

La confrontación entre islam y cristiandad. Perspectiva histórica y desafíos contemporáneos

Pedro Gómez García

Publicado en Remedios Ávila, Encarnación Ruiz y José M. Castillo (eds.), *Mirada a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones*. Madrid, Arena Libros, 2011: 325-374.

Adaptado: "Confrontación histórica entre islam y cristiandad", en *Los dilemas del islam*. Granada, Comares, 2012, cap. 1: 9-29.

En España, las representaciones llamadas de moros y cristianos han conservado la memoria teatralmente codificada de acontecimientos históricos, en los que se confrontaron dos religiones, o mejor, dos sociedades construidas bajo el influjo de dos religiones: la cristiana y la islámica. Este tipo de confrontación se produjo no sólo en la Península Ibérica, sino, con perfiles propios, en otros confines alcanzados por la expansión de los imperios musulmanes.

Las representaciones populares de moros y cristianos en su conjunto (cfr. Gómez García 1992, 1995, 1996, 2008) son más fieles a la verdad histórica que esas versiones revisionistas recientes que, en un patético ejercicio más de magia que de política, han cursado en el Congreso peticiones de perdón, ahora, cuando todos los protagonistas, tanto ofensores como ofendidos, llevan nada menos que cuatrocientos años bajo tierra. La verdad, sin duda, suele ser amarga y trágica. Pero, ¿qué sentido tiene engañarse, tratando de sustituir la historia de los hechos por un cuento de hadas o una fábula moralizante?

En nuestro caso, la historia levanta acta de las derrotas de los *moros* y el triunfo de los *cristianos*, así como del desenlace final con la expulsión de los moriscos, en 1609, por orden del Estado absolutista. Así se cerró una época, mediante una resolución política acorde con el espíritu del Barroco. Aquel desenlace, evidentemente, no puede satisfacer a una mentalidad democrática moderna (como tampoco a quienes pretenden una vuelta al medievo); pero, para bien y para mal, la historia es irreversible en sus acontecimientos, aunque sus estructuras sean a veces bastante más duraderas en el tiempo. En otra parte, he analizado y criticado la insuficiencia de la "solución" barroca (Gómez García 2008: 102), porque no sirve en absoluto para arreglar el conflicto. También preguntaba por la posibilidad de ir más allá, y en qué condiciones.

La situación de nuestros días es la resultante de una evolución enormemente paradójica. Por un lado, Europa y Occidente han avanzado en la línea de la libertad religiosa, reconocida incluso por la Iglesia católica y recuperada por las naciones que soportaron el ateísmo confesional soviético. Por otro lado, en cambio, los mundos del islam se hallan sacudidos por oleadas de islamismo que reclaman la restauración de la *charía* (legislación medieval que regula minuciosamente todos los aspectos de la vida), en total confusión de lo religioso y lo político y lo social. Se diría que la modernización no ha penetrado apenas, o ha fracasado. Los proyectos políticos islamistas oscurecen

el horizonte como amenaza de una regresión de alcance catastrófico universal, por su oposición a la idea de los derechos humanos y al primado de la razón humana. Sin haberlo previsto, parece como si estuviéramos abocados a una nueva confrontación de "moros y cristianos"; un conflicto, además que afecta no solo a España, sino a Europa y al mundo entero.

Está claro que el planteamiento y la misma denominación en términos religiosos nos resultan extraños a nuestra mentalidad; pero no es así para los fanáticos que alardean de su lucha por destruir el modo de vida de las sociedades modernas y por islamizarlas. Deberíamos entender que lo que a nosotros nos parece una demencia inconcebible es para ellos la mentalidad normal, más aún, la verdadera visión del mundo legitimada por la idea de Dios que se piensa en sus cabezas. Europa y la comunidad internacional, incluyendo los países musulmanes, tendrán que promover estrategias de todo orden para reafirmar y regenerar los logros de la modernidad, la ilustración, la democracia, los derechos humanos, el pluralismo y la convivencia en una civilización mundial.

Una tarea imprescindible, en este asunto, estriba en un esfuerzo por conocer mejor la historia de la problemática y su significación, así como debatir las alternativas deseables en la encrucijada actual. A esto quisiera contribuir con estas páginas (1).

