cultural sólo pueden ser entendidas desde los conflictos, por lo que se impone analizar la dimensión cultural del conflicto, para ver seguidamente lo que las culturas pueden aportar a los modelos de regulación pacífica.

En este sentido, es necesario acercarse a los modos y propuestas de convivencia entre las diversas culturas desde las nuevas perspectivas y planteamientos que reclaman los cambios actuales que, a pesar de las nuevas formas de conflictividad que generan, pueden constituir una plataforma favorable para la emergencia de una nueva cultura en donde prospere la coexistencia pacífica de la diversidad.

En lo que se refiere a la cultura, y ateniéndonos a las observaciones anteriores, conviene ampliar el campo de atención no centrándose en una cultura particular, que puede ser la propia o la ajena, sino considerando las culturas y civilizaciones como un fenómeno global que, dentro de las lógicas diferencias, presenta múltiples interrelaciones y vínculos. En este sentido pueden ser muy útiles los estudios comparativos, que permiten analizar cada cultura de forma más correcta y profunda, al mismo tiempo que hacen posible establecer una relación entre ellas por medio del análisis de sus características comunes y de las interacciones entre los respectivos modelos culturales.

En efecto, los nuevos contextos y los grandes cambios ocurridos en las últimas décadas a escala universal nos obligan a salir de

ese “aislamiento autosuficiente” que echaba sus fundamentos en la idea de que las culturas eran espacios cerrados y estáticos, para, en su lugar, optar por un planteamiento mucho más amplio y abierto donde conceptos tradicionales como “identidad cultural”, “cultura nacional”, ...sean revisados, y otros conceptos como “mestizaje”, “diversidad”, “interacción cultural”, adquieran nuevo significado. Estos nuevos enfoques pueden desvelar la diferencia cultural y estudiar el espacio que separa los diversos modos y cambios de “mentalidad” para, a continuación, tratar de determinar y rentabilizar lo que las culturas tienen de “lenguaje común”, localizando ideas y percepciones compartidos que puedan establecer una vía para el ejercicio del diálogo. En consecuencia, se debe entender la paz como un fenómeno global, lo que significa reconocer las múltiples y variadas realidades de paz que se dan en las culturas para tratar de ordenarlas y sistematizarlas, sin por ello perder de vista las particularidades de cada una ellas.

El término “cultura” resulta ser un concepto polivalente que, como bien sabemos, su definición ha variado en función de la disciplina, de la corriente de pensamiento, o del enfoque desde el que se aborda. Por supuesto que aquí no nos interesa revisar las múltiples definiciones dadas al concepto de cultura, lo que nos interesa aquí es tratar de ver lo que la cultura significa hoy día en un mundo “globalizado” que tiene que afrontar difíciles retos en el campo de la intercomunicación, de la convivencia y de la paz.

En las últimas definiciones que se han dado de la cultura se observa una falta de acuerdo en lo que al contenido de dicho concepto se refiere. No obstante, en épocas más recientes, se han formulado definiciones que consideran “la cultura como un sistema de conocimiento que nos proporciona un modelo de realidad a través del cual damos sentido a nuestro comportamiento. Este sistema está formado por un conjunto de elementos interactivos fundamentales, generados y compartidos por el grupo al cual identifican (etnia), por lo que son transferibles a los nuevos miembros (enculturación), siendo eficaces en la resolución de los problemas”¹⁷⁴.

Como podemos observar, estas últimas definiciones coinciden en introducir matices y componentes fundamentales de las culturas

174 Aguirre Baztán, Ángel, “Cultura y culturas” in *Cultura e identidad cultural*, Barcelona, Editorial Bardenas, 1997, p. 7.

tales como el carácter interactivo de los elementos que las conforman, o la idea del estudio de la cultura entendida como un sistema simbólico. No obstante, creemos que los contextos actuales requieren un enfoque mucho más global que tenga en cuenta elementos como el mestizaje, la intercomunicación... Por otra parte, cabe señalar que en dichos contextos se ha generado un cambio que requiere la revisión de la idea de culturas arraigadas en sus contextos nacionales –interpretación ésta basada en conceptos como pueblo, nación, identidad...– puesto que las culturas ya no se forman por aislamiento geográfico o trayectorias históricas fijas. En consecuencia, habrá que poner más el acento en el factor de la movilidad y en los efectos del fenómeno de la globalización sobre la diversidad cultural a escala mundial; dicho de otro modo, habrá que pasar del concepto de “cultura estática” al de “cultura dinámica” pues hoy día las culturas tienden a ser abiertas, hacia fuera, no integradas ni definidas por un marco geográfico o un contexto histórico concreto.

Puesto que las culturas no pueden ser entendidas de forma unidimensional, conviene diversificar los enfoques al objeto de tratar de comprender y explicar los fenómenos culturales. Esto supone, en un primer momento entender y asumir que la cultura influye y condiciona todo en nuestras vidas, en un continuo proceso de interacción y retroactivación. Hay que señalar también, que los modos de relación entre las diferentes culturas han cambiado, con una tendencia a ser una relación mucho más dinámica y fluida, puesto que la cultura hoy en día debe ser entendida como un proceso abierto al diálogo y con una capacidad de integración de los símbolos culturales universales con los fenómenos particulares emergentes como puedan serlo el auge del islamismo o los movimientos de reivindicación identitaria de determinados grupos y colectivos socio-culturales. Es así, como desde este nuevo planteamiento convendría analizar el concepto de cultura desde un enfoque que tenga en cuenta la complejidad de la cultura, un enfoque que contribuya a superar la contradicción entre unificación y diferencia, entre identidad y diversidad, entre lo propio y lo plural,...cuestiones éstas que hoy se encuentran en el centro de muchas de las reflexiones y debates.

En consecuencia, partiendo desde esta perspectiva global, se revela que el proceso de determinar y reconocer los elementos de paz que existen en las culturas necesita dar una explicación a esos fenómenos particulares, que responden en buena medida a una bús-

queda y revalidación de las diferencias culturales que, por otra parte, no hay que negar ni ocultar. Esta especie de contradicción se podría solucionar dando otro significado y otro contenido al concepto de diferencia. Ésta, en efecto, puede ser establecida, como se ha venido haciendo con frecuencia, de forma exclusiva –a base de disyuntivas y de rechazos–, o bien de forma inclusiva, lo que significa conocer, aceptar, compartir otros valores, con los que tenemos que convivir. Esta segunda posibilidad vendría a dar sentido al “derecho a las diferencias” de modos culturales, de creencias, de lenguas...; al mismo tiempo, esta opción permitiría evitar el dominio uniforme por parte de una sola potencia cultural¹⁷⁵.

En estrecha conexión con lo cultural se encuentra lo religioso, un tema igualmente complejo, que en la actualidad precisa de una reconceptualización. Como en el caso de la cultura, el asunto religioso ha sido objeto de múltiples definiciones a lo largo de la historia y, como aquélla, ha dado lugar a interpretaciones muy diversas dependiendo de la época (antigüedad, edad media, modernidad, posmodernidad...), del enfoque (teológico, sociológico, antropológico, filosófico...) o del lugar (Oriente, el mundo islámico, la Europa ilustrada, el Occidente moderno...) desde los que se ha tratado.

De los diversos enfoques del hecho religioso, nos interesa incidir sobre dos aspectos fundamentales.

En primer lugar, hay que resaltar que la religión es un componente indisociable de las culturas y que, por tanto, afecta a múltiples facetas y aspectos de la vida del ser humano. No se puede pasar por alto la realidad de que la religión es un mecanismo fundamental de legitimación de las prácticas institucionalizadas que forman parte de una cultura, de donde se desprende que existe una fuerte relación entre culturas y creencias religiosas¹⁷⁶ siendo un hecho constatable que, generalmente, el núcleo de una cultura lo constituye una religión concreta (islam, cristianismo, judaísmo, budismo, ...). Es decir, las religiones son una parte integrante e indisociable de las culturas y civilizaciones, siendo así el factor religioso algo inherente a los

175 Panikkar, Raimón, *Paz y desarme cultural*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1993, pp. 61 y ss.

176 Lamo de Espinosa, Emilio, *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 15-16.

modos de pensamiento y a los comportamientos y prácticas, individuales y colectivas, del ser humano.

En segundo lugar, no hay que olvidar que las religiones tienen un importante componente social e histórico, pues las creencias religiosas están entrelazadas en el tejido social de una comunidad, y tienen una estrecha conexión con otros sistemas cognitivos como la cultura, o la ideología por ejemplo. En consecuencia, resulta que el hecho religioso es algo que incumbe a los miembros de una sociedad y, de ahí, que se pueda afirmar que el hecho religioso sea capaz de sintetizar el carácter de los pueblos, su estilo moral y su ética que llevan implícita una visión de la realidad y una concepción del mundo o cosmovisión.

Desde este planteamiento histórico, la religión lleva implícita, además de la búsqueda del bien individual, la misión de regular los conflictos de la comunidad o sociedad de su entorno, a diferentes niveles, puesto que toda religión tiene entre sus componentes aspectos de intercambios y comprensiones mutuas. Esto explica y justifica por sí mismo que el hecho religioso sea un espacio clave donde investigar sobre los posibles conceptos e ideas sobre la paz en los distintos grupos humanos. El conocimiento de estas conceptualizaciones de paz puede ser útil a la hora de fijarse el objetivo de producir un acercamiento intercultural e interreligioso basado en el reconocimiento y en el diálogo para, posteriormente, poder proponer un cambio de modelos de diálogo de cara a la consecución de un futuro más solidario, tolerante y pacífico.

El punto de partida es, por tanto, entender y comprender el hecho religioso como un fenómeno universal inherente a todas las sociedades humanas, para a continuación, tratar de fijar puntos de convergencia, de lenguaje común, que nos permitan consecuentemente buscar elementos apropiados para un diálogo basado en un auténtico conocimiento, tanto de lo común como de lo diferenciador, que pueda solucionar los conflictos y guiar a la humanidad hacia la paz. Es evidente que todas las fases de este análisis deben realizarse desde una óptica interdisciplinar libre de las influencias e interferencias de las perspectivas y posicionamientos “centristas” ya sean étnicos, culturales o religiosos y que tenga en cuenta a todas las religiones.

Ahora bien, si entendemos el conflicto como algo inherente a los seres humanos y sus relaciones sociales, económicas, cultu-

rales,... entre sí y con otros grupos, entonces podremos captar su dimensión creativa y dinamizadora, su capacidad de impulsar la búsqueda de soluciones constructivas de regulación. Se trata, por tanto, de procesos interactivos y dinámicos que tienen múltiples posibilidades de respuesta; dicho de otra manera, el conflicto obedece a dinámicas sociales y culturales en estrecha relación con los modos que en ellos intervienen.

Esta percepción del conflicto como una manifestación cultural nos acerca a consideraciones sobre las diversas posibilidades de regulación pacífica, o a la cosmovisión del conflicto que tiene cada cultura. Pero como el conflicto no sólo se da en un marco cultural común de referencia, sino que se da también entre grupos e individuos procedentes de distintas culturas y religiones, es por lo que, sobre todo en la realidad global actual, se requiere un enfoque plural e intercultural del conflicto y sus modalidades de regulación. Un nuevo enfoque que, además de explicar los diversos modos y niveles de conflictividad en cada sociedad, los contraste y los interrelacione para, a continuación, tratar de proponer modalidades de resolución teniendo en cuenta todas las variables que intervienen en dichos conflictos. Una condición para el manejo intercultural de los conflictos es, no ya sólo cultivar la tolerancia mutua, impulsar la colaboración o la cooperación, sino aprender a convivir y a evolucionar en un mundo multicultural donde la característica será cada vez más la diversidad y el mestizaje.

Como consecuencia de la interculturalidad, se plantean en la actualidad algunos conflictos que antes no existían, o al menos no se manifestaban de forma tan notoria. Uno de estos conflictos actuales que ha suscitado bastante polémica es cómo armonizar entre los conceptos de globalidad cultural y diversidad cultural que, habiendo sido analizados desde perspectivas antagónicas, fueron considerados como dos conceptos antagónicos. Una posible vía, en este sentido, sería recurrir, frente a los aspectos negativos de la globalización económica, a algunas ventajas de la globalización cultural como pueda serlo la expansión de la comunicación, con la consiguiente apertura al conocimiento y al aprendizaje mutuo. Otra vía positiva sería resolver esta contradicción recurriendo a la aplicación del concepto de “diferencia inclusiva”, que puede favorecer el reconocimiento de la multiplicidad y de la diversidad sin excluir las actuales tendencias a la “mundialización cultural”. Ambas vías harían factible el confluir

hacia una ética universal, que estaría basada en las aportaciones y experiencias propias de cada cultura, pero confluyendo todas en el respeto al concepto de la Diversidad Cultural¹⁷⁷ dentro del marco universal de los Derechos Humanos.

A todo ello se puede añadir que, cuando existan diferencias antagónicas entre distintos modos culturales, éstos se podrían resolver estableciendo lazos entre los distintos paradigmas, buscando las similitudes que puedan existir a niveles de persona o de grupo, de naturaleza o de conocimiento, ...unas similitudes que puedan servir de punto de partida para la fijación de nuevas pautas de entendimiento intercultural.

En las condiciones actuales, las propuestas de entendimiento intercultural e interreligioso pasan por propiciar el diálogo que favorezca el acercamiento con vistas a una convivencia en armonía. Ahora bien, la noción de diálogo, como la mayoría de los conceptos, presenta una gama de matices y de interpretaciones históricas que habrá que tener en cuenta. Hoy, el establecimiento de un diálogo intercultural demanda nuevos enfoques que contemplen los nuevos valores en los que se asientan actualmente las culturas, algunas de cuyas características son: *el mestizaje*, que no significa homogeneización¹⁷⁸; *la diversidad*, cuyo reconocimiento y aceptación nos pueden ayudar a lograr que “cultura homogénea” y “diversificación cultural” convivan en paz, y la *interacción*, entendida desde un concepto renovado de “relación de culturas”, dentro de un modelo pluralista, que supere los anteriores modelos aislacionista y expansionista.

Ese cambio de valores, de raíz cultural, debe injertarse con culturas precedentes, aprovechando los aspectos positivos de las mismas y tratando de localizar puntos de unión entre ellas. Cada modelo cultural y religioso obedece a una determinada escala de valores, unos modos de pensamiento, una ética religiosa, pero éstos no tienen por qué ser incompatibles, sino que es posible idear los medios para buscar un acercamiento. Una de las premisas para ese

177 Desde la adopción, 2001, de la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural y la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*, que la complementa, en 2005, se inició una nueva etapa en la reconsideración del concepto de diversidad cultural.

178 Es cierto que históricamente no existen culturas puras, sino que todas ellas son “culturas de simbiosis”. Lo que ocurre en la actualidad es que esta característica se acentúa más que nunca.

acercamiento es tratar de establecer una “ética común”, una moral mínima compartida, unos valores universales mínimos sobre los que construir el diálogo y el entendimiento¹⁷⁹.

Pero también el concepto de ética es polisémico, dándose, en el campo de las teorías éticas, una pluralidad que va desde el enfoque universalista hasta el reconocimiento de una diversidad de éticas propias de grupos humanos concretos, que también forman parte de la realidad cultural y religiosa. A propósito de esto último, sería deseable plantearse una “nueva ética de la implicación”, que, traspasando las éticas de grupos particulares, admita lo distinto y sepa integrarlo y asumirlo críticamente. Esto contribuiría a evitar instalarse en la complacencia de las propias convicciones, cargando la “culpa” en el “otro” y generando actitudes racistas y xenófobas que dificultan el diálogo. En realidad, se trataría de buscar unos valores, más que universales, transculturales, como son la justicia, los derechos humanos, cuya noción puede ser enriquecida por las diferentes culturas.

Además de reconocer al “otro” y asumir la pluralidad cultural, el acercamiento dialogístico requiere, además del intercambio verbal, necesariamente de una cooperación que se traduzca en actos y compromisos concretos que pueden ir desde la colaboración entre distintas comunidades hasta la participación en el seno de sociedades plurales. La cooperación es en este sentido un requisito indispensable para alcanzar los objetivos del diálogo y es una actividad pacífica, creativa y enriquecedora porque implica favorecer las aportaciones de cada parte.

Por otra parte, hay que recordar que el hecho religioso es un elemento clave para el diálogo intercultural. En efecto, las religiones aportan valores que pueden servir perfectamente como base a esa ética común anteriormente mencionada cuya finalidad no es otra que hacer posible la convivencia justa y pacífica entre los grupos humanos. De este modo, uno de los aspectos más relevantes para lograr una relación pacífica entre las culturas es el diálogo interreligioso, un diálogo que cumpla las condiciones indispensables de

179 Entre los trabajos que se han realizado sobre esta cuestión pueden consultarse los de: Cortina Orts, Adela, Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía, Madrid, Alianza Ensayo, 1997.
Kung, Hans, Proyecto de una ética mundial, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

reconocer la diferencia del otro para así cultivar el respeto mutuo y propiciar la convivencia multi-intercultural y religiosa que reclaman los tiempos actuales.

Estos últimos objetivos se pueden lograr favoreciendo el conocimiento del “otro” por medio de propuestas educativas de la enseñanza desde perspectivas multidisciplinares en contextos de pluralismo y tolerancia, y, también, por medio de la organización de encuentros y seminarios que versen sobre la multi-interculturalidad, la convivencia, los derechos humanos, y la promoción de una cultura de Paz y de Concordia. Se trata, como puede verse, de propuestas totalmente asumibles cuya aplicación hará, sin duda, ir avanzando en el camino del diálogo y la convivencia armoniosa y pacífica entre las culturas.

Bibliografía.

Aguirre Baztán, Ángel, “Cultura y culturas” in *Cultura e identidad cultural*, Barcelona, Editorial Bárdenas, 1997.

Cortina Orts, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Ensayo, 1997.

Kung, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

Lamo de Espinosa, Emilio, *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Ministerio de Cultura, *Libro Blanco sobre el Diálogo Intercultural: “Vivir juntos con igual dignidad”*, Madrid, 2008.

Panikkar, Raimón, *Paz y desarme cultural*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1993.

Diálogo, Cultura y Civilización

DIÁLOGO Y CULTURA: LA PERSPECTIVA COSMOPOLITA

DANIEL LOEWE
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Es común reconocer el inmenso potencial y riqueza que la diversidad cultural ofrece. Pero también lo es considerarla como fuente de conflictos, incluso de violencia. Ciertamente, estas posiciones no son excluyentes.

En este texto analizo en qué medida los conflictos culturales son administrables de un modo positivo mediante un diálogo animado por un ideal cosmopolita. Para esto procedo en cuatro pasos. En primer lugar me refiero a diferentes tipos de conflicto y los analizo en relación a sus aspectos culturales. En segundo lugar discuto críticamente las estrategias multiculturales que responden a la diversidad cultural y al conflicto mediante el reconocimiento jurídico de todas las culturas. Luego analizo una estrategia multicultural moderada para justificar derechos culturales en nombre de valores liberales. Finalmente, desde una perspectiva cosmopolita, refiero al concepto de identidad que juega un rol central en estos entendimientos y saco algunas conclusiones.

¿Cuánta cultura hay en los conflictos?

Es usual considerar que los conflictos entre grupos o fracciones identificables en razón de elementos culturales son conflictos eminentemente culturales. Evidentemente podemos dar a las palabras el significado que queramos. Pero sin conceptos claros el pensamiento está vacío. Algunas diferenciaciones son necesarias. Por una parte, podemos considerar como conflicto cultural cualquier conflicto entre grupos y fracciones identificables en razón de elementos culturales. Por otra, podemos considerar como tales sólo aquellos conflictos que se reducen a concepciones normativas culturales divergentes.

De acuerdo a la primera interpretación, muchos de los conflictos son culturales. De acuerdo a la segunda, son muchos menos. A continuación referiré a una tipología de tres tipos de conflictos que en la literatura se consideran como culturales (Peters 1999). En la práctica los casos incluyen elementos de más de un tipo. Además hay conflictos que escapan a esta taxonomía.

Un tipo de conflicto muy popularizado lo podemos denominar “sangre y pertenencia” (Ignatieff 1993). Estos conflictos surgen entre grupos diferenciados en razón de elementos culturales. Los grupos se muestran orgullosos por sus logros (militares, económicos, tecnológicos, científicos, etc.) reales o supuestos. Sienten la pertenencia al grupo como “natural”, en el sentido de ser una pertenencia no escogida. Tienen un pasado colectivo conjunto y un interés fuerte en proyectar el grupo hacia el futuro. Sus miembros tienen una vinculación emocional entre sí, un fuerte sentimiento de pertenencia al grupo y de solidaridad. En versiones extremas se considera al grupo como una “gran familia”. Aunque no es claro qué se entiende bajo este concepto, al menos tres ideas asociadas con las relaciones familiares (origen común, no elegibilidad de los vínculos, obligaciones especiales) están aquí presentes. Sin embargo, si bien hay elementos culturales propios de cada grupo, la cultura no es lo propio del conflicto. En muchos casos los miembros de los distintos grupos tienen modos de vida similares. E incluso en los casos en que estos modos son disímiles, no son los elementos culturales los que están a la base de los conflictos. Lo que estos grupos se esfuerzan por conseguir y asegurar es poder y recursos. Ellos se defienden contra lo que consideran como un ataque a los intereses y demandas del grupo, o contra los que consideran como humillación de su integridad colectiva. Muchos conflictos nacionalistas siguen este modelo¹⁸⁰. En estos casos la referencia a la cultura sirve como una etiqueta para demarcarse de los otros¹⁸¹.

180 Según Ignatieff: “Nationalism by its very nature defines struggles between peoples as struggles for their honor, identity, and soul. When the stakes are raised high, conflict is soon reduced to a zero-sum game”. (1993, 217).

181 La controversia y la bibliografía relacionada es enorme. En este lugar no puedo seguir esta discusión. Sólo una pequeña nota: los conceptos “constructivismo” (o “instrumentalismo”) y “primordialismo” surgen a menudo en la literatura sobre nacionalismo, etnicidad e identidades colectivas. Ellos rivalizan para entregar una descripción explicativa de estos fenómenos, y son considerados a menudo como signos de una paradoja. Por una parte, el primordialismo propone una consideración estática

El segundo tipo de conflicto lo podemos denominar “culturas en peligro”. Este tipo de conflictos surge usualmente entre grupos mayoritarios y minoritarios, aunque en ocasiones surge entre grupos dominantes minoritarios y mayoritarios subordinados. En estos casos el grupo minoritario o subordinado tiene una cultura diferente a la del mayoritario o dominante. Tiene un sistema propio de valores, ciertas creencias, prácticas y costumbres comunes, una forma especial de organizar diferentes asuntos (familia, relaciones interpersonales, trabajo, actividades comunales, etc.). En descripciones extremas, todos estos elementos calzan en una composición coherente. De este modo, no sería posible renunciar a una parte de la cultura sin generar incoherencia o contradicciones en la cultura. En la literatura multicultural se denomina a los grupos culturales así descritos como “comprehensivos” (Margalit/Raz 1990; Selznick 1992;

y naturalista de los vínculos (personales, sagrados, primordiales). Naciones o etnias despiertan pasiones colectivas casi físicas. En este marco, los discursos nacionalistas tratan usualmente de “despertar” a la nación. Por otra parte, el instrumentalismo considera el vínculo como social, político, o como un tipo de recurso colectivo para avanzar los intereses del grupo, como una competencia entre élites, como estrategia para maximizar la satisfacción de preferencias, etc. De este modo, la identidad colectiva toma una forma flexible. De un modo ejemplar Elie Kedourie en *Nationalism* (1960) vio al nacionalismo como un accidente ideológico: “Nationalism is a doctrine invented in Europe at the beginning of the nineteenth century”. Lo que cada una de estas teorías puede explicar, no lo puede explicar la otra. Los instrumentalistas pueden explicar muy bien, cómo y porqué las identidades colectivas cambian. Sin embargo, ellos tienen dificultades para explicar porqué éstas en ocasiones no cambian. Inversamente, para los primordialistas es difícil explicar porqué cambian estas identidades. Pero ellos pueden explicar, porqué en ocasiones permanecen, a pesar de los contextos difíciles. Sin embargo, los momentos identificados por el instrumentalismo y por el primordialismo en la constitución de las identidades colectivas ofrecen respuestas a preguntas diferentes. El momento primordial refiere al vínculo entre los individuos y los elementos culturales. Mientras que el momento constructivista refiere al surgimiento de esos vínculos. En la práctica ningún teórico es o puramente primordialista o puramente constructivista. Ellos se diferencian más bien por los acentos de sus teorías. Pero el carácter paradójico es evidente. No sin razón algunos teóricos comparan este tipo de identificaciones con el amor. A la pregunta: “¿porqué amas a X?” es una respuesta usual: “me he decidido así”, y a la pregunta: “¿porqué te decidistes de ese modo?” es la respuesta usual: “no pude de otro modo” (para referencias bibliográficas compare principalmente y en vez de muchos Hutchinson/Smith 1996; también Hardin 1995). En un mundo caracterizado por la decisión individual y el cálculo racional no es inusual considerar este fenómeno como una anomalía, como manipulación de las élites, o como estrategia constructivista para generar solidaridad intergrupala, etc. Todo esto puede ser correcto. Pero el que algunos miembros de ciertos grupos tienen y aprecian este tipo de preferencias no puede ser considerado como irracional. Quizás “arracional” es un concepto más apropiado (compare Hardin 1995). Tiene su propia lógica.

Margalit 1996). Estos serían grupos en los cuales la cultura permea muchos aspectos de la vida social e individual. En descripciones más moderadas se caracteriza la especificidad cultural por referencia a una historia y un lenguaje común (Kymlicka 1997). Pero aunque los miembros del grupo son ciudadanos con los mismos derechos y obligaciones que otros que no son miembros, ellos sienten, justificadamente o no, que su existencia como grupo está amenazada. La cultura dominante y sus instituciones tendrían una influencia negativa en su existencia como grupo con una cultura diferente. Los conflictos pueden ser interpretados, entonces, como competencia por recursos materiales y jurídicos para así asegurar la sobrevivencia de la propia cultura. Se aspira a mejorar la posición tanto de los miembros como del grupo frente a los otros grupos sociales. Se lucha por los recursos e instituciones considerados como necesarios para el mantenimiento del grupo y su carácter cultural. Ejemplos de este tipo de conflictos los encontramos en las demandas de grupos de cristianos extremos (como los Amish) para separarse de la sociedad y sus instituciones, ya que éstas harían peligrar su sobrevivencia como grupo religioso. También los encontramos en muchos conflictos asociados con demandas de grupos indígenas relativamente integrados a la sociedad o de grupos étnicos o nacionales. La proyección intergeneracional de una lengua común es una motivación usual en este tipo de conflictos.

Un tercer tipo de conflicto lo podemos denominar, recurriendo a la terminología popularizada por Huntington (1997), “guerra de culturas”. Los grupos culturales tendrían diferencias en sus creencias y valores tan importantes, que los conducirían a prácticas incompatibles e incluso antagónicas. Un grupo puede considerar las prácticas culturales de otro grupo como extrañas, o incluso como moralmente reprochables. Los conflictos surgen cuando un grupo intenta hacer vinculante la aceptación de elementos de su cultura (principios, reglas de comportamiento, normas, metas, etc.) para los otros. Dos versiones se dan cuando cada uno de los grupos intenta hacer sus prácticas vinculantes para el otro, y cuando un grupo quiere seguir sus propios estándares con respecto a materias que los afectan exclusivamente a ellos, pero el otro grupo las considera tan relevantes que quiere hacer prevalecer los suyos. En estos casos el fundamento del conflicto se retrotrae a la cultura en cuanto estruc-

tura normativa¹⁸². En estos conflictos se apela a menudo a creencias y convicciones con base cultural y en ocasiones, por extensión, religiosa. No es casual que muchos conflictos que refieren a materias de tipo religioso entran en esta categoría. Después de todo, muchas doctrinas religiosas intentan dar cuenta de lo que debe contar como una vida admirable.

A diferencia de los dos tipos de conflictos primero mencionados, en éste último la fuente del conflicto es la cultura en tanto estructura normativa. Pero estos conflictos están mucho menos presentes de lo que se supone cuando se presenta la diversidad cultural como una fuente de conflictos. Ciertamente, muchos conflictos en sociedades plurales tienen la estructura de “culturas en peligro”. Lo importante es notar que este tipo de conflictos no se basa en consideraciones normativas antagónicas e irreconciliables y, por tanto, su resolución está, en un cierto sentido, mucho más a la mano, por ejemplo, que la de conflictos que se retrotraen a bases normativas antagónicas, como acerca de la clonación humana (que los Raelianos quieren realizar en razón de sus convicciones religiosas, mientras que los Católicos se oponen en razón de las suyas), acerca del aborto o del *enhancement*-genético.

Convencionalismo y relativismo cultural

Una tesis usual en el debate multicultural refiere a la conexión entre pertenencia y auto-respeto. En “The Politics of Recognition” (1994), un artículo que constituye uno de los hitos fundadores en el desarrollo conceptual del multiculturalismo, Charles Taylor sostiene la tesis de que el auto-respeto de los individuos depende del reconocimiento del grupo cultural al que se pertenece por parte de los otros, porque esta pertenencia influye de un modo determinante en la identidad de los individuos¹⁸³. Derechos especiales permitirían llevar a cabo este reconocimiento. Desde esta perspectiva, la pretensión de reconocimiento multicultural debiese ser universal: *todas* las culturas

182 Ciertamente, conflictos relativos a valoraciones no se reducen a cuestiones culturales. Normas, prácticas, etc. se retrotraen también a creencias y convencimientos que son resultado de procesos de razonamiento y no necesariamente a las prescripciones de una tradición cultural.

183 En otro sitio he investigado esta teoría (Loewe 2006).

deberían ser reconocidas por parte de los otros para así no violar el auto-respeto de sus miembros. Esto se expresaría mediante derechos culturales especiales que protegiesen las diversas prácticas culturales. Ciertamente Taylor reduce la pretensión de esta tesis a una presuposición del igual valor de todas las culturas. Una presuposición que, eventualmente, puede mostrarse como incorrecta en el análisis de la cultura en cuestión siguiendo el método fenomenológico de la Fusión de Horizontes. Pero otros autores defienden la tesis expuesta en su versión más extrema.

Una aplicación extrema de esta tesis la encontramos en *Strange Multiplicity* de James Tully. En este libro, él critica lo que entiende como una *doctrina constitucional moderna*. Su caracterización coincide con la supuesta concepción de persona a la base de las teorías liberales profusamente criticada por los autores comunitaristas (una concepción individualista, egoísta, desarraigada, etc. —compare por ejemplo Sandel 1982). De más está decir que ésta es una representación distorsionada de una doctrina constitucional que se caracteriza por sostener derechos y principios universalmente vinculantes. Pero según Tully, se trataría de una doctrina sesgada que llevaría a la dominación de las mayorías culturales por sobre las minorías culturales. Su propuesta es, entonces, lo que él denomina una *constitución contemporánea*, esto es, una constitución que reconoce la diversidad cultural porque es concebida “como una forma de acomodación de la diversidad cultural”.

Como cabe esperar, Tully critica las posiciones universalistas. Pero también critica las posiciones que apelan a entendimientos compartidos en sociedades nacionales (como por ejemplo propone Walzer (1984) con su teoría de las esferas de la justicia). Esto se debe a que, evidentemente, siempre hay grupos disidentes al momento de establecer la *mejor* interpretación de los entendimientos compartidos que definen, por ejemplo, la tradición nacional. Y lo que a Tully le interesa es el reconocimiento legal de las prácticas y normativas de *todos* los grupos culturales dentro de la sociedad, también de aquellos que no comparten los entendimientos compartidos. A diferencia de las teorías mencionadas, según su propia teoría una condición suficiente para considerar una práctica particular como permitida es que sea parte de alguna cultura. En este sentido, es una concepción convencionalista. ¿Hace posible el constitucionalismo convencionalista multicultural evitar y/o solucionar los conflictos que se generan

en una sociedad caracterizada por la coexistencia de diversos grupos culturales? Esto es discutible.

PRIMERO: la estrategia convencional es irrealizable. El problema fundamental es la imposibilidad lógica de reconocer a todas las culturas. La situación es similar a proponer reformas sociales para que todos los habitantes de una sociedad ganen más que el promedio. Si entendemos la sociedad multicultural como una organización social y política que garantiza todo el espacio jurídico y social necesario para que todos los grupos culturales y sus miembros puedan desarrollar cada una de sus prácticas culturales tradicionales, surge un problema de compatibilidad lógica. El problema es que el reconocimiento jurídico de todas las culturas implica un propósito incoherente: “El inevitable problema es que culturas tienen un contenido proposicional” (Barry 2001, 270). De este modo hay problemas de composición. Esto implica que dos cosas que son posibles, no pueden ser simultáneamente posibles. La existencia de una descarta la existencia de la otra o incluso atribuye a la otra una existencia imposible (Waldron 2000 en Kymlicka/Norman (editores) 2000, 159). Los diferentes contenidos proposicionales de la culturas determinan que algunas cosas son verdaderas y otras falsas, que algunas son correctas y otras no. Pero si esto es así, entonces tenemos problemas con la composición. Yo no puedo decir que aquello que mi cultura sostiene es correcto, y que aquello que otra cultura afirma también lo es, aunque desde la perspectiva de mi cultura aquello debería ser entendido como falso. Si el reconocimiento de una cultura es el reconocimiento de su valor (como sea que se lo entienda), entonces por referencia al criterio que utilicemos para determinar el valor, algunas culturas serán más valiosas que otras, y por tanto más dignas de reconocimiento en relación al criterio utilizado. Y esto vale con independencia de cuáles sean estos criterios. De este modo, resulta absurdo afirmar que todas las culturas deben ser igualmente reconocidas. A menos, claro, que se trate de una hipocresía.

SEGUNDO: una estrategia para evitar la conclusión anterior es abrazar el relativismo cultural. Esto es lo que hace Tully. El relativismo cultural es un tipo de relativismo, según el cual las culturas son universos normativos independientes. Así, no tiene sentido referirse al valor de una cultura en base a criterios ajenos a ella. “Cultura” es aquí una categoría auto-justificada. Lo que mi cultura sostiene es correcto, porque ella lo sostiene, y lo que otras culturas sostienen,

también es correcto, porque ellas lo sostienen. Pero el relativismo cultural es una tesis difícil de aceptar. El Apartheid en Sudáfrica, el sistema de castas en India o la esclavitud en los estados del sur de los Estados Unidos antes de la guerra civil no eran ni son moralmente aceptables *porque* son parte de nuestra cultura, como los defensores de esas instituciones podrían haber afirmado o pueden afirmar. De la misma manera la opresión de las mujeres en Afganistán, la mutilación genital femenina, la violencia intrafamiliar, las prácticas de linchamiento del Ku-Klux-Klan, las prácticas discriminatorias ampliamente aceptadas, el sacrificio humano, los delitos sexuales y la larga lista de casos multiculturales, no son moralmente aceptables *porque* sean parte de nuestra cultura.

TERCERO: el convencionalismo cultural jurídico que recurre al relativismo cultural es fuente de conflictos. Los conflictos surgen en la interacción, coordinación y cooperación de individuos o grupos que consideran como vinculantes órdenes normativos con demandas que rivalizan entre sí. Es el problema de Romeo y Julieta: una innovación romántica de la que no pueden dar cuenta las tradiciones y que conduce a conflicto. Waldron refiere al caso mencionado para señalar la importancia de una “structure of rights that people can count on for organizing their lives, a structure which stands somewhat apart from communal or affective attachments and which can be relied on to survive as a basis for action no matter what happens to those attachments” (Waldron 1988).

Considere el caso que presenta el mismo Tully para mostrar las supuestas bondades de su sistema de acomodación y reconocimiento de todas las diferencias culturales dentro de un orden jurídico. Tully se refiere al caso de la *Salish Indian band*. Thomas era por nacimiento un miembro de esta tribu que tiene una reserva en el nordeste de Canadá. Él no creció en la reserva, no vivía en ésta, conocía poco de la cultura de los Salish y no estaba especialmente interesado en ésta. A pesar de esto fue secuestrado por los miembros y se lo obligó a participar en un rito de iniciación. Thomas demandó exitosamente a los victimarios por “asalto, golpizas y robo de libertad”. La corte argumentó “que la Danza Espíritu y, más específicamente, el involuntario aspecto de ésta, no era una característica central del modo de vida de los Salish” (1995, 172). De acuerdo a Tully, en este caso “los derechos fueron tomados en serio” porque las diferencias culturales fueron consideradas (Tully, 172). Pero lo que él afirma es

que, *porque* la Danza Espíritu y el carácter involuntario de ésta *no son centrales para la cultura* de los Salish, entonces Thomas tiene derecho a protección. ¿Qué pasaría, entonces, si ésta u otra práctica cultural fuese un aspecto central de la cultura? Esto no es sólo normativamente sospechoso, como afirmé en el punto anterior. También es fuente de conflictos.

CUARTO: el convencionalismo jurídico es conservador. En cuanto tal, esto no es problemático. Lo problemático es que los ordenes tradicionales que el convencionalismo jurídico sanciona están sesgados en desmedro de algunos de sus integrantes, y estos suelen ser los más débiles, entre otros, mujeres, niños y minorías sexuales (Okin 1999). Considere la idea de los entendimientos compartidos que caracterizarían a ciertos grupos, ya sean sociedades nacionales como en la teoría de Walzer (1984), o subgrupos culturales dentro de estas sociedades. Si los hay, estos entendimientos no se dejan retrotraer a la participación en igual pie de todos los miembros de la cultura, sino que son un destilado de las opiniones de todos aquellos que históricamente han tenido el poder para tornar vinculantes sus puntos de vista. Y estas diferencias de poder se reproducen en las demandas multiculturales que aspiran a generar las condiciones jurídicas que permitan seguir manteniendo el statu quo de dominación. En un artículo acerca de los derechos legales y las reclamaciones culturales de algunos grupos de inmigrantes en Gran Bretaña, Sebastian Poulter refiere al rol de la mujeres como “un ejemplo muy claro” del “choque de culturas” (Poulter 1987). Aquí hay “matrimonios de niños, matrimonios forzados, sistemas de divorcio que desaventajan a las mujeres, poligamia y cliterictomía” (Okin 1999, 17). La mayoría de los casos se dejan retrotraer a acusaciones de mujeres y niñas, cuyos derechos individuales fueron violados de acuerdo a las prácticas culturales de sus grupos. Si atendemos a las voces de los sin voz, es evidente que el reconocimiento jurídico de las prácticas de todas las culturas desaventaja legalmente a los más desaventajados en cada tradición. O considere un caso tan actual como el de las cortes rabínicas en Israel, que deciden acerca de casos de divorcio. Mientras que un hombre cuya mujer se niega a otorgarle el divorcio puede casarse nuevamente, una mujer cuyo marido se niegue no puede ni convivir, ni casarse ni tener hijos con otro hombre. Una asignación perversa de incentivos.

Autonomía y derechos culturales

Una estrategia de argumentación a favor de derechos culturales muy popular en la actualidad ha sido articulada por Will Kymlicka (1989; 1995). A diferencia de la estrategia recién discutida, ésta es, en un cierto sentido, más moderada. Por una parte no aspira al sinsentido de reconocer jurídicamente a todas las culturas. Por otra parte supone que su estructura argumentativa está íntimamente entrelazada con el pensamiento liberal. Kymlicka recurre a dos valores centrales para el liberalismo político de tipo igualitario, la autonomía y la igualdad, y sostiene que para dar cuenta de estos valores en la estructura política hay que dotar a los grupos culturales desaventajados de derechos culturales. En lo que sigue me referiré exclusivamente al argumento articulado en razón del valor de la autonomía.

Kymlicka señala lo obvio: la autonomía individual requiere de ciertas condiciones para ser efectiva. Lo original de su argumento es sostener que una de estas condiciones es la pertenencia a una cultura rica y segura que ofrezca tanto opciones como criterios de valoración. Kymlicka rechaza interpretaciones comunitaristas: si bien las opciones están disponibles en un contexto de elección definido en forma cultural, o con sus palabras: “el rango de opciones está determinado por nuestra herencia cultural” (Kymlicka 1989, 165), decidimos autónomamente, es decir, no somos sólo expresión de valores comunitarios. Según Kymlicka, el lenguaje y la historia de nuestra cultura permiten que lleguemos a ser conscientes de las opciones disponibles y de su significado (Kymlicka 1989, 165). Así la pertenencia a una estructura cultural *rica y segura* sería una condición necesaria para poder formar, revisar y perseguir una concepción del bien -lo que según Rawls en su teoría de justicia (1971) corresponde a un interés superior. Por lo tanto los participantes en la posición original considerarían la pertenencia cultural como un bien primario que debe ser garantizado mediante principios de justicia porque posibilita el desarrollo de nuestra concepción del bien y de nuestros planes de vida. Según Kymlicka, las culturas que ofrecen las condiciones mencionadas de la autonomía serían las nacionales, que afectan múltiples aspectos de la vida de los individuos. Si las culturas nacionales están siendo afectadas por la acción de terceros, están siendo amenazados los contextos que hacen posible la autonomía, y por tanto está siendo amenazada la autonomía individual. De este modo, la protección de la autonomía individual implicaría la protección de las culturas nacionales mediante derechos culturales.

Problemático en este argumento es que no es en forma alguna evidente que un contexto cultural singular acotado sea necesario para actuar autónomamente –y mucho menos que este contexto deba ser nacional. Si bien requerimos de elementos culturales para decidir, estos pueden provenir y ciertamente provienen, de fuentes diversas. Dicho de otro modo, el cosmopolitismo está a la vuelta de la esquina. De la tesis de que cada opción tiene un significado cultural no se sigue que deba haber un contexto cultural definido mediante lenguaje e historia que le de un sentido a todas las opciones disponibles. Esto es lo que Waldron ha criticado como la falacia de composición en el argumento de Kymlicka (Waldron 1995, 106). Opciones valiosas pueden provenir de fuentes culturales diversas: “los materiales están simplemente disponibles desde todos los rincones del mundo, en cuanto fragmentos, imágenes y trozos de relatos con mayor o menor significado” (Waldron 1995, 108). Su significado consiste, parcialmente, en las incontables interpretaciones que se han realizado de éstas opciones en contextos superpuestos. Por tanto, la construcción del mundo social realizada por Kymlicka como un espacio claramente dividido entre culturas nacionales singulares no es apropiada. Lo único que el argumento de Kymlicka puede establecer es que requerimos de materiales culturales para tomar nuestras decisiones y formar, revisar y perseguir una concepción del bien. Pero este argumento no puede establecer que tenga que haber una estructura cultural (definida por lenguaje e historia) que abarque todas las opciones disponibles y les otorgue un valor. Y la posibilidad alternativa de definir esta estructura cultural en relación a todo aquello que está disponible, vacía este concepto de cualquier sentido. Pero si nuestro conjunto de opciones y criterios valorativos no están “determinados por nuestra herencia cultural”, entonces la posibilidad de actuar autónomamente no depende de la pertenencia a un contexto cultural rico y seguro. Por lo tanto, y contra la tesis de Kymlicka, para asegurar la autonomía de los individuos no se requieren derechos culturales.

Cosmopolitismo e identidades

Cuando Diógenes el Cínico afirmaba que era un ciudadano del mundo, probablemente quería expresar que rechazaba ser definido en razón de un origen local y pertenencia grupal –lo que era central para la imagen convencional de los griegos. En vez de esto, se defi-

nía en razón de características universales. Los Estoicos, que siguieron su ruta, desarrollaron la imagen de un ciudadano del mundo (*Kosmou politês*): cada uno de nosotros vive en dos comunidades. Por una parte, en la comunidad local de nacimiento. Por otra, en la comunidad humana del argumentar y búsqueda, cuyas *fronteras están delimitadas por el sol* (Seneca, *De Otio*). Esa segunda comunidad es la fuente de nuestras obligaciones morales. En vista a valores morales fundamentales, como la justicia, deberíamos considerar a cada ser humano como nuestro conciudadano o vecino. Nuestro lugar de nacimiento es contingente. Cada cual podría haber nacido en otro sitio. Una vez que se reconoce esto, las diferencias en nacionalidad, pertenencia étnica, clase o género, entre otras, no deberían separarnos de otros hombres. Nuestra lealtad primera no es hacia un poder temporal o un gobierno, sino que hacia la comunidad humana como comunidad moral. La idea kantiana de un Reino de los Fines cumple una función similar en la regulación de nuestras acciones morales: sólo deberíamos actuar por las reglas que tratan con dignidad a todos los otros en razón de su razón y autonomía moral (*Kant, Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*).

El cosmopolitismo no es una posición popular. Probablemente corresponde a las creencias fundamentales de muchos de aquellos que trabajan en organizaciones internacionales y que tratan de avanzar la implementación global de derechos humanos, como, por ejemplo, *Amnesty International* u *Oxfam*. Parcialmente se los encuentra entre aquellos que son activos en organizaciones por el medioambiente, como *Green Peace*. Y son también una excepción en el mundo de la filosofía política. Si bien en los últimos años el desarrollo de posiciones cosmopolitas ha gozado de cierta actualidad, son pocos los autores que toman una posición cosmopolita como punto de partida de su argumentación¹⁸⁴. Sin considerar el uso coloquial del término, que refiere a aquel que se mueve en varios países, lenguas o culturas, se entiende la expresión “ciudadano del mundo”, es decir “cosmopolita”, siguiendo el uso estoico señalado. Es decir, sobre todo de un modo moral: un ciudadano del mundo reconoce que los receptores de nuestras obligaciones universales no pueden

184 Algunos son Brian Barry: *The Liberal Theory of Justice*, 1973; Charles Beitz: *Political Theory and International Relations*, 1979; Thomas Pogge: *Realizing Rawls*, 1989.

ser determinados mediante las fronteras políticas y geográficas de nuestra nación, ni por las fronteras de nuestras tribus de afiliación. Tenemos obligaciones generales frente a la humanidad, y éstas no se basan en consideraciones de humanidad (es decir, obligaciones cuyo cumplimiento no se puede exigir), sino que son obligaciones de justicia, esto es, obligaciones debidas.

¿Abrazar el cosmopolitismo implica que no podemos privilegiar a los *nuestros*? ¿Se opone el cosmopolitismo a nuestras identidades locales? Después de todo, un mundo en que no pudiésemos favorecer a los nuestros (nuestros hijos, parejas, amigos, etc.) tendría un aire demasiado delgado para la naturaleza humana.

Aunque ésta es una crítica usual, del cosmopolitismo como doctrina moral no se desprende que debemos tratar a todos de un modo imparcial, sin poder realizar distinciones y así sin poder, por ejemplo, favorecer al nuestro en vez de al hijo del vecino. El cosmopolitismo es una doctrina acerca de nuestras obligaciones universales y no acerca del modo como debemos tratar a cada individuo. El modo de cumplir estas obligaciones es mediante una estructura institucional. Y esta estructura institucional de inspiración cosmopolita debe dejar suficiente espacio para que los individuos cumplan con sus obligaciones y lealtades particulares. Desde esta perspectiva, por una parte, las obligaciones que se desprenden de las filiaciones particulares son, en un cierto sentido, actualizaciones de obligaciones de carácter general. Por otra parte, se debe reconocer el carácter limitado de las identidades particulares.

Las estrategias multiculturales descansan en un entendimiento particular de la identidad. Esto está en consonancia con la práctica de las ciencias sociales en que se recurre profusamente al concepto “identidad” tanto para dar un fundamento conceptual a la cooperación social y sus ventajas como para explicar el surgimiento de conflictos y su perseverancia. Sin embargo, podemos identificar dos modos contrapuestos de entender la relación entre la identidad cultural y la identidad individual. Estos son polos en un continuo.

En un extremo encontramos un entendimiento *singular* de la identidad humana (Sen 2006). De acuerdo a este entendimiento, profusamente compartido en las defensas multiculturales, se considera a los seres humanos como pertenecientes únicamente a un grupo. Si bien no se niega lo obvio, que los individuos pueden pertenecer a múltiples grupos de afinidad (clubes, gremios, de preferen-

cias musicales o culinarias, etc.), todas estas identidades se supeditan a una considerada como fundamental: la cultural, que a menudo es entendida de un modo étnico-cultural o religioso. Un ejemplo de este entendimiento singular lo encontramos, por ejemplo, a la base de la teoría del reconocimiento sostenida por Taylor (1994), o cuando se caracteriza a los grupos culturales como comprensivos, esto es grupos en los cuales la cultura permea múltiples aspectos de la vida social e individual (Margalit/Raz 1990; Selznick 1992; Margalit 1996). Pero también lo podemos atisbar a la base de teorías de carácter más moderado, como la examinada de Kymlicka, al sostener que la pertenencia a un contexto cultural rico y seguro –caracterizado en base a una lengua y una historia compartida– es necesaria para que los individuos puedan actuar autónomamente (Kymlicka 1989; 1995).

En el otro extremo encontramos una consideración *cosmopolita* de la identidad. De acuerdo a este entendimiento, las fuentes identitarias son múltiples y diversas (Waldron 1995; Sen 2006). En un cierto sentido, esta concepción es más apropiada para nuestro mundo. En sociedades abiertas, los individuos desarrollan múltiples imágenes de sí mismos. Por ejemplo, en relación a los roles familiares, al mundo del trabajo, a las creencias religiosas o no religiosas, a las posiciones políticas, a la pertenencia étnica, al lenguaje, al género, a la orientación sexual, a las actividades de esparcimiento, a las preferencias culinarias, etc. Por tanto, no es evidente que los individuos dependan de *una* de sus identidades sociales, como la relativa al grupo cultural que debe ser protegida con derechos culturales, de un modo tan fundamental que su reconocimiento sea condición del auto-respeto.

Restringir la identidad humana a sólo una, que debe gozar de prioridad por sobre todas las demás, implica una concepción reduccionista del ser humano y constituye una arbitrariedad con consecuencias devastadoras. A nivel individual, la consideración singular de la identidad apunta en una dirección muy diferente a la que parece ser apropiada en nuestro mundo. En sociedades abiertas, en las que los individuos tienen numerosas imágenes de sí mismos, la capacidad para establecer relaciones empáticas hacia otras identidades es central para poder desarrollar una identidad estable (Meyer 2001). En el trato con numerosas y diversas expectativas es importante tener la capacidad de distanciarse de los roles propios y mantener una

posición tolerante en relación a las ambigüedades. Por el contrario, en buena parte del multiculturalismo encontramos la afirmación de una identidad singular, celosa y omnipresente.

Evidentemente no todo tipo de identidad es accesible para cada individuo. Este es también el caso en cualquier decisión. Pero el que las opciones estén limitadas, no implica que los individuos no puedan escoger. Ciertamente una identidad puede *influir* nuestras decisiones, pero éstas no están *determinadas*. Es siempre el individuo el que debe examinar y determinar la importancia y significancia de sus múltiples identidades en los diferentes contextos de vida (Sen 2006, 29 y siguientes). La referencia a nuestras facultades racionales es aquí insoslayable. La perspectiva cosmopolita reconoce la riqueza y el carácter multifacético de los seres humanos. Para esto hay que reconocer la prioridad de lo que algunos autores denominan “individualismo reflexivo” (Sen 2006; Appiah 2005). Esta es la idea que nuestras identidades son múltiples y que en cada caso estamos llamados a sopesar la importancia de cada una de estas identidades y a interpretarlas a la luz de todo aquello que somos, incluyendo ciertamente también, y en un sitio preponderante, nuestra identidad humana.

De este modo, un diálogo intercultural de inspiración cosmopolita debe reconocer la libertad de los individuos para definir y redefinir constantemente su identidad del modo que consideren apropiado. Es por esto que es un error otorgar la representación de los grupos culturales o religiosos a sus elites tradicionales al realizar instancias de diálogo. No es la cristiandad o el islam, representados por sus autoridades tradicionales, los que deben realizar este diálogo. Son los individuos los que deben llevar a cabo el proceso de sopesar las múltiples identidades y filiaciones que tejen la red de su identidad individual, no por último, su condición humana. Esto implica que los derechos fundamentales de los individuos deben ser garantizados. Todos los individuos deben disponer del mismo espacio para poder desarrollar sus prácticas culturales en tanto no violen los derechos de otros. Implica que cualquier tipo de derechos culturales no puede coartar las opciones de los individuos y por tanto sus libertades. De este modo, la discriminación injustificada en razón de la pertenencia cultural, ya sea la discriminación de los miembros de un grupo por parte de individuos que no pertenecen a él, la discriminación de miembros de grupos culturales por parte de otros

miembros, y la discriminación de no miembros por parte de miembros, está descartada.

El reconocimiento de nuestras múltiples identidades y así el reconocimiento de nuestras identidades compartidas, en último término de nuestra humanidad (Nussbaum 1996; 1997), es un antídoto contra la intransigencia y chauvinismo propio de tantas culturas y tradiciones (o de las élites de los grupos culturales en su lucha por acceder o por mantener el poder). Este es un punto de partida productivo para evitar conflictos o su resolución violenta. Recurriendo a una analogía muy utilizada: los impactos en los parabrisas tenían consecuencias devastadoras. Para evitar que el impacto de un proyectil atravesase el parabrisas del automóvil hiriendo a sus ocupantes, la solución fue introducir una fina y tupida malla. De este modo, la fuerza del impacto se reparte en todo el parabrisas y el proyectil no penetra al interior. El caso de las múltiples identidades es similar. La red tejida en razón de múltiples identidades hace posible controlar los efectos destructivos devastadores de un conflicto particular. Esta estrategia puede ser productiva en la generación de simpatías mutuas que contengan y contrarresten las tendencias sectarias tan prolijamente cultivadas en muchas culturas y religiones.

Bibliografía

Appiah, K.A. (2005): *The Ethics of Identity* (Princeton University Press).

Barry, B. (2001): *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Polity Press).

Barry, Barry (1973): *The Liberal Theory of Justice* (Oxford University Press).

Beitz, Charles (1979): *Political Theory and International Relations. With a new afterword by the author* (Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999 (original 1979)).

Cohen, Joshua (ed.) (1996): *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism* (Beacon Press: Boston)

Cohen, Joshua/ Howard, Matthew/ Nussbaum, Martha (ed.) (1999): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin With Respondents* (Princeton University Press).

Gutmann, Amy (ed.) (1994): *Multiculturalism* (Princeton University Press).

Hardin, Russell (1995): *One for All: the Logic of Group Conflict* (Princeton University).

Huntington, Samuel P. (1997): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Simon and Shuster, UK).

Hutchinson, John/ Smith, Anthony (editores) (1996): *Ethnicity* (Oxford University Press).

Ignatieff, Michael (1993): *Blood and Belonging. Journey into the new Nationalism* (Penguin Books).

Kant, Immanuel (1902): Akademie-Ausgabe (AA), Tomo IV: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*).

Kedourie, Elie (1960): *Nationalism* (Hutchinson, London).

Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture* (Oxford University Press).

Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship* (Oxford University Press).

Kymlicka, Will (ed.) (1997): *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press).

Kymlicka/ Norman (2000): *Citizenship in diverse societies* (Oxford University Press).

Loewe, Daniel (2006): "La política del reconocimiento" (*Véritas*, vol. 51, No. 4: 61-79).

Margalit, Avishai (1996): *The Decent Society* (Harvard University Press).

Margalit, Avishai / Raz, Joseph (1990): “National Self-Determination” (*The Journal of Philosophy* 9).

Meyer, Thomas (1997): *Identity Mania. Fundamentalism and the Politicization of Cultural Differences* (Mosaic Books: New Delhi 2001; original: *Identitäts-Wahn: Die Politisierung des kulturellen Unterschieds*, Aufbau Taschenbuch-Verlag 1997).

Nussbaum, Martha (1997): *Cultivating Humanity* (Harvard University Press).

Nussbaum, Martha: “Patriotism and Cosmopolitanism”, en: Cohen (ed.) 1996.

Okin, Susan Moller (1999): “Is Multiculturalism Bad for Women?”, en: Cohen/ Howard/ Nussbaum (ed.) 1999

Peters, Bernhard (1999): “Understanding Multiculturalism” (en IIS-Arbeitspapier 14/99).

Pogge, Thomas (1989): *Realizing Rawls* (Cornell University Press, Ithaca, London).

Poulter, Sebastian (1987): “Ethnic Minority Customs, English Law and Human Rights” (*International and Comparative Law Quarterly*, 36: 589-615).

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice* (Harvard University Press).

Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the limits of justice* (Cambridge University Press).

Selznick, Philip (1992): *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community* (University of California Press: Berkeley).

Sen, Amartya (2006): *Identity and Violence. The illusion of destiny* (W.W. Norton: New York, London).

Seneca (2003): *De otio; De brevitae vitae*. Editado por G. D. Williams (Columbia University).

Taylor, Charles (1994): "The Politics of Recognition", en Amy Gutmann (ed.) 1994.

Tully, James (1995): *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge University Press).

Waldron, Jeremy (1988): "When Justice Replaces Affection: The Need for Rights" (11 HARV. J.L. & PUB. POL'Y: 625-634).

Waldron, Jeremy (1997): "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", en: Kymlicka (ed.) 1997.

Waldron, Jeremy (2000): "Cultural Identity and Civic Responsibility" en: Kymlicka/ Norman (eds.) 2000.

Walzer, Michael (1984): *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Justice* (Basic Books).

FRAGMENTACIÓN EN LA SOCIEDAD MUNDIAL. LA PARADOJA CIVILIZATORIA*

ALDO MASCAREÑO
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Puede ser una constante de la evolución el que las cosas deban diferenciarse para mantener una cierta integración; aunque ‘integración’ es una palabra delicada, especialmente cuando hablamos de la sociedad moderna.

Esta contribución arranca de la tesis de que la sociedad moderna pone en cuestión su integración por medio de una creciente fragmentación. Si esta idea se quiere expresar de modo más radical, diría que la sociedad moderna favorece su propia fragmentación por medio de su autocaotización. Por autocaotización entiendo esa tendencia inmanente de cada cuerpo social a su propia desintegración, a su negativa interna a comportarse según las reglas que tal cuerpo se ha dado a sí mismo¹⁸⁵. Autocaotización es el resultado permanente de una especie de autoinmunidad del sistema social consigo mismo, una forma de no soportar el pasado y a la vez de prepararse continuamente en el presente para un futuro que se ve venir, y que cuando inevitablemente llega como presente, constata que toda preparación pasada es incompleta, y que por tanto, se requiere de una nueva negación de sí mismo para volver a intentar encontrarse en el mundo y prepararse para el futuro. Contingencia le llamó la lógica modal a esta indeterminabilidad del futuro –contingencia como negación de la necesidad y de la imposibilidad de todos los futuros posibles¹⁸⁶. Y cuando uno se enfrenta a la contingencia bajo esa doble negación,

* Este artículo ha sido realizado con materiales del proyecto Fondecyt N° 1110437.

185 Mascareño, Aldo, «Autocaotización en la sociedad mundial», *Cinta de Moebio* 34, 2012 (pp. 1-61).

186 Blumenberg, Hans, «Kontingenz», en K. Galling (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III. Band. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1959 (pp. 1793-1794).

no puede esperar enfrentar sino paradojas. Fragmentación, autocaotización y contingencia son –para decirlo paradójicamente– las tres caras de una misma moneda. En ese horizonte, la diversidad es un *factum*, y precisamente por ello, los conflictos genéricamente llamados *culturales* son normales y no una anomalía que deba ser curada o extirpada de la sociedad moderna por su inconveniencia.

La hipótesis de este texto es que la moderna sociedad mundial produce tanto el conflicto de culturas como las condiciones para su manejo; tanto la multiplicación de culturas como la disolución de ellas. En una palabra, frente a la pregunta por el diálogo de civilizaciones, la moderna sociedad mundial responde con paradojas que no conviene pasar por alto cuando se presupone que el diálogo puede ser el mecanismo adecuado para la superación de estos problemas. En lo sucesivo quiero desplegar esta hipótesis en cinco partes. Primero me detengo en la caracterización de lo que entiendo por sociedad mundial en sus formas de fragmentación y autocaotización (1), para posteriormente abordar una breve caracterización de cuáles son sus *drivers*, es decir, los procesos responsables de la autocaotización de la sociedad mundial (2). Continúo con una reflexión acerca del alto potencial de conflictividad que esta sociedad mundial produce (3), para entonces analizar las limitaciones y paradojas que se invisibilizan cuando se asume que el diálogo, la diversidad o la multiculturalidad, constituyen soluciones adecuadas para limitar la conflictividad de la sociedad mundial (4). Concluyo con una breve síntesis de lo expuesto (5).

1. Sociedad mundial

A primera vista, la aseveración de la existencia de una sociedad mundial puede parecer exagerada. Especialmente cuando se toma en consideración la diversidad cultural, las altas desigualdades en y entre regiones del globo, así como los múltiples conflictos entre distintos países, no parece plausible afirmar que tenemos solo una sociedad y no, en realidad, muchas sociedades que interactúan entre sí en relaciones de coordinación y conflicto. La tesis de la sociedad mundial, sin embargo, no debe entenderse como homogeneidad sociocultural en todos los espacios del globo, sino fundamentalmente como la posibilidad de reconocer consecuencias estructurales de los contactos entre regiones que impiden pensar esas regiones como espacios de socialidad aislados entre sí. En otros términos, sociedad

mundial no es solamente contacto ecológico, no es solo presencia de rasgos o elementos culturales de una región en otras indeterminadas, no es únicamente expansión de información a través de medios de comunicación; sociedad mundial es, ante todo, que los requerimientos estructurales de una región sean respondidos, en otras regiones, por medio de la formación de estructuras que puedan procesar las influencias provenientes del entorno y producir las propias sobre este¹⁸⁷.

Desde los orígenes de la evolución de la especie *homo sapiens*, hace más 100.000 años, siempre tuvimos grupos de personas aisladas entre sí, cuyos contactos se circunscribían a relaciones de habitación en un mismo espacio ecológico (zonas de caza y recolección, de intercambio y enfrentamiento bélico). En el más complejo de los casos, se trata de alianzas de parentesco determinadas por formas exogámicas para las cuales de todos modos pueden ser identificados límites geográficos¹⁸⁸. Los imperios de la Antigüedad (Mesopotamia, Roma, Cuzco) logran una centralización de recursos y poder, y con ello constituyen periferias de mayor extensión geográfica. Pero incluso en estos casos siempre era posible ir más allá de los límites del imperio y encontrarse con *bárbaros* que no pertenecían al mundo propio y que, por tanto, eran *otros*. Es decir, no existe aún una continuidad de socialidad que pueda sostenerse como fundamento operativo de la sociedad mundial. También en los inicios de la expansión de Europa en los siglos XV y XVI, carece de sentido pensar, por ejemplo, en la región de China como un componente de la misma sociedad. Sin duda hay contactos, pero ellos no alcanzan a formar estructuras sociales comunes que permitieran pensar en la unidad social del mundo. Incluso a fines del siglo XVIII aun es posible poner en duda la incorporación de China en la sociedad mundial, como se aprecia en el rechazo radical de la cultura occidental y del establecimiento de intercambio político con ella que el Emperador Ch'ieng-lung de China expresa a Jorge III de Inglaterra en 1793:

187 Ver para esto en detalle Stichweh, Rudolf, *Die Weltgesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000; Stichweh, Rudolf, *Der Fremde*, Suhrkamp, Frankfurt, 2011; Stichweh, Rudolf, «El concepto de sociedad mundial. Génesis y formación de estructuras de un sistema social global», en H. Cadenas, A. Mascareño y A. Urquiza (eds.), *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría*, RIL Editores, Santiago, 2012 (pp. 23-48).

188 Por ejemplo en Leach, Edmund, *Political Systems of Highland Burma*, Berg, Oxford, 2004. Al respecto también Lévi-Strauss, Claude, *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

En cuanto atañe a Vuestro ruego de enviar a uno de Vuestros súbditos para ser acreditado en mi Celeste Corte y velar por el comercio de Vuestro País con la China, esa súplica es contraria a todos los usos de mi dinastía y en modo alguno puedo tomarla en consideración [...] Nuestros modales y Nuestros códigos difieren tan completamente de los Vuestros que aun si Vuestro enviado fuera capaz de hacer suyos los rudimentos de Nuestra cultura jamás podríais trasplantar a Vuestro suelo extranjero Nuestros usos y costumbres [...] Al dominar Yo el ancho mundo no tengo en cuenta más que un fin, a saber, ejercer una gobernación perfecta y cumplir los deberes para con el Estado [...] No doy ningún valor a los objetos raros o ingenios ni tengo falta alguna de los productos de Vuestro país¹⁸⁹.

A inicios del siglo XXI en cambio, China es en una especie de pseudo-centro de la sociedad mundial. Es el principal sostenedor de la deuda norteamericana producto de una política consistente de compra de dólares orientada a evitar el fortalecimiento del yuan frente al dólar y así favorecer la propia política de exportación de productos manufacturados a bajo costo para los consumidores occidentales¹⁹⁰. África y América Latina iniciaron antes su camino a la sociedad mundial en el marco de la expansión colonial europea entre los siglos XV y XIX y las relaciones comerciales, incluido el comercio de esclavos en lo que se ha denominado el *Black Atlantic*¹⁹¹.

Pero esta integración colonial en la sociedad mundial aun tenía que enfrentar uno de sus mayores obstáculos estructurales y semánticos: la creación del estado-nación. La idea moderna de estado-nación reprodujo ficticiamente el aislamiento relativo de sociedades de las primeras fases de la evolución social, a pesar de que el colonialismo la negaba en los hechos. Es un rendimiento propio de la época moderna, especialmente de su dimensión política, el que la sociedad mundial sea pensada en términos de estados, de los cuales se predica autonomía y en los cuales, políticamente también, se construyen

189 Chi'eng-lung, «Chi'ien Lung, (Qianlong) Letter to George III», en <http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/classes/2c/texts/1792QianlongLetterGeorgeIII.htm> [acceso agosto 2012].

190 Ferguson, Niall, *The Ascent of Money*, The Penguin Press, New York, 2008.

191 Para esto véase Costa, Sergio, *Vom Nordatlantik zum 'Black Atlantik'*, transcript, Bielefeld, 2007; también Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Counsciousness*, Verso, London, 1994.

formas identitarias destinadas a perfilar simbólicamente esa autonomía. Entonces se hace común hablar de la *sociedad chilena*, de la *sociedad marroquí*; es común también decir que la sociedad Uruguay es *algo distinto* que de la Paraguay¹⁹², y probablemente pocos en Norteamérica quisieran pensar que la sociedad americana pudo tener algo en común con la sociedad soviética en el siglo XX o actualmente con la sociedad iraquí.

Quiero decir con esto que solo un modo de observación con interés político es el que nos ha hecho pensar en distintas sociedades, que, además, tendrían (contendrían) distintas culturas -como si el límite cultural coincidiera con la demarcación administrativa de fronteras, como si los símbolos tuvieran bordes¹⁹³. Pero es justamente esta igualdad tan férrea entre estado y sociedad la que también puede darnos un ejemplo de la mundialidad de la sociedad moderna. Hoy no hay región del mundo que no sea reclamada como territorio propio de un determinado estado. Y si esto es así, uno necesariamente debe presuponer procesos estructurales y formulaciones semánticas que están en la base de la formación de los estados y que son más o menos equivalentes (no iguales por cierto, sino equivalentes) en todo el globo. Ciertamente los estados son distintos en sus formas de operación y en las historias heroicas que se cuentan para construir sus sentimientos nacionalistas, pero hay una institucionalidad de base que siempre debe, al menos, a) concentrar el poder, b) administrarlo de algún modo que sea útil a su propia reproducción, y c) buscar formas de legitimación pública para esas operaciones -sea de tipo legal-racional, carismática, tradicional o, como siempre sucede, con combinaciones de ellas¹⁹⁴.

Con esto es posible comenzar a visualizar un criterio operativo para entender en qué momento estamos en presencia de una -y solo una- sociedad mundial. Ese es el momento en que las expectativas y pretensiones de una región, de una unidad social, se transforman en realidad estructural en otra, con lo que el intercambio operativo y simbólico puede ser recíproco (aunque no necesariamente igualita-

192 *Cómo irónicamente lo indica Luhmann; eer Luhmann, Niklas*, La sociedad de la sociedad, Herder, Universidad Iberoamericana, México DF, 2007.

193 Schroer, Markus, *Räume, Orte, Grenzen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2006.

194 Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995.

rio) precisamente porque se ha construido un puente estable que lo hace posible. Históricamente se atribuye al colonialismo la construcción de este puente, el que mediante una relación de subordinación habría expandido múltiples formas institucionales en distintas dimensiones –por lo pronto en la administración política, en el intercambio comercial, la explotación económica y la especulación financiera, en la hegemonía religiosa, en las formas jurídicas, incluso en los fundamentos epistemológicos para la construcción de una idea de mundo. Esto es cierto, pero insuficiente para entender la formación de la moderna sociedad mundial. Primero, porque los espacios locales siempre modificaron y adaptaron las formas institucionales a su propia deriva en hibridaciones religiosas, pluralismos jurídicos, reconstrucciones políticas y sincretismos epistémicos; segundo, porque la aproximación colonial enfatiza la jerarquía centro-periferia y con ello oscurece cuánto deben modificarse los centros ante las presiones de la periferia; y tercero, porque a pesar de distintos grados de penetración colonial, las estructuras similares se forman en todas las regiones del globo de manera equivalente. Entonces hay que buscar una explicación de mayor complejidad.

2. Drivers de la sociedad mundial

En la formación de la sociedad mundial es posible identificar cuatro poderosos *drivers* que transforman las múltiples sociedades del globo en una sociedad mundial, y a la vez la fragmentan y caotizan¹⁹⁵. El primero es el proceso de diferenciación funcional, esto es, la formación de sistemas sociales con modos de operación propios, como la economía, la política, el derecho, la religión; todos ellos con siglos de desarrollo; otros, como el arte y la ciencia, recién consolidados en el siglo XIX; y un tercer grupo que emerge en el siglo XX, como el deporte, los medios de comunicación o el turismo¹⁹⁶. Todos estos sistemas tienen anclajes nacionales, pero ninguno es realmente nacional o propio de un estado nacional. Diferenciación funcional es la

195 Sigo en esto las formulaciones de Rudolf Stichweh acerca de las innovaciones y mecanismos requeridos para la formación de la sociedad mundial (ver Stichweh, Rudolf, *Die Weltgesellschaft*, *op. cit.*, y «El concepto de sociedad mundial», *op. cit.*). Complemento el análisis de Stichweh, no obstante, con la propuesta de la semántica como uno de los *drivers* transversales de la sociedad mundial.

196 Stichweh, Rudolf, «El concepto de sociedad mundial», *op. cit.*

categoría general en la cual pueden ser entendidas la expansión de instituciones, expectativas, procedimientos, conductas, semánticas que hoy son posibles de encontrar en diversas regiones del globo. El fundamento de esa expansión (más allá de las razones históricas que con las que se puede describir este proceso) es que los individuos y grupos están enfrentados a la resolución de determinados problemas creados por su misma interacción, para los cuales se desarrollan mecanismos específicos orientados a la resolución de esos problemas. El problema de la escasez, por ejemplo, se resuelve por medio de la formación de instituciones económicas; el problema del orden se resuelve por la creación de instituciones políticas; el problema de la integración comunitaria se resuelve originalmente por medio de instituciones religiosas. En cada uno de estos casos se trata de la formación de estructuras, el despliegue semántico, la generación de expectativas que tienen por función tratar con el problema de referencia y orientar las conductas en dirección de su resolución. Esto puede especificarse a nivel nacional, pero cada nivel nacional no está aislado de otros órdenes nacionales. Por lo demás, la propia diferenciación del mundo en estados nacionales muestra que el problema del orden es un problema universal para el cual se requiere de instituciones, procedimientos y expectativas similares en diversas regiones del globo. Es precisamente esto lo que constituye un sistema político mundial (no un estado mundial, sino una *estatalidad mundial* –independiente del tipo de estado, sistema de partidos o estructuras ideológicas de que se trate). Algo similar puede decirse del sistema financiero global, probablemente el sistema en el que más claramente puede observarse la desterritorialización (desnacionalización) de las operaciones sociales. Cada región del globo participa o se ve afectada por las transacciones financieras, y cada una sufre sus consecuencias en diversas dimensiones: en el ámbito financiero y de inversión específicamente, o en el nivel de la economía real con desempleo y falta de oportunidades de trabajo. Incluso las relaciones de intimidad pueden entenderse como un sistema funcional anacional encargado de la formación y sostenimiento de la individualidad en una sociedad moderna que requiere de personas aptas y dispuestas a la participación personal en roles funcionales y posiciones institucionales concretas.

Un segundo *driver*, central para la construcción de la sociedad mundial, es la organización. En esto uno no solo debe pensar en las

grandes empresas multinacionales o en organizaciones transnacionales, sino en el potencial desnacionalizador de cualquier construcción organizacional, sea en el plano de las normas organizacionales o en el de las expectativas de la interacción. Se sabe que en cualquier biblioteca del mundo uno debe mantenerse callado, que en cualquier recinto deportivo uno puede gritar, que en cualquier aeropuerto las maletas vienen después del control policial. Estos ejemplos triviales indican que las organizaciones son potentes formadores de expectativas de conducta, y de expectativas acerca de las expectativas de conducta de otros, independiente de si el otro es mapuche o bereber, es decir, independiente de las disculpas del tipo, ‘perdón, es que no soy de aquí’, cuando se ha cometido un error. Precisamente esas expectativas y las expectativas de expectativas pueden ser siempre decepcionadas, por lo que también en el nivel de las organizaciones hay un alto potencial de conflicto y, por tanto, altas exigencias de coordinación de conductas. Para esto las organizaciones generan reglas de funcionamiento interno; reglas no solo relativas a los modos de producción, seguridad, gobierno, sino también orientadas a las formas de interacción que se producen en su interior (uso de lenguaje, prohibiciones o restricciones de intimidad) e incluso a la individualidad de los individuos (vestuario, largo de cabello, actitud corporal). También desarrollan metarreglas que tienen por finalidad la vinculación de estas dimensiones entre sí, por ejemplo, en la generación de planes estratégicos, ritualizaciones periódicas o juegos¹⁹⁷. Y todo esto se desarrolla con relativa prescindencia de dónde esté ubicada la organización: la misión y visión de la organización valen tanto para el centro como para todas las filiales, del mismo modo que las normas de seguridad, las modalidades de producción, la jerarquía, el sentido ritualístico, el manejo del conocimiento¹⁹⁸.

Un tercer *driver* relevante para la formación de la sociedad mundial son las redes. Por medio de las redes, la sensación fenomenológica de localidad que uno tiene por el hecho de actuar en un espacio y tiempo definidos es radicalmente modificada por la potencialidad de interacción mediada en el vínculo con otro. Es decir, las consecuencias de mi interacción local trascienden lo local porque

197 Para esto Akerstrom Andersen, Niels, *Power at Play*, Palgrave, New York, 2009.

198 Meyer, Jon, «World society, institutional theories, and the actor», *Annual Review of Sociology* 36, 2010 (pp. 1-20).

el otro con el que interactúa se vincula con otro y ese con otro y ese con otro, y así sucesivamente¹⁹⁹. El mundo se abre como horizonte de interacción mediada en cada interacción, se expone como potencialidad de mundo. Un ejemplo de esto son las redes científicas, sea en términos de modalidades a distancia o presenciales. En modalidades a distancia, principalmente el intercambio de información, la producción complementaria de conocimiento en investigaciones transdisciplinarias, la diferenciación de producción de pruebas o experimentos en distintos laboratorios o centros científicos, así como la producción de *papers* o libros por múltiples coinvestigadores en distintas regiones del mundo, evidencian el carácter supranacional de una red científica, o más precisamente muestran la continuidad institucional de la ciencia en múltiples regiones del globo. Esto se complementa con la interacción presencial de estas redes en congresos, seminarios e intercambios científicos muchas veces financiados con fondos de los propios estados nacionales o de espacios regionales como en la Unión Europea. En términos de redes, también se puede pensar en la interacción mediada en el sistema financiero: ¿quién podría haber pensado que desde la interacción local entre los *non-credit worthy* americanos y los bancos locales en Florida y Alabama podría haber emergido una crisis mundial? Sin embargo, es solo la acumulación de pequeñas interacciones mediadas orientadas al retiro de fondos en aseguradoras, bancos de inversión, bancos de crédito y otros agentes financieros la que produce un orden global emergente de desconfianza en el mercado financiero y la consecuente crisis de iliquidez del sistema en términos generales. La crisis financiera 2007-2008 sea probablemente uno de los ejemplos recientes más dramáticos de cómo la red siempre contiene en cada nodo la posibilidad de apertura al mundo. Otro es sin duda la ola de revueltas sucedidas en África del Norte en 2011 y que en 2012 se ha extendido a Medio Oriente. Desde las primeras manifestaciones en Túnez hasta los actuales acontecimientos en Siria, una red de interacciones presenciales y virtuales se ha abierto y ha permitido tanto el aprendizaje estratégico sobre qué hacer en este tipo de situaciones como la transmisión de connotaciones simbólico-expresivas que promueven un sentido semántico de unidad a la protesta que

199 Luhmann, Niklas, «Die Weltgesellschaft», en N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, VS Verlag, Wiesbaden, 2005 (pp. 63-88).

construye socialmente a los participantes como tales. Es decir, la red transmite tanto conocimiento como expresividad simbólica supranacionalmente. Es, en tal sentido un potente formador de sociedad mundial.

Un cuarto *driver* altamente relevante para la formación de la sociedad mundial es la semántica. Una particularidad de ella es que opera transversalmente a las modalidades estructurales de la diferenciación funcional, las organizaciones y las redes, es decir, la semántica de uno de estos *drivers* puede extenderse sin mayores problemas a los otros, con lo que adquiere una función de integración transestructural de ellas. Las semánticas constituyen significaciones conceptuales que varían temporal y espacialmente. Por tanto, la transmisión de esas variaciones espacio-temporales significativas se convierte en un factor decisivo para la formación y reconocimiento de expectativas complementarias en distintas regiones del globo. Mientras más ellas puedan emplearse (*i.e.* expandirse) en sistemas funcionales, organizaciones y redes de interacción, más parece posible ponerse de acuerdo o identificar conflictos con mayor precisión. Esto lleva consecuentemente a la formación de una sociedad mundial, sea tanto por la mayor probabilidad de acuerdos como por la posibilidad de especificar los conflictos en marcos compartidos –en ambos casos, consenso o conflicto, hay unidad en el criterio de formación estructural. Uno de los ejemplos más notables de transestructuralidad semántica puede encontrarse en la semántica de los derechos humanos (también en esta familia conceptual: especie humana, humanidad común). En el nivel funcional, la semántica de los derechos humanos aparece asociada principalmente a estructuras jurídicas, políticas y morales, aunque también en el último tiempo a la economía, la religión, la educación, la salud y la pertenencia étnica, especialmente con la emergencia de la tercera generación de derechos humanos en tanto derechos sociales²⁰⁰. En el nivel organizacional, la semántica de los derechos humanos produce múltiples formas estructurales de limitación de la discriminación: procedimientos universalistas de atención o selección, mecanismos formales de inclusión/exclusión, criterios y reglas explícitas de no-

200 Ver Domingues, José Maurício, «Law, Complexity, and Pluralism in the Development of Modernity», en A. Mascareño y K. Araujo (eds.), *Legitimization in World Society*, Ashgate, Surrey (pp. 45-60).

discriminación, criterios y reglas explícitas de favorecimiento de grupos desaventajados en situaciones específicas de exclusión o subinclusión²⁰¹. En las redes en tanto, los derechos humanos permiten captar con mayor sensibilidad las desigualdades entre personas en la interacción. Por tratarse de una expectativa generalizada que regula las interacciones cotidianas, cualquier desviación de ella puede ser fácilmente captada en la interacción de la red, resuelta en ella, o si es necesario, conducida a los criterios formales de los niveles organizacional o funcional. Es decir, una discriminación en el trabajo puede arreglarse alternativamente con disculpas personales en la red de interacción, con el sometimiento del caso a las normas de la organización en la que la interacción se sitúa, o con su traslado (paralela o consecutivamente) a tribunales de justicia nacionales o internacionales en el nivel funcional. Solo la ubicuidad de las semánticas y sus modos de traducción entre los otros *drivers*, permiten este tratamiento paralelo de una temática en distintos niveles. Esta es sin duda también una modalidad altamente relevante para la formación de la sociedad mundial.

3. Conflictividad en la sociedad mundial

Como puede observarse a partir del análisis de la semántica como driver de la sociedad mundial, estos mecanismos no operan aisladamente y están lejos de ser consistentes entre sí. Al contrario de las concepciones que observan la idea de sociedad mundial como la formación de un espacio social homogéneo y carente de contradicción, lo cierto es que la sociedad mundial se caracteriza mucho más por la conflictividad que por la armonía. La expansión de sistemas funcionales, organizaciones, redes y semánticas puede constituir un puente de conexión entre las fronteras de los estados nacionales, pero por ese puente transita más diferenciación y fragmentación que integración.

A lo largo del día, todos transitamos por distintos sistemas, organizaciones, redes, y contribuimos a la reproducción de diversas figuras semánticas; incluso muchas veces hacemos esto simultáneamente e inconsistentemente. Aprovechamos de comunicarnos por

201 Mascareño, Aldo, «Ethics from the Perspective of the Individual», *Soziale Systeme* 17(1), 2011 (pp. 186-210).

mail o *skype* con los amigos o parientes en otras partes del mundo en las pausas de trabajo; algunos van a misa el día domingo, después de eso a comprar al *mall* y luego a reunirse con la familia; y entre las conversaciones de los dramas familiares *twitean* en favor o en contra del aborto o envían mails para coordinar la teleconferencia del día lunes. Es decir, en una sociedad mundial de sistemas, organizaciones, redes y semánticas múltiples, la fragmentación y caotización de la vida cotidiana es alta porque a) socialmente debemos cambiar rápida y constantemente entre diversas constelaciones simbólicas; porque b) temporalmente enfrentamos la continuidad de nuestras convicciones semánticas, creencias religiosas o hábitos culturales con la rapidez de las exigencias en el trabajo, en la educación, en la ciencia, en los medios, en la política; y c) porque objetualmente nos movemos en distintos niveles de interacción, de membresías organizacionales e inclusiones funcionales, porque somos y estamos en varias partes simultáneamente, sea en nuestras acciones y vivencias o en las acciones y vivencias de otros.

Dicho de otro modo, la fragmentación o (auto)caotización de la sociedad mundial está estrictamente correlacionada con el principio de diferenciación: a más diferenciación, mayor la probabilidad de enfrentamiento de lógicas operativas contradictorias, y mayor indiferencia entre ellas. Niklas Luhmann ha expresado esto de modo especialmente pesimista:

Si observamos diferenciación funcional, nuestra descripción apuntará a la autonomía de los sistemas funcionales, a su alto grado de indiferencia acoplado a una alta sensibilidad e irritabilidad en varios aspectos específicos que varían de sistema a sistema. Entonces, veremos una sociedad sin cima y sin centro; una sociedad que evoluciona pero que no puede controlarse a sí misma. Y entonces, la calamidad no es tanto explotación u opresión, sino descuido. Esta sociedad hace distinciones muy específicas con respecto a su entorno, por ejemplo, recursos utilizables y no utilizables en relación a temas ecológicos, o cuerpos (excluidos) y personas (incluidas) con respecto a individuos humanos.

Hoy el problema es mucho peor que antes. Podemos continuar con nuestros hábitos y volver a demandas morales que estarán tan justificadas como siempre, pero ¿quién escuchará esas quejas y quién reaccionará ante ellas si la sociedad no puede controlarse a sí mis-

*ma? ¿Y qué podemos esperar si sabemos que el mismo éxito de los sistemas funcionales depende del descuido? Cuando la evolución ha diferenciado sistemas cuya complejidad depende de la clausura operacional (y el caso paradigmático es, por supuesto, el cerebro humano), ¿cómo podemos esperar incluir todo tipo de preocupaciones dentro del sistema?*²⁰²

La diferenciación de sistemas, organizaciones, redes y semánticas, incrementa exponencialmente el potencial de conflictividad de la sociedad moderna. Y no solo eso, sino que ante el aumento del potencial de conflictividad, aumentan las demandas y con ello se hace cada vez más notoria la indiferencia (descuido, señala Luhmann) de los sistemas antes los problemas de las personas. La sensación de aislamiento se hace más notoria, lo que promueve el refugio en estructuras locales y formulaciones culturales particulares como espacio último de integración que se destaca ante la imposibilidad de una integración generalizada, y que por ser particular, incluso se opone a la posibilidad de integración global. Fundamentalismo también puede llamarse a estas tendencias que defienden lo particular como oposición al mundo. El fundamentalismo es, por tanto, una consecuencia de la fragmentación en la diferenciación funcional, no una reacción que tenga raíces distintas. No puede entenderse como supervivencia tradicional en una sociedad moderna; para ello se requeriría de demasiado aislamiento geográfico, algo que ningún espacio del planeta puede ofrecer hoy. La modernidad del fundamentalismo consiste en emplear la tradición instrumentalmente para mantener determinados privilegios o posiciones dominantes de tipo político que también pueden ser defendidas por medio de las armas –como actualmente en el caso de Siria. Entonces, fórmulas como ‘fundamentalismo’, ‘choque de civilizaciones’, ‘conflicto de culturas’, son reducciones –en la mayoría de los casos mediáticas– de un problema de mucho mayor alcance y profundidad que sería imposible de resolver mediante un ‘diálogo de civilizaciones’ –como demanda buena parte del *establishment* de las organizaciones internacionales y los medios occidentales.

Los sistemas tienen alcance global, pero a la vez generan intereses distintos y muchas veces contradictorios entre sí que hacen

202 Luhmann, Niklas, «Globalization or World society: How to Conceive of Modern Society?», *International Review of Sociology* 7(1), 1997, pp. 74-75 (pp. 67-79).

de la sociedad mundial una unidad fragmentada de múltiples colisiones. Y precisamente esto eleva las demandas de coordinación a niveles no conocidos hasta ahora. Tradicionalmente estas demandas se habían formulado a los estados nacionales, pero como el siglo XX y lo que va del XXI lo han demostrado, es poco lo que los estados nacionales pueden hacer ante la generalización de burbujas financieras, ante la duplicación de la realidad y los flujos de información a través de Internet, ante las redes internacionales de corrupción y narcotráfico, ante la creciente movilidad migratoria en busca de mejores condiciones de vida en todo nivel, ante los conflictos políticos que los mismos estados disfrazan de fundamentalismo para esconder el hecho que se trata de posicionamientos políticos para conservar o ganar nuevos privilegios. Si todo esto es así, entonces hay que preguntarse si todo este potencial de conflictividad y las múltiples expectativas de coordinación que genera, pueden ser efectivamente procesadas por la fórmula del *diálogo de civilizaciones* –como si el problema fuese resueltamente ‘cultural’ o de ‘tolerancia religiosa’; o si por la alta confianza que la modernidad tiene en el diálogo, algunas de sus paradojas y puntos ciegos se nos pasan por alto.

4. Las paradojas del diálogo y sus alternativas

Mi hipótesis es que en este contexto de una sociedad mundial altamente fragmentada y caótica, el diálogo tiene rendimientos limitados y en buena medida paradójicos. Al respecto, quiero plantear tres proposiciones, que no intentan descalificar el diálogo como mecanismo de resolución de controversias, pero que sí buscan llamar la atención sobre algunos de sus rendimientos no deseados.

PRIMERO. Cuando se acepta a todo evento la semántica del *diálogo de civilizaciones*, problemas que pueden ser parciales se hacen holísticos porque se les atribuyen a algo inmanente de cada civilización. El conflicto es redirigido a terrenos seguros (identidad, nacionalismo, sobrevivencia cultural) a través de los cuales se puede apelar al público para buscar apoyos con los que regularmente los estados hacen más de lo que los públicos estarían dispuestos a apoyar. Esto evita la exploración de alternativas, y por otro, acepta y legitima que son civilizaciones las que están en conflicto y no racionalidades sistémicas, intereses organizacionales o expectativas de redes de interacción. El diálogo mismo se anticipa como solución de un

problema que él mismo construye –quizás porque esas otras fragmentaciones y paradojas ni siquiera sean visibles como problema.

SEGUNDO. Paradojalmente, si el diálogo se invoca como mecanismo de defensa de la diversidad, el mismo diálogo ha debido previamente aceptar que la diversidad se ha definido como problema que requiere ser tratado dialógicamente para ser exculpado y redimido. Para existir, la diversidad no requiere diálogo; es previa a él. Pero entender la diversidad como problema es entender que la propia sociedad mundial es un problema, porque ella es en sí misma diversidad de sistemas, de organizaciones, de redes y de las múltiples expectativas de expectativas que en cada uno de esos espacios se generan, de las múltiples ‘culturas’ que cada día coexisten y conviven sin que ello se transforme en un conflicto civilizatorio. El diálogo subentiende entonces que hay un cierto límite a la diversidad; un límite más allá del cual, se requiere negociar.