1. Una aproximación en perspectiva histórica

Abunda una creencia irreflexiva de que las doctrinas y prácticas religiosas se hallan en un plano fuera del alcance de la razón humana: lo dogmático, lo sagrado, lo intocable. Este tabú sirve para intentar ponerlas a resguardo de todo cuestionamiento, en vez de exponerlas a la crítica razonable, lo cual prepara el terreno al fanatismo y presagia los desastres que de él se derivan. Si, además, tenemos en cuenta que a menudo la gente desconoce su propia religión, imaginemos la idea que se hará acerca de la religión ajena (2). Y no es que las creencias del otro son difíciles de comprender porque sean extrañas, sino que resultan extrañas porque uno no es capaz de entenderlas. Todas las formas de ignorancia deberían resultarnos odiosas. Pues sólo el amor por el conocimiento y la búsqueda de verdades nos humaniza y nos invita a cuestionar toda verdad adquirida. De ahí que no haya actitud más sana que la de estar dispuestos a debatir todas las ideas, razonar todas las creencias, interpretar todos los símbolos, abiertamente y libres de miedo a cualquier poder externo o interno que pretenda coartarnos.

¿Será posible hablar desapasionadamente de los puntos de fricción entre el islam y el cristianismo, y -lo que *no es lo mismo*- entre el islam y el mundo moderno? Tal como están las cosas, no queda más remedio que hablar, tratar de la cuestión, reexaminar la historia. Aunque esto nos lleve acaso, paradójicamente, a escribir una versión más de las relaciones entre moros y cristianos, con sus rasgos peculiares, que se agregaría a la serie de las que han ido sucediéndose.

Los dramas de moros y cristianos estrictamente tales remiten a una coyuntura española, a un contexto barroco, a un paradigma católico tridentino, a un orden político absolutista; pero, como he indicado, no se circunscriben ahí. Su significado se comprenderá mucho mejor si levantamos la mirada más allá del enclave geográfico y si no los aislamos de un *antes* y un *después* en el tiempo histórico. Representan sólo unos fotogramas que se insertan en una película mucho más larga, en un proceso macrohistórico multiseccular de interacciones. En realidad, su contenido nos remite a un problema estructural a escala mucho más amplia, que afecta a las complejas relaciones entre lo que, simplificando, se ha denominado la *cristiandad* y el *islam*; entre imperios de signo cristiano e imperios de signo islámico. En los dos términos, enormemente cargados con toda clase de denotaciones fácticas y connotaciones simbólicas e imaginarias, se ha destacado sobre todo la significación religiosa. Éste ha sido el aspecto que se ha considerado más determinante en la mayoría de los contextos, exceptuando sin duda el de la modernidad ilustrada, industrial y democrática. Aunque bien es verdad que, en el mundo actual, la rémora no procede sólo del islamismo, sino de todas las formas de filosofía política que se oponen a los procesos de modernización. No obstante, aquí nos circunscribimos a algunos aspectos concernientes al islam.

Así, pues, será muy clarificador ampliar el panorama, más allá del fragmento o secuencia de las gestas hispánicas de moros y cristianos, y contemplar lo que aconteció en la historia. A nadie se le oculta que el planteamiento polémico viene dado ya desde los orígenes: se remonta atrás hasta el siglo VII. Y a través del tiempo, los incontables desenlaces de los conflictos y los apaciguamientos coyunturales no han alcanzado una estabilidad duradera. Menos aún hoy, a la vista de las convulsiones que agitan a los países musulmanes y ante la deriva terrorista de algunos movimientos islamistas radicales.

Los ataques del terrorismo islámico a intereses y personas de países occidentales, así como las amenazas a los que ellos -extemporáneamente- llaman "cruzados", y los llamamientos en nombre de lo más sagrado a la conquista de Al Ándalus y de Europa no son cosa pasada, propia de los libros de historia o de las novelas de aventuras, sino noticias alarmantes de la prensa de estos últimos años, hasta hoy mismo. Es verdad que en los movimientos wahabíes o salafistas, o *yihadistas*, o islamistas radicales en general, todo nos resulta anacrónico; pero no lo son las masas que los siguen, los medios tecnológicos y las armas mortíferas que manejan y los daños que causan y pueden amplificar. Porque no por lo erróneo y anacrónico del planteamiento son menos reales y actuales sus perniciosos efectos.

Es necesario rememorar la historia, prestar atención a su dinámica y destacar algunos hechos que conviene no olvidar, sobre todo ante ese delirante discurso que convoca a recuperar la "tierra del islam". En rigor, a la muerte de Mahoma, esa tierra no abarcaba más que una porción de Arabia: la zona costera del Mar Rojo, con unas cuantas ciudades, parte del desierto y algunos de los oasis que jalonaban la ruta de las caravanas.

1.1. Hechos significativos del enfrentamiento islamo-cristiano

La historia resulta enormemente compleja y es forzosa una drástica simplificación, que tendrá la ventaja de poner de relieve los hechos más significativos para nuestro propósito. Dicha historia se podría contar, muy en esquema, así: El Imperio Romano, desde tiempos de Augusto y durante los primeros siglos de nuestra era, extendía sus fronteras por todas las regiones que circundan el mar Mediterráneo, incluyendo Europa hasta el Rin y el Danubio, Asia Menor, Siria y Palestina hasta el Éufrates, Egipto, Abisinia y Norte de África hasta el Sáhara. La religión cristiana, que a partir de la segunda mitad del siglo I había empezado a difundirse en medio de graves conflictos con el poder, empezó a ser favorecida por el emperador Constantino a principios del siglo IV (Edicto de Milán, 313), y luego declarada religión única y oficial por el emperador Teodosio I, a fines del mismo siglo (392). Desde entonces, el Imperio romano se convirtió en imperio cristiano, apoyado en la filosofía y el arte griegos, el derecho, las instituciones y las legiones romanas, la fe y la caridad de la Iglesia cristiana. La gran Iglesia católica (católico significa *universal*), en cuanto Iglesia imperial que definió su credo unitario en el concilio de Nicea (325), constituyó la cristiandad antigua, organizada territorialmente en cinco patriarcados. Estos patriarcados cubrían todo el imperio y recibían el nombre de sus metrópolis: Jerusalén (3), Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Roma.

La división administrativa del imperio entre occidente y oriente no alteró esa organización básica de la cristiandad ni afectó al ideal del Imperio universal, indisociablemente romano y cristiano. Lo que sí se produjo fue el desplazamiento del centro de gravedad de Roma a Constantinopla, agudizado por las irrupciones germánicas, durante los siglos V al VII. Esto queda refrendado por el hecho de que los primeros siete concilios ecuménicos del cristianismo se celebraran en ciudades de oriente. Hay que destacar el hecho de que, al disolverse el Imperio de occidente, no se rompió la unidad civilizatoria y económica, mantenida por la Iglesia y por el comercio mediterráneo respectivamente. En ella se integraron los nuevos reinos surgidos tras las invasiones de los germanos, cristianizados y romanizados, y -siguiendo al historiador Henri Pirenne- no hubo cambio de época histórica hasta principios del siglo VIII (cfr. Pirenne 1971: 10-20). Fue entonces cuando se dio una transición abrupta a otra época.

Lo que aconteció fue que aquella situación de la cristiandad establecida se vio gravemente conmocionada por la imprevista irrupción de un nuevo poder en la escena histórica. Como es sabido, en el primer tercio del siglo VII, se gestaba un movimiento religioso-político fundado por Abu-l-Qâsim ibn 'Abd-Allâh, conocido por el sobrenombre Mahoma (en árabe *Muhammad*, que en español equivale a Alabado o Bendito).

El islam surgió en la desértica Península Arábiga, en un contexto social caracterizado por el proceso de unificación de las tribus árabes hacia la formación de un Estado, seguida luego por la expansión en un Imperio. En cuanto religión, el mahometismo recogió tradiciones de sectas judías y cristianas marginales, elaborándolas de tal forma que en muchos aspectos entrañaba una regresión a los teologúmenos más arcaicos de la *Biblia* hebrea, del Yahveh belicoso y vengador. Sobre esta reformulación del monoteísmo (dicho sin adornos retóricos ni idealizaciones mistificadoras) se fundaba una sociedad teocrática, férreamente sometida a una legislación tenida como revelada por Dios y soportada, de hecho, de un poder despótico, reforzado mediante un severo régimen de amenazas y castigos, que llamaba a la guerra de expansión en nombre de la fe, con la promesa bien tangible de reparto del botín conquistado, aparte de maravillosas compensaciones en el paraíso de ultratumba.