TERCERO. La praxis del diálogo implica una demanda por fundamentaciones y la crítica recíproca de ellas. El interés por la fundamentación domina el diálogo. Sin embargo, la fundamentación solo cubre un área limitada de las vivencias y acciones comunes. Se le escapan los casos de las relaciones afectivas, de la simple percepción de las cosas, del isomorfismo conductual, es decir, de la acción imitativa, y se le escapan también los casos del silencio y la indiferencia no agresiva²⁰³. Se podría pensar que el diálogo presupone todas estas cosas y las canaliza por medio de la crítica de fundamentaciones. Pero si esto es así, entonces en el diálogo que se presupone libre de coacción, los participantes se ven obligados a fundamentar afectos, socializaciones primarias o la inconmensurabilidad de los silencios; y cuando no lo logran, entonces ellos debieran aceptar que esos afectos, socializaciones o silencios no son legítimos, o que al menos tienen una legitimidad deficitaria en relación –por ejemplo– a un acuerdo económico en el que las partes logran coincidir en un precio, o a un acuerdo político en el que las partes acordaron formas de cooperación recíproca.

Por cierto que estas paradojas no implican el deber de excluir al diálogo como posibilidad, aunque creo que sí implica el deber ético

203 Luhmann, Niklas, «Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971 (pp. 291-405).

de no sacralizarlo. Implica situarlo en un horizonte contingente (es decir, no necesario pero tampoco imposible) de posibilidades a través de las cuales lidiar con la complejidad y diversidad de la moderna sociedad mundial.

Incluso muchos de estos problemas para los cuales invocamos el diálogo son resueltos por técnicas de indiferencia que la propia sociedad mundial ha desarrollado para tratar consigo misma. Ya en el siglo XVIII era posible identificar en Adam Smith que la caotización provocada por la moderna división del trabajo sobre el orden tradicional, debía presuponer no solo la mano invisible, sino también una simpatía mínima entre extraños que permitiera abstraer al otro de su contexto social para poder intercambiar con él²⁰⁴. Hoy diríamos: se trataba de reconocerlo como otro digno de intercambio, respecto del cual, paradójicamente, se podía ser indiferente en otros aspectos. Más recientemente Niklas Luhmann, por ejemplo, habla de las posibilidades de formación de una individualidad disciplinada²⁰⁵, es decir, una individualidad que no es excéntrica, como la del santo, el genio o el héroe²⁰⁶, sino estandarizada, y respecto de la cual la varianza es secundaria porque en sí misma alcanza para sostener un paralelismo de metas en buena parte del horizonte común de acción y vivencia.

Estos y otros mecanismos de indiferencia (la cortesía evitativa, el humor, la ironía) tienen un rendimiento bastante notable: permiten poner en práctica múltiples formas de intervención sin que ellas sean registradas como tales²⁰⁷, sea porque no se las observa directamente como intervención –como en la sátira cortesana medieval por ejemplo²⁰⁸, o en los modos contemporáneos de intervención contextual²⁰⁹– o porque si se las observa, el intervenido que quiere oponerse tiene que hacer explícito algo que no le es favorable –como en el famoso diálogo de Hamlet con su madre y su tío Claudio:

204 Para esto Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund Inc., Glasgow, 2009. Reflexiones en torno a esto también en Stichweh, Rudolf, *Der Fremde*, op. cit.

205 Luhmann, Niklas, *La sociedad de la sociedad*, op. cit.

206 Scheler, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn, 2007.

207 Ver Stichweh, Rudolf, *Der Fremde*, op. cit.

208 Al respecto, de Bruyne, Edgar, *La estética de la Edad Media*, Visor, Madrid, 1994.

209 En su versión original, ver Willke, Helmut, «Strategien der Intervention in autonome Systeme», en D. Baecker, J. Markowitz, R. Stichweh, H. Tyrell, H. Willke (eds.), *Theorie als Passion*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987 (pp. 331-361).

- Señora, ¿qué os parece la obra?
 –Creo que la dama promete demasiado –contesta la Reina
 –Pero cumplirá su palabra –retruca Hamlet
 –¿No hay nada que ofenda en el argumento? –interviene el Rey Claudio
 –No, no mi señor. Todo es simulado, incluso el veneno
 –¿Y cómo se llama la obra? –inquire el Rey
 –‘La ratonera’... –responde Hamlet²¹⁰

Hamlet logra que el Rey Claudio se desenmascare a sí mismo y arranque del teatro al ver representado el asesinato del Rey Hamlet que él mismo Claudio había cometido. Técnicamente a esto se le denomina intervención contextual²¹¹. En esta, el interventor no es realmente un interventor; es más bien un promotor indirecto de la autorregulación del sistema que se quiere intervenir. Este promotor ofrece una distinción que juzga de *interés* para aquel que es objeto del proceso de intervención y asume que será precisamente ese interés el que por sí mismo hará que el intervenido incorpore la información que el regulador le ofrece. Es decir, no se requiere convencimiento en este proceso; no se requiere de un diálogo que exponga razones, pues ellas están contenidas en la propia oferta de comunicación que el regulador realiza. Hamlet no encara directamente a Claudio para acusarlo de asesinato; tampoco está seguro que haya sido así. El fantasma de su padre se lo anunció, pero ello no es suficiente constatación del hecho. Hamlet escenifica el asesinato contratando a un grupo de actores que lo representen; invita a Claudio a ver la obra, y es el propio Claudio quien se incomoda al observar el mensaje que Hamlet le hace llegar. El sistema (Claudio) se inculpa, se (auto)irrita, sin que haya sido directamente inculpado; la oferta de comunicación de Hamlet hace perfecto sentido a la autopoiesis de Claudio, quien la integra como información relevante y reacciona correspondientemente. Con ello, el interventor (Hamlet)

210 Shakespeare, William, *Hamlet*, Edaf, Madrid, 2004, pp. 119-120.

211 Al respecto se puede consultar en alemán, Willke, Helmut, «Strategien der Intervention in autonome Systeme», *op. cit.*; Willke, Helmut, *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften. Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation*, Juventa Verlag, München, 1993; también Willke, Helmut, *Systemtheorie III: Steuerungstheorie*, Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1995. En español se puede consultar Mascareño, Aldo, «Sociología de la intervención: orientación sistémica contextual», *Revista MAD*, 25, 2011 (pp. 1-33).

logra su propósito: constatar la responsabilidad de Claudio en el asesinato de su padre por medio de una intervención contextual.

La intervención es contextual pues se realiza en el contexto del sistema que se busca intervenir; no opera directamente sobre las estructuras internas del sistema. Lo que se pretende es hacer ver al sistema algo que para la propia observación interna es un punto ciego, de manera tal que el intervenido cambie su conducta cuando logra integrar en su propio repertorio aquello que la intervención pretende hacerle ver. El cambio entonces es interno, auto-decيدido, y no una imposición desde el exterior que se desvanece cuando la coerción externa se reduce o cesa. Intervenciones de este tipo son realizadas en la terapia²¹², en la publicidad de los medios de comunicación²¹³, en políticas públicas²¹⁴, en contextos organizacionales²¹⁵. Estas requieren un alto grado de conocimiento por parte del interventor acerca de las motivaciones y las formas de operación más profundas del sistema que se busca regular. Esa es su condición de éxito, pues si se quiere que sea el propio intervenido el que integre la oferta de comunicación que el interventor realiza y con ello cambie su conducta, entonces esa oferta debe ser hecha en el lenguaje del sistema a regular y en un momento (oportunidad) en el que este pueda dirigir su atención a la oferta realizada.

Se requiere de precisión semántica y temporal para lograr coordinaciones conductuales mediante estrategias de este tipo. Y además de una fina observación de lo que los problemas ocultan, pues solo haciendo visibles esos sutiles puntos ciegos que se esconden tras declaraciones resonantes, es que se puede abrir la perspectiva de cambios generalizados en la relación entre sistemas. En cambio, cuando los problemas se construyen en términos de fundamentalismo, choque de civilizaciones o conflicto de culturas, la generalización que se produce es tan alta, que los puntos ciegos son invisibilizados por la misma idea de conflicto. Entonces el conflicto es; no tiene origen ni

212 Ver al respecto Willke, Helmut, *Systemtheorie II: Interventionstheorie*, Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1996.

213 Kümmler-Schnur, Albert, «Medien: Protokoll einer Disziplinierung», en S. Moebius y A. Reckwitz (eds.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008 (pp. 401-418).

214 En relación a esto, véase Mascareño, Aldo, «Coordinación social mediante políticas públicas: El caso chileno», *Revista de la CEPAL* 101, 2010 (pp. 111-126).

215 En torno a esto, puede consultarse extensivamente Rodríguez, Darío y Opazo, María Pilar (eds.), *Comunicaciones en la organización*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2007.

causas; no puede ser deconstruido ni solucionado salvo por el triunfo de una parte sobre otra.

Sin duda, nadie debiera caer hoy en la subvaloración de los problemas llamados civilizatorios, nadie debiera ignorarlos. Pero la pregunta es si lo que conocemos como choque de civilizaciones o conflicto de culturas –o si lo que se indica como fundamentalismo– implica efectivamente una colisión de mundos. Cuando esas denominaciones se deconstruyen sociológicamente, lo que encontramos es un intento de recuperar una perspectiva de orden en una sociedad mundial que se fragmenta en múltiples sistemas sociales. Algunos asumen que ese orden debe ser reconstruido desde la religión, con lo que observamos fundamentalismo religioso. Pero también encontramos algo equivalente en la politización y control político de vastos espacios de vivencia y acción social, como en Venezuela, China o Rusia. Lo mismo tiene lugar a partir de la extensión cuantitativa de la educación terciaria en nuestras vidas (en diplomados, cursos de perfeccionamiento, magíster profesionales, nivelaciones, propedéuticos, talleres que además se triplican en presenciales, semipresenciales y virtuales) –los pedagogos son ciertamente unos peligrosos fundamentalistas de la técnica en las instituciones de educación contemporáneas. Uno podría preguntarse si de esto no surge una especie de fundamentalismo tecnocrático que cree que puede –o debe– dirigir el destino de la sociedad. Y para qué hablar de equivalentes fundamentalistas en el campo económico, que en Chile se conocen desde cerca en el neoliberalismo de los años setenta y ochenta. Es un efecto normal de la fragmentación de la sociedad mundial que desde sus mismos sistemas se busque traer orden al caos. Sin embargo, desde que Huntington acuñó el histórico concepto de *choque de civilizaciones*, todo caos es atribuido al ámbito religioso²¹⁶.

Entonces, con el fin de equilibrar las cosas y dar una solución al ‘choque de civilizaciones’, se desarrollan conceptos como el de *sociedad multicultural* bajo predominio de especificaciones político-étnicas, con lo que se generan al menos cuatro consecuencias paradójicas²¹⁷.

216 Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

217 En especial sobre esto, Stichweh, Rudolf, *Der Fremde*, *op. cit.* En relación a las políticas multiculturales y multiculturalismo, ver Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1995; también sobre esto Kymlicka, Will, *Multicultural Odysseys*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

PRIMERO, se reduce drásticamente el potencial de fuentes de diversidad a las político-étnicas. Un concepto como el de multiculturalismo apunta específicamente a destacar la proveniencia étnica de personas. Las agrupa según ese criterio y, por tanto, las separa como distintas. Reduce así el potencial de interpenetración cultural presente en la praxis social de los individuos. El concepto de diversidad puede ampliar esta clasificación hacia preferencias sexuales y de género, pero también enfrenta a grupos que se significan como distintos. Lo que ambos conceptos invisibilizan es que buena parte de la diversidad proviene de la diferenciación de sistemas, organizaciones, redes y semánticas que se expanden indistintamente en la sociedad mundial, y de las posiciones que los individuos ocupan en esos contextos; posiciones marcadas además por fuertes relaciones de inclusión y exclusión que estratifican a las personas en tales ámbitos y hacen que unos tengan más y mejores posibilidades de acceso a los rendimientos y beneficios de esos sistemas.

SEGUNDO, se correlaciona a individuos con culturas de modo cuasi-ontológico y se los construye como portadores de esa y ninguna otra cultura. Especialmente el concepto de multiculturalismo y las políticas multiculturales asocian fuertemente a personas a determinadas culturas. Les atribuyen una identidad privada que es propia de la construcción pública de cada cultura, de modo tal que todo individuo que cumpla con los requisitos para *ser de una cultura* tiene individualmente que *ser de esa cultura*. Se invisibiliza con esto la diferencia entre el ámbito de lo público y lo privado. Quien tenga rasgos o apellidos mapuche, o aymara, o rapa-nui, o de cualquier grupo étnico, debe pensar y comportarse del modo en que la versión pública de esa identidad indica que habría que hacerlo. De otro modo se le considera externo, extraño, extranjero, excéntrico, aculturado, occidentalizado, o incluso ‘carente de identidad’²¹⁸. Se excluye con esto la posibilidad de una auto-significación del individuo como excéntrico o marginal a esa cultura²¹⁹.

TERCERO, se asocian las culturas a estados nacionales a los que se otorga tuición sobre las culturas, o se las vincula a fronteras geo-

218 Al respecto pueden observarse los análisis de Simmel sobre el extranjero; véase Simmel, George, «The stranger», en K. Wolff (ed.), *The Sociology of George Simmel*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1950 (pp. 402-408).

219 Cf. Stichweh, Rudolf, *Der Fremde*, op. cit.

gráficas más allá de las cuales habría otras culturas. La división del mundo en estados nacionales con capacidad de coerción legítima mediante el derecho –e ilegítima mediante el uso de la fuerza con independencia del derecho– hace que las culturas deban ‘nacionalizarse’. Es decir, el establecimiento de fronteras nacionales difícilmente pudo corresponderse con una diferenciación cultural del mundo. Hay mapuches en Chile y Argentina, aimaras en Perú, Bolivia y Chile, guaraníes en Paraguay, Uruguay, Brasil y Argentina. La diferenciación segmentaria de culturas es transversal a la diferenciación de estados nacionales. Y es además previa; lo que hace particularmente paradójico hablar de ‘mapuches chilenos’, o de ‘guaraníes paraguayos’. Para esto los franceses hablan de violencia simbólica²²⁰. Si no es eso, al menos es un modo de imposición política muy cercano a la ridiculez.

Y cuarto, se atribuye permanencia a esa vinculación de individuos a culturas y de culturas a territorios. Recientemente, S. Costa ha llamado la atención sobre cómo políticas multiculturales bien-intencionadas recrean una diferenciación cultural y estratificatoria que la propia evolución social ya había disuelto²²¹. Desarrollada en el marco de la euforia democrática postdictatorial, la Constitución brasileña de 1988 introduce una serie de reconocimientos hacia comunidades indígenas, dentro de los cuales uno de los más relevantes es la política de cesión de tierras comunidades de antiguos esclavos denominadas *quilombos*, expresada en el Artículo 68²²². El problema fue que en ese momento no existía ningún grupo que buscara ser reconocido como tal. Sin embargo, la existencia de la política motivó esa reconstrucción identitaria:

El artículo constitucional estimuló una extensiva serie de movilizaciones políticas y una reconfiguración de la identidad de comunidades rurales que tenían una mayoría de población negra. Muchas

220 Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005. También Derrida, Jacques, *El siglo y el perdón*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003.

221 Costa, Sergio, «Freezing Differences. Politics, Law, and the Invention of Cultural Diversity in Latin America», en A. Mascareño y K. Araujo (eds.), *Legitimization in World Society*, Ashgate, Surrey (pp. 139-156).

222 En su versión original, el artículo 68 indica: «Los descendientes de las comunidades de quilombos que están ocupando sus tierras, les es reconocida la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los títulos respectivos». Brasil, *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. En http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao.htm [acceso agosto 2012].

*de ellas, en parte asistidas por antropólogos, agentes religiosos y activistas del movimiento de descendientes de quilombos que se había formado, empezaron a ver el artículo 68 como una oportunidad de resolver los conflictos de propiedad de la tierra en que se habían visto involucrados*²²³.

Si la identificación indígena se disuelve, entonces el Estado construye a sus propios indígenas. La pregunta es si la solución de los conflictos de tierras –que como consecuencia de las políticas de colonización afectan a indígenas a lo largo de todo el globo– deben ser solucionadas a partir de identidades recreadas por los estados nacionales: si una justa reparación está condicionada a la pertenencia a una comunidad indígena que, además, se reconstruye por medios modernos como el derecho, la Constitución y el Estado. Probablemente con eso le impedimos al individuo su auto-comprensión como ciudadano del mismo Estado que lo quiere identificar como distinto, o le impedimos que se considere habitante de la sociedad mundial, o un miembro más de la especie humana, o como un *alter-ego* indeterminado con potencialidad para participar de cualquier comunicación.

Sin duda hay más que buenas intenciones tras el reconocimiento de la multiculturalidad, la diversidad y el diálogo. Si estos conceptos y políticas son los que en general se proponen para hacer frente a los diagnósticos de fundamentalismo, choque de civilizaciones y conflicto cultural, entonces, en muchos sentidos, solo reemplazamos un problema por otro.

5. Conclusión

Advertí al inicio que ‘integración’ es una palabra delicada. De todo lo dicho uno podría concluir que la moderna sociedad mundial está integrada; pero paradójicamente lo está en la *no-integración*. Para tratar con esta *no-integración*, el diálogo es necesario; pero no estaría de más tener en cuenta mecanismos que nos permitan lidiar con las paradojas que el diálogo y el aparentemente integrativo concepto de multiculturalidad producen.

La sociedad moderna es progresivamente un espacio de diferencias y fragmentaciones no solo culturales, sino profundamente

223 Costa, Sergio, «Freezing Differences», *op. cit.*, p. 148.

estructurales, cuyos alcances van mucho más allá de las significaciones públicas y mediáticas que se atribuyen a esas diferencias. En ese contexto, el diálogo de civilizaciones, intercultural o incluso religioso, parece restringido para acceder a las soluciones que se cree puede entregar. Se espera demasiado de él, y precisamente esa expectativa oscurece las paradojas que produce: no es admisible pensar que sea justamente el diálogo el que, en varios sentidos, constituya y reafirme las diferencias que pretende acercar. Comparado con épocas pasadas, ciertamente el diálogo es un logro civilizatorio, pero ello no puede constituirse en garantía ciega de su eficacia para enfrentar problemas cuyas raíces no tienen que ver con desacuerdos de opinión, ni siquiera con enfrentamientos doctrinarios, sino con procesos estructurales y evolutivos de amplio alcance que afectan a la sociedad como un todo y respecto de los cuales el diálogo alcanza solo sus capas superficiales.

No se trata de renunciar al diálogo, pero sí se trata de estar atento a sus limitaciones para intentar, con mecanismos como la intervención contextual u otras técnicas actuales que transformen la indiferencia sistémica en situaciones de suma positiva, una mayor coordinación de la diferenciación moderna, si la integración ya no es posible.

Bibliografía

Akerstrom Andersen, Niels, *Power at Play*, Palgrave, New York, 2009.

Blumenberg, Hans, «Kontingenz», en K. Galling (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III. Band. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1959 (pp. 1793-1794).

Brasil, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, en http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao.htm [acceso agosto 2012].

Ch'ieng-lung, «Ch'ien Lung, (Qianlong) Letter to George III», en <http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/classes/2c/texts/1792QianlongLetterGeorgeIII.htm> [acceso agosto 2012].

Costa, Sergio, *Vom Nordatlantik zum 'Black Atlantik'*, transcript, Bielefeld, 2007.

Costa, Sergio, «Freezing Differences. Politics, Law, and the Invention of Cultural Diversity in Latin America», en A. Mascareño y K. Araujo (eds.), *Legitimization in World Society*, Ashgate, Surrey (pp. 139-156).

Derrida, Jacques, *El siglo y el perdón*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003.

Ferguson, Niall, *The Ascent of Money*, The Penguin Press, New York, 2008.

Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Verso, London, 1994.

Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005.

Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

Leach, Edmund, *Political Systems of Highland Burma*, Berg, Oxford, 2004.

Lévi-Strauss, Claude, *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

Luhmann, Niklas, «Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971 (pp. 291-405).

Kümmel-Schnur, Albert, «Medien: Protokoll einer Disziplinierung», en S. Moebius y A. Reckwitz (eds.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008 (pp. 401-418).

Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Kymlicka, Will, *Multicultural Odysseys*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Luhmann, Niklas, «Globalization or World society: How to Conceive of Modern Society?», *International Review of Sociology* 7(1), 1997 (pp. 67-79).

Mascareño, Aldo, «Coordinación social mediante políticas públicas: El caso chileno», *Revista de la CEPAL* 101, 2010 (pp. 111-126).

Mascareño, Aldo, «Ethics from the Perspective of the Individual», *Soziale Systeme* 17(1), 2011 (pp. 186-210).

Mascareño, Aldo, «Sociología de la intervención: orientación sistémica contextual», *Revista MAD*, 25, 2011 (pp. 1-33).

Mascareño, Aldo, «Autocaotización en la sociedad mundial», *Cinta de Moebio* 44, 2012 (pp. 1-61).

Rodríguez, Darío y Opazo, María Pilar (eds.), *Comunicaciones en la organización*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2007.

Scheler, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn, 2007.

Schroer, Markus, *Räume, Orte, Grenzen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2006.

Shakespeare, William, *Hamlet*, Edaf, Madrid, 2004.

Simmel, George, «The stranger», en K. Wolff (ed.), *The Sociology of George Simmel*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1950 (pp. 402-408).

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund Inc., Glasgow, 2009.

Stichweh, Rudolf, *Die Weltgesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.

Stichweh, Rudolf, *Der Fremde*, Suhrkamp, Frankfurt, 2011.

Stichweh, Rudolf, «El concepto de sociedad mundial. Génesis y formación de estructuras de un sistema social global», en H. Cadenas, A. Mascareño y A. Urquiza (eds.), *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría*, RIL Editores, Santiago, 2012 (pp. 23-48).

Willke, Helmut, «Strategien der Intervention in autonome Systeme», en D. Baecker, J. Markowitz, R. Stichweh, H. Tyrell, H. Willke (eds.), *Theorie als Passion*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987 (pp. 331-361).

Willke, Helmut, *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften. Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation*, Juventa Verlag, München, 1993.

Willke, Helmut, *Systemtheorie III: Steuerungstheorie*, Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1995.

Willke, Helmut, *Systemtheorie II: Interventionstheorie*, Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1996.

Filosofía, Antropología y Diálogo

EL NÓMOS DE LA CIVILIZACIÓN PROLEGÓMENOS PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN CIVILIZATORIA

RODRIGO KARMY BOLTON
Universidad de Chile

Nota Previa

¿Cómo hemos llegado a plantearnos la cuestión de la “civilización”, de su “diálogo” o “choque” como un problema para nosotros? ¿Cómo hemos llegado a hablar sobre ello organizando coloquios, escribir libros, ponencias, aclamar la cuestión de la civilización en discursos públicos y sin embargo, dejar en la sombra toda su historia? Trabajo de invisibilización en la medida que, paradójicamente, un mismo término se hace visible. ¿Que significa lo “visible” entonces? Y si lo visible enceguece, entonces, cómo pensar una historia del concepto de civilización que no pase por el ver? ¿No implicará todo ello asumir un pensar sin ver? Trazar la historia de la formación del concepto de civilización resulta decisivo para articular algo así como una ontología acerca de nuestra actualidad. “Civilización” está lejos de ser un concepto dado y obvio, para situarse como un concepto del todo estratégico que funciona en la forma de un dispositivo. El objetivo de este texto es plantear las condiciones de una genealogía del concepto de civilización en función de articular una crítica a la razón gubernamental contemporánea.

1. El problema

La publicación en 1978 de *Orientalismo* por parte de Edward Said constituye, sin duda alguna, el *apriori histórico* desde el cual cualquier reflexión sobre el mundo árabe debería comenzar. Ante todo, porque *Orientalismo* quizás constituya una seña a través de la cual un cierto Occidente no haría más que testimoniar su propia ruina, como si éste se diseminara en el instante de su despliegue planetario, se fragmentara en el momento de su propia consumación, se disolviera en el movimiento de su propio cumplimiento.

Como se sabe, la tesis que propone Said es que el orientalismo, saber tan erudito como silencioso, inventado en los albores de la modernidad europea, resultaría ser algo más que una simple disciplina académica pero algo menos que un *corpus* ideológico bien definido. Según Said, el orientalismo no sería otra cosa que un discurso que implicará desustancializar a la otrora dicotomía categorial Oriente-Occidente, para replantearla como una *relación estratégica* que las potencias occidentales establecerán sobre Oriente en función de su dominación, conducción y explotación. Oriente será, por ello, el Oriente de Occidente, su propio reverso especular. Así, lejos de concebir al orientalismo como un conjunto de representaciones “falsas” que Occidente habría manufacturado sobre Oriente, la operación saideana configurará al orientalismo como un específico modo de producción de signos del poder.

En este plano, no puede ser casualidad que, en las primeras páginas de *Orientalismo*, Said explicita que a la hora de pensar en dicha noción, se deba tener en mente el trabajo foucaulteano de *La Arqueología del saber*, y de *Vigilar y castigar*. El primer texto, permitirá a la reflexión saideana inscribir al orientalismo como un discurso que remitirá a una cierta *episteme* que hizo posible el surgimiento de las ciencias humanas; el segundo, le permitirá mostrar que la materialidad de dicho discurso se tramita en la forma de una relación de poder situada históricamente en la emergencia de la sociedad europea del siglo XVIII²²⁴.

En el mismo año que Said publica *Orientalismo*, Michel Foucault dictará un curso en el *College de France* –que, en razón de su publicación póstuma seguramente Said no tenía a la vista– titulado *Seguridad, Territorio, Población* en el cual, el filósofo francés persigue el objetivo de adentrarse en la genealogía de aquella racionalidad que, en 1976 había denominado técnicamente con el neologismo de “biopoder”. Como se sabe, dicha genealogía Foucault la encontrará en la deriva del arte del gobernar iniciado a fines del siglo XVI

224 Dice Said: “Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *La arqueología del saber* y en *Vigilar y Castigar*. Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular -e incluso dirigir- a Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la Ilustración.” En: *Idem*. p. 21.

cuya característica consistirá en su capacidad para administrar a las poblaciones y que el filósofo denominará bajo el término “gubernamentalidad”: “*Entiendo –dice Foucault– el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica aunque muy compleja de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad*”²²⁵. Población, economía política y seguridad constituirán la articulación conceptual que dará origen a la modernidad. Así, se podría decir que si Foucault atiende las formas internas a la sociedad europea que emergen hacia fines del siglo XVIII, habría sido Said quien se centra en las formas externas con las que dicha sociedad se relaciona con Oriente. Mas, en esta vía, sería preciso atender a un concepto que, a mi juicio, operaría como la bisagra que habría hecho posible que la razón gubernamental se constituyera en un modo de producción orientalista. Este concepto habría sido el de “civilización”.

Nacido en el siglo XVIII como un concepto de origen “policial”, el de “civilización”, terminó por convertirse en uno de los puntales más decisivos de las nacientes ciencias humanas. Sin embargo y quizás en virtud de su mismo carácter decisivo, éste se convirtió en un concepto evidente que, curiosamente, ni los trabajos de Said ni los de Foucault tomaron en consideración. Así, hacia dentro, ir más allá de Foucault implicará abordar dicho concepto al interior de una genealogía que muestre su complicidad interna con el surgimiento de la gubernamentalidad y, hacia afuera, ir más allá de Said significará tensar al concepto de “civilización” como una de las líneas de fuerza que configuran el soporte de la razón orientalista.

No obstante dicho término parece estar completamente naturalizado en el discurso de las ciencias humanas, éste no dejará de constituir un concepto del todo estratégico que tendrá la forma de un dispositivo. Así, antes que un dato natural que vendrá a definir la vida histórica de los grupos humanos, el concepto de civilización se desplegará como el mecanismo en el que la razón gubernamental se habría configurado como una verdadera razón orientalista. Sólo

225 Foucault, M. *Seguridad, Territorio, Población* Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 136.

a partir de ahí, la articulación de la Idea de Europa se volvió históricamente posible.

La presente problematización del concepto de “civilización” pretende proyectar nuestra crítica como una reflexión radical en torno a la configuración contemporánea de la espacialidad: interior y exterior, civilizado-bárbaro, Occidente y Oriente no harán sino perpetuar la cesura espacial implementada por el paradigma civilizatorio. Cesura que, en último término, respondería a aquello que Giorgio Agamben ha denominado la “máquina antropológica”, esto es, un dispositivo de carácter bipolar en la que el afuera-animal (el bárbaro) se produce siempre mediante la exclusión de un adentro-humano (el civilizado)²²⁶. En el juego entre un interior y un exterior se juega el paradigma civilizatorio cuya fuerza se mostraría en su capacidad para producir espacialidad en la era post-estatal. En este plano, nuestro esfuerzo parte del hecho de que las tesis finiseculares prodigadas tanto por Francis Fukuyama acerca del “fin de la historia” así como aquella desarrollada por Samuel Huntington en torno al “choque de civilizaciones” no serían tesis aisladas, sino más bien, discursos apuntalados desde dicho paradigma.

2. Civili-sation

Quizás, uno de los artículos más sagaces en función de trazar una historia del concepto de “civilización” sea el breve escrito de Émile Benveniste titulado *Civilización. Contribución a la historia de la palabra*. En dicho artículo el lingüista francés cifra el origen de la palabra “civilización” a un pasado reciente en la historia del léxico político de Occidente, a saber, en el tratado *Amigo de los hombres o Tratado de la Población* escrito en 1756 por el célebre marqués de Mirabeu: “Si preguntase a la mayoría en qué hacen consistir la civilización, me responderían que la civilización es la dulcificación de las costumbres, la urbanidad, la cortesía y los conocimientos divulgados de manera que observen las buenas formas y ocupen el lugar de leyes de detalle (...)”²²⁷. Los usos del término “civilización” por parte de Mirabeu –dice Benveniste– muestran que éste designa un proceso “de lo que hasta entonces

226 Agamben, G. *Lo abierto. El hombre y lo animal*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2006.

227 Mirabeu, Marqués En: Émile Benveniste *Civilización. Contribución a la historia de la palabra, Problemas de lingüística general I* Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, p. 212.

se denominaba police”, esto es, el esfuerzo sistemático por hacer que los individuos “observen espontáneamente” las normas de la mutua conveniencia transformando así los hábitos de la sociedad en las condiciones de una progresiva “urbanización”²²⁸.

A esta luz, Benveniste contrasta el término más antiguo de *civilité* (explícito en los tratados de filosofía política) con el nuevo de *civilisation* que aparece en los tratados de la policía. A diferencia del primero que remite a lo “estático” –plantea Benveniste– el segundo designa una dinámica, a saber, el acto por el cual tiene lugar esa “dulcificación” de las costumbres. En este sentido, civilización se articula como un movimiento equivalente al de “disciplinar” en la medida que a través de la prescripción normativa podrá hacer que los individuos “observen espontáneamente” las normas de la sociedad. De esta forma, podríamos decir que si el de *civilité* designa un concepto político, territorial, remitido a la esfera de la soberanía, el de *civilisation*, en cambio, designará un concepto económico, desterritorializado, remitido a la esfera del gobierno. Este último designará, entonces, la acción misma de volver “civil” a un individuo en la medida que éste adopta “espontáneamente” las normas de urbanidad.

En efecto, no habrá que dejar de lado la relación que se atisba entre el término civilización y el de urbanización, mencionado por el propio Mirabeu. En su texto *Mitología de la Seguridad. La ciudad biopolítica* Andrea Cavalletti traza una genealogía del concepto de seguridad insistiendo en el modo en que dicho dispositivo ha configurado al nuevo espacio de la modernidad²²⁹. Al respecto, Cavalletti no deja de insistir en la confluencia de la emergencia entre los términos de urbanización, civilización y población; términos que llevan el sufijo “ción” que, siguiendo a Benveniste, no designaría más que un acto ejercido por un determinado agente. Ello implica que el de civilización es un concepto administrativo cuyo objetivo es configurar la espacialidad moderna superponiendo la díada civilización-barbarie a la díada seguridad-inseguridad. Por esta razón, se advertirá que el concepto de “civilización” se presenta desde el principio como un concepto esencialmente “policial”. De ahí que, resulte del todo coherente que el propio Mirabeu señale que el sentido de

228 *Idem.*

229 Cavalletti, A. *Mitología de la Seguridad. La Ciudad Biopolítica*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2010.

civilisation tenga como núcleo a la “religión” como el primer “freno” de la humanidad, mostrando a ésta como un verdadero dispositivo de seguridad. A esta luz y a diferencia del antiguo *civilité*, el nuevo concepto de *civilisation* tendrá un carácter dinámico pues expresará el proceso continuo por el cual la “barbarie”, que no será más que su propio reverso especular, su exterior-interior, será continuamente civilizada. Del mismo modo que, según Said, un cierto Oriente lo será respecto de un cierto Occidente. Con ello, la díada civilización-barbarie, se configura como un verdadero paradigma de seguridad cuya eficacia se centrará en la gestión infinita sobre una negatividad que no resultará ser más que el motor de un “movimiento interminable” que se esforzará una y otra vez en “dulcificar las costumbres” de una población²³⁰.

En esta vía, la articulación de la díada “civilización-barbarie” implicará concebir a la sociedad como un campo de fuerzas que, en virtud de la propia negatividad (la “barbarie”) exigirá una intervención continua de la norma sobre la población que se convierte no sólo en el objeto de su procedimiento, sino en el procedimiento civilizatorio propiamente tal. A esta luz, la transformación radical de la *pólis* moderna a la luz del concepto de *civilisation* hará de ésta no sólo un campo de permanente conflicto, imposible de erradicar, sino también, un lugar que constantemente exige la implementación de un orden. Mas “orden” designará un espacio político siempre tenso, cuyas fronteras se tornan lábiles, contingentes y siempre dispuestas a su readecuación excepcionalista, en favor de la conservación ya no necesariamente del Estado, sino de los “valores” de la “civilización occidental” cuya reivindicación tendrá como efecto, la misma consistencia imaginaria de Europa. A esta luz, no es sólo que el paradigma de la *civilisation* penetre en la modernidad sino que ésta misma, se torna la época de la *civilisation* o, lo que es igual, la época en que Europa se despliega planetariamente en la forma de una razón gubernamental.

3. “Dulzura de la civilización”

Que la *civilisation* se identifique en un verdadero proyecto de colonización quizás se explicita con mayor propiedad en el *Bosquejo de un*

230 *Idem.* p. 229.

cuadro histórico de los progresos del espíritu humano de Condorcet, en el cual, se proyecta la vocación colonial de la *civilisation* que ya había sido anunciada por Mirabeu²³¹. Reivindicando el proyecto de la ilustración francesa frente a los “sacerdotes y sus estúpidos”, Condorcet situaba a “los amigos europeos” que, con su razón e ilustración, deberían “propagar” las “dulzuras de la civilización”. En Condorcet asistimos al momento en que el discurso revolucionario francés identificará a la razón con la civilización, así como a Francia como su faro, situación que se perpetuará a través de Napoleón durante el resto del siglo XIX. El arribo napoleónico a Egipto quizás sea la clave a través de la cual haya que leer la implicación orientalista del paradigma de la *civilisation* que con Mirabeu y Condorcet se ha puesto en circulación.

A esta luz, resultará evidente que la *civilisation* se identificará plenamente con el concepto de “progreso” de la razón por sobre la superstición de la religión. Así, la noción de civilización se configura cada vez más en la forma de un específico concepto de historia, en la cual ésta se identificará a un proceso de perfeccionamiento racional y universal del hombre. Más aún habrá una historia dependiendo de la civilización y a la inversa: sólo la dimensión progresista de la civilización, será capaz de proyectarse en la forma de una historia. A partir de esta circularidad podrá plantearse la pregunta: ¿tienen los “salvajes” una historia? En efecto, la extensión del concepto de *civilisation* como historia de la razón (es decir, del Estado), se traducirá en un verdadero programa colonial en el que, según Condorcet, los pueblos de Asia y África se proyectarán en la forma de una simple población a civilizar, haciendo del término *civilisation*, tanto un “ideal” a alcanzar, como un interminable proyecto a ejecutar.

No sería impropio subrayar cómo es que el paradigma de la *civilisation* se articula como el verdadero marco en el que se inscribe la razón orientalista. En otras palabras, el paradigma de la *civilisation* constituye la condición de posibilidad histórica del orientalismo. Así, el orientalismo descrito por Said encontrará su lugar en la producción imaginaria de la díada “civilización-barbarie”: “Así, —escribe Said— si alguna vez se presta atención al árabe es siempre como un

231 Condorcet *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid, Ed. Nacional, 1980, p. 227.

valor negativo”²³². Y su carácter “negativo” encuentra sentido sólo en el paradigma civilizacional que lo ubica en la posición del bárbaro, sobre el cual, se exigirá una intervención permanente en función de la observancia “espontánea” de las normas.

No obstante lo decisivo de los trabajos de Said al respecto, su planteamiento no advierte que el orientalismo habría terminado siendo eficaz no por sí mismo, sino más bien, porque llevó consigo al concepto de *civilisation* como su más nítido soporte gubernamental. En otros términos, el orientalismo en cuanto discurso respondió desde el principio a un proyecto “civilizacional” y como tal no podía sino inscribirse como parte de la nueva estrategia policial: que el árabe aparezca siempre como un “valor negativo” supone que éste no será más que la representación de la barbarie que el propio paradigma produce y que, sin embargo, intentará por todos sus medios contener, pero sobre lo cual nunca podrá acabar.

4. Civilización y sugestión

1.- El carácter dinámico del concepto de *civilisation* implica la consideración de la sociedad como un campo de conflicto permanente. Ya en 1895 Gustav Le Bon escribía su célebre texto *Psicología de las multitudes* explícita: “Una civilización implica reglas fijas; una disciplina, el paso de lo instintivo a lo racional; la previsión de lo por venir, un grado elevado de cultura; condiciones todas que las muchedumbres, abandonadas a sí mismas, han sido siempre incapaces de realizar (...) Cuando el edificio de una civilización está ya carcomido, las muchedumbres son siempre las que determinan su hundimiento (...) ¿Sucederá lo mismo con la actual civilización? Esto es lo que podemos temer, pero lo que no podemos saber aun”²³³. El advenimiento de la modernidad se caracteriza para Le Bon por la penetración de las masas en los destinos del mundo que amenazan enteramente la consistencia de la “actual civilización”. Y entonces, para Le Bon el conflicto deviene intra-civilizacional puesto que se trata de frenar la irrupción de las masas al interior de una misma civilización. En efecto, para Le Bon el esquema securitario es más que explícito cuando a la “civilización” de la “aristocracia intelectual” se le opone la “barbarie” de las mu-

232 Said, E. *Orientalismo* op. cit. p. 337.

233 Le Bon, G. *Psicología de las multitudes*, Buenos Aires, Ed. Albatros, 1958, p. 20.

chedumbres. Frente a ello, Le Bon destina este tratado al hombre de Estado que: “(...) quiere no gobernarlas (puesto que la cosa se ha hecho mas bien difícil), sino, al menos, no ser gobernado por ellas”²³⁴. El problema que enfrenta Le Bon es, entonces el del gobierno y, más puntualmente, el de cómo contener el ascenso de las muchedumbres. Problema que, para Le Bon, se arraiga en una crisis de la misma *civilisation* en la medida que ésta se presenta como el “freno” capaz de detener el ascenso de la barbarie de las masas.

Sin embargo, el planteamiento leboniano sitúa algo más, a saber, que en su perspectiva, las civilizaciones no son otra cosa que vidas. En cuanto tales, éstas nacen crecen y mueren. Si nacen y mueren con los impulsos barbáricos de las muchedumbres, su crecimiento transformará a la inicial muchedumbre en un “pueblo” que por serlo, “podrá salir de la barbarie” hasta el punto de emerger una civilización que se caracterizará por tener una “perfecta unidad de sentimientos y pensamientos”²³⁵. Para Le Bon toda civilización tendrá como sustrato a las muchedumbres cuyo primitivo mecanismo de la “sugestión” tendrá que transformarse por el mismo proceso civilizatorio, en un “ideal”.

Como ocurría en Thomas Hobbes, en que el estado de naturaleza pervivía en los intersticios de la vida civil, ahora la muchedumbre es la que pervive en medio de la *civilisation*. Sin embargo, el cambio de Hobbes a Le Bon testimonia un leve pero crucial desplazamiento: para el primero el Estado constituye el poder más grande sobre la tierra destinado a contener los embates del “estado de naturaleza”, para el segundo, es la civilización la que constituye el horizonte del Estado y que se despliega como la contención frente a la barbarie. A esta luz, resulta central el que para Le Bon no exista “la” civilización, sino más bien diferentes civilizaciones que nacen, crecen y mueren, es decir, que se identificarán a una “vida” en particular. En cuanto “vidas” las civilizaciones se cohesionarán a partir de una forma específica de sugestión cuya sublimación devendrá un “ideal”. Tal como había indicado Gabriel Tarde, la sugestión constituirá el correlato social de una realidad fisiológica (cerebral), sin la cual no ha-

234 Le Bon, G. *Psicología de las Multitudes* op. cit. p. 22.

235 *Idem.* p. 215.

bría *civilisation* alguna²³⁶. A esta luz, el “movimiento interminable” del paradigma civilizatorio funciona a la perfección, proyectándose en una clave propiamente histórica: la historia de la humanidad, en cuanto proceso de racionalización del hombre, no será otra cosa que un eterno conflicto “civilizacional”.

2.- Desde 1934 el historiador inglés Arnold Toynbee comenzará un pormenorizado trabajo titulado *Estudio de la Historia* con varios volúmenes que no dejarán de publicarse sino hasta 1964. La tesis de Toynbee es que la historia de la humanidad puede ser considerada como una historia de civilizaciones que han evolucionado de acuerdo a un ciclo: nacimiento, crecimiento y decadencia. Lo que se anunciaba en Condorcet (el estatuto propiamente histórico del término “civilización”) y que en Le Bon se superpone como una específica filosofía de la historia, en Toynbee es ya una tendencia consumada: el concepto *civilisation* se transforma en un concepto enteramente histórico que, sin embargo, perpetúa su carácter gubernamental: las civilizaciones siguen siendo dinámicas y desterritorializadas. “Dinámicas” porque evolucionarán en un tiempo cíclico que transcurre entre el nacimiento el crecimiento y la muerte, y “desterritorializadas” porque constituirán entidades transversales a los Estados. Sin embargo, situar a la civilización como objeto histórico y a la vez, a la historia apuntalada desde la civilización, implicará por parte de Toynbee la distinción entre “sociedad” y “civilización”.

En efecto, después de hacer una caracterización de las 21 civilizaciones que, según el historiador, se habrían sucedido a través de toda la historia, escribe: “*La respuesta a eso* –Toynbee se refiere a si estas 21 sociedades pueden constituir o no un “campo inteligible” de estudio histórico– *es que las sociedades que son “campos inteligibles de estudio” constituyen un género dentro del cual nuestros veintiún representantes son especies particulares. A las sociedades de esta especie* –o sea a aquellas que, según Toynbee, pueden ser objetos históricos– *se las*

236 Gabriel Tarde escribía: “De cualquier manera, espero al menos haber logrado que se percibiera el hecho social esencial, tal como yo lo veo, exige para ser bien comprendido el conocimiento de hechos cerebrales infinitamente delicados, y que la sociología más clara en apariencia, la más superficial incluso en cuanto a su aspecto, se sumerge por sus raíces en el seno de la psicología, la fisiología, la más íntima y la más oscura. La sociedad es la imitación, y la imitación es una especie de sonambulismo; así puede resumirse nuestro artículo”. Como se ve, en Tarde la “sugestión” es el correlato social de hechos propiamente fisiológicos que tienen lugar a nivel cerebral. En: Tarde, G. *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Ed. Cactus, 2011, p. 65.

llama ordinariamente civilizaciones para distinguirlas de las sociedades primitivas que también son “campos inteligibles de estudio” y que forman otras especies, en realidad la otra especie, dentro de este género. Nuestras veintiuna sociedades deben por tanto poseer un rasgo específico común en el hecho de que sólo ellas se hallan en proceso de civilización²³⁷. Sin embargo ¿en qué residiría la diferencia entre una “sociedad” y una “civilización”, según el historiador inglés? Al respecto, señala: “Una diferencia esencial entre las civilizaciones y las sociedades primitivas tal como nosotros las conocemos (...) es la dirección tomada por la mimesis o imitación. La mimesis es un rasgo genérico de toda la vida social. (...) En las sociedades primitivas, por lo que sabemos, la mimesis se dirige hacia la generación más vieja y hacia los antecesores muertos que se hallan invisibles (...) En una sociedad cuya mimesis se dirige hacia el pasado, gobierna la costumbre, y la sociedad permanece estática. Por otra parte, en las sociedades en proceso de civilización, la mimesis se dirige a personalidades creadoras que logran adhesión porque son precursores. En tales sociedades se rompe “la corteza de uso”, como la llamó Walter Bagehot en su Física y Política, y la sociedad se pone en movimiento dinámico siguiendo un proceso de cambio y crecimiento”²³⁸. La “sugestión” que para Le Bon constituía el sustrato de toda muchedumbre, se proyecta en Toynbee como criterio diferenciador entre la “sociedad” y la “civilización”. En las primeras, la mimesis funciona hacia la “generación más vieja” otorgando a dichas sociedades un carácter “estático”. En las segundas, la mimesis parece funcionar adhiriéndose a las “personalidades creadoras” a través de las cuales, la sociedad inicia un “movimiento dinámico”.