Tras un decenio de predicación en La Meca, sin mucho éxito, Mahoma dio un giro hacia creación de un movimiento armado. A partir del año 622, desde la ciudad de Yatrib (luego llamada Medina) donde se había refugiado, Mahoma dirigió una incesante guerra de hostigamiento, hasta conseguir la rendición de La Meca (en 629), ciudad donde entró como general victorioso en 630. Porque cabe opinar a favor o en contra de si Abu-l-Qâsim era un profeta enviado por Dios (cosa indemostrable por ser cuestión de creencia); pero lo que es irrefutable, por ser un hecho histórico corroborado por las propias fuentes árabes (Ibn Ishaq), es que fue un caudillo militar implacable y a menudo de una crueldad extrema, hasta el momento mismo de su muerte (cfr. Elorza, Ballester y Borreguero 2005). Una vez tomada La Meca, conquistó buena parte de Arabia, uniendo bajo su mando a numerosas tribus, en un Estado emergente. Como en todos los procesos formativos de un Estado, sin duda se alcanzó un progreso frente a los códigos tribales precedentes y se prohibieron algunas costumbres bárbaras, al tiempo que se ponía fin relativamente a la guerra a muerte entre unas tribus y otras. Cuando falleció Mahoma, en 632, a consecuencia del envenenamiento sufrido con ocasión de la conquista del asentamiento judío de Jaibar (4), los califas que le sucedieron sofocaron las revueltas, ampliaron su dominación y, en poco tiempo, construyeron un Imperio musulmán. Esto se hizo a costa de territorios del Imperio romano/bizantino (hacia el norte y el oeste) y del Imperio persa sasánida (hacia el este).

Surgidos del desierto y aprovechando el mutuo debilitamiento de las grandes potencias de la época, el Imperio bizantino y el Imperio persa, los árabes musulmanes conquistaron amplias regiones y formaron un imperio propio. Lo consiguieron en virtud del impulso ideológico de la nueva religión y la organización militar articulada para lo que entendían como combate por la fe (*yihad*). El significado pragmático de esa palabra (que en determinados contextos se traduce adecuadamente como "guerra santa") queda incuestionablemente claro desde el principio (5). Mahoma interpreta la historia universal como manifestación ininterrumpida de Dios, a cuya divina voluntad debe someterse todo ser humano. Lo sintetiza de manera contundente el conocido historiador de las religiones Mircea Eliade: "Es, por consiguiente, indispensable la guerra total y permanente para convertir el mundo entero al monoteísmo" (1983: 92).

Su expansión fulminante haría cambiar de época: "El orden mundial que había sobrevivido a las invasiones germánicas no pudo hacerlo a la del Islam, que se proyectó en el curso de la historia con la fuerza elemental de un cataclismo cósmico" (Pirenne 1971: 19).

Cuando utilizo aquí el concepto de *confrontación*, éste no se refiere a un choque puntual entre sociedades o Estados, sino a un proceso sostenido en el tiempo, plasmado en una cadena de acontecimientos que no sólo se deben a causas coyunturales, sino que obedecen, a la vez, a mecanismos más profundos y persistentes, capaces de dar juego en contextos históricos muy distantes.

Primera confrontación: la comunidad protoislámica contra Bizancio

En la primera ola de conquistas, acaece en sentido muy real la primera confrontación islamo-cristiana. El hecho es que los ejércitos de la primera comunidad protoislámica, con capital en Medina, atacaron y ocuparon militarmente amplias provincias del Imperio bizantino. Desde el punto de vista geopolítico, la expansión del islam se produjo ocupando y sometiendo tierras y ciudades que eran cristianas desde hacía siglos. De tal manera que de los cinco patriarcados de la Iglesia, se apoderaron completamente de tres, y parcialmente de los otros dos. La realidad documentada es que el islam como imperio naciente, organizado militarmente y en nombre de su fe, agredió a los territorios de la cristiandad, en toda regla, desde el momento en que hacía su aparición en la escena de la historia.