Clave resulta en Toynbee el que la noción de “civilización” sea definida a partir de la figura de “personalidades creadoras” puesto que revela que el problema que se juega en su concepción de la historia no es más que el de la conducción: habrá civilización cuando una “personalidad creadora” pueda conducir a una sociedad. Y esa conducción se hará posible sólo si las masas depositan su mimesis en esta nueva personalidad. Así, para Toynbee, el paso de la sociedad primitiva a la civilización estará dado por un poder soberano capaz de suspender la “corteza de uso” de la antigua sociedad. La soberanía

237 Toynbee, A. *Estudio de la historia Vol I-VI* Buenos Aires, Ed. Emecé, 1959, p. 52.

238 *Idem.* p. 66.

que la historiografía de Toynbee pone en juego se inscribirá en una estrategia propiamente gubernamental que funcionará bajo la dída “civilización-barbarie”, pero ahora en el registro de la diferencia entre lo “estático” correspondiente al orden de la sociedad primitiva y lo “dinámico”, correspondiente al eterno ciclo de las civilizaciones.

En otros términos, la civilización se presentará como el punto de articulación entre una soberanía (la “personalidad creadora”) y un gobierno (el “movimiento dinámico” de toda civilización): el poder creador de una personalidad se sitúa en el origen, sus administradores posteriores sobreviven a su fuerza. A este respecto, no es casual que Toynbee cite a Walter Bagehot quien, en la Inglaterra del siglo XIX, no sólo fue uno de los grandes columnistas del *The Economist* sino que también, fue uno de los primeros economistas en trabajar la noción del ciclo de los negocios, precisamente en la obra de 1872 que el propio Toynbee cita aquí titulada *Física y política*. Así, en Toynbee tenemos la explicitación de la economía como un modelo enteramente civilizacional y a la historiografía como una ciencia que encuentra en la economía sus leyes históricas más importantes.

3.- En esta breve genealogía del concepto de *civilisation* éste se ha caracterizado en base a cuatro elementos que hacen que éste no sea más que el núcleo de la gubernamentalidad:

a) El elemento “dinámico” (nacimiento, crecimiento y muerte) lo cual recuerda los dichos de Benveniste acerca de la pretensión del sufijo -sation que designaba el acto y el agente que identifica a la *civilisation* como un movimiento interminable.

b) El carácter “desterritorializado”, resultante de su carácter dinámico, la *civilisation* será una entidad carente de fronteras estables (estatales), pudiendo ampliarse desde sí misma, indefinidamente.

c) El elemento intrínsecamente “conflictivo”, toda vez que la noción de *civilisation* supondrá la existencia de un eterno conflicto entre “civilización-barbarie”.

d) La sugestión presente tanto en Le Bon como en Toynbee que aparecerá como un simple dato, muestra cómo el concepto de “civilización” se monta como un específico modo de conducción sobre los hombres que dociliza sus cuerpos volviéndolos

lábiles para adoptar “espontáneamente” las normas. Esa docilidad que surge como efecto de la conducción, será lo que los teóricos denominarán “sugestión”.

La *civilisation* constituirá el marco a través del cual se visibilizará la potenciación de una autoridad cuyo ejercicio del poder debe tramitarse ya no en la simple forma de una obediencia estatal, que expresaría una relación entre soberano y súbdito, sino en la compleja constitución de una “costumbre”, que sería efecto de un poder enteramente productor: la *civilisation* se mostrará así como un verdadero dispositivo de subjetivación que, articulándose a partir de miles de mecanismos cuasi imperceptibles que operan en lo que Foucault denominó “sociedad disciplinaria”, tendrán como efecto la producción de un ciudadano que adoptará espontáneamente las normas sociales. Así, más allá de la ley jurídica que funciona como un poder negativo que prohíbe, la *civilisation* implementará la norma como un poder positivo capaz de producir efectos de normalización. Pero, precisamente por la positividad de su normalización, la *civilisation* requerirá al concepto de sugestión como su garante antropológico: sólo porque toda sociedad humana funciona por la sugestión es que éste se presenta como el mecanismo privilegiado de la función normalizante de la siempre tan bien ponderada *civilisation*.

5. Post-historia

1- Con fecha el 2 de Mayo de 1955, el filósofo Alexander Kojève envía una carta al jurista Carl Schmitt agradeciéndole el gesto de enviarle su ensayo *Apropiación, partición, apacentamiento*. Después de alabar “la empresa extraordinaria de poder decir todo lo esencial en 10 páginas”, Kojève comienza un comentario de dicho texto intentando ajustar las categorías ontológicas hegelianas con las categorías schmittianas presentadas en dicho texto. En esta vía, Kojève señala: “1.- “en sí” no existe más “apropiación” (ciertamente después de Napoleón) (...) 2.- “para nosotros” (o sea para el saber absoluto) existe sólo la “producción”, / 3.- pero -”para la conciencia en sí” (ateniéndose a EEUU/URSS) vale todavía la “partición”²³⁹. En este sentido, la perspectiva de Kojève defiende la idea, según la cual, nuestro tiempo sería el

239 Kojève, A. Carteggio En: *Rivista di Filosofia Politica*, 2003 Ed. Il Mulino. p. 186.

tiempo de la “producción”, esto es, aquél del Saber Absoluto que el filósofo desprende de su lectura “antropoteísta” de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel²⁴⁰.

Así, Kojève coincide con Schmitt en el hecho de que los tiempos del Estado, la guerra y la política han sido superados (*aufhebung*) por la economía, la policía y la administración, respectivamente. Con ello, el otrora “Dios mortal” hobbesiano que definía a la estructura del *Ius Publicum Europeum* se habría resuelto en un “Dios ya muerto” que se expresaría en la expansión incondicionada de la economía. La tesis que Kojève había elaborado a propósito de su singular lectura de Hegel coincidiría, precisamente, con dicha expansión, caracterizándola como el momento propiamente sintético en que “(...) en que se realice la síntesis del Amo y del Esclavo, esta síntesis que es el hombre integral, el Ciudadano del Estado Universal y homogéneo, creado por Napoleón”²⁴¹. En la perspectiva kojéviana, el “fin de la Historia” implicará que ya no pueda existir apropiación alguna, con lo cual, ningún nómos de la tierra es ya posible: “¿Cuál era el objetivo de Napoleón? –pregunta Kojève en una de sus cartas a Schmitt– “Superar al Estado en cuanto tal, en favor de la «sociedad»”²⁴². De ahí que la figura de Napoleón señalada por Hegel en su *Fenomenología* sea, en la interpretación kojéviana, el índice que anuncia el “fin de la Historia” transformando al Estado en “favor de la sociedad”.

En su carta del 7 de Junio de 1955 Schmitt responde a su amigo indicando que coincide con él en el sentido que nuestro tiempo podría definirse como el momento del fin del Estado (tesis que Schmitt ya había indicado en 1967 en el Prólogo de *El concepto de lo Político*), en tanto éste parece resolverse íntegramente en la forma administrativa convirtiéndolo así, en una entidad que, en palabras de Schmitt, “ya no es capaz de guerra” ni mucho menos de “crear Historia”. Sin embargo, a diferencia de Kojève, para Schmitt el fin de la estatalidad no conduciría al momento del “Fin de la Historia”, sino más bien, a la configuración de un enfrentamiento por los “grandes espacios”. De esta forma, si para Schmitt el momento post-estatal se plantea en función de dicho enfrentamiento ello supone que, en su perspectiva,

240 *Idem.*

241 Kojève, A. *La Dialéctica del Amo y del Esclavo* Buenos Aires, Ed. Fausto, 1996, p. 184.

242 Kojève, A. Carteggio En: *Rivista di Filosofia Politica*, op. cit. p. 189.

el proceso nomístico de la apropiación aún no ha terminado: “Yo temo –plantea Schmitt a Kojève en esa misma respuesta– (y veo) que la “apropiación” no está aún terminada”²⁴³.

Una conclusión como ésta no debería sorprender. El propio Schmitt, citando unos versos de Hölderlin, ya había dejado claro en *Tierra y Mar* que nuestro tiempo estaría a la espera de una “nueva gran medida” y en el mismo ensayo de 1953 *Apropiación, partición, apacentamiento* que Schmitt envía a Kojève (y que da lugar a estas epístolas), ya había preguntado si acaso el proceso de apropiación estaba de suyo finalizado²⁴⁴. Así, para Schmitt la inexorable crisis el viejo *nómos* de la tierra que había estructurado al *Ius Publicum Europeum* debería resolverse en la venida de un nuevo *nómos*, de un nuevo acto de apropiación capaz de “dirigir y planear la producción mundial unitaria”. Si esta realidad se presentaba para Kojève bajo la fórmula del “Fin de la Historia” como la versión última del sueño napoleónico de sustituir al Estado por la “sociedad”, para Schmitt asistiríamos a un nuevo escenario global de carácter multipolar configurado en función de una lucha por una nueva apropiación de la “producción mundial unitaria”.

2.- Entre fines de los años 80 y principios de los 90 en el escenario neoconservador estadounidense tiene lugar una discusión entre dos tesis aparentemente contrapuestas, que vienen a reeditar la otrora diferencia entre Alexander Kojève y Carl Schmitt, a saber, los trabajos de Francis Fukuyama (1988) y de Samuel Huntington (1993), respectivamente.

En el verano de 1988, Francis Fukuyama publica su ensayo *¿El fin de la historia?* en el cual sigue la tesis hegel-kojeviana pero inscribiéndola en un registro de carácter “civilizacional”: “*El triunfo de Occidente* –escribe Fukuyama– de la “idea” occidental, es evidente, en primer lugar, en el total agotamiento de sistemáticas alternativas viables al liberalismo occidental”²⁴⁵. Inmediatamente, Fukuyama señala que estaríamos asistiendo a la “propagación de la cultura occidental” a nivel planetario, lo cual llevaría al siguiente escenario: “*Lo que podríamos estar presenciando no es sólo el fin de la guerra fría, o la culmi-*

243 Schmitt, C. *Carteggio* En: *Idem*. p. 194.

244 Schmitt, C. *Apropiación, partición, apacentamiento* En: Orestes H. *Carl Schmitt, teólogo de la política* México, D.F., ED. Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 374.

245 Fukuyama, F. *¿El fin de la Historia?* Santiago de Chile, Ed. CEP, p. 2.

nación de un período específico de la historia de la posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como forma final de gobierno humano”²⁴⁶. El “revival” de la interpretación kojéviana adopta aquí una singular diferencia para con la interpretación del filósofo ruso-francés, a saber, que la apuesta de Fukuyama inscribe el problema del final de la Historia identificándolo como un triunfo “ideológico” de la “civilización occidental” por sobre el planeta.

Ahora bien, para Fukuyama –exactamente como para filósofo ruso– el “fin de la Historia” no implica el final de los conflictos a nivel internacional, sino mas bien, la división del mundo entre zonas post-históricas (que serían estos países considerados “desarrollados” que habría consumado la democracia liberal como último y único orden) y zonas aún históricas (que no son más que los países tercermundistas que insisten en una política arraigada en la forma estatal)²⁴⁷. Que el conflicto permanezca más allá de la época del conflicto, muestra hasta qué punto el paradigma civilizacional traza nuevas divisiones del espacio.

En efecto, la inevitabilidad de la “idea” de la democracia liberal a nivel planetario, no sería otra cosa que el triunfo de una “civilización” configurada por Europa, EEUU y Japón como el triunvirato post-histórico *par excellence*. Triunfo que –tal como adelantaba la distinción kojéviana entre el “nosotros” del Saber Absoluto y la “conciencia en sí”– ve su fin de manera “ideal”, pero que aún obedece al *factum* del conflicto entre lo histórico y lo post-histórico o si se quiere, entre la “civilización occidental” y las demás civilizaciones que, como el islam, no habrían podido ofrecer una ideología que supere al liberalismo (considerando, claro está que el liberalismo no es para Fukuyama una “ideología” sino la expresión de la naturaleza humana).

Ahora bien, que la *civilisation* prodigada la historia moderna termine coincidiendo con la mentada “democracia liberal” de Fukuyama no constituiría una casualidad, sino mas bien, la expresión más prístina de que el paradigma civilizatorio fue desde el princi-

246 *Idem.* pp. 2-3.

247 *Idem.* p. 27.

pio un paradigma de carácter gubernamental que, como tal, llevaba consigo una vocación post-histórica. Así, el *télos* inmanente a la democracia liberal no sería otro que la configuración de un nuevo orden mundial en el que ésta aparece dividido entre la “civilización”, definida por su estructura post-histórica de carácter supranacional como la OTAN, el G-8 o la ONU, y todos los demás regímenes dispuestos en la estela de la “barbarie”, que hoy adoptarían la forma de lo “histórico” propio de su carácter estatal.

3.- “*En este nuevo mundo, –escribe Samuel Huntington– la política local es la política de la etnicidad; la política global es la política de las civilizaciones. La rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el choque de civilizaciones*”²⁴⁸. De la tesis hegelo-kojeviana releída por Fukuyama en el léxico neoliberal, la escena de la post-guerra fría es desplazada ahora por la revitalización de la tesis schmittiana reeditada por Huntington, según la cual, el fin de las superpotencias implica la abertura hacia un conflicto civilizacional de carácter global. Lo que para Schmitt era el enfrentamiento entre grandes espacios adopta en Huntington el carácter de un enfrentamiento entre civilizaciones. Así, la post-historia no está decidida sino articulada en la forma de un conflicto civilizacional de carácter global.

A esta luz, Huntington proyecta su tesis en base a dos problemas centrales: en primer término, el lugar del Estado y, en segundo término, la cuestión del nuevo orden mundial. Así, Huntington asume que en esta nueva escena ningún Estado puede dominar la esfera planetaria. Sin embargo, ello no implica que el escenario civilizacional deje completamente obsoleta a la forma estatal. Al contrario, se trata que el Estado cumple un papel fundamental en la configuración del nuevo orden mundial toda vez que existirán algunos Estados “centrales” que constituirán operadores capaces de sostener al nuevo equilibrio mundial compuesto por las diferentes civilizaciones: “*El mundo, o se ordenará de acuerdo con las civilizaciones o no tendrá orden alguno. En este mundo los Estados centrales de las civilizaciones ocupan el puesto de las superpotencias. Son fuentes de orden dentro de las civilizaciones y, mediante negociaciones con otros Estados centrales, también entre civilizaciones*”²⁴⁹. De esta forma, el Estado pervive en su

248 Huntington, S. *El Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* Buenos Aires, Ed. Paidós, 2009, p. 22.

249 *Idem.* p. 186.

función ordenadora tanto respecto de su interior (los “Estados centrales” ordenan al interior de una civilización en particular), como respecto de su exterior (los “Estados centrales” son capaces de negociar entre las diferentes civilizaciones).

Ya en Huntington se advierte que la tesis del choque de civilizaciones es la misma que aquella que promueve su “diálogo”: precisamente porque el nuevo orden mundial se configura en base a la fragilidad de estos nuevos equilibrios civilizacionales, los Estados constituyen el puntal de la nueva escena civilizacional que puede tanto conducir al “choque” como propiciar su mutuo “diálogo”. Así, orden y estatalidad siguen vigentes en Huntington aunque reinscritos en el escenario más amplio del conflicto civilizacional. En otros términos, el Estado deja de ser una unidad política en sí misma y pasa a investirse de ésta sólo en la medida que se inscribe en la universalidad de su respectiva civilización. Así, el *nómos* post-estatal no será más que la de un Estado que deja de tener un sentido político-territorial, para configurarse bajo un estatuto político-civilizacional: el Estado será la entidad que conserve el orden, pero un orden que ya no será el del simple Estado.

Ahora bien, la cuestión de la civilización se debe a una cierta definición. Huntington plantea algunas “proposiciones centrales” acerca de ello: en primer lugar, señala el cambio que supone el tratamiento de la civilización “en singular” y la civilización en “plural”: ya no habría una sola civilización (Occidente) que se impone por sobre una barbarie, sino múltiples civilizaciones que coexisten en una misma lucha por los “grandes espacios”; en segundo lugar, tomando como referente la distinción entre cultura y civilización establecida por la intelectualidad alemana decimonónica, Huntington plantea que si la cultura es “la forma de vida de un pueblo” (definición que había hecho Schmitt respecto del ejercicio de la soberanía), la civilización sería una cultura “con mayúsculas”, es decir, un conjunto de valores e identidades transversales a varios pueblos; en tercer lugar, reafirma el hecho de que las “civilizaciones son globales” lo cual implica que las unidades que la componen no pueden ser aisladas en fronteras fijas, sino mas bien, frágiles y variables, redefinidas permanentemente; en cuarto lugar, las civilizaciones son “mortales” en el sentido que, como planteaba Toynbee, nacen, crecen y mueren a en el transcurso de un largo tiempo; en quinto lugar, para Huntington es clave indicar que las civilizaciones son entidades culturales y

no políticas: de ahí su exigencia de reinscribir al Estado en la nueva escena civilizacional y sus probables “choques”.

4.- El 15 de Octubre del 2001 Edward Said escribe un breve artículo titulado *El choque de ignorancias*. Un artículo fugaz, a un mes de los atentados de las Torres Gemelas, a través de cuyo espectro, la tesis del “choque de civilizaciones” parecía multiplicarse en la opinión pública estadounidense. Según la crítica de Said, la tesis de Huntington territorializa la noción de civilización convirtiéndola en una entidad clausurada sobre sí misma y, con ello, demuestra la enorme “demagogia” e “ignorancia” del propio autor: “*Ciertamente ni Huntington ni Lewis dedican mucho tiempo a la dinámica y pluralidad internas de cada civilización, ni al hecho de que la principal disputa en la mayoría de las culturas modernas atañe a la definición o la interpretación de cada cultura, ni a lo poca atractiva posibilidad de que el hecho de pretender que se habla en nombre de toda una religión o civilización implica una buena dosis de demagogia y una declarada ignorancia. No; aquí Occidente es Occidente y el islam es el islam*”²⁵⁰. En contra de la tesis de Huntington que clausura a la civilización sobre sí misma estableciendo así fronteras claras entre Occidente e Islam, Said plantea que las civilizaciones son mucho mas abiertas conservando para sí “(...) vínculos más estrechos de lo que a la mayoría de nosotros nos gustaría creer (...)”²⁵¹.

Sin embargo, la tesis de que las civilizaciones sean cerradas o abiertas, si bien introduce una diferencia, deja intacto al concepto mismo de “civilización”: Said sigue utilizando la retórica “policial” de la civilización, perpetuando así, su naturalización lexical. Con ello, Said deja entrever que el diálogo civilizacional sería un asunto que se daría de suyo, toda vez que las civilizaciones serían entidades mucho más abiertas de lo que “nos gustaría creer”. Sin embargo, tal como hemos señalado, situarse en la oposición a Huntington, resultaría insuficiente para desmontar la operación “policial” del paradigma de la *civilisation*.

El matiz que introduce Said respecto de Huntington no puede comprenderse sino en la constelación genealógica que hemos trazado hasta aquí. El poder del concepto se debe a su enorme raigambre

250 Said, E. *El choque de Ignorancias* En: *Crónicas palestinas*, Barcelona, Ed. Mondadori, 2002, p. 251.

251 *Idem*, p. 256.

al interior de las ciencias humanas y al hecho de constituirse en el soporte conceptual de la propia razón gubernamental y su orientalismo. Por eso, habría que volver sobre Said para ir más allá de él, atendiendo a Huntington como una tesis que encuentra su hebra genealógica a partir del siglo XVIII, en el exacto momento en que el hombre se vuelca sobre la impoliticidad de su vida biológica armando así el armatoste gubernamental del cual el concepto de *civilisation* constituye su núcleo: población, progreso y civilización son la tríada conceptual que articula así, el actual ejercicio de la gubernamentalidad neoliberal.

En otros términos, el problema que no alcanza a atender Said, es que el escenario huntingtoniano funda lo que con Foucault podríamos denominar, una espacialidad heterotópica que, por serlo, obedecerá a un ejercicio del poder esencialmente “demográfico”, en la cual co-existen varias civilizaciones con fronteras frágiles y móviles que se redefinen permanentemente²⁵². Y ello ocurre porque Huntington asume al concepto de civilización con toda su potencia gubernamental, cuyos efectos más prístinos lo constituiría configurar una espacialidad móvil, transnacional, articulada desde los dispositivos de seguridad. Una espacialidad diferente de aquella espacialidad estatal, puesto que sus fronteras no sólo se presentan en razón de su naturaleza política, sino también, en virtud de su naturaleza “civilizacional”. Así, la sustitución huntingtoniana de la matriz “civilización v/s barbarie” por aquella “civilización v/s civilización” no cambia en nada el modo en que dicho paradigma reordena el espacio como el nuevo espacio securitario propio de la era del biopoder. Con ello, la cesura “civilización-barbarie” no es más que el dispositivo de seguridad-inseguridad que resitúa al espacio ininterrumpidamente en las formas de la inclusión y la exclusión, del interior o el exterior, de lo seguro y lo inseguro y del hombre (dentro) y el animal (fuera).

No sería una exageración decir que la espacialidad de nuestro tiempo se torna heterotópica precisamente porque opera desde una razón gubernamental articulada desde la noción de civilización: en cada rincón de la tierra, en cada aeropuerto, en cada ciudad, en cada calle, las fronteras se vuelven a espacializar una y otra vez en aquello que Alain Badiou llama “división por zonas” en las que se desenca-

252 Foucault, M. *Las heterotopías* En: Michel Foucault *El cuerpo utópico / Las heterotopías* Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2009.

dena una “hegemonía sin territorialidad”²⁵³. De esta forma, el breve recorrido genealógico que aquí hemos desarrollado, quizás nos muestre un solo problema, a saber, que *civilizar es gobernar*, es decir, producir al interior del hombre algo así como una vida desnuda –a decir de Agamben²⁵⁴. Así, quizás la pregunta schmittiana acerca del nuevo *nómos* de la tierra, encuentre en Huntington una posible respuesta: el nuevo *nómos* de la tierra, esto es, la nueva apropiación originaria del espacio, tendría lugar hoy en la forma siempre lábil y gubernamental de la “civilización” como el inquietante orden sobre el cual pende nuestro presente.

253 Badiou, Alain *Filosofía del Presente* Buenos Aires, Ed. Capital Intelectual, 2010, p. 30.

254 Agamben, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* Valencia, Ed. Pre-textos, 2003.

ALTERIDAD RADICAL. EL OTRO EN EL PENSAMIENTO DE JACQUES DERRIDA

GUSTAVO CELEDÓN BÓRQUEZ
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

I. Primera parte

Diálogo, diversidad y civilización. Tres nociones que componen las jornadas que nos convocan a pensar. Comenzamos por la tercera de ellas, civilización. Y lo hacemos no precisamente desde un plano histórico o teórico. Nos remitimos simplemente al imaginario popular, imaginario por lo demás de «nuestra propia civilización», producido por ella según fines de conservación, de autoconocimiento y comunión de todos los ciudadanos, de todos los civiles. Este imaginario está orientado tanto al pasado como al futuro. Al pasado, remite a formas simbólicas escriturales, enigmas inscritos o impresos que archivan inteligencia, espíritu, energía noética: comienzo de toda civilización –pero a la vez tumba, para ocupar el término de Hegel: el signo, el signo inscrito, es la comprensión y el inmediato olvido de todo lo que es²⁵⁵. Gloria y fracaso. No es extraño a nuestro imaginario: todas las escrituras de las antiguas civilizaciones, egipcios, aztecas y mayas, entre otros, representan de alguna manera el surgimiento o al menos un rastro privilegiado de la inteligencia y la civitas. Pero también esconden fantasmas, temores que este mismo imaginario transforma en profecías y fines del mundo.

Al futuro, el imaginario de las civilizaciones está orientado al desarrollo tecnológico, específicamente al desarrollo de las tecnologías de la comunicación, del tránsito, del transporte, del intercam-

255 Ésta es la lectura que Jacques Derrida realiza a lo que él llama una semiología de Hegel, esto es, la noción de signo que sin inscribirse formalmente, habita la obra del filósofo alemán. Ver «*Le puits et la pyramide. Introduction à semiologie de Hegel*» en *Marges de la Philosophie*, Les Editions de Minuit, París, 1972, pp. 79-127.

bio: una sociedad mental, como la quiere Marvin Minsky²⁵⁶ y como la representan un sinnúmero de filmes futuristas.

Ahora bien, el pasado y el futuro no difieren en este imaginario. La escritura, nos dice el filósofo francés Bernard Stiegler, es la posibilidad de crear el saber. Lo crea, pues el saber no es tal sin ser archivado y distribuido. Es más, los modos de archivo y los modos de distribución del saber *conforman, constituyen y crean* el saber. La escritura, la escritura de «nuestras civilizaciones», ha creado el conocimiento a la vez que ha escondido para siempre la posibilidad de pensar lo que habría sido la historia sin ella, sin la historia que ha originado, la historia de la civilización humana, de las civilizaciones humanas, todas ellas, girando alrededor del signo gráfico, de la aparición de la escritura, de la inscripción y la aparición de la entelequia. Esa otra historia, escondida para siempre, ha quedado latente, como aquello que la escritura dice sin decir y que, desolados ante lo otro, la civilización interpreta en tanto profecías, destrucciones del mundo, fin de todos los tiempos. Por el contrario, y volveremos sobre ello, lo que la escritura ha dejado de decir, aquello que ha quedado fuera del decir, no es la catástrofe o, como habrá dicho Derrida ya en los años 60, la monstruosidad²⁵⁷: es simplemente la alteridad, la alteridad radical que se introduce en la historia de la civilización, particularmente la occidental, sin que ésta, en la búsqueda eterna de su identidad, la reconozca en su radicalidad.

Ese imaginario puede perfectamente describir el sofisticado mito de las civilizaciones y de la noción de civilización como tal.

Pasado y futuro no difieren. Pues, como nos indica el mismo Stiegler, todo el dispositivo de las nuevas tecnologías digitales, que en su conjunto se extiende de manera inédita para lo que sería una historia de la civilización, en la medida en que se presenta como una nueva forma de inscripción, como una nueva forma de archivar y producir saberes, es también una nueva forma que obliga a replantearse la civilización en su conjunto. Cosa no menor: la postura de Stiegler es que la sublimación del deseo o construcción del espíritu, de la mente, de la sensibilidad y la inteligencia en vistas a una vida mejor, civilizada, es el paso de la información al saber²⁵⁸. Dicho de

256 Minsky, Marvin, *The society of mind*, Simon & Schuster, New York, 1988.

257 Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Les Editions de Minuit, 1967, p. 14, 57.

258 Stiegler, Bernard, *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, París, 2006, p. 110.

otro modo: cuando la información es procesada no en vistas a producir y con ello a desechar información, sino en vistas a crear y producir saber, se forma y se crea espíritu, inteligencia-civilización.

Ahora bien, ni la información ni el saber son entidades inmutables. Dependen, insistimos, de las tecnologías de archivo o, como los llama Stiegler, de los aparatos mnemotécnicos²⁵⁹. De ahí que, y esto es una extensión de la tesis de Stiegler, el choque y el encuentro de civilizaciones que se predica un poco desde los atentados del 11 de septiembre y a propósito de las ideas de Samuel Huntington²⁶⁰, así como la crisis económica, sean en verdad una desterritorialización, un movimiento en las profundidades de las formas en las que se concibe y se archiva la civilización misma en la medida en que, lo decimos de nuevo, la revolución mayor es la revolución técnica, la revolución de los mecanismos de archivo, de memoria y escritura.

Pasado, presente y futuro de la civilización, de la noción de civilización, no difieren mucho. Stiegler da el ejemplo de la invención de la imprenta sin la cual, y esta es la tesis de Max Weber, la revolución protestante, a la base del capitalismo, no hubiese sido posible²⁶¹. Es decir: invención de la imprenta, cambio de mundo, cambio en la disposición de la civitas, cambio, para decirlo en un modo bien simple, de mentalidad. La civilización emerge de la escritura y esta última no da explicaciones.

Es así que entre la escritura y la civilización hay un abismo incognoscible que no puede ser informado ni menos convertido en saber. Este punto, fundamental, es el que mueve en gran parte el pensamiento del pensador francés Jacques Derrida. Su crítica a la civilización es fuerte: más allá de una conciencia que le sería propia, de un fundamento esencial, de una ciudadanía determinada, junto a su propia autodeterminación, la civilización depende de un otro, está completamente inundada de alteridad dado que ella es producto de la inscripción escritural.

Y no se trata de que existan dos o más civilizaciones, sobre todo si «civilización», el término «civilización», es un término occiden-

259 Stiegler, Bernard, *Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles*, Galilée, 2004, pp. 107-115.

260 Huntington, Samuel P., «*The Clash of Civilizations?*» en *Foreign Affairs*, Volumen 72, Número 3, New York, 1993, pp. 22- 49.

261 Stiegler, Bernard, *Réenchanter le monde*, op. cit., pp. 18-19. Texto de Max Weber: Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premia Editora, Puebla, 1991.

tal que ya obliga al otro, al otro que habita un poco más allá, a ser civilizado, condición *a priori* del diálogo –de ahí que el diálogo está siempre cargado a un extremo: del que impone las condiciones de la civilidad. Se trata aquí, por el contrario, de que lo otro, la alteridad, atraviesa la civilización misma. Lo otro habita en ella, como parte esencial, como fantasma que se deja ver sin verse, como la emisión energética de los signos escritos que se desenvuelve al costado de la inteligencia consciente que pretende conformarse como la civilización misma.

El punto conflictivo es si acaso la civilización está dispuesta a aceptar las consecuencias de esto.

2. Segunda parte

Nacido en Argelia en 1930, de padres judíos y ascendencia francesa, Jacques Derrida será un pensador cuyo movimiento no podrá nunca detenerse o más bien comprenderse dentro de una identidad reconocible. Siendo pequeño, recuerda perfectamente la instalación y la desinstalación, en más de una ocasión, de la lengua francesa como lengua oficial de Argelia. Precisamente es esa experiencia temprana de cobijo y abandono, por parte de la lengua, lo que lo hará desarrollar, confiesa, un sentimiento de *no-pertenencia*²⁶².

La lengua tiene ese poder de convocación y de reunión bajo el alero de una identidad. Un efecto de *schibboleth*²⁶³, esto es, una repetición interna, una melodía característica, una contraseña perteneciente a los usuarios aborígenes, permite una comunicación propia, una familiaridad común desconocida para el extranjero a esa lengua, aun cuando aprenda a emplearla, es decir, a hablarla: faltará ese elemento familiar, esa comunidad que se origina en la lengua. La extranjería es aquí un asunto de lenguas como si en ellas, a través de esta contraseña, se albergara la esencia de una forma de ser, que no es otra cosa que una forma de comprender, una forma de traer en el idioma al ser de las cosas y el carácter de un sujeto.

El sentido de no-pertenencia es aquí la extranjería a la lengua, el sentirse ajeno al idioma, no vivir el *schibboleth*. En tal sentido, la lengua ocupa un lugar especial: ella es la actividad de una esencia, a

262 Derrida, Jacques, *Le monolingüisme de l'autre*, Galilée, París, 1996, pp. 34-35.

263 Derrida, Jacques, *Schibboleth: Pour Paul Celan*, Galilée, París, 2003.

través de ella se realiza un ser, un modo de ser: en ella se desarrolla una identidad, en ella nos podemos identificar, reunir.

En efecto, ella es un modo de identificar. Por ejemplo, cuando afirmamos que los chilenos hablamos un español muy particular. O que el inglés de los ingleses es más inglés que el de los norteamericanos. Hay un reconocimiento del otro a través de la lengua, del habla que lo cobija: ese otro es de los míos, o es, simplemente, un otro, ajeno, distinto. Este reconocimiento, esta experiencia primordial del reconocimiento, a saber, si se comparte o no la lengua y el habla, es la matriz por la cual se origina un ordenamiento o una clasificación de todo. Y aquí es necesario comprender lo siguiente: la lengua actúa como paradigma de paradigmas, momento ejemplar en donde a través de un gesto común podemos hablar de identidad, de nuestra identidad. Al respecto, es necesario decir que hay lengua en el *idios*, en el idioma, pero lo hay también, en tanto gesto común que nos identifica, nos reúne y nos hace parte de una actividad suprema, en todo aquello que funciona como un factor común. Cocineros, marineros, empresarios, verduleros, cada ellos con su propia lengua, con su propio *schiboleth* que les permite ser comunidad aun cuando no posean territorio o el territorio esté en suspenso –el territorio primero sería aquí la lengua.

Y he ahí que se entiende el sentimiento de *no-pertenencia*: nada, ningún gesto logra, en su totalidad, identificarme. La experiencia de la lengua, en tanto otorgada y confiscada a temprana edad, en el caso de Derrida –pero en cuantos otros casos– crea también un sentimiento de prescindencia de tal o cual sistema lingüístico. Vista ahora de afuera, por aquel que participando de la lengua no termina por pertenecer, la experiencia de la lengua se transforma más bien en un sistema de exclusión que de identificación, en una comunidad que funciona a partir de la contraseña, del guiño de ojos, del gesto común que sabemos sólo nosotros y no los otros.

En este sentido, hablar de civilizaciones es hablar de contraseñas. Y todas las políticas de espionaje, por ejemplo, en todos los niveles, se tratarán de, precisamente, violar y obtener las contraseñas. Pensemos, por ejemplo, en los hackers, en aquello que se ha dado en llamar el *ciber-activismo*: violación constante de las contraseñas, desnudez del otro en tanto la obtención de su contraseña es la ob-

tención de su información, por lo tanto, penetración en la intimidad y conformación de su ser²⁶⁴.

Por ello, en su movimiento inverso, se tratará también de la seguridad. La propiedad es también un asunto de lenguas pues la propiedad se guarda bajo llaves, bajo contraseñas. Poseer una llave, es poseer algo: una casa, un auto, autonomía. Nuestra autonomía, nuestra identificación con nosotros mismos, con nuestro perfil si se quiere, radica en el hecho de poseer una cierta cantidad de contraseñas, esto es, de códigos de acceso para esto o lo otro, incluso para acceder a nosotros mismos, como si el olvido de una llave o de un código nos impidiera vivir, ser.

Ahora bien, qué significa todo esto.

Que tanto la identidad como la alteridad, es decir, tanto yo como el otro, en términos civiles, nos comprendemos bajo el imperio de la codificación y la decodificación. Se trata, en todos los casos, de descifrar y encriptar.

Una lengua es, de hecho, un sistema de desciframientos. Su terror, la vulnerabilidad. La dignidad o más bien el derecho a pertenecer a la lengua, a la civilización, a la civilidad, radica en el hecho de poseer al menos una contraseña.

De ahí que el sentimiento de no-pertenencia sea el sentimiento de un desamparo. Es, básicamente, quedar fuera, no tener lengua, no compartir un código común.

Desnudez total: se pertenece a un pueblo cuyas claves son despojadas y otorgadas por otro pueblo. La lengua propia, que se identifica inmediatamente con la patria que la habla, no heredada de ninguna otra parte más que de sí misma, es, a los ojos de la civilización, la dignidad más alta pues se vincula a un sentido de propiedad que sería absolutamente puro, como si la lengua saliera de la tierra misma, diciéndonos algo que a través de ella –y esto es lo que piensa Heidegger²⁶⁵– se reproduce y se desarrolla todo el tiempo y que nosotros, sin poseer ese sentido original que nos habla todo el tiempo, al menos tenemos su contraseña, su llave.

Por ello el sentimiento de no-pertenencia que Derrida dice desarrollar a propósito del ir y venir de una lengua, es también un

264 Interesante es la lectura de *La Ética del Hacker* de Pekka Himanen, Destino, Barcelona, 2002. Disponible también e formato pdf a través de Wikipedia.

265 Ver Heidegger, Martin, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000.

sentimiento de no-propiedad y, con ello, de posibilidad radical para el desarrollo de una alteridad fundamental.

De alguna manera, Derrida comprende que un cosmopolitismo no puede pasar por la constante de la traducción: como si viajar por el mundo fuese un continuo y agotador acto de desciframientos. La contraseña como fundamento de la civilización –y pensemos una vez más en los signos inscritos de aquellas primeras civilizaciones: no dejamos de pensarlos, agobiándonos, como mensajes secretos, como signos indescifrables, incluso como tecnologías indescifrables– nos obliga a un trato en donde el otro –y he aquí que llegamos a nuestro tema– es objeto de desciframientos o, de manera inversa, de *ciframientos*, en el sentido de la cifra: otro que aparece es inmediatamente descompuesto y trozado en cantidades de información que me dan un panorama de su otredad: es decir, la relación con el otro está totalmente atravesada por la cuestión de la codificación y la decodificación. En un mundo o en una civilización en donde prima la información y sobre todo la información que es adecuada para ser transmitida, nuestra relación con los otros pasa por su informatividad, esto es, por la posibilidad de descomponer al otro, de reducirlo a una cantidad de información con la cual puedo trabajar y, asimismo, relacionarme con él.

Esto implica ciertamente una objetivación de la alteridad, el posicionamiento del otro en el horizonte del cálculo. Objeto y cálculo, u objeto y cifra, cosa y número: el otro es puesto ahí como material de consumo.

En esta línea, cierto es que el aporte de Heidegger, uno de los interlocutores predilectos de Derrida, abre a la filosofía y con ello a las demás disciplinas, la necesidad de des-objetivar todo aquello que viene a presencia. El ser, en este sentido, no es la cosa (*das sache*) sino La Cosa (*das Ding*)²⁶⁶: traspaso a un sentido de propiedad más originario, primordial, auroral, lo que Heidegger llama el *Ereignis*, el *acontecimiento/apropiante*, que a través de la articulación del tiempo y el ser, hace efecto y se conserva en la lengua (más no en su forma enunciativa, sino, por decirlo de algún modo, en el origen no hablado y con propiedad de la propia lengua)²⁶⁷. Un modo de reunión

266 Ver Heidegger, Martin, «La Cosa en Conferencias y artículos», Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

267 Es a la dirección –a la dirección postal incluso–, al destino, a *l'adresse*, que Derrida comprende el *Ereignis* heideggeriano: el darse es también, con Heidegger, destinarse, encontrar y construirse en dirección. Ver Derrida, Jacques, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, París, 1987, p. 154.

que habita en la lengua no al modo de la producción objetiva, de la producción de enunciados precisos e informatizables, sino al modo de una presencia que habita la lengua, que reside y actúa en el habla: núcleo y esencia del código.

Comunidad del ser, arribo de todos en el ser. No obstante, la cuestión derrideana se ubica en otro plano, a saber, en el plano de lo incalculable: *ni siquiera se trata del ser, reunión auroral, comunión genérica*²⁶⁸: el arribo del otro es siempre en el horizonte de lo incalculable, lejos de toda apropiación del yo, llevando la diferencia a una relación tal que incluso no pone en cuestión la generalidad del ser: dialogar, en este sentido, no supone, en principio, ninguna base esencial, ni siquiera la del ser. Es, decimos, una alteridad radical, por lo tanto, incalculable, que se escapa al habla, al sentido y a todos los supuestos que constituyen el saber y, por tanto, la civilización.

3. Tercera parte

Un diálogo, en este sentido, no es un intercambio de argumentos ni el esfuerzo de comprenderlos o tolerarlos. La alteridad es radical porque el yo mismo es, como dijo alguna vez Rimbaud, otro. Un diálogo, entre civilizaciones por ejemplo, no está dado entre dos que se saben a sí mismos y se disponen a intercambiar sus saberes, creencias –a pesar de que, en efecto, así se comprenda una instancia de diálogo. No es un intercambio objetual ni menos un intercambio de contraseñas o la facilitación para el acceso a éstas. Un diálogo ocurre, por decirlo de alguna manera, fuera de cada uno de los interlocutores, como si el encuentro fuese a espaldas, como si ocurriese en otro lado. Los dialogantes son más bien fantasmas dirá Derrida, fantasmas que operan fuera de los trasposos conscientes, fuera del mundo de los códigos, contraseñas, desciframientos, argumentos, debates, saberes, discusiones. Todo ello, el conjunto de la polis discursiva, ocurre por sobre un diálogo cuyo encriptamiento es el simulacro de su desaparición. Un foro o un diálogo que ni siquiera es interno, sino que ocurre en un espacio desconocido para el quehacer humano, para el *éthos*, para la civilización²⁶⁹.

268 Derrida, Jacques, «*La Différance*» en *Marges de la Philosophie*, op. cit., p. 28.

269 Sobre el pensamiento derrideano del espectro y el fantasma, Ver Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Galilé, París, 1993 y Derrida, Jacques, «*Fors*» en Abraham, Nicolas; Torok, Maria, *Cryptonomie. Le Verbiere de l'homme aux loups*, Aubier Flammarion, París, 1976. Interesante es la aparición de Derrida en el film *Ghost Dance* de Ken McMuller, 1983.

En este sentido, el otro es siempre, con Derrida, aquello que se presenta sin esconder nada, aquello que no es compatible con los procesos de desciframiento: no porque posea una contraseña imposible, sino porque es *sin* contraseñas.

Así, la posición o la predisposición que rigen las relaciones humanas, hoy por hoy, a saber, la sospecha eterna de que quien adviene esconde algo o, en su reverso, la disolución inmediata en un conjunto de categorías y predicados del otro que adviene, es criticada por Derrida en sus supuestos, en la necesidad de imponer, de antemano, las condiciones del juego: quien participa, en los diálogos, en los debates, en las discusiones, debe tener al menos algo a esconder, una contraseña a descifrar. El poder, el poder sobre los otros, radica en el hecho de generar una política de desciframiento a la vez que una política de seguridad, de protección de la información, de *encriptamiento*, de producción y protección, conjunta, de secretos potencialmente descifrables.

El asunto pasa, sin embargo, en que hay algo que no es descifrible porque, simplemente, no es al modo de lo descifrible o de lo indescifrible.

En este sentido, la relación entre dos, por ejemplo, en un diálogo o en un proceso de traspaso, no consiste, *simplemente*, en la transparencia que es el progresivo y pausado desarme de información, en el intercambio tolerable de argumentos. La venida o aparición del otro es en la forma de lo que arriba, hemos dicho, en el horizonte de la incalculabilidad, por lo tanto, en un horizonte de no-saber. Esto significa que, de hecho, un diálogo está siempre sometido a lo inesperado, a lo intraducible, a lo que escapa de la lógica que lo sustenta o al pre-acuerdo argumentativo de dos, que son al menos cuatro, que dialogan.

Este inesperado es siempre una latencia, la del advenimiento de lo otro que puede siempre hacer peligrar las planificaciones. La tensión de un diálogo es siempre la tensión de la aparición de este otro, de este otro que está detrás, de esta ruina de lo planificado. Dicho de otra forma: no se puede dialogar si las resoluciones están de antemano acordadas, aun cuando se cuente con una gama de posibilidades. Lo otro para Derrida no es la posibilidad, sino la imposibilidad: advenimiento de una alteridad radical, no por la crudeza de su acción, sino por estar fuera de todo cálculo, fuera de toda forma de concebir. Por arribar inesperadamente.

Arriver, en francés tiene una doble connotación: por un lado, arribar, llegar, presentarse, aparecer. Por otro, ocurrir, acontecer. Un otro no acontece si a su llegada una mirada clasificatoria, un scanner, puede darme cuenta de quién es de acuerdo a la información que evidencie. Por el contrario, acontece en la medida en que cambia el sentido, el sentido de las planificaciones, el sentido de la vida, de mi vida como de la vida de un yo que cree que el otro es casi como él, pero en otra modalidad, mayor o menor.

Asimismo un otro no ocurre en la medida en que se deja identificar por las personalidades posibles, por acceder a una forma de ser, por asistir a un *schiboleth* o contraseña que me permite una posible, entre tantas otras, forma de ser, vivir, habitar.

La civilización podría entonces ser pensada, con Derrida, al revés: no como un proceso de identificación constante sino, por el contrario, de des-identificación; como una diseminación en el seno mismo de su producción, como libertad y cobijo de lo inesperado, de lo que arriba y viene a arribar. De lo otro y del otro como singularidad irrepetible e inapropiable.

La diversidad entonces toma ese curso: no se trata de una tipografía o de un inventario de todos los otros y los posibles otros, tomando en cuenta sus vestiduras, hábitos, música, creencias, comida, etc. Todo ello existe, claro, es patente y lleno de vida. Pero aquello que lo llena aún más de vida es ser el escenario y la posibilidad para que circulen todos los otros que no han sido notificados, es decir, para que se de paso a que cada evento en la vida de esos hábitos, de esa música, de esas vestiduras, sea irrepetible, singular, acontezca y revele, en su repetición, una diferencia inagotable. En definitiva: la alteridad no es consumible, ni por postales turísticas ni por todas las fotos que, sin mirar, sin vivir, se puedan digitalizar alrededor del mundo.

La relación con el otro no puede sino ser en la ocurrencia, en el hecho mismo de que a ambos, que son al menos cuatro, les pasan cosas, les ocurre algo. En la medida en que se afectan y, asumiéndose, aprenden a vivir, para tomar una frase de Derrida²⁷⁰, día tras día, continuamente, trabajando en la irrepetibilidad del suceder, abriendo siempre el paso a aquello que arriba, a lo otro del otro que, a lo

270 Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 13.

largo de toda una vida y de todas las vidas tiene la virtud latente, siempre, de poder no agotarse en el desciframiento. Por el contrario, la dimensión cognoscible del otro es solamente una de las tantas y múltiples dimensiones que lo conforman y que la vida de nuestras civilizaciones tiende a desgastar continua y progresivamente a no ser que, diría Derrida, se aprenda a vivir con los otros, con los otros en tanto otros, condición primera para pensar en una diversidad y, si se quiere, en una civilización de la diversidad, en una civilización diversa, en una civilización desconocida para sí misma.

Bibliografía

Derrida, Jacques, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, París, 1987.

Derrida, Jacques, «Fors» en Abraham, Nicolas ; Torok, Maria, *Cryptonomie. Le Verbier de l'homme aux loups*, Aubier Flammarion, París, 1976.

Derrida, Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, París, 1996.

Derrida, Jacques, *Marges de la Philosophie*, Les Editions de Minuit, París, 1972.

Derrida, Jacques, *Schibboleth: Pour Paul Celan*, Galilée, París.

Derrida, Jacques, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, París, 1993.

Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Les Editions de Minuit, 1967.

Minsky, Marvin, *The society of mind*, Simon & Schuster, New York, 1988.

Heidegger, Martin, «La Cosa» en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

Heidegger, Martin, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000.

Huntington, Samuel P., «*The Clash of Civilizations?*» en *Foreign Affairs*, Volumen 72, Número 3, New York, 1993, pp. 22-49.

Stiegler, Bernard, *Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles*, Galilée, 2004.

Stiegler, Bernard, *Réenchâter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, Paris, 2006.

LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE EN EL CRISTIANISMO E ISLAM. COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS

EUGENIO YAÑEZ ROJAS
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Introducción

Si bien es cierto, la globalización ha derribado muchas fronteras (económicas, políticas, culturales), haciendo de nuestro planeta una “aldea global” (Mac Luhan), uno de los ámbitos en que la globalización no ha sido tan efectiva es, pareciera ser, en el religioso. En este contexto Benedicto XVI nos dice que “la sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos. La razón, por si sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la fraternidad” (Caritas in veritate, 19).

Aunque en el último tiempo ha existido un diálogo interreligioso, todavía persiste, como recién hemos afirmado, un distanciamiento (no sólo religioso) entre el Islam y el Cristianismo/Catolicismo. La necesidad de eliminar o al menos acortar la brecha que los separa, es en el caso de la Iglesia Católica un antiguo anhelo. Así lo señalaba el Concilio vaticano II: *La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran también someterse con toda el alma, como se sometió a Dios Abrahán con quien la fe islámica gustosamente se relaciona. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María su Madre virginal y a veces también la invocan devotamente. Esperan además el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por tanto aprecian la vida moral y honran a Dios sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno. Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el Sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren sinceramente la mutua comprensión, de-*

fiendan y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y libertad para todos los hombres “(Nostra Aetate 3)²⁷¹.

Hitos importantes en el diálogo interreligioso han sido el Encuentro de Asís en 1986, y la Visita de Juan Pablo II a la mezquita de los Omeyas en Damasco, en el marco de su viaje a Siria el 2001²⁷². Naturalmente podríamos remontarnos al Evangelio y recordar con San Pablo que “no hay diferencia entre judíos y griegos, ya que uno mismo es el Señor de todos, que prodiga sus riquezas para con todos los que lo invocan”. (Rom. 10, 12. Cfr. también Gálatas, 3, 13). Del mismo modo, podemos citar el Corán: “¡Di!: ¡Oh gentes del Libro! (Cristianos, Judíos, Sabeos y aquellos que recibieron una revelación escrita de parte de Dios), venid a una misma palabra entre vosotros y nosotros, que no adoraremos sino a Dios, y que no le asociaremos nada, y que no nos tomaremos unos a otros como señores en lugar de a Dios” (Sagrado Corán 3: 64)

Ahora bien, este llamado a dialogar o a cooperar mutuamente no significa que cada interlocutor renuncie a sus verdades o creencias, tampoco ocultar las diferencias. Esconderlas sólo dificultaría la petición de los padres conciliares de generar un diálogo sincero y fecundo. La gratuidad del diálogo, implica un poner en común las propias creencias buscando los aspectos comunes. La Iglesia católica desde muchos años atrás viene impulsando el diálogo interreligioso, pues ve en él no sólo un bien para las religiones, sino para toda la humanidad, como queda evidenciado, por ejemplo, en *Ecclesiam suam* de Paulo VI.

1. ¿Es la concepción del hombre muy diferente entre ambas religiones?

Intentaremos responder esta crucial interrogante a la luz del Sagrado Corán y la Sagrada Biblia. Hemos acudido tangencialmente a otras fuentes que serán oportunamente señaladas, en especial en el caso del Islam.

271 Cfr. *Nostra Aetate*, Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas del Concilio Ecu­ménico Vaticano II.

272 Téngase también en cuenta que Musulmanes y Cristianos han tenido posición común en la ONU frente a lo que respecta a la crítica al aborto. Han condenado también en conjunto el racismo y el extremismo religioso (conclusiones de un encuentro celebrado el 23 de febrero por el Comité para el Diálogo del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y del Comité Permanente de Al-Azhar para el Diálogo con las Religiones Monoteístas 2002).

Prima facie, si observamos los modos de vida tanto de cristianos como de musulmanes pareciera ser que existe una gran diferencia en el modo de concebir al hombre, siempre y cuando ese modo de actuar, sea un reflejo de los principios religiosos de unos y otros. Juan Pablo II afirmaba en su libro “Cruzando el Umbral de la Esperanza” (1994) que “el islamismo no es una religión de redención. No hay sitio en él para la cruz y la Resurrección. Jesús es mencionado, pero solo como profeta preparador del último profeta, Mahoma. También María es recordada, Su Madre Virginal; pero está completamente ausente del drama de la Redención. Por eso, no solamente la teología, sino también la antropología del Islam están muy lejos de la cristiana”²⁷³. A mayor abundancia, en el congreso celebrado en Roma el año 2005 en conmemoración del V Centenario del nacimiento del Papa San Pío V, realizado en la Pontificia Universidad Lateranense, y llamado «Cristianismo e Islam, ayer y hoy», se concluía que aparte de temas como la conversión y el recurso a la violencia, la diferencia más fuerte entre Cristianismo e Islamismo radica en la concepción del ser humano. Según monseñor Walter Brandmüller –presidente del Pontificio Comité de Ciencias Históricas– “para los cristianos la conversión debía ser voluntaria e individual (...) “principalmente a través de la predicación y el ejemplo”, mientras que por parte musulmana “desde los primerísimos tiempos la conversión ha sido impuesta con las armas”. No obstante esto, a su juicio, “la diferencia más fuerte entre Cristianismo e Islam es a propósito de un tema central como la concepción del ser humano (...). Lo demuestra el hecho de que muchos países islámicos no hayan aceptado la Declaración de los Derechos del Hombre promulgada por las Naciones Unidas en 1948, o lo hayan hecho con la reserva de excluir las normas que contravengan la ley coránica, esto es, en la práctica todas”. Agrega que en la tradición islámica no existe el concepto de igualdad de todos los seres humanos, ni en consecuencia el de la dignidad de toda vida humana. “La ‘sharia’ de hecho está fundada en una triple desigualdad: entre hombre y mujer, entre musulmán y no musulmán, entre libre y esclavo (...). La más irrevocable de estas desigualdades es sin embargo la del hombre y la mujer (...). En la tradición islámica al hombre le está consentida la poligamia; la

273 Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Editorial Plaza & Janes, Barcelona, 1994, pág. 106.

mujer no puede tener más de un marido, no puede casarse con un hombre de otra fe, puede ser repudiada por el marido, no tiene derecho alguno sobre la prole en caso de divorcio, está penalizada en la división hereditaria y desde el punto de vista jurídico su testimonio vale la mitad que el de un hombre”. Veamos ahora que nos dicen ambos libros sagrados.

2. Concepción del hombre en el Cristianismo

¿Qué nos dice la Biblia de cómo fue creado el hombre? Es en el Génesis donde principalmente se relata la creación del hombre. Como ya ha demostrado la exegesis encontramos dos relatos diferentes, que obedecen a fuentes diversas (yahvista y sacerdotal).

Dios creó al hombre en un estado de santidad y justicia, ofreciéndole la gracia de una auténtica participación en su vida divina, que se denomina teológicamente *elevación sobrenatural*, pues indica un don gratuito, inalcanzable con las solas fuerzas naturales (cfr. Catecismo, 374-375). Antes de la caída, el hombre poseía ciertos dones llamados preternaturales (*praeter naturam*), vale decir, Dios lo libró de la debilidad inherente a su naturaleza, como las enfermedades de la carne y las consecuentes enfermedades del espíritu. Lo creó inmortal, libre de la concupiscencia y la ignorancia, libre de pecado y señor de la tierra. Estos privilegios están más allá de la naturaleza humana, pero no más allá de alguna criatura superior (por ejemplo, los ángeles).

En síntesis Dios dotó a Adán y Eva con cuatro dones. Dos se refieren al alma: la ciencia y la integridad; y dos al cuerpo: la inmunidad y la inmortalidad.

a) El don de la ciencia consiste en que Adán y Eva poseyeron sin estudio gran número de elevados conocimientos, en especial religiosos y morales que por referirse a Dios son más sapienciales;

b) El don de la integridad alude al orden perfecto de toda su naturaleza. Las pasiones estaban perfectamente sometidas a la razón, y ésta por entero a Dios. Por ello, era imposible un pecado pasional, pues para ello tenía antes que darse la ruptura de la razón con Dios. Por ello, nuestros primeros padres en estado de inocencia no podían pecar venialmente;

c) Les concedió también la inmunidad, es decir, no estaban sometidos al dolor. La misma ley del trabajo era para ellos una actividad suave, incluso gratificante;

d) Se les dio además, la inmortalidad. Ellos no debían morir; sino que después de algún tiempo indeterminado serían trasladados al cielo sin pasar por la muerte;

Estos dones, igual que los sobrenaturales, tenían dos propiedades: eran permanentes y transmisibles. Dios se los concedió a Adán y Eva de modo permanente, mientras no se hicieran indignos de ellos por el pecado, y los transmitirían por naturaleza a todos sus hijos. De manera que si Adán no hubiera pecado, todos los hombres nacerían en estado de gracia, con derecho al cielo, y adornados de los dones preternaturales. Sabemos que estos dones se pierden con el pecado original, pero Adán y Eva no pierden la amistad con Dios, no pierden la gracia, que por lo demás, no anula su naturaleza, por el contrario la sobreeleva. Por ello el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (Gen. 1, 26-31, 2, 4^a-25), como una criatura libre, pero también responsable, pues le asigna la responsabilidad de cuidar del jardín del Edén o cultivar y poblar la tierra. Es además, un ser social (“no es bueno que el hombre esté solo”), su perfección la encuentra en el otro. Esta criatura, la única querida por sí misma, está dotada de razón (lenguaje), por lo tanto dotado de una especial dignidad, que lo coloca en la cúspide de la creación, como Señor de todo lo creado, llamado a la filiación divina. Tras el pecado original, pierde los dones es naturaleza caída, pero redimido en la cruz. En suma el hombre fue creado con una especial dignidad al ser hijo de Dios y llamado a un destino superior, que no se encuentra en esta tierra.

En relación a Eva²⁷⁴, (segundo relato de la creación) ella es creada a partir de la costilla Adán, como una ayudante semejante a él: “no es bueno que el hombre esté solo, le haré una ayuda semejante a él” (Gen 2, 18). Este versículo durante mucho tiempo se interpretó como una cierta inferioridad de la mujer en relación al hombre, especialmente en los ambientes protestantes y más precisamente puritanos. Sin embargo, la creación de la mujer, viene a “completar” el acto creador. En síntesis, la mujer y el hombre gozan de la misma dignidad, no hay diferencia ontológica entre ellos.

274 Respecto a la mujer véase de Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988) y Carta a las mujeres (29 de junio de 1995).

3. Concepción del hombre en el Islam

3.1. ¿Cómo fue creado el hombre según el Sagrado Corán?

Primeramente, Alá se dirigió a los ángeles y dijo: “Deseo (voy a instituir) crear Mi jalifa (representante) en la tierra (Corán, 2, 30). Posteriormente, se dirigió a los ángeles y les presentó al hombre como Su Califa²⁷⁵. Los ángeles claman diciendo: “Deseas crear a alguien que provocará derramamientos de sangre, crímenes, odios y venganzas”. Pero Alá respondió “*Sé lo que no sabéis*”, y se dispuso a crear al hombre.

Al igual que en el cristianismo, Adán fue creado del barro. El Corán menciona en tres ocasiones la materia de la que se creó al hombre. Primero utiliza la expresión “*creó al hombre de arcilla, como las cerámicas*” (55:14); es decir, sedimento. En otra parte, Sura 15, Aleya 26 dice: “hemos creado al hombre de barro arcilloso, maleable” (otra traducción dice: “*he creado al hombre de barro pútrido*”; y finalmente usa el término “*tin*”, que también significa cieno (6:2, 23:12). Este Califa fue creado, entonces, de barro seco, y después insufló algo de Su Espíritu en el barro y así fue creado: “luego le ha dado forma armoniosa e infundido en él su Espíritu” (32:9). El relato continúa: cuando completó la creación del hombre, Alá enseñó los nombres a su Califa para que fuera propietario de ellos (Corán, 2, 31). Entonces los ángeles clamaron protestando: “nosotros fuimos creados de fuego sin humo y el hombre de barro. ¿Por qué lo prefieres a él?”. Alá replicó: “*Sé lo que no sabéis; postraros a los pies de mi criatura bidimensional*”. A todos los ángeles grandes y pequeños, se les ordenó que se postraran ante esa criatura. Todos los ángeles obedecen y se postran ante el hombre menos *Iblis*: “Yo soy mejor que él. A mí me creaste de fuego, mientras que a él lo creaste de arcilla” (38, 76). Esta postración de los ángeles ante Adán sirve para clarificar el concepto islámico del hombre. Este sabe ciertas cosas que los ángeles desconocen, y este conocimiento le otorga superioridad con respecto a los ángeles. En otras palabras, la nobleza y dignidad humana derivan de su conocimiento y no de su linaje (Corán, 15, 26 ss.). Es a causa de su libertad por lo que el hombre obtiene la superioridad sobre las demás criaturas de la creación. Es el único ser capaz de actuar contra

275 Dependiendo de las traducciones se habla de Califa o Jalifa. La traducción utilizada por nosotros es la traducida por Julio Cortés, Primera Edición revisada, Editorial Herder, Barcelona 2002.

su propio instinto natural, algo que no pueden hacer animales y vegetales. Sólo el hombre puede rebelarse contra el destino para el que ha sido creado, puede desafiar incluso sus necesidades espirituales y físicas, y actuar contra los dictados de la bondad y la virtud. Pueden actuar de acuerdo o en contra de su inteligencia. Es libre de actuar bien o mal.

En la concepción islámica, al igual que en el cristianismo, el hombre es el dueño del universo, Él es el señor de la tierra. Por él y para él ha sido creado mundo. Es, en consecuencia, la criatura más valiosa y la más importante de la creación. Dios le concede autoridad y poder (Corán 2,30) para que gobierne la creación. Le dio también libertad, pero al mismo tiempo le otorgó la responsabilidad de ser el artífice de su propia perfección. En este sentido el hombre es responsable primero antes Dios, y después ante los hombres (Corán 6, 93; 16, 56; 37,24; 21, 23).

En este proceso de perfección el creyente no está solo, cuenta con la ayuda y refugio de Alá. Si se esfuerza por ser un buen creyente contará siempre con su ayuda. Esto sería equivalente a la gracia en el cristianismo. Como fue creado libre puede apartarse del recto camino, pues Alá también lo hizo con instintos y “propensiones” (impulsos naturales, pasiones), como por ejemplo, la codicia. A este respecto vale consignar que según algunos sabios como Muhammad Husain Behestí, y Muhammad Yauád Bahonar el árbol del paraíso representa la codicia y no el conocimiento, pues éste ya lo poseía Adán como regalo de Dios. En este sentido el “pecado”, o la falta sería la codicia no la soberbia. El creyente está, entonces, llamado a moderar sus pasiones. Si lo hace tendrá una gran recompensa en el Paraíso, que se materializa en la salvación y la prosperidad (Falláh), como se menciona en el Corán 28, 67, 79, 40-41; 59,9. En este camino de perfección hacia la salvación, Dios envió a los profetas como guías.

En relación a Eva, el Corán dice *“hemos creado a Eva de la misma naturaleza o disposición que Adán; el hombre y la mujer proceden de la misma sustancia”*. La inferioridad o igualdad entre el varón y la mujer en el Islam es quizá uno de los temas más controvertidos. Según los sabios “antes del Islam, la mujer era considerada como una amenaza para el honor de la familia y, por eso, merecedora, por ejemplo, de ser enterrada viva en su tierna infancia. Ya adulta, era considerada más bien como un objeto sexual que podía comprarse, venderse o heredarse. De esta

posición de inferioridad e incapacidad legal, el Islam elevó a las mujeres a una posición de gran influencia y prestigio dentro de la familia y la sociedad. El Islam abolió y derogó todas las leyes previas que eran injustas y que consideraban a la mujer de naturaleza inferior.

¿Qué nos dice el Corán al respecto? Ambos, hombre y mujer, serían iguales en cuanto a su humanidad. Es decir, ontológicamente hablando no habría diferencia: “¡Oh humanos! Temed a vuestro Señor Quien os ha creado a partir de un solo ser, del que creó a su esposa e hizo descender de ambos muchos hombres y mujeres”. (Corán 4,1). A mayor abundancia: “¿Acaso cree el hombre que se lo dejará actuar a su antojo, sin que le sean impuestos límites ni sea cuestionado por ello? ¿No fue una gota de esperma eyaculada? ¿Y luego un coágulo? Dios lo creó y le dio forma armoniosa. Y creó a partir de él la pareja: hombre y mujer. ¿Acaso Quien tiene poder sobre todas las cosas no es capaz de resucitar a los muertos?”. (Corán 75:36-40).

Ambos han sido creados de una misma fuente. No hay diferencia entre los sexos en cuanto a las cualidades humanas y cada uno es un complemento del otro como dos géneros de la misma especie: “los creyentes y las creyentes son aliados unos de otros, ordenan el bien y prohíben el mal, cumplen con la oración prescrita, pagan el Zakat y obedecen a Dios y a Su Mensajero. Dios tendrá misericordia de ellos; y Él es Dios, poderoso, Sabio”. (Corán 9:71). Según los sabios del Islam, esto significa que tanto el hombre como la mujer tienen las mismas obligaciones religiosas. El testimonio de fe (*Shahadah*), las oraciones diarias (*Salat*), la caridad (*Zakat*), el ayuno (*Siam*) y la peregrinación (*Hajj*) deben ser realizados por ambos sexos. En algunos casos, se le facilitan ciertas obligaciones a la mujer para aliviarla, por ejemplo, en relación a su salud y a su condición física, cuando una mujer está menstruando o sufre del sangrado del posparto, está absuelta de rezar y de ayunar. Luego recuperará los días perdidos de ayuno, pero no las oraciones perdidas para que no sean una carga. En coherencia con esto el Corán establece para ambos las mismas recompensas de Dios por su obediencia y los mismos castigos si lo desobedecen: “Al creyente que obre rectamente, sea varón o mujer, le concederemos una vida Buena y le multiplicaremos la recompensa de sus obras”. (Corán 16:97). Y también dice: “Dios les tiene reservado Su perdón y una gran recompensa a los musulmanes y musulmanas, a los creyentes y las creyentes, a los piadosos y las piadosas, a los justos y las justas, a los pacientes y las

pacientes, a los humildes y las humildes, a aquellos y aquellas que hacen caridades, a los ayunantes y las ayunantes, a los pudorosos y las pudorosas, y a aquellos y aquellas que recuerdan frecuentemente a Dios”. (Corán 33:35).

La mujer tiene las mismas obligaciones morales y los mismos derechos que el hombre en cuanto a cuidar su castidad, integridad, honor y respeto. Tampoco se permiten las falsas acusaciones, por ejemplo, de adulterio o fornicación a una mujer casta, son castigados públicamente, tal como si acusaran a un hombre: “Y a quienes difamen a mujeres decentes (acusándolas de fornicadoras o adúlteras) y no presenten cuatro testigos de ello, aplicadles ochenta azotes y nunca más aceptéis su testimonio. Ellos son los descarriados” (24:4).

Según lo expuesto, la mujer gozaría de una igualdad ontológica, y religiosa e incluso para algunos juristas, gozaría también de igualdad ante la ley. Al igual que el hombre, ella está capacitada y autorizada para realizar cualquier transacción comercial o financiera. Según la ley Islámica, una mujer puede tener, comprar, vender o realizar cualquier transacción sin el consentimiento de un tutor y sin imponérsele ninguna restricción o limitación. El Islam le otorga también los mismos derechos que al hombre en cuanto a educación. Estos aspectos no aparecen claramente señalados en el Corán. Más bien obedecen a las enseñanzas de los sabios: “Quien se haga cargo de tres hijas mujeres y las eduque bien, las case y las trate con buenos modales tendrá su recompensa en el Paraíso”. (Transmitido por Ahmad e Ibn *Habban*). Sobre las esclavas: “Quien tenga una esclava mujer y la eduque con un buen comportamiento, le enseñe bien, la libere y luego se case con ella, tendrá doble recompensa”. (Bujari, Muslim).

El hombre y la mujer tienen obligaciones y responsabilidades sociales y políticas similares para reformar y corregir la sociedad para mejorarla: “Los creyentes y las creyentes son aliados unos de otros, ordenan el bien y prohíben el mal, cumplen con la oración prescrita, pagan el *Zakat* y obedecen a Dios y a Su Mensajero. Dios tendrá misericordia de ellos; y Él es Dios, poderoso, Sabio”. (Corán 9:71).

Pero el Corán también dice: “los hombres tienen autoridad (superioridad) sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos sobre otros y de los bienes que gastan (...). ¡Amonestad

a aquellas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! (4, 34). Por otra parte en un texto de de Al-Bujari²⁷⁶ se lee lo siguiente, transmitiendo las palabras del profeta Mahoma: “Yo estaba parado a las puertas del infierno, y vi que la mayoría de las que entran allí son mujeres” y más adelante agrega: “Pocos de los habitantes del Paraíso son mujeres.”, ¿por qué? “Las mujeres son pocas en el paraíso porque en muchos de los casos prefieren los placeres inmediatos de esta vida...; hay también una debilidad para esforzarse y prepararse para la vida eterna, son más inclinadas a las cosas del mundo”.

¿Por qué es un tema tan controvertido, si al parecer en el Corán y en la jurisprudencia islámica está relativamente asentada la igualdad hombre mujer? Una posible respuesta es que en la práctica, es decir, en sociedades o países de raigambre islámica, como algunos países del Magreb (Marruecos, Argelia, Túnez) esta igualdad no se ve reflejada²⁷⁷. Según Souad El Hadri no existe realmente una igualdad jurídica entre hombre y mujer, que se manifiesta entre otras cosas en: a) el derecho a fundar familia, b) en el hecho de que el esposo asume las cargas materiales a cambio de la supremacía, c) el repudio por voluntad unilateral del esposo.

4. Balance

Cristianismo e Islam coinciden en el lugar privilegiado que ocupa el hombre en la creación, como su dueño y señor. Coinciden también en la dignidad especial de la cual está dotado el hombre. No obstante existe una gran diferencia: la noción de pecado original. En el cristianismo Adán y Eva son expulsados del paraíso por desobedecer a Dios. Este pecado original es transmitido a través generaciones, por ello el hombre es concebido como naturaleza caída y redimida en la cruz. En el Islam no existe la noción de pecado original. Esta religión cree en la infalibilidad de Adán, por ser profeta, y por ese mismo motivo no pecó, sin embargo, hubo un descenso de categoría y un descenso espacial. Adán y Eva no cometieron pecado, pero sí

276 Al-Bujari (810-870) fue un famoso erudito islámico de ascendencia persa, conocido por ser de los más respetados compiladores de hadiz, y autor del libro más auténtico después del Corán para los musulmanes suníes.

277 No es este el lugar de abordar este complejo tema, pero no se puede desconocer que el diferente trato que se le da a la mujer obedece no sólo a razones religiosas, sino también culturales.

actuaron equivocadamente, y eso les costó la salida del Jardín y su descenso a la tierra. Esta acción no es considerada pecado en el Islam, porque en esos momentos aún no había ley divina y por lo tanto no existía la obligación de obedecer a Dios. Otro argumento dado por los juristas islámicos para demostrar la ausencia de pecado en el caso de Adán y Eva, es que el lugar en donde se encontraban era un lugar paradisíaco, y en consecuencia no existía la responsabilidad religiosa y las obligaciones devocionales o legales normales de la vida terrenal, posterior a esta época. Dios no condena al hombre por esa “desobediencia” (Corán, 20, 121-122), “Luego su señor le escogió, le perdonó y le puso en buena dirección” (20, 122).

Otra diferencia estriba en el hecho de que en el Islam el hombre no es imagen ni semejanza de Dios. No hay, por decirlo, así participación en la divinidad de Dios. En ese sentido el hombre en el Islam no sería “persona humana”, en el sentido de que esta expresión teológicamente entendida denota cierta participación del hombre en la Persona Divina. Otra diferencia, quizá no muy relevante para el tema que nos ocupa es que en el Islam el hombre es superior a los ángeles, y en el cristianismo es inferior.

5. ¿Cómo se proyectan las diferencias en otros ámbitos?

La diferente forma de concebir al hombre, sin lugar a dudas influye, matices más, matices menos, en la forma cómo se organiza la familia, la sociedad, la cultura, la economía, la educación, etc. Para efectos de este artículo nos concentraremos en el plano ético, más específicamente de ética social y sexual.

5.1. *Ética Social*

Otro de los temas controvertidos, y que por supuesto no pretendemos agotar, tiene que ver con el comportamiento del creyente en su vida social y por extensión política, frente al “infiel” o al que profesa otra religión. El creyente tendría la “obligación” moral de convertir al infiel, pues tendría una gran recompensa en el paraíso. ¿Cómo convertirlo?: “Combatid por Dios contra quienes combatan contra vosotros, pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden” (Corán 2,190). También: “matadle donde deis con ellos, y expulsadles de donde hayan expulsado (2, 191). Estas enseñanzas son interpretadas como una lucha espiritual y también como un acto de defensa propia. Citamos al sheij Suhail Assad: El tema del *Yihad* en

el Islam se lo puede interpretar de la misma forma que se interpreta la legítima defensa, tiene la misma filosofía de la existencias de ejércitos en nuestros países y al fin y al cabo no es más que la postura del Islam frente a una ocupación extranjera que pretende adueñarse de tierras que pertenecen a musulmanes. El Islam ordena a los musulmanes a no dejarse humillar cuando se trata de un derecho legítimo, por lo que obliga la defensa del territorio del Islam.

5.2. *Coincidencias y diferencias éticas y sociales*

En líneas generales advertimos las siguientes semejanzas: a) la inclinación al bien, b) la búsqueda de la perfección moral y c) la valoración del matrimonio. Este último es para el Islam una de las dimensiones de la vida humana que ayuda a alcanzar la perfección espiritual. En este contexto el celibato no es recomendable, por lo que existe el llamado matrimonio temporal, donde las obligaciones de los cónyuges son menores en comparación al matrimonio permanente. En el matrimonio permanente, el Islam tiene definidos claramente los derechos y obligaciones entre los esposos. Por ejemplo es el deber del marido proveer para las necesidades básicas de la vida a su mujer, y la esposa está obligada a no rechazar las relaciones sexuales sin ninguna razón religiosa o médica. Pero en el matrimonio temporal, el Islam ha dado a los respectivos esposos la posibilidad de desarrollar sus propios derechos y planes. Por ejemplo, el marido no está obligado al mantenimiento de la esposa a menos que haya sido estipulado así en el contrato de matrimonio. Asimismo, la esposa puede poner la condición en el contrato de matrimonio de que no habrá relaciones sexuales. Tales condiciones son inválidas en un matrimonio permanente, pero están permitidas en el matrimonio temporal. El mensaje del Islam es bastante claro: casarse sobre base permanente; si eso no es posible, entonces adoptar la abstinencia temporal; y si eso no es posible, únicamente entonces usar el *mut'ah*.

5.3. *Noción de felicidad*

Tanto en el cristianismo como en el Islam la felicidad es el fin último del hombre, pero la felicidad plena, no se alcanza en este mundo. En el Corán se lee: “otros dicen: ¿Señor ¡danos bien en la vida de acá y en la otra y presérvanos del castigo del Fuego” (2, 201);

“Lo bueno que te sucede viene de Dios. Lo malo que te sucede viene de ti mismo...” (4,79). La felicidad perfecta no puede darse en esta vida. Cuando se la busca en la vida terrena es fácil confundirla o identificarla con bienes efímeros y superfluos. Para no caer en esta felicidad engañosa, se debe optar por el camino de los hábitos y virtudes morales. Esta noción fue desarrollada por el notable filósofo Alfarabi, en su obra “Libro de la Religión”²⁷⁸.

5.4. Coincidencias y diferencias en ética sexual

Según Sayyid Muhammad Rizvi “la moral sexual islámica es fundamentalmente diferente de la de la Iglesia Cristiana”. Veamos que tan diferente es:

a) El ejercicio de la sexualidad

En el islam la vida sexual está reservada para el matrimonio. El sexo premarital está prohibido, y se le considera adulterio (zina) independiente si se realiza con la novia o una prostituta. La mujer adúltera es severamente castigada: “flagelad a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno. Por respeto a la ley de Allah, no uséis de mansedumbre con ellos, si es que creéis en Allah y en el Último Día. Y que un grupo de creyentes sea testigo de su castigo» (Corán, 24:2). En el cristianismo el orden propio de la vida sexual es también el matrimonio²⁷⁹, pues sólo en él se dan las condiciones necesarias (madurez psicológica y afectiva, estabilidad económicas) para la educación de la prole. Las relaciones prematrimoniales son consideradas un desorden moral. Las relaciones prematrimoniales deben mantenerse “en el cuadro del matrimonio (...), porque, por firme que sea el propósito de quienes se comprometen en estas relaciones prematuras, es indudable que tales relaciones no garantizan que la sinceridad y la fidelidad de la relación interpersonal entre un hombre y una mujer queden aseguradas, y sobretodo protegidas contra los vaivenes y las veleidades de las pasiones”²⁸⁰.

278 Cfr. La consecución de la felicidad: Al-Farabi y la habilitación de la filosofía de la acción en el entorno islámico”. En: Trueba Atienza, Carmen (Coordinadora): “*La felicidad. Perspectivas antiguas y modernas*”. Editorial Siglo XXI, México 2011. Es interesante advertir que Alfarabi, se nutre intelectualmente tanto de Platón como de Aristóteles.

279 Cfr. entre otros textos de Pío XI *casti connubi*.

280 Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración acerca de ciertas cuestiones de Ética Sexual, Sexo y Moral, 1975, N° 7.

La masturbación

En terminología islámica, masturbación (*istimna*) significa auto estimulación de los órganos sexuales hasta que alcanza la emisión de semen o el orgasmo. Ella en cuanto auto estimulación esta prohibida por el *fiqh shi'a*: “¡Bienaventurados los creyentes, ...que custodian sus partes pudendas, salvo de sus esposas..., mientras quienes desean más allá de eso (*en la satisfacción sexual*), esos son los que violan la ley” (Corán, 23:5-6). En el cristianismo la masturbación “constituye un grave desorden moral”²⁸¹, y en consecuencia tiene un carácter pecaminoso.

La homosexualidad

Si bien en ambas religiones la homosexualidad es considerada un hecho antinatural, existe una gran diferencia, a saber: el castigo. Existe un cierto consenso entre la mayoría de los juristas islámicos en que la homosexualidad contraviene la Sharia o ley islámica, considerándola no solo un pecado sino un delito punible. No existe un castigo específicamente estipulado y depende de la interpretación de las distintas escuelas jurídicas existentes. Frecuentemente se deja a la discreción de las autoridades locales, con un rango de penas tan amplio que va desde la pena de muerte (Arabia Saudita, Irán) hasta una simple multa, latigazos o encarcelamiento. El Corán dice: “Y a Lot. Cuando dijo a su pueblo: “¿Cometéis una deshonestidad que ninguna criatura ha cometido antes? Ciertamente, por concupiscencia, os llegáis a los hombres en lugar de llegaros a las mujeres. ¡Sí, sois un pueblo inmoderado!”. Lo único que respondió su pueblo fue: “¡Expulsadles de la ciudad! ¡Son gente que se las da de puros”. Y les salvamos, a él y a su familia, salvo a su mujer, que fue de los que se rezagaron. E hicimos llover sobre ellos una lluvia, ¡y mira cómo terminaron los pecadores!” (Corán, 7:84-84).

Para la Iglesia Católica “la particular inclinación de la persona homosexual, aunque en sí no sea pecado, constituye sin embargo una tendencia más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral”²⁸². Se distingue claramente entre la persona homosexual y el ejercicio de la homose-

281 *Idem*, N° 9.

282 Congregación para la Doctrina de la Fe, “La atención a las personas homosexuales”, 1986, N° 3.

xualidad. El desorden moral se produce en dicho ejercicio, no en la tendencia, que puede obedecer a un desorden psicológico. Se enfatiza el hecho de juzgar con mucha prudencia los actos homosexuales. En virtud de ello, desde la perspectiva cristiana “es de deplorar con firmeza que las personas homosexuales hayan sido y sean todavía objeto de expresiones malévolas y de acciones violentas”²⁸³.

Otros dos aspectos que interesan también ser comparados son las actitudes frente al aborto y a la eutanasia.

El aborto

Aunque el Corán y el *hadit* nada concreto dicen sobre el aborto, para ambas religiones es un crimen que atenta no sólo contra el *nasciturus*, sino también contra Dios²⁸⁴. Para la mayoría de los juristas islámicos el aborto contraviene la ley de Dios, dado que el Corán dice “no matéis a nadie que Dios haya prohibido, si no es con justo motivo” (17,33), o también: “...no matéis a vuestros hijos por (*miedo de*) empobreceros –ya os provereemos Nosotros, y a ellos–...” (Corán, 6:151), y “¡No matéis a vuestros hijos por miedo de empobreceros! Somos Nosotros quienes les proveemos, y a vosotros también. Martarles es un gran pecado” (Corán, 17:31).

Donde no hay unanimidad es en relación a la pregunta cuando comienza embarazo. Para algunos comienza con la implantación. En consecuencia, si la interrupción se produce antes de la implantación, no es aborto. Desde el punto de vista del Islam, la prohibición de abortar no depende del estatuto ontológico del feto, es decir, si se le considera ser humano o no. Aunque el Islam no lo reconociera como un ser humano, aún le daría el derecho de una posible vida. Esta perspectiva autoriza el uso de anticonceptivos “abortivos”.

Vemos que acá tenemos una diferencia con el catolicismo.

Según el experto arabista Felipe Maílló²⁸⁵, algunas escuelas teológicas permiten el aborto bajo ciertas circunstancias, como en el caso de riesgo para la madre y en casos de malformación. Agrega Maílló que algunos connotados juristas incluso se han pronunciado

283 Ibid, N° 10.

284 Son muchos los textos (encíclicas, declaraciones, homilías, exhortaciones) pontificios en las que se condena el aborto como un crimen. Cfr. entre otros *Evangelium vitae* N° 73; Catecismo de la Iglesia católica, 2270 ss.; *Caritas in veritate*, N° 75. En esta encíclica Benedicto XVI se refiere a él como una “plaga difusa y trágica”.

285 Cfr. Maílló, Felipe, *Diccionario de Derecho Islámico*. Ediciones Trea, Gijón 2005.

a favor del aborto en caso de violación En el primer caso se señala que si ambas vidas están en peligro se privilegia la de la madre. Habría que analizar si acá se aplica la ley del doble efecto. Si fuese así no sería aborto, y en consecuencia coincidiría con el cristianismo. Según Maíllo tampoco hay acuerdo entre la jurisprudencia islámica en relación a cuando se infunde el alma al feto. Para algunos es en el momento de la fecundación, para otras escuelas al día 120. Estas diferencias al interior del Islam se han reflejado en el hecho de que en países como Túnez, Turquía e Irán se ha despenalizado el aborto en caso de riesgo de la madre.

En términos esquemáticos sería lo siguiente:

ABORTO	ISLAM	CRISTIANISMO
Embarazo	comienza con la implantación	comienza con la fecundación
Anticonceptivos	Admite su uso antes de la implantación. Acepta la “píldora del día después” y la RU 486	No admite su uso, por considerarlas abortivas
Argumentación	Eminentemente religiosa (sharía)	Teológica, filosófica y científica (Fe y Razón)
Juicio ético	Eliminación del embrión antes de la implantación no es considerada aborto. Después está prohibido. Es un crimen contra la ley de Alláh y contra el feto	Eliminación del embrión incluso antes de la implantación es considerada un aborto. Es un crimen contra Dios y contra el feto
Después de la implantación	Acepta el aborto terapéutico: “Se permite el aborto cuando los médicos declaren con certeza razonable que la continuación del embarazo sería peligrosa para la vida de la madre”	No acepta el aborto “terapéutico”. Ante el dilema vida de la madre o del hijo se aplica la “ley de la causa del doble efecto”

La eutanasia

En ambas religiones está prohibida también. En el Corán no se menciona expresamente, sino que este tema ha sido desarrollado por la jurisprudencia islámica. En el cristianismo, al igual que en el aborto, son muchos los documentos en que se condena la eutanasia, por considerarla un reflejo de la “Cultura de la Muerte” (Juan Pablo II), pues no es otra cosa que “adueñarse de la muerte, procurándola de modo anticipado y poniendo así fin ‘dulcemente’ a la propia vida o a la de otros”²⁸⁶.

Reflexiones finales

Efectivamente existen diferencias antropológicas, teológicas, éticas, sociales, etc. entre el catolicismo y el Islam. Cabe preguntarse entonces, ¿son dichas dificultades un obstáculo insalvable que impide el diálogo, la convivencia pacífica y la mutua cooperación? Mi respuesta es que no. Ellas no son un obstáculo insalvable para el encuentro, el diálogo y la cooperación entre ambas religiones y/o culturas. Muchos o algunos de los obstáculos que históricamente han impedido el diálogo no se ubican necesariamente a nivel religioso, sino más bien en otros ámbitos, como por ejemplo, el político o cultural.

Es, en este contexto, *conditio sine qua non* superar los desencuentros del pasado, ejercitar la autocritica, asumiendo las respectivas responsabilidades; evitar la manipulación política de la religión, y el fanatismo o extremismo religioso. En consecuencia, debemos perseverar en el diálogo, pero no sólo interreligioso, sino cultural, político, económico, etc. Debe fortalecerse el compromiso de seguir aunando experiencias. O si se quiere, el diálogo interreligioso no se debe circunscribir al diálogo académico o clerical. Debemos perseverar en el conocimiento mutuo, pero no sólo en los aspectos teológicos, o académicos, sino también culturales, en el sentido lato del término. En ambos mundos encontramos interesantes aportes en los ámbitos culturales, artísticos, gastronómico, etc. “El primer paso tendiente al acercamiento de estos dos mundos está en dar a conocer la realidad de cada religión a ambos grupos. Creo que la ignorancia es el primer enemigo de ambos mundos al momento de juzgar al otro desde la desinformación o la mala información. Por lo tanto

286 Evangelium vitae, N° 64.

el primer paso debe dirigirse a la entrega de conocimiento e información correcta a los seguidores de ambas religiones” (Sheij Suhail Assad). Esto implica perseverar en la aceptación del otro, diferente a mí, y en el respeto por las diferencias, seguir dando testimonio en conjunto en defensa de los mismos valores, como por ejemplo la defensa de la vida del niño por nacer, en la promoción de la paz, potenciar las semejanzas y promover su dimensión espiritual de la persona humana, frente a los desafíos que presenta en la actualidad el individualismo y el materialismo. Ambas religiones pueden defender su dignidad, frente a los embates del individualismo y relativismo, como de hecho a ocurrido en la ONU frente al embate de los abortistas.

Es sin duda un gran desafío, pero el hombre, más allá del camino que haya escogido para alcanzar su plenitud, está hecho para alcanzar la verdad a través del diálogo.

Bibliografía

El Sagrado Corán, Editorial Herder, Barcelona, 1986. Primera Edición.
revisada

La Sagrada Biblia.

Pío XI: *casti connubi*.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Declaración acerca de ciertas cuestiones de Ética Sexual, Sexo y Moral*, 1975.

Congregación para la Doctrina de la Fe: *La atención a las personas homosexuales*, 1986.

Juan Pablo II: *Cruzando el Umbral de la Esperanza*, Editorial Plaza & Janes, Barcelona, 1994.

Juan Pablo II: *Evangelium vitae*, 1995.

Fundación Cultural Oriente: *Jesús y María en el Islam*. Segunda Edición, Buenos Aires, 2009.

Heydarpoor, Mahnaz: *El concepto de Amor en el cristianismo y en el Islam*. Editado por la Fundación Cultural de Oriente, Qom, 2004.

Al-Furari, Fadel: *Fátima y la Virgen María*. Editado por la Fundación Cultural de Oriente, Qom, 2006.

Mutahhari, Morteza: *El Hombre Perfecto*. Editado por la Consejería Cultural República Islámica de Irán. Buenos Aires, 1991.

Bahonar, Behesti: *Introducción a la Cosmovisión del Islam*. Editado por la Fundación Cultural Oriente, Buenos Aires, 2007.

Misbah Iazdi, Muhammad: *La Enseñanza de la Doctrina islámica*. Editado por Fundación Cultural oriente, Buenos Aires, 2010.

Maillo Salgado, Felipe: *Diccionario de Derecho Islámico*. Ediciones Trea, Gijón 2005.

ESBOZO DEL DIÁLOGO COMO POLÍTICA CULTURAL²⁸⁷

MAXIMILIANO FIGUEROA
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

La historia de la humanidad registra, como escena múltiple y reiterada, la opción de las naciones o estados por la violencia bélica como vía para la solución de los conflictos. El despliegue de las civilizaciones se muestra, de manera importante, como una historia de imposiciones violentas. Un pensador chileno, Jorge Millas, planteó ante este hecho una idea que, a mi juicio, resulta interesante recordar hoy aquí en este evento, porque creo que nos entrega una perspectiva desde la cual pensar lo que nos convoca²⁸⁸.

Sostuvo este pensador que es posible encontrar como raíz del hecho bélico no tanto una determinada controversia, sino más bien una cierta forma de resolver las controversias, “hay guerras –sostuvo– porque a los conflictos suscitados no se les dio otra solución que la guerrera”, esto equivale a sostener lo siguiente: “las guerras son posibles porque hay ciertos hábitos mentales y ciertos impulsos éticos que las consagran como una valor” o, podríamos agregar, como posibilidad razonable y justificable²⁸⁹. Millas llegó, en coherencia con esta idea, a postular que la construcción de la paz entre las naciones estaría asociada a la creación de una nueva ética social que lleve, en algún momento, a reemplazar los hábitos bélicos por otros hábitos distintos, capaces de satisfacer y superar lo que ha sido la dinámica histórica dominante durante siglos.

Creo que pensar el diálogo y sus condiciones se inscribe, también, en esta tarea que Millas esbozó. Xenofobia, machismo,

287 Agradezco a Andrea Balart la lectura de este texto y sus valiosos comentarios. Los defectos y límites siguen siendo de mi entera responsabilidad.