El primer califa, Abu Bakr (632-634), unificó toda Arabia. En seguida, inició la expansión territorial hacia el norte. Los árabes musulmanes derribaron en el primer enfrentamiento al Imperio persa sasánida (633-644). Al mismo tiempo, desataron sucesivos ataques contra el Imperio bizantino, penetrando en Siria y Palestina (en 633). El segundo califa, Omar (634-644), arrebató a Bizancio toda Siria, con Damasco (ocupada en 635) y, tras la gran victoria del río Yarmuk (636), tomó la sede de *Antioquía* (que cayó en 637) (6), así como Palestina con *Jerusalén* (conquistada en 638). Sin darse un respiro, dirigió su expedición de conquista hacia el oeste: Atacó a Egipto (639) hasta la rendición de *Aleandría* (642). Continuó la ofensiva por las provincias bizantinas de África (643-708). En tiempos del tercer califa, Utmán (644-656), se apoderaron de Libia (647) y Trípoli; por mar, ocuparon Chipre (649) y Rodas (654), y saquearon Sicilia (652). A la vez, por el norte de Siria, avanzaron hasta Armenia (653). La flota musulmana derrotó a la bizantina en Félix (655). Todo esto, en tan solo veinte años. Entonces, el califa Alí acordó una tregua con los bizantinos (658).

Segunda confrontación: el califato árabe omeya invade Hispania

La segunda oleada de conquistas, tras la guerra civil, produjo una nueva gran confrontación entre el islam y la cristiandad. Durante el mandato del fundador de la

dinastía omeya, el califa Muawiya (661-680), que trasladó la capital de Medina a Damasco, los musulmanes reanudaron la ofensiva en el norte de África. Desde el año 670, hostigaron al Exarcado de Cartago, hasta arrasar la capital (en 698), siendo califa Abd al-Malik. El camino hacia occidente aún tropezó con la resistencia de los bereberes; pero, en 705, asentado ya su poder sobre la antigua Mauretania, Musa fue nombrado primer gobernador. Poco después, en 711, pasaron a la Península Ibérica y llevaron a cabo la conquista del Reino visigodo cristiano de Hispania (711-718). Numerosas diócesis dependientes del patriarcado latino de *Roma* habían quedado destruidas y ocupadas antes de que el empuje musulmán quedara agotado: "Su avance invasor no cesará hasta comienzos del siglo VIII, cuando los muros de Constantinopla por una parte (717) y los soldados de Carlos Martel (732) por otra rompen su gran ofensiva envolvente contra los dos flancos de la cristiandad" (Pirenne 1971: 19).

Así, pues, la expansión islámica sobre Europa fue frenada, en oriente, por los bizantinos, cuya capital *Constantinopla* había sufrido un duro asedio árabe entre 668-669 y nuevos ataques entre 674-678, frustrados por la flota bizantina de Constantino IV. En fin, la ciudad rechazó el último asedio dirigido por árabes, en 717-718. Mientras tanto, en occidente, las ejércitos musulmanes, que habían sobrepasado los Pirineos, fueron derrotados por los francos en Poitiers, el año 732, y obligados a retirarse al sur de la cordillera. En otros escenarios de Asia oriental, la expansión militar islámica y árabe también llegó a su límite, al ser detenida en los confines de India (Multan, 713) y más tarde en China (Talas, 751). "De este modo acaba la supremacía militar del Imperio árabe. Las futuras irrupciones y conquistas del islam serán obra de unos musulmanes salidos de otras raíces étnicas" (Eliade 1983: 95).

En apenas un siglo, la fuerza conquistadora del Imperio islámico destruyó el mundo antiguo, terminó con la comunidad mediterránea y, en particular, supuso para la cristiandad una catástrofe de magnitud histórica y mundial. Como escribe Hans Küng: "Las grandes Iglesias latinas de Tertuliano, Cipriano y Agustín desaparecieron. Los patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén perdieron toda su importancia. En resumen: las regiones originarias del cristianismo (Palestina, Siria, Egipto y el norte de África) están 'perdidas' desde entonces para el cristianismo; las conquistas de las cruzadas no pasarán de ser puros episodios" (Küng 1994: 353).