288 Millas, J., “Teoría del pacifismo” *Revista Universitaria*, (Órgano de la Federación de estudiantes de Chile) N° 1 y 2, 1939, 17-33; 147-158

289 *Ibid.*, p. 29.

racismo, clasismo, homofobia, fundamentalismo son, entre otros, términos que vienen a expresar, hoy en día, las dificultades para la construcción social de la paz y para articular relaciones humanas de reconocimiento y respeto frente a la alteridad. Expresan la paz no lograda, la paz ausente, modulaciones de la violencia que toma su lugar en sociedades cada vez más complejas. Pensar el diálogo, especialmente el crisol de valores y actitudes que le están asociadas, se relaciona con la necesidad de introducir cambios en nuestros hábitos de conducta y de pensamiento. Es decir, se vincula, en estos tiempos específicos que vivimos, con la necesidad de encontrar frente a los conflictos asociados a la diversidad humana formas de solución que excluyan la violencia. El diálogo, hace ya un tiempo, se ha vuelto una categoría con la que se quiere responder a este propósito. El diálogo sería una forma de solucionar los conflictos o evitarlos, una alternativa a la violencia cuya práctica ha llegado, a veces, a institucionalizarse (mesa de diálogo, cumbres entre gobernantes).

En el avance de su estimación social, la idea del diálogo estaría abriendo o disponiendo a la generación de nuevas actitudes y nuevos hábitos, aquéllos, precisamente, que hacen posible la comunicación humana en su sentido más amplio, en los que ésta encontraría su posibilitación y su eficacia para la solución de los conflictos. Se ha llegado a hablar de una ética del diálogo y de una cultura del diálogo. Interpreto estas nociones como indicación de que el diálogo se materializa sobre la preexistencia de ciertas condiciones que deben estar arraigadas en la autoimagen moral que una sociedad desarrolla de sí misma; expresan que el ideal de una convivencia pacífica y tolerante, sólo es posible si éste llega a comprometer la voluntad político-cultural de una sociedad y plasmarse en su autoconstrucción histórica. La autoimagen moral de la sociedad y su efectiva proyección en la construcción que ésta hace de sí misma, es el ámbito general donde cabe esperar que opere una política cultural propiciadora de una convivencia que sustenta los valores del diálogo.

Quizás el avance que refleja en nuestros días la valoración del diálogo, esté asociado al reconocimiento creciente de que la conflictividad es constitutiva de la vida y de la convivencia de los seres humanos, y que tal conflictividad es inseparable de los grados y formas de diversidad que una sociedad registra entre los individuos y grupos que la conforman. Ahora bien, conflictos y conflictividad pueden ser diferenciados. Los conflictos aparecen en nuestra experien-

cia y nos desafían a su enfrentamiento. Superar conflictos es parte importante de lo que significa vivir y convivir. Sin embargo, y ésta es la distinción a considerar, ningún conflicto superado nos libra de la posibilidad de que en algún momento tengamos que enfrentar otro conflicto, el cual puede estar asociado a lo que creíamos superado o representar algo completamente nuevo. Esta posibilidad, siempre presente, es lo que llamamos conflictividad. Ningún conflicto resuelto nos libra de la conflictividad, es decir, de la eventualidad de nuevos conflictos. Enfrentamos conflictos porque la conflictividad es una condición que constituye la vida. Esta constatación ilumina el fracaso que se verifica tras los intentos de solucionar los conflictos a través de la violencia con la expectativa, no poco frecuente, de conseguir, por su recurso, una solución radical y definitiva.

2

Cabe recordar, por otra parte, que si el diálogo opera en el imaginario de nuestra cultura y se ha convertido, como práctica ética y política, en una posibilidad para solucionar conflictos o enfrentar la conflictividad, ha sido, en parte, porque la filosofía puso en circulación su idea y realización. No debiera pasar desapercibido, en este sentido, que el diálogo es la propuesta de Sócrates a sus conciudadanos en el contexto de la democracia ateniense. Sócrates es el primero en postular esta práctica como una necesidad y un valor. Diálogo y democracia están en una vinculación originaria. Su aparición histórica es coincidente. Ninguno de los defectos o límites de la democracia ateniense, debiera impedirnos ver que en el vínculo originario entre diálogo y democracia existen posibilidades relevantes a considerar por nosotros, enfrentados a nuevas circunstancias y desafíos.

La filósofa política Hannah Arendt, quien en más de una ocasión reflexiona sobre la figura de Sócrates²⁹⁰, recuerda que en la constitución de la práctica política democrática de Atenas, contexto de la praxis socrática, la persuasión ocupó un lugar central. El ver-

290 Especialmente en Arendt, H., "El pensar y las reflexiones morales" en Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995; Arendt, H., *La vida del espíritu*, Centro de estudios constitucionales, "Arendt y Sócrates" en VVAA., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Sequitur, Barcelona, 2001.

bo persuadir, señala Arendt, traduce el vocablo *peithein* que venía a expresar la forma específica del discurso político a través del cual los atenienses dirigían y resolvían sus asuntos. Que esto sucediera gracias al ejercicio del discurso y con prescindencia de la violencia, representaba para el griego un sello de identidad y orgullo, aquello que lo diferenciaba de los bárbaros. Esto explica que, durante un tiempo, los atenienses estuvieran convencidos de que la retórica, en tanto arte de la persuasión, era el más elevado y verdadero arte político²⁹¹.

Lo relevante para nosotros, es que la autora de *La condición humana* reparó en el hecho de que la persuasión no proviene de la verdad sino de las opiniones; esto significa, de una posición en el mundo que es siempre parcial, que se reconoce y acepta como tal. Recuerda Arendt:

Para Sócrates, como asimismo para sus conciudadanos, el término *doxa* no era otra cosa que la formulación con palabras del *dokei moi*, a saber, aquello que se le aparece a uno. *Doxa*, así entendida, no tenía como materia propia lo probable, en el sentido de lo que Aristóteles llamaba *eikos*, sino que abarcaba al mundo tal y como éste se le muestra a uno mismo. De manera que no se trataba de fantasía subjetiva y arbitrariedad, pero tampoco, por otra parte, de algo absoluto y válido para todos²⁹².

De lo que se trataba, sostiene la autora, era de asumir que el mundo se muestra de modo diferente a cada ser humano, de acuerdo con la posición de éste en él. A la base de la práctica política del diálogo, estaría el reconocimiento de que nadie comprende por sí solo de manera completa lo que es objetivo sin entrar en comunicación con sus iguales, la comprensión individual es siempre relativa a una posición que limita la perspectiva.

*Sólo se puede ver y experimentar el mundo [...] al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por ese motivo, únicamente es comprensible en la medida que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla*²⁹³.

291 Arendt, H., *Filosofía y política*, Besatari, Rontegui, 1997, p. 11.

292 *Ibid.*, p. 22-2.

293 Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 79.

Valga esta referencia, para sostener que es esta aproximación al valor humano y político del diálogo, lo que le otorgaría a la práctica socrática no sólo su contexto sino también parte importante de su función y sentido, a saber, dar curso libre a “la libertad del conversar”, generar en los individuos una *disposición comunicativa* frente a los otros como pilar para la articulación de la convivencia. Así, es posible afirmar, además, que si en su sentido originario el diálogo es una necesidad política debido a que el mundo se le aparece a los individuos siempre desde la posición que ocupan en él y que, por lo tanto, para tomar decisiones sobre ese mundo, que es común, tienen que escucharse y compartir su particular posición, entonces, desde su origen, el diálogo opera como una forma de ajustarse a la existencia de la pluralidad de perspectivas, de reflejarla y darle un cauce que excluya la violencia.

El análisis de Hannah Arendt puede tener en la actualidad un especial valor si lo interpretamos en el contexto de una situación de mundo en la que cada vez somos más conscientes de la pluralidad cultural. El mundo es común, pero la existencia de distintas mentalidades o mundos culturales nos obliga a reconocer que se aparece de modos distintos a los individuos según sea su posición en el mundo, y que esa posición es social, histórica, cultural, religiosa, es decir, no sobrevuela absuelta de arraigo histórico cultural, sino que refleja un proceso largo y profundo de aculturación al que todos los seres humanos estamos sometidos.

Dicho de otra manera, los griegos creyeron que el diálogo era la respuesta política a la diversidad o pluralidad de los seres humanos. Y si bien es cierto que la *polis* griega era un mundo acotado, limitado, y que las diferencias que cobijaba no eran desmedidas, nada impide postular que la fórmula del diálogo puede ser operativa todavía por una razón semejante, que todavía puede ser valiosa, útil y, sobre todo, necesaria en un mundo como el nuestro: ampliado, globalizado, que verifica con intensidad la amplia diversidad humana, sus múltiples formas de expresión y los crecientes contactos e interrelaciones en que entran hoy en día individuos formados en tradiciones distintas.

3

Un recuerdo más, esta vez dramático. Sócrates, que no tuvo ninguna doctrina que quisiera enseñar, que no dejó ningún escrito

de su puño y letra en herencia, que no le interesó hacerlo, y que a pesar de esto es considerado como padre de la filosofía, destaca por el ejercicio dialógico al que convocó a los atenienses. Pensaba que en esa práctica los sujetos tenían la oportunidad de repensar sus ideas, exponerlas a otros y llegar a posiciones comunes o compartidas. Lo dramático es que fue sometido a proceso y condenado a muerte por esto. Se le acusó de relativizar las creencias y costumbres, de debilitar la fe en los dioses de la ciudad y de corromper, de esa manera, a la juventud. Refiero este aspecto de la experiencia socrática porque nos permite reconocer una actitud frente al diálogo que no ha dejado de existir, sino más bien goza de vigor al interior de ciertas tradiciones religiosas y culturales; me refiero a aquella posición que ve en el diálogo un reflejo de debilidad, de falta de seguridad en lo que se cree, reflejo de falta de convicción, una oportunidad que se le entrega al relativismo o a la relativización de las ideas o creencias que se juzgan como más valiosas porque comprometen el sentido de nuestras vidas o la identidad en que fundamos nuestra autoestima.

La pista a descifrar que nos deja el caso Sócrates podría ser la siguiente: pensar el diálogo significa pensar la dificultad del diálogo. Pensar el diálogo significa pensar el riesgo del diálogo; lo que éste pone en riesgo. Significa explorar la posibilidad inquietante de que no hay diálogo sin riesgo. Esto implicaría una evaluación y, quizá, transformación de nuestra idea de seguridad, la revisión de categorías asociadas a la verdad y el sentido que orientan la vida de individuos y grupos y el desarrollo de sus identidades. Esta sería parte de lo que llamamos una política cultural. Ésta pondría en valor la comunicación humana, las condiciones para propiciarla y expandirla, el desarrollo de los valores requeridos para ella, las creaciones institucionales para su canalización y aseguramiento. El diálogo como política cultural exigiría el coraje de ver y hacer las cosas de otra manera, se atrevería al desafío de visualizar y proponer caminos inéditos para articular la convivencia aceptada de las diferencias humanas.

4

Existiría, como un hecho de implacable verificación histórica, el que la diferencia (en sus más variadas formas: religiosa, nacional, étnica y cultural, para mencionar las más evidentes) despierta no pocas veces agresividad y violencia, llega, incluso, a operar como fuente de odio. El filósofo Emmanuel Lévinas, uno de los más im-

portantes pensadores éticos del siglo XX, llegó a hablar de una “alergia al otro”, refiriéndose a aquella experiencia de rechazo, resistencia e intolerancia que algunos experimentan frente a la diferencia que constituye a otros.

Quisiera compartir una interpretación sobre cómo opera esta alergia o rechazo que, obviamente, dificulta el diálogo. Si el diálogo ha de ser posible cabría comprender este factor de dificultad y ver en él un desafío de desmontaje que la política cultural debería realizar para su superación.

Existe una regla o principio normativo que sorprende porque es posible rastrear su existencia y formulación desde tiempos muy antiguos y en sociedades históricas distintas, en comunidades culturales profundamente diversas, y en épocas con escaso contacto entre ellas. Que distintas comunidades, en períodos remotos de casi inexistente vinculación entre ellas, insisto, hayan llegado a formular un mismo criterio máximo orientador del comportamiento, no puede dejar de llamarnos la atención. Me refiero a la famosa regla de oro, cuya formulación más usual es: “No hagas a los otros lo que no deseas que te hagan a ti”. Importantes estudiosos de la moral como Richard Hare en *Reason and Freedom* y Hans Reiner en su libro *Vieja y nueva moral*, realizan un rastreo histórico magistral de la regla de oro a través de los tiempos. Por nuestra parte, queremos reparar en la regla para, a partir de la experiencia asociada a ella, reconocer con más especificidad una seria dificultad para el diálogo.

La regla de oro contendría un mandato categórico asegurado por su formulación negativa. Indica no solo lo que no hay que hacer, sino que lo hace reforzando el carácter incondicional del mandato, se trataría de lo que *nunca* hay que hacer. Idea de prohibición absoluta. Es lo que otorga la formulación negativa: señalamiento de un mínimo exigible sin excepción. Lo que nunca se hace es causar daño a otro, hacerle el mal a otro. Es interesante reparar en el carácter negativo de la formulación porque al intentar su formulación positiva (Haz a los otros lo que deseas que los otros te hagan a ti) se pierde el grado de exigibilidad. El novelista Bernard Shaw rechazó esta expresión positiva con penetración y cierto humor, diciendo “no hagas a los otros lo que deseas que te hagan a ti, no vaya a suceder que los otros tengan gustos distintos”. La sabiduría contenida en la regla de oro, estaría vinculada a una experiencia de los seres humanos aprendida en el transcurso de las distintas modalidades de convivencia: es

más fácil reconocer y coincidir en lo que daña, lo que puede llegar a causar sufrimiento.

No son pocos quienes podrían pensar que en la regla de oro parece existir una base para reconocer el germen para un universalismo moral que se afincaría en la lógica interna de cada tradición (cultural, religiosa). El proyecto del teólogo Hans Kung de una ética mundial se ha abierto a recorrer esta posibilidad.

Sin embargo, quiero llamar la atención en una situación de paradoja histórica, la regla ha existido, pero incluso donde ha existido y se la ha defendido y postulado aquellos mismos que lo han hecho no han visto un impedimento para ejercer violencia sobre otros seres humanos, para someterlos al dolor y a la humillación, incluso para eliminarlos. La posible explicación de esta situación residiría en que la historia nos muestra que el problema se verifica no en la regla sino en su aplicación. La aplicación nunca ha sido universal, siempre ha implicado una lógica de inclusión y exclusión. Se aplica a un “otro” que nunca es cualquier otro (sentido universal) sino siempre un “otro significativo”, definido; un otro que resulta un “semejante”, alguien con quien se comparte una coincidencia significativa: la misma tribu, la misma raza, la misma nacionalidad, la misma fe. El otro es un otro con el que conformamos un “nosotros” cuya delimitación se marca enfática frente a un “ellos”, los diferentes, los que no son como nosotros. De esta manera, la articulación del binomio identidad - diferencia viene a sustentar una idea de responsabilidad moral y solidaridad que pudiendo ser fuerte suele quedar restringida al grupo de pertenencia y debilitarse mientras más nos alejamos de él.

A través de los procesos de socialización el individuo se incorpora a un “nosotros” que le hace participar de una identidad que, a la par que individualizarle, le hace sentirse parte efectiva y afectiva de un colectivo. La identidad permite la constitución del yo, funda la autoimagen y la autoestima o autovaloración. El sujeto logra no sólo decir “soy” sino también “valgo”. El proceso de socialización permite satisfacer la necesidad primordial de la psiquis humana: la necesidad de sentido. Estamos frente al momento afirmativo o positivo de la identidad.

Sin embargo, autores contemporáneos, como Cornelius Castoriadis, Charles Taylor y Richard Rorty, entre otros, habrían mostrado, con solvencia, a mi juicio, que en la construcción histórica

de las identidades ha tendido a existir lo que propongo llamar el momento negativo. Es decir, el sujeto lograría, gracias a la identidad, decir “valgo por lo que soy” (momento positivo, la identidad define autoimagen y autoestima), pero también (he aquí el momento negativo) el sujeto haría radicar su autoestima en lo que no es. Así, habría un valor en no ser afro-descendiente, no ser mujer, no ser judío, no ser gay, no ser latinoamericano, no ser de nacionalidad boliviana. La experiencia histórica muestra que no son pocos los sujetos que han sentido que se les insulta o falta el respeto si se les da el mismo trato que se le daría a un portador de esas “diferencias”, o si se les confiere a aquellos algunos derechos que hasta el momento les estaban vedados y que tenderían a “igualarlos” en condición y dignidad. Piénsese en la oposición masculina a conferir el derecho a voto a las mujeres, en la oposición a ampliar a los afroamericanos los derechos civiles en EEUU, en todo lo que encarnó el *apartheid* en Sudáfrica o en los obstáculos para el cabal reconocimiento político cultural que han encontrado los pueblos originarios en muchas sociedades. En la lógica constructiva de las identidades a través de la socialización, específicamente por comportar este momento negativo que hemos descrito, se encontraría una raíz del odio, una base para el ejercicio de la violencia, de la discriminación y humillación que algunos seres humanos han ejercido sobre otros seres humanos. Habría cierta incapacidad, culturalmente promovida con persistencia histórica, de constituirse en sí mismo sin excluir y desvalorizar a otro. Así, un hecho contingente como el haber nacido en una determinada tribu, en una específica tradición o nación, es elevado a una valoración radical y excluyente en la que se fundaría la paradójica adhesión a la regla de oro y, al mismo tiempo, la justificación de la idea de que se puede, legítimamente, dejar fuera de su aplicación a otros individuos.

Digamos esto de otra manera. Me permito citar un razonamiento propuesto alguna vez por Castoriadis en uno de sus seminarios. En el encuentro de una sociedad con otras sociedades se abren tres posibilidades de evaluación: a) los otros son nuestros superiores, b) son iguales a nosotros, c) son inferiores a nosotros. Si aceptáramos que son superiores a nosotros, deberíamos renunciar a nuestras propias instituciones y adoptar las instituciones que les pertenecen. Si fuesen iguales, sería simplemente indiferente ser un cristiano o un pagano, un occidental o un oriental. Estas dos posibilidades han resultado intolerables. Ya que ambas implican, o podrían implicar,

que el individuo debería abandonar sus propias referencias identificatorias, que debería abandonar o, por lo menos, poner en tela de juicio y relativizar su propia identidad o aspectos fundamentales de la misma. Queda, pues, en esta lógica, la tercera posibilidad: los otros deben ser inferiores. Hasta el presente, la historia ha sido la manifestación de la profunda y persistente dificultad de aceptar otra posibilidad, a saber, que hay otros seres diferentes que simplemente son eso, seres diferentes; que la existencia de la diversidad no constituye de por sí una amenaza a mi identidad o a mi forma cultural de pertenencia²⁹⁴.

El gran desafío para la política cultural generadora de las condiciones para el diálogo, propiciadora de los valores que le están asociados, consistiría en la promoción de nuevos hábitos mentales, de disposiciones éticas y psicológicas a partir de las cuales se deje atrás esta asociación arraigada a través de los siglos y todavía operante en los diversos procesos de socialización. La promoción social de una construcción y desarrollo de identidades desactivando en ellas el momento negativo, implicaría una de las tareas a suscitar en las prácticas culturales a las que la política cultural, comprometida con los valores del diálogo, debería orientarse. La crianza de los hijos, el sistema educativo, la transmisión de la fe religiosa, la configuración de las ciudades, el orden legal, son campos en los que debería expresarse la adhesión a una política cultural orientada por los valores que hacen posible el diálogo. Escuelas en que se da la convivencia multicultural, ciudades que evitan la segmentación y promueven espacios libres para el encuentro, leyes antidiscriminación, otorgamiento de derechos políticos a inmigrantes, son ejemplos que vienen a expresar una política cultural comprometida con la tolerancia, el pluralismo y la diversidad.

5

Durante un largo tiempo, Occidente concibió que lo que había más allá de las fronteras de su cultura eran bárbaros o incivilizados, una masa amplia de individuos nacidos en la parte equivocada del mundo esperando ser ilustrados, redimidos, convertidos al léxico verdadero, necesitados de una integración al auténtico curso de

294 Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, FCE, México, 2001, pp. 183.199.

la historia. “Somemos a los otros” –sostuvo cáusticamente Emile Cioran– “para que nos imiten, para que tomen por modelo nuestras creencias y nuestros hábitos”²⁹⁵. Este proceso es el que el sociólogo Zygmunt Bauman describe sintéticamente en un pasaje de *Modernidad y ambivalencia* de la siguiente manera:

*La parte del mundo que adoptó la civilización moderna como su principio estructural y su valor constitutivo propendió a dominar el resto del mundo, disolviendo su alteridad y asimilando el producto de esa disolución. La alteridad que perseveró no podía sino ser tratada como una molestia temporal, como un error que tarde o temprano debía ser suplantado por la verdad. La batalla del orden contra el caos en las relaciones mundiales fue replicado con la guerra de la verdad contra el error en el plano de la conciencia. El orden debía ser instalado y generalizado como un orden racional; la verdad que debía triunfar era la verdad universal (y por tanto, apodíctica y obligatoria). Al juntarse, orden político y conocimiento verdadero se combinaron en un designio en pos de certeza. El mundo del orden y la verdad racional-universal no conocía de contingencia ni de ambivalencia. El objetivo de la certidumbre y la verdad absoluta era indistinguible del espíritu de cruzada y del proyecto de dominación*²⁹⁶.

Bauman realiza este diagnóstico en un capítulo de su libro en que nos muestra el despliegue de un etnocentrismo occidental expansivo y acético, con una conciencia atenuada de su propia contingencia que le impulsó en una “cruzada cultural” con modulaciones diversas.

El diálogo como política cultural representa el aprendizaje que cabría extraer de las estrategias expansivas asociados a esta mentalidad etnocéntrica expansionista e impositiva. Su desafío, en el compromiso con los valores del diálogo, obliga a la tarea de desmontar los modos mentales y prácticos en que se ha traducido el etnocentrismo a lo largo de la historia.

El pensador Richard Rorty, en distintos momentos de su obra, ha insistido en que la contingencia compromete inevitablemente nuestros léxicos últimos, no siendo posible encontrar un punto de vista fuera del léxico particular, históricamente condicionado y tran-

295 Cioran, E. (1995): *Historia y utopía*, Tusquets, Barcelona, p. 51.

296 Bauman, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 308.

sitorio, como en el que nos encontramos, desde donde se pueda juzgar y validar ese léxico²⁹⁷. El etnocentrismo aparece como inevitable y señalarlo sólo sería un acto de toma de conciencia y honestidad respecto a los propios límites y condiciones de nuestra existencia. Somos seres históricos y no podemos saltar sobre nosotros mismos en nuestro origen por medio de algún tipo especial de saber²⁹⁸. El etnocentrismo, dice Rorty, hay que entenderlo como referencia a un *etnos* particular pero también como una “condición irrehuible”, más o menos sinónimo de la noción “finitud humana”²⁹⁹. Ninguna descripción de la forma de ser de las cosas desde una perspectiva neutral y ahistórica (la perspectiva del ojo de Dios), ningún anclaje celestial ofrecido por una ciencia actual o por surgir, va a liberarnos de la contingencia de haber sido aculturados como lo hemos sido. La actividad consistente en examinar desde una perspectiva “elevada y neutral” valores concurrentes para determinar “objetivamente” cuáles son moralmente privilegiados o auténticamente verdaderos, está simplemente vedada para el ser humano: “Porque no hay forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver éstas en plano de igualdad con todas las demás”³⁰⁰.

Sólo cuando reconocemos nuestra vida como articulada y definida en el contexto de las instituciones y sentidos de una comunidad determinada, podemos abrirnos a considerar la contingencia como condición que compromete la totalidad de la existencia.

Para el diálogo como política cultural, se vuelve fundamental propiciar operaciones sobre el etnocentrismo que lo descarguen de pretensiones de universalismo absoluto o impositivo. Asumir nuestro contextualismo y contingencia vendría a significar aceptar la pluralidad de vocabularios y culturas tanto como un hecho como *un punto de partida*, ineludible para cualquier pretensión de ampliar los acuerdos o, más simple aún, para propiciar la conversación. Se haría posible, citando a Rorty, reemplazar “la conquista de los foráneos por la conversación con ellos”³⁰¹. Asumir la contingencia de nuestro

297 Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996; Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996. Rorty, R., *Cuidar la libertad*, Trotta, Madrid, 2005, p. 180.

298 Rorty, R., *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 26.

299 Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 33.

300 Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 69.

301 Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 44.

vocabulario o cultura, se traduce en que “no podemos permitirnos burlarnos de *ningún* proyecto humano, de ninguna forma elegida de vida humana”³⁰². Esto no porque se quiera sostener que cualquier idea o cultura es tan buena y verdadera como cualquier otra, sino porque “sólo la conversación puede hacer valer nuestra cultura, nuestros propósitos o nuestras instituciones”³⁰³. Tampoco hay neutralidad en esto, el que se deba partir de donde estamos también significa que hay numerosas perspectivas que no podemos tomar en serio ni llegar a compartir, de ahí que sea posible la crítica frente a cierta forma de cosmopolitismo que se conforma con el mantenimiento del status quo y que trata de defenderlo en nombre de la diversidad cultural, que guarda silencio frente a las tiranías, los abusos y la miseria existentes en parte del mundo³⁰⁴. “Hacer valer” significa permitir que los otros vean por sí mismos valor donde nosotros lo hacemos. Reconocer la contingencia de nuestras instituciones y creaciones culturales o políticas no es contradictorio con considerar que algunas de ellas son valiosas, incluso con estar convencidos de que representan la mejor posibilidad para la especie humana³⁰⁵. Lo que exige asumir la contingencia de nuestro “vocabulario” es más bien una renuncia a emprender cruzadas culturales, un dejar atrás el chauvinismo y el expansionismo violento o irrespetuoso. Así, por ejemplo, considérese el siguiente pasaje de Rorty:

A pesar de que las democracias de masas sean un invento predominantemente europeo, la idea de una utopía democrática encuentra buena acogida en muchas partes [...] Pero la idea de introducir con-

302 Rorty, R., *Esperanza o conocimiento?*, FCE; Buenos Aires, 1997, p. 63.

303 Rorty, R., *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 248.

304 “Fue esta clase de cosmopolitismo que en la década de los 1940, cuando se fundó la UNESCO, conservó un silencio conciente y respetuoso ante el fundamentalismo religioso y los dictadores manchados de sangre, que aún siguen gobernando en muchas partes del mundo. La forma más despreciable de dicho cosmopolitismo es la que da a entender que los derechos humanos están bien diseñados sólo para las culturas eurocentristas, mientras que para las necesidades de otras culturas resulta más adecuada una policía secreta eficiente que disponga no sólo de vigilantes de prisión y torturadores, sino también de dóciles jueces, profesores universitarios y periodistas.” Rorty, R., *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 23.

305 El reconocimiento del etnocentrismo opera como una suerte de terapia que “insta al liberal a tomarse muy en serio el hecho de que los ideales de justicia procedimental y de la igualdad humana son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente y excéntrico, y a reconocer que no significa que tengan menos valor combatir por ellos. Insta a que los ideales pueden ser locales y ligados a la cultura y sin embargo ser la mejor esperanza de la especie.” Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, 282.

*diciones democráticas por medio de la coacción en lugar de usar la persuasión, es decir, de obligar a los hombres y mujeres a ser libres, es en sí misma contradictoria. No es contradictorio perseguir el propósito de convencerlos de la libertad. Si los filósofos tenemos todavía una función que cumplir, esta consiste precisamente en este tipo de persuasión*³⁰⁶.

6

Etnocentrismo es, en definitiva, la noción que viene a atrapar la experiencia propia y ajena de pertenencia cultural. Reconocer esto no es un gesto revolucionario, pero sí un acto de franqueza que expande nuestra lucidez en el mundo y en la relación que establecemos con miembros de otras culturas, con hablantes de otros “vocabularios”.

Algo a lo que debería aportar la política cultural, es al desarrollo de una cultura animada por un espíritu crítico de reflexividad, es decir, por el impulso a revisarse y cuestionarse a sí misma. Duda, crítica y sospecha, son palabras, a partir de cierto momento de su despliegue histórico, cargadas de sentido en nuestra tradición, aluden a una línea de desarrollo crítico que ha ido configurando en el curso intelectual de occidente una empresa de desmitificación y auto-esclarecimiento cultural. Occidente se distingue porque en él se ha hecho espacio a la sospecha de etnocentrismo. El esfuerzo del diálogo como política cultural consistiría en que ese espacio se expanda y se legitime socialmente motivando una creciente disposición a escuchar y entender otros mundos, a experimentar encuentros con otras culturas. Esto demanda una nueva forma de aculturarnos que nos permita ser más cordiales, tolerantes, abiertos y falibilistas de lo que ahora somos; una educación que eleve a las personas desde la posición de la “humildad”, más específicamente, “que intente sublimar el deseo de estar en relaciones adecuadamente humildes con unas realidades no humanas en el deseo de encuentros libres y abiertos entre seres humanos, encuentros que culminan o en el acuerdo intersubjetivo o en la tolerancia recíproca”³⁰⁷. Etnocentrismo crítico y permeable, entonces. Etnocentrismo que en la conciencia de la contingencia de sus léxicos gana posibilidades para fundar estrategias

306 Rorty, R., *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 2.

307 Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 24.

que nos eviten, a nosotros y a quienes pertenecen a otras tradiciones, las desventajas del etnocentrismo.

Estas ideas se acercan, a mi juicio, a la concepción de lo que Patxi Lanceros denomina “antropología hermenéutica”³⁰⁸. “La constatación *comprensiva* del pluralismo” –ha dicho el profesor de la Universidad de Deusto– “priva a Occidente del privilegio de ser el *único* o *último* esquema cultural acorde con la humana naturaleza y susceptible de universalización. La cuestión es que buscando el origen nos encontramos siempre con lo ya originado, y buscando la naturaleza nos encontramos siempre con la cultura: *y la cultura se dice en plural*. El hecho de que la presunta “naturaleza humana” aparezca siempre engastada en sistemas culturales produce el fenómeno (no tanto el problema, y menos el peligro) del relativismo: efectivamente, los comportamientos, los valores y los juicios, los procesos de raciocinio etc., son relativos, es decir, se especifican *en relación a* un universo de sentido o *relato* cultural básico. Decir que no hay valores absolutos es simplemente indicar que nada se sustrae a tales universos, que nada sobrevuela, ab-suelto de arraigo y concreción cultural, el universo de lo humano”³⁰⁹.

El corolario principal de esta constatación reside para Lanceros en la “urgencia del comprender”, es decir, en el desafío de que la comprensión anteceda al ansia de juzgar, de criticar o transformar. Comprender esos mundos importa no sólo para satisfacción de esa curiosidad intelectual característica de nuestra cultura, sino para retornar a nosotros mismos con una mirada diferente. La posibilidad

308 “La antropología ha disuelto –inmisericordemente– unas cuantas elaboraciones especulativas del “estado natural”: ni ha encontrado al “buen salvaje” ni se ha enfrentado a la “horda primitiva”; ha encontrado sistemas diferentes de imaginación, raciocinio, juicio, valoración, culto, producción y gobierno; siempre sistemas culturales. La antropología hermenéutica ha pretendido -pretende- comprender tales sistemas desde su propia coherencia interna, que les acredita como “mundos”, “modos de vida” o “comunidades de sentido”, evitando calificativos como mentalidad pre-lógica, salvajismo cruel, depravación moral o patología colectiva. Con ello muestra y demuestra que la gama de posibilidades del comportamiento humano forma un mosaico colorista y dinámico (no siempre agradable o no agradable para todos) que incluye conductas que van desde la calma proverbial de algunas tribus polinesias hasta la ferocidad (también proverbial) de los aztecas o los yanomamos: todos ellos comportamientos humanos -demasiado humanos-, todos ellos comportamientos que conjugan racionalidad, cálculo y devoción, lógica y mística. Todos ellos comportamientos *naturales* precisamente por ser comportamientos *culturales*.” Lanceros, P. *Verdades frágiles, mentiras útiles*, Hiria, Alegia, 2000, p. 58.

309 *Ibid.*, p.58-59.

de aligerar nuestra carga de dogmas e inflexibilidades injustificadas aumenta. El siguiente pasaje de Lancersos merece ser citado por su claridad (y belleza):

Quizá en el fondo no estemos sino operando la extensión teórica de un principio ético que se ha elaborado en nuestra propia cultura: en todos los niveles de la experiencia uno prefiere ser comprendido con anterioridad a ser juzgado. Esta preferencia –cultural como todas– se halla a la base de la teoría que estima que la comprensión es, no sólo anterior al juicio, sino condición indispensable para juzgar.

Y todo ello no favorece la indiferencia sino la posibilidad de trato (cortés) con la diferencia. Sin remedio seguiremos manteniendo nuestros modos de vida, ejerciendo nuestros comportamientos virtuosos y perversos, jurando por nuestros dioses y, acaso, muriendo y matando por nuestras ideas. Pero quizá, y esta será la medida del tramo recorrido, con un ápice de escepticismo o de distancia, con menos autocomplacencia y seguridad. Al mostrar el carácter cultural y simbólico de nuestra “imaginación moral”, al confrontar esta con otras diferentes, tal vez perdamos ese tipo de certidumbre que es la antesala del dogma³¹⁰.

El momento actual, en el que se registra una intensificada conciencia de la diversidad cultural existente en el mundo, invita a reconocer que “nuestra mejor oportunidad para superar nuestra aculturación es educarnos en una cultura que se enorgullezca de no ser monolítica –de su tolerancia a la pluralidad de subculturas y de su disposición a escuchar a las culturas vecinas–”³¹¹. En esta actitud el etnocentrismo gana en autoconciencia y en posibilidades de auto-crítica, se vuelve abierto, permeable y tolerante. En tal contexto, cabría abogar por una por una cultura que se enorgullezca de “agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente sus simpatías”³¹²; una cultura que deposite su valía moral en la tolerancia de la diversidad, que deje atrás la seguridad inmovible de suponerse vinculada estrechamente a la naturaleza de la humanidad o de la racionalidad en un grado en el que ninguna otra cultura lo está.

310 *Ibid.*, p. 72.

311 Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 31.

312 Rorty, R., *Ibidem.*, p. 276.

Como bien apunta Patxi Lanceros, “la invocación a la naturaleza humana -o a la mente humana- como fuente de solución de problemas es bastante estéril. Sea lo que sea la naturaleza, lo cierto es que los problemas se generan en el nivel de las culturas; y es precisamente en ese nivel donde hay que buscar (o proponer, o imaginar...) las soluciones”³¹³.

7

El diálogo como política cultural, esto es importante de aclarar, no significa introducir un dirigismo político en la cultura que inhiba en ella su espontaneidad. Todo lo contrario, se trata de generar factores para que esa espontaneidad cuente con condiciones de aseguramiento; pero sí se trata de propiciar que ésta quede vinculada al respeto a la diversidad y a la desactivación de la intolerancia y la violencia. La pretensión es que se fortalezca la estimación de la diversidad como constitutiva de las sociedades modernas y se vea en ella un desafío ético, institucional y político que ubica en un momento histórico nuevo, uno que exige una sensibilidad e imaginación moral con más vigor y audacia que en otros tiempos, con un compromiso explícito con la dignidad de todos los seres humanos.

No hay en este texto que presentamos el diseño de líneas de acción precisas y detalladas que debería adoptar una política cultural. No ha sido la pretensión, tampoco. Hemos buscado abrir al reconocimiento de que la convivencia en nuestras sociedades está desafiada por la diversidad, que en este desafío la política se debe a abrir a la faceta cultural que le pertenece, en tanto la política aporta siempre a la construcción del ethos social y al privilegio de ciertos valores que la orientan. Hemos, eso sí, indicado algunos cambios en la construcción y despliegue de las identidades que nos parecen cruciales, la necesidad de reconocer nuestro etnocentrismo y hacerlo crítico y permeable, aspectos que nos ubican en la tarea de transformar, como dijimos, hábitos mentales y prácticos que moldeen la autoimagen moral de nuestras sociedades integrando la tolerancia y el respeto de la diversidad. La cultura del diálogo expresa que los Estados no pueden ser neutrales frente a los actuales desafíos de la convivencia. Plantea, también, que la construcción de la vida cul-

313 Lanceros, P, op.cit., p. 59.

tural tiene que expresar el respeto a la diversidad como algo cuya conquista y afianzamiento es tarea permanente que exige el compromiso de todos los actores sociales. El sistema escolar, los cultos religiosos, las universidades, la conformación urbana, los medios de comunicación masivos, la literatura y el arte, en fin, las acciones legales e institucionales tendientes a la integración de todos a los derechos que van aparejados al reconocimiento de la dignidad humana, son vehículos privilegiados para la transmisión de los nuevos hábitos de acción y pensamiento que se requieren para una cultura asociada a los valores del diálogo.

Una idea más. El diálogo al que se ha aludido en este escrito, pone el énfasis en una posibilidad de diálogo distinta al diálogo epistémico-objetivista y al diálogo estratégico de la mera negociación. Ambas, por supuesto, relevantes, con un campo de desarrollo y utilidad específica. El diálogo como política cultural es el esfuerzo por erradicar el lenguaje, las actitudes y, en general, las formas diversas que puede adoptar la humillación de aquellos que nos resultan diferentes. Eso significa ampliar el reconocimiento en la sociedad de que no basta con evitar la humillación de los otros. También se necesita respetarlos –y respetarlos precisamente en su otredad, en las preferencias que han hecho, en su derecho a hacer preferencias. Se necesita honrar la alteridad en el otro, la extrañidad en el extraño.

Si el diálogo regido por el paradigma objetivista se afana por dilucidar quién tiene la verdad y quién está equivocado, si el diálogo estratégico de la negociación salvaguarda un equilibrio de intereses, el diálogo como político cultural, que aquí indicamos, se orienta por un paradigma que podríamos llamar solidario, está animado por un espíritu conversacional, se afana por la comprensión mutua, y en tanto la pluralidad genera un nuevo ámbito dialógico, considera que la verdad en él es un proceso, una tarea común, un logro del encuentro argumentativo libre entre sujetos de diferentes procedencias culturales. La verdad sería en sí misma un hecho solidario, una consecuencia de la comunicación humana animada por la tolerancia y la voluntad de entendimiento. De esta manera, la pluralidad cultural instala un desafío que es político en una medida no menor, ya que no se trata tanto de coincidir estratégicamente en un sino como de compartir un destino. “A un sino compartido le es suficiente con la tolerancia mutua; un destino conjunto requiere *solidaridad*”³¹⁴. La

314 Bauman, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 312.

solidaridad suele asociarse demasiado con la dimensión pasiva del sentimiento, lo cierto es que es también una decisión que se adopta y una acción que se emprende. A través de ella los seres humanos pueden fundar deliberadamente una *comunidad* de intereses, dar buen cauce a la creencia de que, a pesar de todas las diferencias, estamos vinculados en un destino común. Simplemente la indiferencia ya no puede ser la respuesta a nuestras diferencias, vivimos en un sistema-mundo que por diversas vías –intercambios económicos, problemas ecológicos, sistemas de comunicación, flujos migratorios– nos acerca y nos relaciona multiplicando nuestros cruces y contactos.

El diálogo como política cultural es consciente de que todo esfuerzo vinculante que se realice no puede borrar el enorme cúmulo de diferencias; sería un error hacerlo, un error intentarlo. Por lo tanto, reconoce que también el silencio tiene cabida, que no todas las preguntas son pertinentes y no todas respuestas son necesarias. La solidaridad se hace verdad cuando el lenguaje de la necesidad, el lenguaje del distanciamiento, la discriminación y la humillación, quedan fuera de uso. El camino desde la tolerancia a la solidaridad, como cualquier otro, es impreciso; es en sí mismo contingente. También lo es el otro camino, el que conduce de la tolerancia a la diferencia y el distanciamiento. Esto significa reconocer que hay un espacio para la intención y la decisión en que los actores sociales pueden operar.

Una política cultural comprometida con el diálogo y sus valores, representa la esperanza (que nunca es un pronóstico) de que una comunicación más amplia y libre es posible, es consciente de que tal meta no tiene estación de llegada ni un cumplimiento definitivo en que se disolverán las diferencias. Y es que tal comunicación, tal disposición conversacional, no mide su valor por la reducción de lo extraño y diferente que descubrimos entre nosotros y los miembros de otras tradiciones. Esa posibilidad ni siquiera se muestra como deseable. El diálogo como política cultural significa la idea de que la comunicación tiene valor en sí misma, que ésta se nutre precisamente de las diferencias y se anima por el desafío de darles cauce, es la condición necesaria para construir posibles acuerdos pero también para edificar la tolerancia recíproca y determinar los marcos para una convivencia pacífica animada por el respeto y solidaridad.

Bibliografía

- Arendt, H., *Filosofía y política*, Besatari, Rontegui, 1997.
- Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Bauman, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, FCE, México, 2001.
- Cioran, E. (1995): *Historia y utopía*, Tusquets, Barcelona.
- Lanceros, P. *Verdades frágiles, mentiras útiles*, Hiria, Alegia, 2000.
- Millas, J., “Teoría del pacifismo” *Revista Universitaria*, (Órgano de la Federación de estudiantes de Chile) N° 1 y 2, 1939, 17-33; 147-158.
- Rorty, R., *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Rorty, R., *Esperanza o conocimiento?*, FCE; Buenos Aires, 1997.
- Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Rorty, R., *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996.

Diálogo y Teología

EL OTRO COMO PRÓJIMO. UNA DECISIÓN QUE POSIBILITA EL ENCUENTRO Y EL DIÁLOGO

FRANCISCO CORREA SCHNAKE
Universidad Católica del Norte, Chile

Introducción

Javier Melloni, en un breve texto, afirma que cuando los astronautas contemplan la tierra desde el espacio ven la primera semana su propio país, la segunda semana se identifican con su continente y desde la tercera semana, sienten que pertenecen a un planeta común. Esta experiencia, a su juicio, daría cuenta de un auténtico proceso de humanización que iría desde el instinto tribal, cuyo sentimiento de pertenencia a un grupo específico tiende a ser excluyente de los demás, hacia una progresiva ampliación del horizonte de fraternidad mundial que, necesariamente, debe pasar por la inclusión, valoración y el reconocimiento del otro y lo otro³¹⁵.

También nos recuerda que en el camino del diálogo religioso, no debemos olvidar que no son lejanos los días en que las distintas confesiones religiosas, cristianas y no cristianas, se excluían abiertamente por considerar ser la única, auténtica y verdadera. Esta actitud sería fruto de un “nosotros” incuestionado e incuestionable, que se define en oposición a unos “otros” siempre comprendidos como amenazantes o despreciables, en una actitud que mostraba y hoy sigue mostrando mucho de instinto tribal.

En este contexto, surge un cuestionamiento esencial que se debe responder desde la experiencia religiosa o trascendente desde la que se forma parte (1Pe 3,15). Es necesario preguntar por la posibilidad real de pasar de las divisiones confesionales e intraconfesionales, que han marcado gran parte de nuestra historia, a una

315 Cf. Melloni, Javier, “los ciegos y el elefante, el diálogo interreligioso”, en Cuadernos CJ, 97(2000), p. 5.

conciencia de pertenencia a una gran tradición religiosa o experiencia religiosa que permita reconocerse como hermanos o prójimos, que transitan un camino común de búsqueda de lo Trascendente como fuente de comunión universal. Es legítimo preguntarse por el rol que jugarán las religiones en el necesario y urgente proceso de humanización que requiere nuestro mundo y saber si serán capaces de aportar desde su propia identidad y riqueza en el proceso de unir religando a la humanidad o, por su propia incapacidad, terminarán sumándose a un proceso guiado por otros.

Ante este desafío, quisiera recordar el valor y actualidad de la propuesta cristiana de “proximidad”, presente en el Evangelio, que en la parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 25-37) ofrece una clave religiosa fundamental en el camino de humanización que es necesario seguir profundizando.

1. Dificultades para el encuentro de las religiones: desde el egocentrismo al reconocimiento y valoración del otro

Las religiones, como todo fenómeno cultural, están intrínseca y estructuralmente ligadas a los referentes vitales de cada grupo humano, y por eso están cargadas de un instinto de supervivencia que de no ser entendido y trabajado correctamente puede llevar a excluir lo diferente y a los otros. En cuanto elaboración humana, las creencias religiosas también encierran elementos de narcisismo, de omnipotencia, de infantilismo y egocentrismo, errores de los que deben ser continuamente purificadas a través de un permanente y decidido proceso de discernimiento crítico de sus propios presupuestos e interpretaciones, a partir de un auténtico encuentro con la divinidad. Es decir, de un movimiento permanente que permita retomar la experiencia original-originante que fundamenta dicha experiencia religiosa. Ninguna religión, creencia o confesión está exenta de la tentación de volcarse egocéntricamente sobre sí misma y de no tener conciencia de ello. Por eso es perfectamente posible una afirmación de la propia identidad religiosa como negación de las otras identidades y de lo distinto, dejando de responder a un auténtico sentido humanizador, propio de una experiencia religiosa auténtica, como elemento fundamental de apertura y disposición para el encuentro con el otro y lo otro. Desde esta perspectiva, se puede sostener que los fundamentalismos religiosos son una peligrosa exacerbación del

instinto tribal que las religiones, mal entendidas y vividas, pueden y suelen vehicular acrítica y peligrosamente³¹⁶.

Por otro lado, las religiones concentradas en su búsqueda del Absoluto, también corren el riesgo de estar contaminadas por la tendencia de apropiación de ese Absoluto (o divinidad) hacia el que aspiran, de objetivar a la divinidad y terminar manipulándola a su antojo. En cuanto elaboraciones humanas, contienen elementos de poder y de dominio ante los que ninguna religión es inmune y, por tanto, deben estar en un permanente estado de alerta. La propia historia nos muestra que en nombre de los principios más sagrados, se han cometido y se siguen cometiendo aberraciones que se intentan justificar por una tendencia descontrolada e irracional al Absoluto, que normalmente parte de una idea distorsionada de la propia divinidad. Ante esta posibilidad real, es necesario comprender que la vocación universal de las religiones está permanentemente amenazada de convertirse en totalitarismo, cuando, en lugar de ofrecerse como oportunidad de encuentro humanizante y camino inclusivo, terminan convirtiéndose en una negación de lo distinto y en exigencia de dominio y sumisión de los otros. Al respecto, no hace falta recordar episodios lamentables de nuestro pasado³¹⁷.

Esta tentación no es casualidad, obedece a un mecanismo que está en las mismas creencias e instituciones religiosas, en cuanto se autocomprenden y presentan como mediadoras de lo Absoluto, tendiendo a absolutizarse a sí mismas como la única mediación posible. Con ello, no se niega la importancia y la necesaria mediación que requiere toda experiencia religiosa, sino que se advierte sobre la real dificultad y peligro de una inadecuada comprensión de la propia mediación religiosa.

Del mismo modo que la pertenencia al planeta tierra es inclusiva, en la medida en que supone y requiere la identidad particular de cada país y cada cultura, el encuentro de las religiones también requiere de la singularidad de cada una de ellas y la riqueza de su desarrollo histórico-cultural. Con este reconocimiento no se postula un sincretismo religioso porque ello no haría más que reforzar la tendencia egocéntrica de consumo, fomentado fuertemente por

316 Cf. *Ibid.*, p. 6.

317 Cf. *Ibid.*, p. 7.

el modelo de sociedad que se da en parte importante del mundo occidental. El carácter salvífico de las religiones está precisamente en su capacidad de liberarnos de ese autocentramiento excluyente que impide precisamente el encuentro con otros y el reconocimiento del valor de lo diferente. Cada religión se presenta como un todo compacto, que da cuenta de una tradición en la que las personas se incorporan libre y responsablemente, y que deben impulsar a un mayor y mejor desarrollo en un proceso de continuo crecimiento y maduración. Una tradición que se ha ido sedimentando y madurando a lo largo de muchas generaciones, y que se ha ido depurando desde el interior de sí misma pero también gracias al encuentro con otras tradiciones³¹⁸. En este sentido, tomar elementos sueltos de las diferentes religiones es delicado, porque supone desintegrarlos de su contexto, corriendo el riesgo de vaciarlos de contenido, porque su sentido está dado por el modo de estar cubiertos en su propio sistema. Con todo, el encuentro entre las religiones supone que se dé un intercambio fecundo para todos, compartiendo aspectos del Misterio inabarcable que puede enriquecer a las diversas tradiciones. Esto requiere un discernimiento atento y afinado de las diferentes partes, que permita el reconocimiento y valoración de lo propio, es decir, de la propia identidad, y de lo otro, es decir, de la identidades ajenas. Ante este desafío, repensar la propuesta evangélica que invita a reconocer al otro como prójimo y a tomar la decisión de entrar en una relación de gratuidad, aparece como un elemento previo y fundamental para un encuentro fecundo y dialogal³¹⁹.

2. El desafío de una sociedad inclusiva³²⁰

Repensar la proximidad también es relevante por la realidad social de nuestro país que muestra preocupantes signos de desintegración social e individualismo, debido, en parte, a un inconcluso y necesario proceso de individualización.

Si se considera la tradición comunitaria de América Latina, se reconoce que uno de los rasgos más importantes y llamativos que se

318 Cf. Zubiri, Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1994, pp. 108-111.

319 Cf. Melloni, Javier, "los ciegos y el elefante, el diálogo interreligioso", en Cuadernos CJ, 97(2000), p. 8.

320 Cf. Beck, Ulrich -Beck-Gernsheim, Elisabeth, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Ed. Paidós, Barcelona, 2003.

manifiesta en nuestra sociedad es una creciente individualización y segregación. Es un hecho que la sociedad actual es compleja, se han multiplicado las posibilidades y oportunidades pero también las dificultades para la autodeterminación del individuo, de los grupos sociales y de los grupos culturales. La vida personal se caracteriza por el despliegue de la individualización, por la posibilidad de las personas, al menos de un número importante de estas, de determinar por sí mismas sus objetivos, relaciones, valores y proyectos. Un proceso en que los individuos se apartan de la tradición que los determinaba y, de alguna manera, protegía culturalmente, sin contar necesariamente con una nueva y determinada comprensión cultural que los articule coherentemente.

Este carácter problemático e inconcluso del proceso de individualización que está viviendo Chile, es expresado con claridad en el informe de “Desarrollo Humano en Chile”, del PNUD, del año 2002, titulado “Nosotros los chilenos: un desafío cultural”³²¹. Dicho informe señala la dificultad que encuentran las personas para elegir modelos que den coherencia a la propia identidad. “Las identidades de clase, religiosas o políticas, aquellas que a mediados del siglo XX permitían a los individuos definir el contenido central de su proyecto vital, han pasado a ser elementos más bien secundarios. Y ningún otro referente parece ocupar su lugar”³²².

Hoy las personas deben elegir sus proyectos vitales con las herramientas que la propia sociedad pone a su disposición³²³. Proceso que, por las características señaladas, impone la necesidad de un discernimiento de los distintos aspectos de la vida social y personal, en una continua revisión y evaluación a la luz de los nuevos conocimientos, informaciones y apreciaciones.

Uno de los aspectos más característicos del proceso de individualización en curso es la incertidumbre que provocan exigencias contradictorias, que exigen un proyecto vital materialmente viable³²⁴. Existen tensiones y distintos procesos según las condiciones de vida, las edades y las trayectorias personales. Pero también existe un ac-

321 PNUD, Desarrollo Humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural, PNUD, Santiago de Chile, 2002.

322 *Ibid.*, pp. 190-191.

323 *Cf. Ibid.*, p. 190.

324 *Cf. Ibid.*, p. 196.

ceso desigual a los medios, objetos y valores que la sociedad otorga para el desarrollo de la individualidad. Esto explicaría que una buena parte de los chilenos tenga la sensación de que su destino no ha dependido de ellos mismos: que dos tercios piensen que su destino ha dependido de condiciones externas y que los sectores más pobres vivan la realidad social como un proceso impuesto desde fuera.

Este proceso de individualización inconcluso se expresa en una búsqueda de autenticidad e identidad entendida en oposición a lo social y comunitario, con importantes consecuencias de debilitamiento de los vínculos sociales y de fragmentación social. Es decir, la afirmación de lo propio, del yo, se realiza en oposición a lo otro, nosotros y ellos, que puede llevar a una “exacerbación del yo”³²⁵ y, finalmente, a un individualismo. Estamos en presencia de una individualización sin red y vínculos consistentes que lleva a una “individualización a-social”, dañando el tejido social e impulsando a las personas a refugiarse en el mundo privado y en la familia.

Las tradiciones culturales y éticas, responsables de la integración social, están siendo reemplazadas por la invasión de lo funcional, lo utilitario, lo rentable, lo individual y la competencia; provocando la negación de la solidaridad, la gratuidad, la comunicación y el encuentro que posibilita lo anterior.

En Chile, la individualidad, es decir, la centralidad de la persona, se está confundiendo con un individualismo egocéntrico de autosatisfacción excluyente, que se sustenta y promueve relaciones en que todo debe obedecer a una finalidad funcional. Esta situación no es fortuita, obedece en gran medida a una racionalidad particular deudora del pensamiento científico-técnico institucionalizado, que es presentada como “la” razón. Un tipo de razón que tiende a colonizar todos los espacios de la vida personal, social, cultural y religiosa.

Ante este panorama, es importante señalar la necesidad de superar una comprensión restrictiva y excluyente de la razón, entendida como razón instrumental, valorando y promoviendo una comprensión más amplia de la misma, en la dirección de una razón comunicativa y relacional que parte de la interacción entre sujetos, mediada por el lenguaje y, en consecuencia, por el diálogo. Este mo-

325 Cf. *Ibid.*, pp. 202-203.

delo presupone una comprensión del hombre que lo entiende capaz de conocer, de verdad, de autenticidad, de autonomía integral y de encontrarse con los otros, compartir sus ideales y dialogar. En términos éticos, esto implica que toda persona es un interlocutor válido y que, por tanto, debe ser considerado en relación con todas las decisiones que afectan su vida personal y social.

Hoy nadie cuestiona el hecho de que se están produciendo importantes modificaciones en nuestra cultura que afectan el ámbito de las relaciones interpersonales y sociales. Cambios que repercuten y afectan la experiencia religiosa. En un contexto de individualización, la religión “tiende a ser una fuente de sentido subjetivo que cada persona elige, selecciona y organiza de manera más o menos arbitraria para otorgar orientación a sus proyectos personales. En la medida en que la religión se subjetiva y privatiza, su regulación y expresión social e institucional pierde importancia”³²⁶. Se trata de una transformación de la experiencia religiosa, que no implica necesariamente su debilitamiento, sino por el contrario puede constituir una oportunidad para la madurez de la fe³²⁷.

3. Parábola del Buen Samaritano: una invitación a hacerse prójimo en el contexto del Reino³²⁸

Para comprender desde la perspectiva cristiana lo que significa ser prójimo, es preciso atender al contexto del Reino de Dios anunciado por Jesucristo, es decir, a su concepción de Dios y a su predisposición por todo lo humano.

En este esfuerzo, lo primero que es preciso sostener, es que la comprensión de prójimo que contiene el Evangelio rechaza y niega todas las restricciones y determinaciones que manifestaban otras concepciones existentes en la época. Se trata, por tanto, fundamentalmente de una comprensión que supera las anteriores por su carácter inclusivo, no restrictivo.

Un segundo elemento a considerar, es que no es casual que el Evangelio plantee este tema clave para el cristianismo a través de

326 *Ibíd.*, p. 239.

327 Cf. Costadoat, Jorge, “El catolicismo ante la individualización”, en S. Yáñez-D. García (eds.), *El porvenir de los católicos latinoamericanos*, Centro teológico Manuel Larrain PUC-UAH, Santiago 2006, pp. 203-210.

328 Cf. Hünermann, Peter, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997, pp. 93-103.

una parábola, porque este género literario es un medio fundamental para dar cuenta de un acontecimiento de comunicación, es decir, es un lenguaje apropiado precisamente para decir el reino de Dios y lo que es Dios en sí mismo. Las parábolas son fórmulas que superan la tentación de la teoría e inducen al oyente a actuar. Invitan al oyente a descubrir su propia situación en el relato y a situarse en su contexto. El lenguaje en parábolas es entonces una instrucción para la práctica de la fe, una exhortación a los que escuchan a encontrarse en relación con el reino de Dios por medio de la propia libertad, de la propia comprensión vivida de esa parábola y su correspondiente comprensión del mundo y de sí mismo. En este sentido, la parábola es un acontecimiento de comunicación y, por tanto, una fórmula lingüística particularmente apropiada para expresar con palabras lo que es el reino de Dios y sus consecuencias para quien acepta la invitación a formar parte de éste. En los Evangelios, el “reino de Dios” no significa únicamente un estado de cosas objetivables, sino que tiene por fundamento aquella autodonación sin reservas de Dios mismo, a partir de la cual el hombre se gana a sí mismo y recupera la comprensión de sí, del mundo y de la historia. Sólo en este acontecer de la libertad, se revelan el auténtico significado del reino de Dios y la seguridad de la definitiva manifestación del reino en el mundo.

Para precisar atendamos a algunas características del Reino anunciado por Jesús en parábolas y la importancia que en este contexto adquiere el prójimo:

- Es fundamental comprender la disposición absoluta de Dios a la salvación y el perdón del hombre y de todo hombre. El reinado de Dios es la salvación del hombre, porque constituye la reconciliación de Dios con los pecadores. Perdonar es presentado como el mayor gozo de Dios (Lc 15,7), que promete un perdón incondicional, se alegra por ello y corre al encuentro del hijo pródigo (Lc 15,20), en una actitud que manifiesta su disposición e inclinación incondicional por el hombre. Esta clemencia del perdón divino no presupone nada, pero sí exige el asentimiento del hombre. Es decir, su decisión libre y responsable de entrar en la experiencia relacional de gratuidad ofrecida, y establecer esta lógica de gratuidad como sustento de sus propias relaciones con los demás (Mt 18,21s). Ante esta invitación, quien rechaza el favor de Dios se hace merecedor del juicio, tal como el que después de perdonada su deuda reclama cuentas a su compañero (Mt 18,23-35).

- La presencia del reino y, por tanto de Dios mismo, demanda siempre una decisión del hombre (Lc 11,14-23). En el Evangelio, la salvación y el futuro incondicional del hombre se inician “aquí y ahora”, en la propia palabra y ministerio de Jesús, que coloca al hombre en el trance de tener que decidir “ya” sin tiempo para postergar la decisión.

- Este reino de Dios implica una nueva comprensión de Dios mismo como Padre. La experiencia de Dios como Padre constituye la fuente de singularidad del mensaje y la praxis de Jesús. De esta manera, Dios se muestra incondicionalmente a favor de sus hijos, es decir, de todos los hombres (Mt 7,11). Es anunciado como un Padre que se interesa infinitamente por los pecadores y les manifiesta aquí y ahora todo su afecto (Mt 7,7). Su interés incondicional por los hombres se manifiesta en el Evangelio en la interrupción de la secuencia normal de acontecimientos, que indica que a la llamada no sigue la espera, no hay espacio para discernir la conveniencia o inconveniencia de abrir, sino la inmediata apertura de la puerta. Es suficiente con pedir para ser recibido, porque el favor del Padre con sus hijos no conoce límites. Esta clemencia de Dios no constituye una conducta arbitraria, porque revela lo que Dios es en sí mismo e íntimamente. Su reinado se hace presente donde es anunciado tal como es, es decir, como el Padre celestial, a partir de cuya clemente presencia los hombres alcanzan, aquí y ahora, la plenitud de sus vidas. Al anuncio del Padre celestial está directamente vinculada la liberación de los poderes y potestades que hacen del hombre un siervo. Por obra del Dios del perdón, el hombre se libera en su personalidad más profunda (mismidad y egocentrismo), de todas las fuerzas, internas y externas, que le mantienen alienado con respecto a Dios, a sí mismo y a los demás (Lc 11,20). Los textos más elocuentes sobre este punto se encuentran sobre todo en el Sermón de la montaña (Mt 5; Lc 6).

En correspondencia con esta nueva comprensión de Dios, la proclamación de su voluntad sufre una importante transformación. El anuncio de Dios como Padre, está acompañado de una crítica y rechazo de toda exclusión o limitación de su voluntad salvífica por el hombre y el mundo.

La exhortación de Jesús se caracteriza positivamente por los rasgos fundamentales de su predicación de Dios: la voluntad de Dios es misericordia, una misericordia escatológicamente incondi-

cionada y sin restricciones: «Sed generosos como vuestro Padre es generoso. Además, no juzguéis y no os juzgarán; no condenéis y no os condenarán; perdonad y os perdonarán» (Lc 6,36s). Lo que verdaderamente importa es la justicia del reino de Dios (Mt 6,33). Los unilaterales puntos de vista del Sermón de la montaña, que hacen saltar por los aires los modelos de comportamiento cotidianos y sancionados, señalan en dirección a esa justicia consumada de Dios, es decir, a una lógica de la gratuidad y el encuentro.

- En este contexto, en la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37) Jesús expone cómo la finalidad de la voluntad de Dios consiste precisamente en que el hombre se convierta en prójimo del prójimo. Indicando así una acción humana que lo presenta como correalizador del favor incondicionado de Dios³²⁹.

Al comienzo de la parábola se encuentra la pregunta del doctor de la ley sobre lo que es necesario para la salvación del hombre: “Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar vida eterna?”. Jesús le responde preguntando a su vez por los preceptos divinos. En su respuesta, el doctor de la ley une el mandamiento del amor de Dios (Dt 6,5) con el mandamiento del amor al prójimo (Lev 19,18). Ambas afirmaciones están referidas a situaciones concretas y aparecen en varios pasajes del AT. Debido a la universalidad de estos principios, se destacaron ambos mandamientos calificándolos de núcleo de las instrucciones de vida. La respuesta de Jesús indica que lo señalado por el doctor de la ley es correcta: “Bien contestado. Haz eso y tendrás vida”, confirmando que de ambos preceptos depende igualmente, en conformidad con su predicación, “la Ley entera y los Profetas” (Mt 22,40).

Pero el texto continúa e indica que el doctor de la ley no se da por satisfecho con la respuesta de Jesús. ¿Es que el precepto de amar al prójimo no necesita efectivamente una aclaración? Etimológicamente el concepto “prójimo” significa “aquél con el que nos relacionamos, el compañero”. Con este término se puede designar al amigo

329 Cf. Mifsud, Tony, *Moral de discernimiento. Moral Social. Propuesta y protesta*, t. IV, San Pablo, Santiago 2003, pp. 245-253. Para un análisis de la parábola del Buen Samaritano ver: García - Viana, Luis, “Lucas”, en *Comentario al Nuevo Testamento, La Casa de la Biblia*, PPC, Salamanca 1995, pp. 221-222; Schökel, Luis Alonso, *Biblia del Peregrino, Nuevo Testamento, edición de estudio*, t. III, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998, pp. 186-187; Oyin, Samuel, “Lucas”, en *Comentario bíblico internacional, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005*, p. 1279.

del rey, al amado, al hermano, al camarada, al correligionario o, de un modo general, al semejante, incluido el enemigo (Ex 11,2). Esto es lo que hace razonable la pregunta y urge una necesaria aclaración del concepto para precisar su significado. De ahí la discusión por el significado del precepto. La respuesta de Jesús en esta parábola, en la que interviene un sacerdote, un levita y un samaritano compasivo, finaliza con una pregunta que da un giro sorprendente: “¿Cuál de esos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?”.

En la época de Jesús, en términos sociales, el sacerdote y el levita están mucho más próximos al judío derribado y despojado al borde del camino que el samaritano, con el que el judío fiel a la ley de aquella época no tenía nada en común. En este sentido, resuenan las diferencias escondidas tras el vocablo «prójimo». Pero lo importante es que la respuesta de Jesús no se mueve en el plano de las diferencias, sino más bien rompe los convencionalismos sociales e indica que no hay prójimo connaturalmente. Al prójimo se le gana haciéndose, en una decisión y acción libres, prójimo de él. Ese “hacerse” gracias al cual el otro se convierte en prójimo, a la vez que nosotros somos prójimo para él, es lo que está en juego en este mandamiento. Y este es precisamente el camino que el Evangelio señala al discípulo del reino como voluntad de Dios. No se trata, por tanto, de una opción entre otras sino del camino propuesto por Dios mismo.

En este sentido, es importante señalar que la ilimitación y la plenitud de este reino no enfrentan al hombre con una realidad trascendental, que lo separa o aleja de la realidad del mundo. Por el contrario, Jesús enseña a los hombres a buscar el reino de Dios en cada una de las situaciones concretas de la vida cotidiana.

En este sentido, el reverso de la bondad ilimitada de Dios y de la inherente exigencia de que el hombre imite la misericordia divina, se encuentra en la reclamación absoluta de que el hombre se aparte del pecado, especialmente de su tendencia fundamental de autoafirmación egocéntrica y, por tanto excluyente: “Y si tu ojo derecho te pone en peligro, sácatelo y tíralo; más te conviene perder un miembro que ser echado entero en el fuego” (Mt 5,29).

La perspectiva cristiana del prójimo, obliga a repensar las relaciones humanas en una perspectiva unitaria en la diversidad e incluyente, que resalta la importancia del encuentro. La apertura real y concreta al encuentro con el “otro” es fundamental para el cristiano,

si pretende permanecer o estar en la lógica de la gratuidad del Dios de Jesucristo, es decir, estar “con y en” Dios. Darse tiempo, y tiempo suficiente, para buscar el contacto con el otro, en el reconocimiento y valoración de lo distinto, sitúa en la lógica del reino anunciado por Jesús y permite descubrir la presencia gratuita e interpelante de Dios también en ese otro, en lo diferente y diverso, que, a la vez, está ahí para mí también ofrecido como gratuidad y experiencia de Dios “en y para” el mundo.

No se puede desconocer que nuestra sociedad está marcada por una gran falta de gratuidad. Todo se hace porque así debe ser, o porque estoy pagando para que se haga u otros motivos que no corresponden a un “ser y hacer” gratuitos. En medio de esta experiencia cotidiana es absolutamente necesario vivir la gratuidad de un Dios que se hace presente y se nos ofrece en contacto y apertura “con y en” el otro y lo otro. Reconocer esta presencia gratuita en los “otros” con quienes nos estamos encontrando y quienes, de alguna manera, están demandando nuestra apertura y disposición constante, es la base de un proceso de humanización religioso.

En el diálogo interreligioso y cultural, el encuentro con el otro tiene que llevar ineludiblemente a un proceso de conversión constante, que permita reconocer la necesidad de desandar el camino recorrido, descubrir los errores cometidos, fundados muchas veces en prejuicios y adhesiones acríticas, tomar conciencia de ellos y comenzar un nuevo camino con posibilidades de no repetir los mismos errores del pasado.

Para el creyente, no es posible encontrarse con el otro, descubrir en él la presencia gratuita de Dios actuando e interpelando y continuar la vida como si nada hubiera pasado. El verdadero encuentro con Dios en el otro y a través del otro, implica un momento de contemplación que debe cambiar significativamente la existencia. Si este cambio o conversión no se traduce en lo cotidiano, significa que no estamos frente a un verdadero encuentro con el otro y, en él, con Dios. En definitiva, el otro se impone frente a mí como un llamado constante de Dios a no cerrarme en mi propia existencia, y de esta manera, negarme al llamado y a la posibilidad de amar y amarme “en y con” el otro, quien siempre remite, por afirmación o negación, a Dios.

Reflexión final³³⁰

Tan sólo hemos apuntado a algunos aspectos de una temática muy compleja que integra diferentes planos. No hemos tratado de ser exhaustivos, sino tan sólo de plantear algunas cuestiones a partir de la toma de conciencia del llamado evangélico a hacerse prójimo, como un paso fundamental para la promoción del diálogo y el encuentro humano abierto a la trascendencia. En el respeto y la acogida de los otros como reflejo de la apertura y donación del Otro, el encuentro interreligioso puede ayudar a descubrir nuestras actitudes más profundas, ya que Dios y los demás son lo otro de nosotros. Con la misma disposición con la que nos acercamos a Dios nos acercamos a los demás, y la misma disposición con que nos acercamos a los demás es con la que nos acercamos a Dios. Tomar conciencia de esto no es ajeno al conocimiento de Dios ni de los demás, lo condiciona y lo conforma desde su misma raíz. La experiencia religiosa ayuda, por tanto, a ir transformando la pulsión de posesión y de depredación en una disposición de acogida y de donación, que es el corazón mismo de Dios.

Se puede afirmar que un diálogo interreligioso fundado “en y desde” el reconocimiento del otro como prójimo es una auténtica actitud teologal, es decir, un camino de participación en ese modo de ser de Dios que es apertura sin límites ni exclusiones. Así, el encuentro interreligioso se revela como espacio teofánico, es decir, como espacio de revelación en que Dios da testimonio auténtico de sí mismo dándose a los hombres. Sólo en la medida en que seamos capaces de superar la tentación del egocentrismo y la exclusión, reconociéndonos prójimos será posible encontrar espacios para una fraternidad dialogante capaz de mostrar al mundo el modo de ser de Dios que es auto revelación, donación gratuita y olvido infinito de sí, que libera de la tentación de volcarse egocéntricamente sobre sí mismo.

En el ámbito de la concreta convivencia cotidiana y de la real pluralidad de culturas y creencias, que existe al interior de cada sociedad e incluso de las propias religiones, surge el desafío de vivir una auténtica experiencia religiosa en apertura al prójimo como diferente y valioso en sí mismo (lo que cristianamente es entendido

330 Cf. Javier Melloni, “los ciegos y el elefante, el diálogo interreligioso”, en Cuadernos CJ, 97(2000), p. 20.

como ser hijos en el Hijo). En este sentido, cabe destacar que para el cristianismo es fundamental el reconocimiento del otro como real alteridad, como una realidad distinta y autónoma respecto de uno mismo, es decir, como un “sujeto” y “persona” digno y libre a quien debo reconocer, dejándolo ser quien es, y a quien, en un movimiento intencionado e inclusivo, debo “hacer” mi prójimo. Desde esta perspectiva, todas y toda la persona adquieren un valor que demanda un respeto irrestricto e irrenunciable, que hace del ser humano (entendido estructuralmente en relación con su fundamento - fundamentante), en su integridad, el criterio fundamental de todo esfuerzo religioso. Esta valoración surge del reconocimiento de la realidad de Dios mismo sin necesidad de menoscabar al hombre y su mundo.

En este sentido, el cristianismo entiende al ser humano como una persona religada, en relación y esencialmente “abierta” o “respectiva” y, por lo tanto, en permanente movimiento y construcción. Como un “individuo-social-histórico” llamado a “auto hacerse” prójimo del otro cada día y en cada situación. Es decir, entiende el hacerse persona como “don” y “tarea” que, constitutiva y estructuralmente, implica el reconocimiento de la justa autonomía individual, social e histórica que condiciona la relación de “prójimidad”. Al prójimo se le gana “haciéndose” prójimo de él en el respecto de lo que es. Un “hacerse” gracias al cual el “otro” también debe convertirse en mi “prójimo”, en el respecto de lo que soy, porque sólo en esa medida también nosotros somos auténticamente “prójimo” para “él”. Esta relación de ínter subjetividad y reciprocidad es lo que está en juego en la invitación que hace Jesús y en la búsqueda de la verdad cristiana. Demanda del hombre una actitud de “apertura” a todas las personas, realidades y experiencias religiosas que constituyen el contexto al que se pertenece. Un esfuerzo que supone educar religiosamente en una “actitud realmente inclusiva” que rechaza todo elitismo o segregación de cualquier tipo. Educar religiosamente para el diálogo es un desafío urgente de nuestro tiempo. Dialogar en apertura al otro no implica la renuncia a la propia identidad, sino precisamente la reafirmación de ella, debido a que desde la particularidad de la propia vocación e identidad, se debe educar para emprender la relación con el otro no como una simple “adecuación” sino como un diálogo honesto, por tanto, “crítico e interpelante”, que aporte efectivamente a un debate necesario y más amplio respecto de la humanización de la sociedad a cuya construcción las religiones deben aportar.

Bibliografía

Beck, Ulrich, - Beck-Gernsheim, Elisabeth, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Ed. Paidós, Barcelona, 2003.

Costadoat, Jorge, “El catolicismo ante la individualización”, en S. Yáñez-D. García (eds.), *El porvenir de los católicos latinoamericanos*, Centro teológico Manuel Larraín PUC-UAH, Santiago 2006.

García-Viana, Luis, “Lucas”, en *Comentario al Nuevo Testamento, La Casa de la Biblia*, PPC, Salamanca 1995.

Hünemann, Peter, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997.

Melloni, Javier, “los ciegos y el elefante, el diálogo interreligioso”, en Cuadernos CJ, 97 (2000).

Mifsud, Tony, *Moral de discernimiento. Moral Social*. Propuesta y protesta, t. IV, San Pablo, Santiago 2003.

Oyin, Samuel, “Lucas”, en *Comentario bíblico internacional*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005.

PNUD, *Desarrollo Humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural*, PNUD, Santiago de Chile, 2002.

Schökel, Luis Alonso, *Biblia del Peregrino, Nuevo Testamento, edición de estudio*, t. III, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998.

Zubiri, Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1994.

JESÚS Y LAS MUJERES: MODELO DE ALTERIDAD

JAVIER ENRIQUE CORTÉS CORTÉS
Universidad Católica del Norte, Chile

Me ha parecido pertinente, a propósito del V Encuentro Internacional del Diálogo de Civilizaciones, presentar la figura de Jesús de Nazaret como modelo significativo de reconocimiento de la alteridad, a partir de su inaudita relación que establece con las mujeres. De este modo, nuestro tema se circunscribe a partir de una aproximación bíblica, la cual busca demarcar las características particulares de la relación que Jesús establece con las mujeres de su tiempo, descubriendo en dichos encuentros un modelo de reconocimiento de la alteridad completamente inaudito en el contexto sociocultural de la Palestina del siglo I, cuya época como casi en toda la antigüedad, se había caracterizado por relegar el papel social de la mujer.

Para expresar la peculiaridad de esta relación, la exposición se subdivide en tres partes. Primero, la consideración de la mujer en el antiguo medio oriente próximo, en particular la concepción semita judía tradicional. Segundo, el mensaje de gratuidad de Jesús, centrado en el reino de Dios, y cuyo signo de inclusión implicaba la superación de toda marginalidad entre la cual se encontraba la situación de la mujer. Tercero, la relación de Jesús con las mujeres, entendida como una invitación al discipulado, a reconocerlas auténticamente como sujeto de alteridad desde su condición y dignidad humanas. Finalmente, algunas consideraciones finales.

La marginación social de la mujer en épocas pasadas, pareciera ser un dato al cual todos los estudios históricos e incluso la opinión común asienten hoy en día. En esta percepción, también se sitúa la consideración de la mujer en el medio oriente próximo. Para el común de la gente, no es ninguna novedad afirmar que la posición de la mujer frente al varón en el mundo antiguo se encontraba bas-

tante disminuida³³¹. Casi siempre la mujer es considerada, principalmente, en vista a su función reproductiva y confinada al interior del hogar³³². Tal como una vez lo señaló el filólogo francés (profesor de la Soborna) Robert Flacelière al escribir que «en toda la antigüedad el dogma de la superioridad masculina no se vio nunca olvidado»³³³, esto vale de igual modo para el mundo bíblico, aunque ese dogma de condicionamiento cultural no fuera percibido siempre por la conciencia clara y distinta de Israel y de la Iglesia primitiva.

Pero antes de referirnos a las condiciones que caracterizaban a la mujer en el mundo bíblico, es necesario comprender que ya algunas afirmaciones sobre ella, parecieran ya superar el condicionamiento cultural del patriarcado e intuir una verdad profunda, que en último término, revela la verdad sobre el ser humano en su condición de varón y mujer³³⁴. En efecto, cuando retrocedemos y miramos

- 331 El reconocimiento del rol social de la mujer es de data reciente tal como señala Bellienzer, M.T., voz *mujer* en *Diccionario de Sociología*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1986, vol. II, p. 1125: «Así pues, la mujer tuvo que esperar todavía a que los problemas relativos a su condición fueran tomados en consideración en el plano político o social. Tuvo que esperar, por un lado, a que en Inglaterra la economía clásica y los filósofos del utilitarismo pusieran de relieve que la sumisión de las mujeres era una amputación de las potencialidades del género humano y un freno al progreso económico y social de la sociedad».
- 332 En el Antiguo Testamento la mujer siempre está sujeta al dominio del varón, ya se trate por parte de su padre, su hermano, o su marido. Entonces la dignidad o valor de la mujer sólo se basa en su función maternal (cf. Dt 25, 5 ss. ley del levirato, Gn 24, 60, Lv 19, 3, 1 Sam 1, 6, Sal 113,9), la esterilidad es una maldición (Gn 29, 21-30,24) El contraer matrimonio más de una vez es algo no recomendable. La mujer también está excluida de todos los ministerios culturales (1 Sam 1, 3 ss, cf. Ex 23, 17), la mujer se inclina fácilmente a la idolatría. Por otra parte, puede comportarse libremente (1 Sam 1, 9 ss,) y, a diferencia de su situación en el ámbito de las restantes religiones orientales, se le reconoce su condición de persona (Rut) y de compañera del hombre. El vínculo matrimonial se basa a menudo en el amor y la fidelidad. El precio de compra es sustituido por la dote (Gn 34, 12, Ex 22, 15 s.). En especial, los estratos veterotestamentarios tardíos muestran un progreso hacia una valoración mayor de la mujer véase el cambio experimentado en su situación desde Ex 20, 17 hasta Dt 5, 21, desde Gn 2,18 ss (la mujer como complemento del hombre) hasta Gn 1,26 ss. (los dos han sido hechos igualmente a imagen de Dios) y, especialmente, Rut Se habla de mujeres influyentes, e incluso de profetisas (cf. Ex 15,20, Jue 4,4, 2 Re 22, 14). Cf. Vorlander, H., voz *mujer* en Coenen, L., Beyreuther, E; Bietenhard, H.; *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1993, v. III, p. 128.
- 333 Citado por Adinolfi, Marco, voz *mujer* en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, 1990, vol. II, p.1280.
- 334 Tal pareciera ser el caso de Gn 2,27, del cual señala Gerhard von Rad que la diferencia de sexos en el relato de Génesis 1 es igualmente de orden creatural. En efecto el plural del versículo 27 (“los creó”) está en contraposición intencionada con el singular (“lo creó”), dicha aseveración descarta toda suposición de que el ser humano originalmente

el mundo del Antiguo y Nuevo Testamentos, es menester hacer un alcance en cuanto a las referencias que allí se mencionan en diversos versículos de Sagrada Escritura judeocristiana, no sólo aplicables a los dichos sobre la mujer, sino también a otras temáticas. Efectivamente, a la hora de hablar de la mujer en la Biblia, siempre se requiere saber captar el pensamiento genuino de Dios a través de las páginas del libro inspirado. Por tanto, se requiere de una perspectiva unitaria de los diversos textos que conforman la Biblia y, es indispensable, ante todo, una lectura integral del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. Por otro lado, tal como señala Marco Adinolfi, «hay que establecer con suma delicadeza una distinción clara y nada fácil entre las ideas manifiestas, la mentalidad, los usos y costumbres del antiguo Israel y de la Iglesia primitiva, por una parte, y el ideal propuesto por Dios a la humanidad, por otra; ideal que podrá alcanzarse en plenitud sólo en la hora escatológica»³³⁵. En definitiva, lo que se pretende es trazar a la luz de la doctrina de la Iglesia una línea de demarcación entre los elementos que denominamos socio-culturales, los cuales han ido evolucionando, involucionando o modificándose con el paso del tiempo, desde la época de los patriarcas hasta el final del tiempo de los apóstoles, y, con mayor nitidez, la enseñanza perenne que Dios ha comunicado al género humano en su auto comunicación en Jesucristo³³⁶. Dicho de otro modo, se trata de la relación entre la cultura –expresión del cultivo del mundo por el ser humano–, inculturación –del mensaje revelado por Dios en Jesús– y, la aculturación –enseñanza que rebasa toda cultura y condicionamiento temporal. En palabras resumidas, se trata de la necesidad de distinguir entre la búsqueda del ideal de humanización plena (que constituye el dato revelado) y la limitación de las experiencias históricas que reflejan una constante lucha contra las estructuras egocéntricas del ser humano.

En esa tensión entre el modelo planificador –al cual toda la humanidad aspira– y la posibilidad de revertir la historia de intolerancia,

hubiese sido creado un ente andrógino. Esta condición social representada en la existencia de los sexos pone en evidencia que el hombre no ha sido creado en solitario, sino que ha sido llamado a decirse “tú” con el otro sexo. Para la tradición bíblica llamada Sacerdotal (P), responsable de las páginas de Génesis 1, el concepto total de ser humano no se contiene sólo en el varón, sino en el varón y la hembra. Cf. Von Rad, G., *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca, 1982, p. 71.

335 Adinolfi, Marco, *op. Cit.*, p. 1280.

336 Cf. *Dei verbun*, Constitución dogmática sobre la divina revelación.

es clave mirar el actuar de Jesús de Nazaret, el galileo, aquel sencillo profeta itinerante de comienzo de siglo I que anuncia la inminente irrupción del reinado de Dios como buena noticia o Evangelio de Dios, el cual se ofrece gratuitamente a los seres humanos, hombres y mujeres, y cuya única exigencia es la conversión y la aceptación por la fe (cf. Mc I,14). Tal comprensión constituye el contrapunto de una historia de marginalidad e injusticia cometida hacia las mujeres en tiempos de Jesús de Nazaret. Pero con la invitación a los pobres y marginales, ya en el actuar del Nazareno se constata un trato que dista cualitativamente del que le otorgaban sus contemporáneos. En efecto, el punto de partida del ofrecimiento gratuito del evangelio de Dios, por parte de Jesús a los pobres, involucra a juicio de expertos, la atención sobre las mujeres; así lo entiende Luise Schottroff, quien formula que las cuestiones crítico sociales fundamentales sobre el “evangelio de los pobres” tiene como punto de partida una teología sapiencial feminista que se condice con la revelación de Dios al proclamar el evangelio a los menores e incultos, considerando que en las culturas patriarcales, las mujeres y los niños eran considerados, en gran medida, menores de edad y analfabetos³³⁷.

Si consideramos a la mayoría de las mujeres contemporáneas de Jesús como herederas de una tradición patriarcal que restringe absolutamente su participación en la vida social, limitada al ámbito reproductivo y la crianza de los hijos. Entonces, es necesario recabar los rasgos de esa herencia patriarcal del antiguo Israel. Sólo de esa forma, podremos tener una cierta idea del trato histórico al cual era sometida la mujer y lo insólito del obrar realizado por Jesús. Así, vamos a evocar, en una rápida ojeada histórica, de la condición legal y real de la mujer en el mundo bíblico, para pasar luego a analizar más a fondo el dato revelado del Antiguo y Nuevos Testamento sobre el sexo femenino.

1. Situación cultural de la mujer en el antiguo Israel y en la Palestina del Siglo I

Ya nos hemos referido a la situación de inferioridad a la cual eran, literalmente, «sometidas» las mujeres. Pero es interesante profundizar en la existencia de ciertas categorías antropológicas que están

337 Cf. Schroer, Silvia, *La justicia de la Sofía: Tradiciones sapienciales bíblicas y discurso feminista*, en *Concilium*, nº 288, noviembre 2000, [77-87] p. 78.

en la base de estos comportamientos históricas. En efecto, existen elementos o categorías de comprensión previa –claramente sociológicas–, que nos brinda el estudio de la antropología cultural y, las cuales nos permiten dimensionar o situar el comportamiento en el mundo antiguo en relación a la interacción del mundo de los hombres y mujeres. Uno de esos binomios que estructuraba dicha relación en el mundo antiguo es el honor y la vergüenza³³⁸.

En efecto, tal como señala Emilia Sevillano, «en la sociedad palestina del siglo I, la vida de las mujeres estaba predeterminada por las normas sociales existentes. La más importante para ellas hacía referencia a que el fin fundamental de la mujer era el de tener hijos y por tanto ser madre; ello determinaba totalmente su vida. El honor, concepto vinculado a los varones, y la vergüenza, entendida como cuidado de la propia reputación, y vinculada a las mujeres, hacía que la reputación de los maridos estuviera ligada a la conducta sexual de sus esposas»³³⁹. De ahí, que a partir de la estructuración de dichas categorías, se entienda que la principal preocupación de aquella sociedad haya sido la virginidad de las solteras y la fidelidad sexual de las casadas, por cuanto de esta forma se garantizaba que los hijos varones que nacieran fueran legítimos y pudieran heredar, cosa que a las hijas les era negado en el mundo antiguo y, por extensión, al mundo bíblico del Antiguo Testamento y las comunidades cristianas primitivas. Ello repercutía en el poder económico y el control de los recursos.

Si observamos el panorama general sobre el cual se desplegaba la existencia común de una mujer, tenemos que, a partir de los datos disponibles de la antigüedad, a los 13 años, las hijas se casaban con un esposo elegido por su padre, abandonando de este modo la casa paterna para incorporarse a la de su esposo, una vez que su nueva familia había recibido la dote. En esta línea, cabe señalar que siempre los varones eran los encargados de velar o custodiar por el honor de las mujeres de su grupo de parentesco³⁴⁰. Un dato más exhaustivo

338 Cf. Malina, Bruce J., *El mundo del Nuevo Testamento, Perspectiva de la Antropología Cultural*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1995, pp. 45 ss.

339 Sevillano, Emilia, *Jesús y las mujeres. Análisis a partir del texto de la hemorroisa*, p.4 consultado el 5 de abril de 2012. También se puede confrontar con <http://www.comitesromero.org/ocotes/OcoteFebrero2009.pdf>

340 Esta custodia o resguardo del honor de las mujeres constituye un tema recurrente en la historia patriarcal, tal como lo señala el libro de Génesis (Gn 34,1-30, la venganza por la deshonra de Dina) y otros textos del Antiguo Testamento, como el segundo libro de Samuel (2Sam 14, 1-39, la muerte de Ammón por Absalón por la deshonra de Tamar).

lo aporta Joachim Jeremías cuando menciona que las hijas menores de 12 años y seis meses no pueden objetar la designación del novio, por parte de su familia³⁴¹. Dicho de otra forma, en la antigüedad las mujeres son casadas y jamás se casan.

Si seguimos con atención los aportes de Emilia Sevillano, las mujeres eran valoradas por la castidad, y se las identificaba como vulnerables porque podían sucumbir a la sexualidad masculina. Los varones protegían a sus mujeres, esposas e hijas, mediante la división de los espacios en privado y público, de forma que las mujeres pertenecían al espacio privado de la casa, definido por unas normas de conducta y unos modelos de comportamiento, donde se vivía con intimidad porque el honor requería que se protegiera la fidelidad sexual, en tanto que los varones controlaban el espacio público, el comercio, la política, las plazas públicas, los lugares de reunión, lugares de culto³⁴², etc.

Las mujeres palestinas judías del siglo I vivían dentro de la casa, la cual disponía de un patio central, alrededor del cual se hacía la vida en diversas dependencias, una de ellas destinada a la cocina y almacén de víveres; su principal ocupación era el cuidado de los hijos y el marido. La educación religiosa de los hijos varones se iniciaba en la familia, donde el padre les iba narrando los diversos relatos de la Torá, que se completaba con la recibida semanalmente en la sinagoga. Ello hace suponer que los varones quizás adquirieran rudimentos de lectura; las niñas no recibían esta educación, aunque algunas quizás aprendiesen algo al lado de sus hermanos³⁴³.

Aquella sociedad era mayoritariamente agraria, y su fuente de riqueza era la tierra; además, disponían de un elemental desarrollo tecnológico, sobre todo a nivel metalúrgico, que les permitía fabricar sus propias herramientas. En otros casos, existían aquellos que se dedicaban a la pesca y vivían a las orillas del lago de Galilea; eran pescadores y algunos fabricaban barcos y útiles de pesca, además sometían al pescado a diversos procesos para su conservación.

341 Jeremías, Joachim, *Palestina en Tiempo de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1980, p. 371 ss.

342 Según consta en El judaísmo tardío trae en parte una nueva postergación de la mujer en el templo solo tienen acceso al «atrio de las mujeres» (2 Cr 8, 11).

343 El texto del corpus paulinum 1 Tim 5: «Pues evoco el recuerdo de la fe sincera que tú tienes, fe que arraigó primero en tu abuela Loida y en tu madre Eunice, y sé que también ha arraigado en ti». Expresa la importancia de las mujeres en la formación de los principios religiosos del discípulo cristiano Timoteo.

Si ahondamos en las descripciones culturales, siguiendo a Marco Adinolfi³⁴⁴, en cuanto a la condición social y legal de la mujer, podemos afirmar que en lo que se refiere al sector familiar, destaca por mucho tiempo la familia patriarcal.

La familia en el Antiguo Testamento es patriarcal y endógama, es decir, exige que la esposa, si no quiere ser considerada como una intrusa, debía pertenecer al mismo clan que el del marido. En los relatos bíblicos existen diversos testimonios de reprobación de matrimonios exogámicos (contraídos con mujeres de clanes extranjeros), los cuales constituían un peligro no sólo para la existencia e identidad del grupo (cf. Jue 3,6; 1 Re 11.1-8), sino también para la pureza de la fe y de la ética yahvista, y de todas las creencias del clan que se sustentaban en su religión. Uno de los grandes riesgos permanente que atentaban contra la unidad de la fe era el peligro del sincretismo religioso (Ex 34,16; Dt 7,3-4; Jos 23,12-13). Otra característica sustancial de la estructura patriarcal es que el carácter patrilíneo y patrilocal de la familia hace que la descendencia y la sucesión se cuenten en la línea masculina, y no en la femenina; y los hijos varones, incluso después de casarse, siguen morando en la casa paterna, con sus esposas e hijos.