Si evocamos el final del mundo antiguo y los inicios de la edad media, el panorama mundial presentaba cuatro grandes civilizaciones más o menos equivalentes: Europa, Oriente Medio, India y China. En ellas se consolidaron básicamente cuatro grandes tradiciones religiosas, respectivamente: el cristianismo, el zoroastrismo, el brahmanismo y el budismo chino en coexistencia con el confucianismo y el taoísmo. Al analizar la geografía histórica de las religiones, Frank Whaling señala cómo esa evolución se alteró bruscamente con la irrupción islámica: "De las cuatro grandes religiones, el cristianismo europeo fue la más asediada, por el islam al sur y por los tártaros y los mongoles al este" (Whaling 1999: 26). Esta tendencia no daría un giro hasta el auge de Occidente y la difusión de su religión, a partir del año 1500, fecha en la que podemos marcar la apertura de la era mundial.

Tercera confrontación: en la época abasí, hostigamientos y cruzadas

La historia no se detiene con la primera gran expansión islámica, sino que prosigue sinuosa pero persistentemente a través de las sucesivas épocas. Musulmanes y cristianos avanzan o retroceden, reavivan sus conflictos fronterizos y, en ocasiones, aciertan a vivir en paz. Aunque bien visto, el conflicto es permanente también en el seno del islam desde el principio. Ya el califa Alí se había visto envuelto en una guerra civil por la sucesión al califato, tras cuya pérdida (661) se escindieron sus partidarios, los chiíes. A mediados del siglo VIII, Abu-l Abbas aplastó a los omeyas y, en 750, implantó la dinastía califal abasí y construyó una nueva capital en Bagdad (en 762). Este período bagdadí marcó el final de islam predominantemente árabe. Los abasíes integraron por igual a todos los conversos y asimilaron la herencia cultural persa y mediterránea, organizando un imperio universal, en el que se desarrolló la *charía* -código de derecho que regula minuciosamente la vida del musulmán- y se oficializaron las cuatro escuelas jurídicas clásicas o "ritos" ortodoxos suníes (hanafí, malikí, shafí y hanbalí).

Mientras, en el mundo cristiano occidental, obligado a desplazarse del Mediterráneo hacia el interior del continente, se consolida durante un tiempo el Imperio franco, que sentó las bases de la Europa medieval. Era un efecto de la invasión musulmana. En frase concisa: "Carlomagno resulta inconcebible sin Mahoma" (Pirenne 1971: 22). Al amanecer el siglo IX, había cobrado cuerpo la idea de reconstituir el Imperio romano, una idea inspiradora, preñada de consecuencias políticas de largo alcance. En navidad del año 800, en Roma, el papa León III coronó como emperador de los romanos a Carlomagno. Dado que, aún persistía la unidad eclesial de la cristiandad y el ideal de un único imperio universal cristiano, el nuevo emperador franco hizo que su dignidad imperial fuera reconocida por Miguel I, emperador de Bizancio, en 812. El Imperio carolingio se consideraba, pues, como Imperio Romano de Occidente restaurado; aunque como tal se disgregó pronto, en 889. Unos decenios más tarde, volvió a recomponerse en Europa central como Sacro Imperio Romano Germánico, con Otón I, en 962. Este ideal que vincula lo romano, lo cristiano y lo germánico permanecerá vivo durante mil años, orientando con gran fuerza ideológica la política europea y amoldando sus formas a los agitados cambios de época.

El hostigamiento bélico de los musulmanes a las tierras cristianas fue una constante durante los siglos IX y X. Por ejemplo, a fines del siglo IX, se perdió Sicilia, Cerdeña y Córcega, tomadas por los sarracenos. Pero el califato abasí sufrió un largo debilitamiento, que se relaciona con el surgimiento de nuevos poderes islámicos (los fatimíes en Egipto, siglos X-XII) o islamizados (los turcos y los mongoles, de procedencia asiática).