En la estructura patriarcal el padre es el elemento principal, depositario de indiscutible prestigio y de autoridad suprema; en los antiguos tiempos se le reconoce incluso el derecho de vida y de muerte (cf. Gn38, 24). A la autoridad del padre están sujetos todos los miembros del clan, principalmente, la mujer o las mujeres, los hijos no casados y los casados con sus esposas y sus hijos.

Si bien hemos indicado que la endogamia era una nota característica de la estructura patriarcal, existía de igual modo *poligamia* y *concubinato* en la época patriarcal justificada en dicho contexto de sumisión total. La poligamia, aunque más bien se trata de *poliginia*³⁴⁵, por cuanto la poligamia comprendería la poliandria³⁴⁶ de la cual no hay registros en el antiguo Israel, se explicaba a partir de dos categorías. Por un lado, está la supremacía del varón y, por otro, el papel fundamental que juega la fertilidad en la consolidación de

344 Adolfi, Marco., *op. cit.*,

345 Se trata de la relación esponsal o de concubinato de un hombre y más de una mujer.

346 Se trata de la forma matrimonial que contempla la unión de una mujer con varios esposos.

la descendencia. Si bien, en los relatos bíblicos la poliginia y el concubinato aparecen de forma moderada en la época patriarcal –Jacob tuvo dos mujeres principales (Gn 29,21-30³⁴⁷); Esaú, tres (Gn 26,34; 28,9)–; la poligamia se intensificó con los jueces y con los reyes. Pequeño o grande, el harén, era índice de un alto nivel económico, social o político, que sin duda lesionaba los derechos de la mujer y atentaba contra el amor y la concordia matrimonial con las rivalidades y los celos inevitables de las diversas mujeres (cf. Gn16, 4-5; 29,30-30,24; 1 Sam 1). La poligamia o poliginia se explica también por la presencia de concubinas legales o esposas secundarias, a las que, por otra parte, sólo estaba permitido tener relaciones con el propio marido. Para remediar a veces la propia esterilidad o para aumentar el número de hijos “propios” era directamente la esposa o las esposas principales las que daban a su marido como concubinas a sus propias esclavas (cf. Gn16, 30). La fertilidad era un tema clave que explica también la práctica de la ley levirato que obligaba al cuñado de la viuda darle hijos a su hermano, el marido muerto que no había dejado descendientes varones (cf. Dt 25,5-10).

A partir del siglo VI a.C., concretamente, desde el período del destierro a Babilonia, se fue haciendo cada vez más común en Israel la monogamia.

De igual forma, es necesario mencionar el divorcio en la antigüedad como otra grave injusticia contra la mujer en la familia del AT y del NT, al que prácticamente sólo tenía derecho el hombre. Si bien, los libros históricos del AT no mencionan ningún ejemplo de repudio propio o verdadero. De todas formas, la legislación hebrea supone el uso del repudio (Lev 21,7.14; 22,13; Núm 30,10). El código deuteronomico prohíbe expresamente el divorcio en dos casos (Dt 22,13-19. 28-29). Dt 24,1-4 prohíbe a un hombre que ha repudiado a una mujer volver a casarse con ella, si ésta ha contraído segundas nupcias y vuelve a estar libre por la muerte o el repudio

347 En ciertos relatos bíblicos se explica la poliginia a partir de una situación de infertilidad de la esposa, tal es el caso que acontece con Jacob y sus dos esposas: Lía y Raquel, la primera es fértil y la segunda es la amada y no le da hijos a Jacob, entonces le sugiere que engendre hijos con la criada. Gn 30, 1-3, «Vio Raquel que no daba hijos a Jacob, y celosa de su hermana dijo a Jacob: « Dame hijos, o si no me muero. » Jacob se enfadó con Raquel y dijo: ¿Estoy yo acaso en el lugar de Dios, que te ha negado el fruto del vientre? » Ella dijo: « Ahí tienes a mi criada Bilhá; únete a ella y que dé a luz sobre mis rodillas: así también yo ahijaré de ella».

de su segundo marido. Aunque se ignora si los hebreos usaban o no con frecuencia el derecho de repudio, la norma de Dt 24,1: «Por haber encontrado en ella algo indecente», era tan genérica que en la época del NT los rabinos presentaban como causa de divorcio no sólo la culpa de una mujer (inmoralidad o costumbres ligeras, según la corriente de interpretación rigorista de Shammai; o una comida quemada, según la escuela de Hillel), sino incluso el hecho de haber encontrado su marido una mujer más bella (sentencia de Aqiba). Si, como parece, los hijos eran entregados siempre al padre, el repudio judío, además de negar a la mujer el amor perenne del marido, le infligía también la pena de la separación de sus hijos. Es, pues, original la doctrina de Malaquías, quien, en la primera mitad del siglo V a.C, elevándose sobre las ideas corrientes de su pueblo, condena el repudio como comportamiento infiel, como profanación y como crimen peligroso (Mal 2,14-16).

Por último, otro tópico complejo para comprender la relación de los varones en la antigüedad hacia las mujeres era el adulterio el cual era interpretado siempre en clave masculina. En efecto, todo lo que se refería a la fidelidad conyugal, su obligación siempre se entendía casi sólo en sentido único. En la concepción común, el adulterio consiste en la violación del derecho del marido sobre su propia mujer o del novio sobre su propia novia. Por tanto, es adúltero un hombre (soltero o casado, no importa) que tenga relaciones con la novia o la esposa de otro. Por el contrario, es adúltera la mujer novia o esposa que tenga relaciones con cualquier hombre, soltero o casado. Para el sospechoso de adulterio, sólo cuando la persona acusada es la mujer, y no el marido, la ley impone la “ofrenda de celos” (Núm 5,11-31). En lo que se refiere a la fidelidad conyugal, su obligación se entiende casi sólo en sentido único. En la concepción común, el adulterio consiste en la violación del derecho del marido sobre su propia mujer o del novio sobre su propia novia. Por tanto, es adúltero un hombre (soltero o casado, no importa) que tenga relaciones con la novia o la esposa de otro. Por el contrario, es adúltera la mujer novia o esposa que tenga relaciones con cualquier hombre, soltero o casado. Para el sospechoso de adulterio, sólo cuando la persona acusada es la mujer, y no el marido, la ley impone la “ofrenda de celos” (Núm 5,11-31).

Finalmente, si de la consideración de la mujer en el ámbito familiar pasamos al social, en el mundo bíblico no mejora la situación

de derecho y de hecho de la mujer. La mujer es la eterna menor de edad. En su niñez está sometida a la plena jurisdicción del padre, y luego a la de su marido; padre y marido que, entre otras cosas, tienen que ratificar al menos tácitamente los votos pronunciados por ella, así como invalidarlos cuando quieran (Núm 30,4-17). En los tiempos más antiguos la mujer hebrea era bastante libre. Sale de casa sin velo, hace visitas, habla tranquilamente en público con los hombres, va a la fuente por agua, lleva el rebaño al pasto y al abrevadero, va a espigar detrás de los segadores. Por el contrario, en la época helenista y romana se ve sometida, al menos si no pertenece a clases más acomodadas, a restricciones cada vez mayores, que la convierten casi en una reclusa. Tiene prohibido salir sin velo, con la cabeza al descubierto, hilar en medio de la calle, conversar con cualquier persona (Ketübót 7,6). Tiene cerrada la escuela tanto para aprender como para enseñar (Sotah 3,4).

Sin embargo, no faltan mujeres israelitas que tuvieron una importancia muy notable, para bien o para mal, en la historia civil y religiosa de su pueblo³⁴⁸. Después de atravesar prodigiosamente el mar Rojo, María, la hermana de Moisés y Aarón, llevada de una exaltación *adivinatoria*, compone un canto de alabanza a Dios y organiza coros femeninos de danzas (Éx 15,20-21). Débora, mujer de Lappidot, es llamada “juez” en cuanto inspirada y apreciada administradora de la justicia (Jue 4,4). Ejercen una influencia nefasta en clave antiyahvista y filoidolátrica Jezabel sobre su esposo Ajab y Atalía sobre su esposo Jorán y sobre su hijo Ocozías. Auténticas salvadoras del pueblo son Judit y Ester, heroínas de dos historias edificantes. De esta rápida evocación histórica se deduce con evidencia que el mundo antiguo, el de Israel y el de la Iglesia primitiva, no se mostró ni mucho menos inclinado a reconocer a la mujer los derechos que le corresponden. En el ámbito doméstico, el carácter patriarcal de la familia, con la práctica en sentido único de la poligamia, del repudio y del adulterio, mantuvo a la mujer en un estado de inferioridad. La mujer no logró liberarse de esta situación, salvo pocas excepciones para bien o para mal, ni siquiera en el ámbito social.

348 Después de atravesar prodigiosamente el mar Rojo, María, la hermana de Moisés y Aarón, llevada de una exaltación adivinatoria, compone un canto de alabanza a Dios y organiza coros femeninos de danzas (Éx 15,20-21). Débora, mujer de Lappidot, es llamada “juez” en cuanto inspirada y apreciada administradora de la justicia (Jue 4,4). Ejercen una influencia nefasta en clave antiyahvista y filoidolátrica Jezabel sobre su esposo Ajab y Atalía sobre su esposo Jorán y sobre su hijo Ocozías.

A modo de balance, hemos constatado la situación de la mujer en el mundo antiguo del AT dentro de una estructura patriarcal en absoluta sumisión a las formas sociales construidas por los varones. En dicho contextos aparece la confinación del rol social de la mujer a la tarea reproductiva y las labores domésticas. Por otra parte, la mujer carece de los mismos derechos de los hombres, su dignidad se ve violentada por la poligamia, poliginia y concubinato. En muchas ocasiones es víctima de una ley de divorcio arbitraria. No obstante, sería injusto establecer un absoluto panorama puramente sombrío de las relaciones entre hombre y mujeres en la antigüedad. A pesar de todo, se dan a veces matrimonios espontáneos propios y verdaderos, ya que es el amor³⁴⁹, y no sólo por parte del hombre, el que precede, desea y obtiene el matrimonio. El único caso en que toma la iniciativa la mujer es el de Mical, la hija menor de Saúl, que “se había enamorado de David” y obtuvo del padre casarse con él (1 Sam 18,20-27). Y también después del matrimonio lo amó (v. 28) y lo libró de la muerte (19,11-17). Pero la mayoría de las veces la iniciativa partía del hombre. Tal es el caso de Jacob, que se enamora de su “bella” prima Raquel (cf. Gn 29, 17-19) y para poder casarse con ella ofrece servir a su tío materno Labán durante siete años, “que le parecieron unos días; tan grande era el amor que le tenía” (v. 20); y después del engaño de su suegro Labán acepta servirle durante otros siete años (vv. 27-28). Tal es el caso de Tobías, que al enterarse de su derecho a casarse con Sara como su pariente más próximo, “se enamoró de ella” (Tob 6,19). Pero aunque el matrimonio suele ser normalmente concertado y pactado por los respectivos padres, el hombre y la mujer se aman después de casados. Isaac “amó” a Rebeca, que le había elegido su padre, Abrahán; y así “se consoló de la muerte de su madre”, Sara (cf. Gn 24,67); y en Guerar lo sorprendieron “acariciando” a su esposa (26,8). También tenemos en el AT el caso de Elcaná, que aunque pesa sobre él la tristeza de la esterilidad de su esposa Ana, él el ama con un amor intenso; ella era su “preferida” (1 Sam 1,5): “¿Por qué estás tan triste? ¿No soy yo para ti más que diez hijos?” (v. 8).

349 Esta valoración del amor humano como expresión de entrega y fidelidad absoluta es la que lleva muchas veces a los profetas del antiguo Israel a entender la relación de Dios con Israel en analogía con la relación conyugal, por defecto, la idolatría es un pecado que se equipara al adulterio, tal es la apreciación que encontramos en profeta Oseas cuando emplea imágenes de la relación de marido y mujer al servicio de su teología y predicación, cf. Asurmendi, Jesús, *Amós y Oseas*, Verbo Divino (Cuadernos Bíblicos nº 64), Estella (Navarra), 1989, p. 33 ss.

Por medio de esta configuración del contexto histórico de la antigüedad bíblica, que ha sido consignado en la Escritura judeo-cristiana, vamos a dedicar nuestra consideración a establecer los rasgos particulares que se dan la experiencia de Jesús de Nazaret como las mujeres de su tiempo y, desde allí, comprender un modelo de alteridad por cuanto valida a las mujeres en su plena dignidad.

Jesús y las mujeres en el contexto de la predicación del reino

Es prácticamente una afirmación de consenso entre los biblistas que Jesús de Nazaret centró toda su existencia en un breve ministerio, movido por la predicación de la inminente irrupción del reinado de Dios³⁵⁰. En efecto, cuando en el evangelio de Mc, Jesús inicia su ministerio público lo hace con la siguiente proclama: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,15).

En dicha predicación de Jesús, los pobres y marginados aparecen como destinatarios privilegiados de su mensaje de gratuidad y salvación, el cual no sólo se reduce a palabras sino que consiste en hechos concretos de acogida y validación del otro. En estas acciones que despliega el ser de Jesús, se insertan las curaciones, milagros, la acogida para con los pecadores. Desde esta perspectiva de la acogida, resulta tremendamente elocuente entender el trato que Jesús establece con las mujeres de su tiempo como parte de una actuar inaudito y revolucionario estrechamente ligado a su predicación del reino de Dios y, que parece claramente superar los condicionamiento culturales del contexto social patriarcal que había heredado su época.

Un texto significativo es el que encontramos en el evangelio de Lucas 8, 1-3: «Y sucedió a continuación que iba por ciudades y

350 Actualmente se prefiere hablar de *reinado de Dios* porque adquiere un sentido más dinámico que *reino* con el riesgo de una comprensión estática. Pero ¿Qué significa reino o reinado de Dios? A modo de síntesis, podemos decir que alude a dar cabida a Dios. "Dios es el que reina y sólo de él esperamos que vengan a nosotros la justicia y la paz, la santidad y el gozo, la persona en lo que ella tiene de único y la comunidad que crea el amor". Pero el reino de Dios tal como lo indica su nombre no se da sin la presencia de un reino. Sólo se hace efectivo en un reino donde se cumple su voluntad, en un reino constituido por aquellos que lo reciben y se asocian a la realeza de Dios y de Cristo. El reino se nos da. Lo recibimos, lo mismo que un niño recibe de los demás, en el sentido que es pura gratuidad, pero también se nos confía, para que, desde ahora, «demostramos fruto» y podamos así «entrar» algún día en él. El reino y el reinado, el don y la tarea, la gracia y su precio, el presente y el futuro expresan la relación asimétrica y sin embargo recíproca entre Dios y el hombre. Cf. Vidal, Maurice en VVAA, *Evangelio y Reino de Dios*, Verbo Divino, Cuadernos Bíblicos n° 84, Estella (Navarra), 1995, p. 66.

pueblos, proclamando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios; le acompañaban los Doce, y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes». Este texto bíblico del NT nos revela que algunas mujeres acompañaban a Jesús. Surge inmediatamente la pregunta ¿acaso Jesús tenía discípulas? Al respecto, cabe indicar que si bien la palabra no se emplea aquí en el texto griego; se utiliza más tarde en el libro de los Hechos a propósito de Tabita-Gacela, que acaba de morir y que recobra la vida por la intervención de Pedro: «Había en Jafa una discípula» (Hch 9,36: esta palabra *mathetría*, femenino del griego *mathetés*, es un hapax del NT, es decir, sólo se encuentra en este texto)³⁵¹. Por tanto, el discipulado en Lucas por su perspectiva inclusiva contempla el seguimiento de algunas mujeres. Lo anterior implica una doble consideración, primero, las mujeres acompañan y asisten a Jesús en su camino hacia Jerusalén con toda la carga teológica que ello implica y, segundo, desde una mirada psicológica, revela la sensibilidad de Jesús por las mujeres que sufren por cuanto aquellas que le seguían habían sido curadas por él. En efecto, tal como señala Rudolf Schnackenburg, «se recalca que esas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y de enfermedades, principalmente María Magdalena, de la que se habían expulsado siete demonios. Era una mujer especialmente atormentada, con graves problemas en su cuerpo y en su alma, que luego junto a Juana y a la (madre) de Santiago, fue la primera en enterarse de la noticia de la resurrección de Jesús (Lc 24,10). La mención expresa de las mujeres es indicio de que Lucas fue especialmente sensible al sufrimiento de las mujeres. Del dolor y de la desgracia nace un amor profundo hacia Aquel que las libera y cura»³⁵². Esta afirmación de la atención de Jesús hacia las mujeres no sólo se restringe a quienes padecen enfermedades o tormentos, sino también al padecimiento de la exclusión social y de las injusticias en medio de una sociedad patriarcal.

351 Cf. Flichy, Odile, *La obra de Lucas, el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Cuadernos Bíblicos nº 114, Estella (Navarra), 2003, p. 60.

352 Schnackenburg, Rudolf, *La persona de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988, p. 298.

Jesús se manifestará fuertemente crítico con algunas prescripciones que vulneraban la igualdad de las mujeres. En efecto, será Jesús quien le da el último golpe de gracia a la poligamia: «Todo el que se divorcia de su esposa y se casa con otra comete adulterio» (Lc 16,18); en un régimen no monogámico sería absurdo tachar de adúltero a un hombre que tomase una segunda mujer. Cuando Jesús es confrontado a estos temas, él sobrepasa la estrechez de las escuelas rabínicas y con su autoridad proclama indisoluble el matrimonio: «El que se casa con una mujer divorciada comete adulterio» (Lc 16,18), porque «lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (Mc 10,9). Por otra parte, será una vez más el mismo Jesús el que enseñe que la fidelidad obliga bilateralmente tanto al marido como a la mujer: «El que se separe de su mujer y se case con otra comete adulterio contra la primera; y si la mujer se separa de su marido y se casa con otro comete adulterio» (Mc 10,11-12). Más aún, la fidelidad mutua está avalada por una fidelidad desde el corazón, así quien mirase a una mujer con mirada concupiscente deseándola en su corazón, ese ya ha cometido adulterio en su corazón (cf. Mt 5,28).

En esa exigencia más radical del seguimiento al cual llama Jesús, hace resonancia la óptica teológica que ya se había formulado en el AT, pero que por razones de una cultura que no se somete a discernimiento desde la voluntad de Dios expresada en las mismas Escrituras, había desapercibido la riqueza de algunas verdades que anhela a la vocación plena del ser humano como imagen de Dios. En este punto, es posible decir brevemente las aspiraciones del ideal de humanización en el texto sagrado, que constituyen en último término el deseo salvífico de Dios para la humanidad. Así, el estudio del mensaje salvífico contenido en el AT, en este caso de la relación que se ha de tener con las mujeres a partir del modelo de Jesús, no puede prescindir de las enseñanzas de la Iglesia como comunidad de creyentes. Ésta, por una parte, considera que los libros del antiguo pacto, «aunque contienen cosas imperfectas y transitorias, demuestran, sin embargo, una verdadera pedagogía». Y por otra, nos exhorta a atender «con diligencia el contenido y a la unidad de toda la Escritura» (DV 15 y 12).

Dentro del contenido gravitante del mensaje teológico nos encontramos con la afirmación de la condición creatural del ser humano. Dicha condición se hace patente en la predicación de Jesús, a tal extremo de hablar de Dios como un «Padre nuestro». Ese Dios es

Padre de todos, de hombres y mujeres, y de esa confianza en Dios como Padre predicada por su Hijo, se desprende una relación fraternal amplia y profunda. Para Jesús es clave la lectura genesíaca de que el ser humano como imagen de Dios pone de relieve que hombre y mujer son imagen de su Creador. En las primeras páginas de Gn 1,27³⁵³ se nos presenta, como ya había dicho Gn 2, a la mujer y al hombre antes del pecado, mientras que Gn 3 (J) los describe en la atmósfera de la culpa. En la intención y en la ejecución de Dios la especie humana ‘*adam*’ tiene valor colectivo, indica a la mujer como al hombre que es creada a imagen de Dios: «Hagamos al hombre como nuestra imagen y semejanza... Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó» (Gn 1,26.27). Así pues, la mujer como el hombre es la reproducción plástica y viviente de Dios, que se asemeja a Dios, pero sin identificarse con él. Por su conexión íntima con el pecado y con la gracia, la expresión “imagen de Dios” tiene un carácter histórico-salvífico. Y debe entenderse en sentido dinámico, ya que puede debilitarse o intensificarse; y en sentido totalitario, porque se refiere a todo el individuo humano en su aspecto psicofísico en relación con Dios. Gracias a su comunión con el Creador, el hombre en cuanto ser humano (varón y mujer) es el representante de Dios en la tierra, a modo de lugarteniente, por sus dotes físicas y psíquicas, que lo hacen capaz de dominar la naturaleza y la vida. Si 17,2-4.6-7 ve la imagen de Dios en la facultad de la autoconciencia y de la autodeterminación, que permite someter a la naturaleza. Sab 2,23-24 la descubre en el poder de dominar la vida con la incorruptibilidad, con la inmortalidad bienaventurada con Dios.

b) “*Macho y hembra los creó*”

(Gn 1,27). Es interesante la alusión a la diferencia entre los sexos en una página didáctica como Gn 1, estudiada en sus más pequeños detalles. Esta diferenciación sexual se enuncia no ya en los términos socio-psicológicos de hombre (“*ish*”) y mujer (*Ishah*), sino en los de *macho* (*zakar*) y *hembra* (*neqebá*). Así pues, la bipolaridad sexual forma esencialmente parte del ‘*adam*’. El individuo no existe asexuado; existe como hombre o como mujer. Y esta diversidad de sexos, indica el hagiógrafo, ha sido creada por Dios y se compagina

353 Texto que forma parte de un poema atribuido a la tradición sacerdotal (P) del período del postexilio (Gn 1, 1-2,4a).

maravillosamente con el designio óptimo de Dios: “Macho y hembra los creó... Vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que todo estaba bien” (Gn 1,27.31). Del hecho de que el *‘adam* ha sido querido y creado por Dios sexualmente diferenciado se deduce la perfecta igualdad y la idéntica dignidad de la mujer y del hombre. Tanto la mujer como el hombre, en la cima de la creación, tienen el mandato de someter la tierra y dominar a los animales. Tanto la mujer como el hombre son la imagen de Dios. El hagiógrafo de Gn 1 ve en primer lugar, en la diferencia de los sexos no tanto la relación interpersonal entre el hombre y la mujer como el significado biológico, es decir, la fecundidad: «Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra» (Gn 1,28). En definitiva, desde la lectura bíblica se nos afirma que el ser humano se realiza sólo en la concreción de varón y mujer, por cuanto actualizan en el espacio-tiempo el ser humano. Esta concepción la conoce profundamente Jesús de Nazaret cuando en medio de la discusión por el divorcio cita los textos de Génesis.

La otra afirmación de profundidad teológica es la reflexión sobre el misterio de la mutua atracción. La formación de la mujer (Gn 2,22) ocupa, junto con las relaciones de los sexos, un lugar privilegiado en Gn 2. Más aún, no hay en toda la Biblia o en las literaturas del antiguo Oriente otro relato tan amplio y tan detallado sobre el origen de la mujer. Para resaltar la dignidad de la mujer, el hagiógrafo no refiere inmediatamente su venida a este mundo, sino que la dibuja en tres cuadros sucesivos de desarrollo creciente (vv. 18; 19-20; 21-23). A la creación de la mujer precede una deliberación divina (v. 18), que no se encuentra para la creación del hombre (cf. v. 7). La creación de los animales y su inútil desfile ante el hombre (vv. 19-20) enseñan claramente la superioridad de la mujer (y del hombre) sobre las bestias. El tercer cuadro (vv. 21-23) trae en primer lugar la misteriosa creación de la mujer; este aire de misterio está precisamente garantizado por el sueño profundo del hombre (v. 21). La identidad de naturaleza y la igualdad de dignidad de la mujer respecto al hombre, además de la natural atracción entre los sexos, se enseñan plásticamente mediante la “fabricación” de la mujer con una costilla del mismo hombre. ¿Se desea resaltar que el hombre es la causa ejemplar de la mujer? ¿Se quiere ofrecer un relato etiológico que explique el origen del término *‘ishshah* (porque sacada del ish), o de la expresión corriente “mi hueso y mi carne”, o de la potencia de *eros*)?

d) “Una ayuda apropiada” (Gn 2,18). En Gn 1 Dios veía que cada una de sus obras era “buena”. En Gn 2,18 observa que “no es buena” la soledad del hombre que acaba de crear. El hombre tiene que vivir en sociedad con otros seres, en comunidad con seres de su misma naturaleza y dignidad. Y la comunidad fundamental es la conyugal. El hombre por sí solo es incompleto. Para completarse e integrarse tiene necesidad de la mujer, “una ayuda apropiada” para él. Esta expresión alude a la mujer en su totalidad, perfecta contrafigura del hombre, *partner* del hombre en la comunidad armónica de vida matrimonial, vista bajo todos los aspectos, psíquicos y físicos. Al contemplar a la mujer que, durante su sueño, Dios le había formado de su costilla y que ahora, como un amigo de bodas, la conduce hasta él para que no esté solo, el hombre prorrumpe en un grito gozoso de asombro, reconociendo finalmente en ella a la ansiada alma gemela que puede llenar el vacío que siente en su interior (v. 23). En este carácter complementario de la mujer, querido expresamente por Dios y descubierto por el hombre, el hagiógrafo descubre la razón del abandono de los padres y de la unión de los dos (v. 24). No hay nada tan misteriosamente poderoso como la atracción mutua de los sexos, que induce a renunciar a los vínculos de la familia y de la sangre. A renunciar, por así decirlo, hasta a sí mismo para formar con el otro en el matrimonio un único ser nuevo, «una sola carne», es decir, una sola persona. Tenemos así una comunión de dos seres que, iguales por su naturaleza, descubren en el otro una diversidad enriquecedora de funciones, existe una comunión personal, que es don recíproco de cuerpo, pero también función de afectos, de sentimientos, de voluntad, de todo el ser de los dos cónyuges. En esta comunión cada uno de los esposos se ve perfectamente realizado, ya que sólo frente a la mujer se siente el hombre verdaderamente hombre, así como sólo frente al hombre la mujer se siente verdaderamente mujer. Toda la carga de esta reflexión está detrás de la sentencia de Jesús «lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre».

En síntesis, el mensaje profético de la irrupción de Dios acontecido en la predicación de Jesús que no sólo es palabra sino que irrumpe en su propia persona, pero tal constatación por parte de quienes escuchan su mensaje requiere el prisma de la experiencia pascual. Jesús inaugura una nueva era, el cumplimiento de lo anunciado en el AT, que se traduce en la invitación al reino de Dios como expresión de gratuidad de la infinita misericordia de Dios revelado como padre y que no excluye a nadie, ni hombre ni mujer.

Detrás de las enseñanzas de Jesús, sin duda, están presentes las intuiciones teológicas contenidas en el AT y que nos mostraban una rica enseñanza sobre la mujer. La mujer es, en su aspecto psico-físico, la reproducción viva de Dios, y por tanto es capaz de someter la naturaleza y la vida mediante la autodeterminación y el don de la inmortalidad bienaventurada. El ser sexuada forma parte integrante de su personalidad. La mujer posee la misma naturaleza y la misma dignidad del hombre, de quien es compañera en la armónica comunidad matrimonial y social en general³⁵⁴.

Por otra parte, a modo de novedad, Jesús libera a las mujeres de la confinación de la tarea reproductiva, con la predicación del anuncio del reino de Dios, pueden algunos no casarse, “*Eunucos que a sí mismos se hicieron tales*” (Mt 19,12). En efecto, Jesús acabó con una de las principales causas de marginación de la mujer, es decir, la mentalidad de que su destino biológico y su función social consisten exclusivamente en ser esposa y madre. Es capital la importancia de que el antiguo mundo judío atribuía al matrimonio, del que ninguna persona podía sustraerse sin atentar, entre otras cosas, incluso contra la consolidación y la perpetuidad de la raza de Israel y de su propia familia. Tampoco en el mundo grecorromano había nada tan obvio como el matrimonio. De esta ley “insoslayable” libera Jesús al hombre, y sobre todo a la mujer, a la que el mundo antiguo consideraba como nacida precisamente y sólo para dar a luz hijos y educarlos. Situándolo en su justa perspectiva, presenta el estado conyugal no como realidad suprema, última, sino como algo transitorio. En el mundo futuro, que seguirá a la resurrección de los muertos, el matrimonio no tendrá ya razón de ser, dado que estará completo el número de los elegidos: «En la resurrección ni los hombres ni las mujeres se casarán» (Mt 22,30). El celibato por motivos religiosos era totalmente excepcional en el judaísmo ortodoxo y en el mundo grecorromano. Sin embargo, Jesús proclama: «Hay eunucos que a sí mismos se hicieron tales por el reino de Dios. ¡El que sea capaz de hacer esto, que lo haga!» (Mt 19,12). El reino de Dios ha irrumpido en la historia y llama a los hombres y a las mujeres a ponerse improporcionablemente a su servicio. La plena disponibilidad a los intereses del reino requiere una condición de vida, el celibato, que sólo unos

354 Cf. Adinolfi, Marcos, *op. cit.*, 1287.

pocos tienen la capacidad de captar, valorar y seguir, los únicos a los que Dios concede ese carisma particular.

Pero lo llamativo en la proclama de Jesús, es la deconstrucción de categorías psedosalvíficas instauradas por los hombres las cuales se fundamentaban en la doctrina de la retribución, la cual buscaba la salvación por las propias fuerzas humanas, en esta línea encontramos la pre-comprensión de “bueno” y “justo” según los hombres. Pero Jesús advierte la gratuidad de la invitación a aceptar el reino de Dios como acción salvífica de Dios soberano en el corazón del ser humano. Así, Jesús afirma que «*Las prostitutas entrarán antes*» (Mt 21,31b). En efecto, Jesús demuestra con esto además que la mujer es espiritualmente mayor de edad. Es capaz como el hombre, y a veces más que él, de arrepentirse, de convertirse, de creer, de comportarse según las rigurosas exigencias éticas de Jesús, de amar y de prodigarse por él y por Dios. Las meretrices estaban marginadas de la comunidad santa de Israel y vilipendiadas como la personificación misma del pecado. Sin embargo, Jesús tiene el coraje de enseñar que ellas entran en el reino de Dios, mientras que quedan marginados de ese reino precisamente los jefes espirituales del pueblo, venerados como personificación de la santidad. Y esto porque las prostitutas tuvieron fe en el Bautista y, acogiendo sus llamadas a la penitencia, se convirtieron, traduciendo en la realidad de su vida las enseñanzas del profeta. Los fariseos, por el contrario, y las demás personas piadosas y religiosas por antonomasia no creyeron en Juan, no aceptaron su predicación, no se arrepintieron ni se encaminaron por el sendero de la justicia a pesar de haber visto la conversión de aquella gente despreciada por ellos (Mt 21,31b-32). En Lc 7,36-50 Jesús exalta una vez más la generosa conversión de una prostituta, mientras que pone de relieve la reserva distanciada de un representante de la santidad judía. «Si ama mucho es porque se le han perdonado sus muchos pecados» (Lc 7,47): la pecadora demuestra un gran amor agradecido, como resulta de las exuberantes manifestaciones de veneración a Jesús, con el cual, por el contrario, el fariseo Simón, que le había invitado, no ha tenido ningún gesto extraordinario de cortesía. Al realizar a distancia el milagro de la curación de la hija poseída, después de haber rechazado por dos veces la petición de su madre, Jesús elogia la grandeza de la fe de la mujer pagana, que se adhiere con generosidad a la voluntad de Dios sin querer otra cosa que lo que Dios quiere: «¡Oh mujer, qué grande es tu fe!» (Mt 15,28).

A modo de conclusión

Sin lugar a dudas, la acción de Jesús para con las mujeres de su tiempo debe haber despertado muchas críticas, algunas venidas de su propios discípulos. Pero Jesús no tiene en cuenta para nada los convencionalismos y las normas humillantes de la segregación de la mujer. Lo mismo que con los hombres, habla públicamente con las mujeres, aunque sean paganas, como la sirofenicia (Mc 7,24-30), o se las considera heréticas e iguales a los paganos, como la samaritana (Jn 4,6-27). Permitió incluso que María de Magdala y las demás discípulas galileas le siguieran y le sirvieran durante su actividad apostólica (Lc 8,1-3) y no lo abandonaran en las horas últimas y más trágicas de su vida mortal. Resucitado de entre los muertos, se apareció primero a las que habían sido testigos de su muerte y sepultura para hacerlas testigos y “evangelistas” de su resurrección ante los apóstoles. Considerando, además, a las mujeres capaces de ocuparse y de preocuparse del reino de Dios, Jesús, al contrario de ciertos rabinos de su tiempo, se guarda mucho de considerar inútil o inconveniente entretenerse en comunicarles los misterios de Dios. En Jn, la samaritana es una de las pocas personas que Jesús catequizó individualmente. Y con éxito, ya que a la fe parcial e imperfecta del escriba y sanedrita Nicodemo (Jn 3,1-15) se opone la fe sincera y activa de la mujer de Sicar (4, 1-42). En la casa de Betania, a diferencia de su hermana Marta, María se olvida de todo, preocupada tan sólo de no perder ni una sola palabra del maestro, huésped suyo. Y Jesús la presenta a ella, una mujer, como el ideal del discípulo, así como su hermana Marta encarna en Jn 11,21-27 el ideal del creyente. En efecto, con absoluta decisión se adhiere a la enseñanza que Jesús le reserva en el estilo autorizado de la autorrevelación poco antes de resucitar a su hermano Lázaro. Y pronuncia su profesión de fe: “Sí, Señor, yo creo que tú eres el mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo” (Jn 11,27).

Afirmativamente con Jesús se asiste a una auténtica revolución respecto a la mujer. Por tanto, Jesús constituye un modelo de alteridad por cuanto valida a la mujer como interlocutora por su propia dignidad como imagen de Dios. La mujer ahora no queda confinada a ser madre y esposa sino que puede en adelante elegir libremente el celibato por el reino, sin verse obligada ya a casarse a toda costa. En el matrimonio monogámico e indisoluble se ven reconocidos sus derechos y deberes iguales a los de su compañero. Es considerada

como espiritualmente mayor de edad y demuestra, a veces más que el hombre, su capacidad de arrepentimiento, de conversión y de fe. Liberada de la segregación humillante, trata públicamente con Jesús, que le comunica los misterios del reino, la admite en su seguimiento y la hace testigo de su resurrección ante los apóstoles. Finalmente, podemos decir que ya en el evangelio de Lucas, cuando Jesús enseña, cita muchas veces personajes femeninos, por lo cual práctica con antelación lo que hoy se llama el lenguaje Inclusivo, «hombre y mujeres». Dicho modelo se manifiesta cuando el tercer evangelio tiene en cuenta el lugar de las mujeres en la sociedad y en la Iglesia. Estas ya no desaparecen en el decorado, sino que son nombradas explícitamente al otorgarles un lugar importante en su relato, por tanto, Lucas da testimonio de un nuevo tipo de relaciones entre hombres y mujeres que se apoya en el ejemplo de Jesús de Nazaret³⁵⁵, un modelo de alteridad.

Hoy en la actualidad, aun con la cautela de la parcialidad que encierra el juicio ligero que mira hacia el pasado y, no considera el extenso tiempo de aprendizaje de la humanidad, la tarea hacia una consideración de la dignidad de la mujer como un interlocutor válido, un «otro» auténtico, constituye una tarea pendiente. No obstante, ante el indiscutible posicionamiento de la mujer en las sociedades occidentales, dicho proceso no ha sido constante, ni homogéneo en todas las sociedades modernas.

355 Cf. Flichy, Odile, *op. cit.*, p. 58 y 63.

Sobre los autores

Mustafa Adila

Profesor investigador en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Abdelmalek Essaadí, Tetuán, Marruecos. Miembro de la Comisión de Seguimiento del Programa de Cooperación Cultural entre las Universidades Marroquíes y el Ministerio de Cultura de España. Vice-Secretario General del Club de Estudios Marroquí-Hispánicos. Miembro del Centro de Investigaciones Ibéricas e Iberoamericanas de la Universidad Sidi Mohamed ben Abdellah de Fez. Miembro del Consejo Directivo de la Cátedra Al-Andalus-Magreb de la Universidad Adolfo Ibáñez de Santiago de Chile. Miembro fundador de la Asociación de Hispanistas Árabes. Miembro de la Asociación Internacional de Hispanistas. Miembro de varios Grupos de Investigación en Universidades de Marruecos. Miembro de los Comités Científicos de varias revistas universitarias de investigación.

Pbro. Miguel Ayuso Guixot

Es miembro de la Congregación de los Misioneros Combonianos. Ha trabajado en Egipto y Sudán (1986-2002). Licenciado en Estudios Árabes e Islámicos (1982) y Doctor en Teología (2000). Ha enseñado islamología en varios países africanos y desde el 2002 ha enseñado en el Instituto Pontificio de Estudios Árabes e Islámicos de Roma, del que ha sido Director desde 2006 a 2012. Sus publicaciones se centran, sobretodo, en aspectos del diálogo interreligioso en el continente africano. Actualmente es Secretario del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso en la Ciudad del Vaticano.

Isaac Caro Grispun

Sociólogo (Pontificia Universidad Católica de Chile). Magister en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos (ILADES-Universidad Alberto Hurtado). Doctor en Estudios Americanos, mención Relaciones Internacionales (Universidad de Santiago de Chile). Actualmente es académico del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Alberto Hurtado, y del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad Arturo Prat.

Gustavo Celedón

Licenciado en Filosofía (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso). Magister en Filosofía (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso). Dr. en Filosofía (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso). Doctorando en Filosofía por la Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis. Además es docente en las Universidades: Adolfo Ibáñez; U. Playa Ancha de Cs. de la Educación e investigador de Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis.

Francisco Correa

Licenciado en Educación (Pontificia Universidad Católica de Chile). Magister en Teología (Pontificia Universidad Católica de Chile). Doctor en Teología (Pontificia Universidad Católica de Chile). Entre sus publicaciones recientes destacan: “La fe en la creación como clave de lectura unitaria de la salvación cristiana, según Karl Rahner”, en: Cuadernos de Teología (Revista Departamento de Teología, UCN-Antofagasta), 1(2011) 214-231. “Actualidad y espíritu de la Constitución Pastoral Gaudium et Spes, del Concilio Vaticano II, aporte a la praxis eclesial de nuestro tiempo”, en: Margit Eckholt (ed.), *Prophetie und Aggiornamento: Volk Gottes auf dem Weg. Eine internationale Festgabe für die Bischöfliche Aktion ADVENIAT*, LIT, Berlín 2011, 173-188.

Javier Enrique Cortés

Bachiller en Teología (Pontificia Universidad Católica de Chile). Magister en Teología Dogmática (Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile). Docente Departamento de Teología de la Universidad Católica del Norte.

Maximiliano Figueroa

Doctor en Filosofía Moral y Política (Universidad de Deusto, Bilbao, España). Licenciado en Filosofía (Pontificia Universidad Católica de Chile), Bachiller en Filosofía (Pontificia Universidad Católica de Chile).

Director Departamento de Filosofía, Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez. Coordinador del Minor en Filosofía Política, Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez.

Rodrigo Karmy

Magíster en Filosofía, por la Universidad de Chile y Doctor en Filosofía por Universidad de Chile 2010. Actualmente es profesor e investigador del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades, de la U. de Chile. Sus investigaciones se centran en una indagación sobre la dimensión teológica de la modernidad, una comparación entre las concepciones del poder en el cristianismo y el islam y una reflexión sobre la filosofía árabe-medieval (falasifa). Entre sus publicaciones más relevantes, cabe destacar: *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben* (Ediciones del Escaparate, Santiago de Chile, 2010) y prontamente publicará *Políticas de la Ex-carnación. Una genealogía teológica de la biopolítica* por Editorial Universitaria de la Universidad Pedagógica de Buenos Aires.

Daniel Loewe

Doctor en Filosofía (Universidad Eberhard-Karls de Tübingen). Es profesor titular de filosofía política de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez en Santiago de Chile. También es miembro del *Research Centre for Political Philosophy* y del *International Centre for Ethics in the Sciences and Humanities* (IZEW) de la Universidad de Tübingen.

Roberto Marín Guzmán

Doctor en Historia del Medio Oriente y Estudios Islámicos (University of Texas at Austin, 1994). También tiene dos Maestrías en esos mismos campos de estudios: una por El Colegio de Mexico (1983) y otra por The University of Texas at Austin (1989). Ha realizado estudios de árabe y cultura árabe en al-Jami'a al-Urduniyya en 'Amman, Jordania (1980). Ha publicado varios libros sobre sus campos

de especialidad, así como numerosos artículos publicados en revistas especializadas o en libros colectivos de Costa Rica, México, Chile, Argentina, Brasil, Venezuela, Estados Unidos, España, Francia, Inglaterra, Italia, Polonia, Líbano, Pakistán, Palestina y Argelia.

Aldo Mascareño

PhD. en Sociología (Universidad de Bielefeld, Alemania). Actualmente es Profesor Titular de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez y miembro del Laboratorio de Teoría Social y Política, Chile. Sus principales áreas de investigación son teoría social y política, sociología del derecho y sociología de América Latina.

Rosa Salgado Suárez

Profesora del Área de Estudios Árabes e Islámicos (Universidad de Sevilla); Diploma de Estudios Avanzados (DEA) con una investigación sobre “*Análisis de errores en la Interlengua de aprendices marroquíes de Español como Lengua Extranjera*”. Además es Magister en Enseñanza del Español como Lengua Extranjera (Universidad de Barcelona).

Entre sus publicaciones destacan artículos como “La realidad lingüística actual de Marruecos” (2006) y “El Islam y su proyección” (2010).

Jordi Torrent

Licenciado en Filosofía (Universidad de Barcelona) con estudios de postgrado en París, en la Universidad de la Sorbona (Film Estética) y en la École Pratique des Hautes Etudes (Cine Antropología). Durante los años 1985 a 1990 fue curador de Medios en Exit Art, en Nueva York. También ha sido consultor de medios educativos para el Departamento de Educación de Nueva York desde 1990 a 2007.

Ha publicado artículos en varios periódicos y publicaciones, entre ellos El País, Liberación, Actualidad Video, Journal of Media Literacy, MIT International Journal of Learning and Media, y la Revista Comunicar. Es co-editor del libro “Mapeando Medios en Políticas de Educación en el Mundo”, publicado por UNAOC y la UNESCO. Como realizador audiovisual ha producido, escrito y dirigido, programas de televisión, documentales y largometrajes. Actualmente gestiona proyectos de nuevos medios de información e iniciativas de educación en la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas (UNAOC).

Ana María Vandini

Título de Profesora de Educación Primaria Básica, Escuela Normal “José Abelardo Núñez”, Santiago. Bachiller en Ciencias Religiosas (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso); Licenciada en Ciencias Religiosas (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso). Docente Departamento de Teología, Universidad Católica del Norte.

Eugenio Yáñez

Doctor en Filosofía, Universidad de Osnabrück, Alemania. Bachiller en Filosofía, Universidad Austral de Chile. Licenciado en Ciencias del Desarrollo, mención Doctrina Social de la Iglesia, ILADES. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: “Economía social de mercado en Chile: ¿mito o realidad?”, Editorial RIL, Santiago, 2005. “Crisis y Esperanza. Una mirada antropológica y ética contemporánea”. Editorial RIL, 2004.

Agradecimientos

Agradecemos a todas las personas que participaron en el desarrollo de este evento, en primer lugar a los académicos que se tomaron el tiempo para presentar un trabajo ajustado a la convocatoria; al personal del Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones por su diligencia y organización; a los consejeros y personal de la Embajada del Reino de Marruecos en Chile, en la figura de la Sra. Beatriz Leyton, Sr. Azzedine Bouayach y Sr. Abdelillah Nejjari; a Eduardo Valenzuela e Isabel Aravena, sin quienes hubiese resultado complejísimo solucionar las cuestiones logísticas en terreno. Para finalizar queremos agradecer al Embajador de S.M. el Rey de Marruecos en Chile, Sr. Abdelkader Chaui, pues gran parte de este esfuerzo se debe a su convicción y apoyo. El encuentro no tendría el realce que ha tomado, si no fuera por su decidido empuje.

LOS EDITORES



COLOFÓN

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de octubre del año 2012,
en los talleres de Gráfika Copy Center,
calle Santo Domingo 1862,
Santiago de Chile.