A principios del siglo XI, en el año 1009, la basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén fue incendiada y destruida por orden de Al-Hakim, califa fatimí de Egipto. Al parecer, la

noticia conmocionó a Europa occidental. Más tarde, en el último tercio del mismo siglo, emergió frente a Bizancio un nuevo poder hegemonizado por poblaciones turcas islamizadas. Se trataba de los turcos selyuquíes (o selyúcidas), dinastía fundada por Sulaymán ibn Qutulmish, en 1056. Saquearon Jerusalén, en 1070. Bajo el mando del sultán Alp Arslán, infligieron una enorme derrota al ejército del emperador bizantino Romano IV en la batalla de Manzikert (1071), región armenia. A partir de ahí, fueron poco a poco despojando a los bizantinos de casi toda la parte asiática de su imperio. Los selyuquíes, tras una importante victoria sobre los bizantinos en 1176, en Frigia, se extendieron por Asia Menor y establecieron allí el sultanato de Anatolia, que duró hasta mitad del siglo XIII, cuando fueron desbaratados por la invasión de los mongoles, los mismos que pusieron fin al califato abasí, arrasando Bagdad, en 1258.

La alarma por la expansión de los selyuquíes, los desmanes que cometían contra los peregrinos cristianos y el nuevo asedio de Constantinopla, en 1091, están entre los motivos que se utilizaron para la movilización de las cruzadas, que enfrentaron a la cristiandad occidental con el islam, con el propósito declarado de "defender los Santos Lugares y recuperar Tierra Santa". El hecho es que los ejércitos de la primera cruzada, convocada por el papa Urbano II en 1095, arrebató Jerusalén y Antioquía, en 1099. No nos detenemos en la compleja historia de las cruzadas, que marcan otra línea de conflicto (en realidad, no sólo con el islam, sino con la ortodoxia bizantina (7), separada de Roma desde 1054). Consignemos que, en 1291, tras la caída de San Juan de Acre, tomada por el sultán mameluco de Egipto, los últimos cruzados abandonaron sus últimos fortines.

En el mundo musulmán abasí, después de haberse desarrollado una filosofía y una teología racional (la *mutazila*, emblemáticamente Ibn Rushd), desde finales del siglo XI (con Al Ghazali) se fue imponiendo el irracionalismo. La desaparición del pensamiento racional se consumó en el siglo XIII (con el clásico Ibn Taymiya), consolidándose una conjunción del doctrinarismo jurídico de los ulemas y el fideísmo propio de las hermandades sufíes. Desde entonces, la corriente tradicionalista copó totalmente la ortodoxia del islam, hasta nuestros días. En contraste, en ese período se fundaron las universidades medievales cristianas (Bolonia, en 1088; Oxford, en 1096; París, en 1150; Módena, en 1175; Palencia, en 1208; Cambridge, en 1209; Salamanca, en 1218; etc.).

Cuarta confrontación: la expansión del imperio otomano

Al finalizar el siglo XIII (1299), se forjaba otro poder musulmán con futuro: los turcos otomanos. Acaudillados por el rey Osmán I (u Otmán, de donde *otomanos*), se impusieron en Anatolia y, llevando adelante la *yihad*, fueron expandiéndose a costa del ya mermado territorio del cristiano Imperio Bizantino. Los turcos otomanos capturaron Bursa (1325), que convirtieron en capital, y Nicea (1331), creando un reino poderoso y bien organizado. En 1354 conquistaron Gallípoli, en la costa continental europea y bizantina, que serviría como cabeza de puente y base para su posterior avance por el sureste de Europa. En 1359, el sultán Orhán I atacó las murallas de Constantinopla,

pero fue rechazado. En 1361, los otomanos de Murad I tomaron Adrianópolis (Edirne), adonde trasladaron su capital. En 1363, conquistaron Filipópolis (Plovdiv). En 1366, una cruzada convocada por el papa contra la amenaza turca acabó en completo fracaso. En 1389, el mismo sultán -que murió en combate- derrotó a los serbios en la batalla de Kosovo, abriendo la puerta de penetración en los Balcanes. En 1390, Bayaceto I (o Bayazid) completó la expulsión de los bizantinos de toda la costa occidental de Anatolia y conquistó Grecia: Atenas caería en 1397. Constantinopla volvió a ser sometida a terrible asedio por Bayaceto, en 1391 y 1396 -en un cerco de seis años-; luego, en 1411, por Musa; y en 1422, por Murad II, antes del asalto turcomusulmán definitivo. Estos cuatro asedios ocurrieron precisamente siendo emperador Manuel II Paleólogo -aquél que había sostenido la tesis de que el uso de la violencia es contrario a la naturaleza de Dios-.

El 29 de mayo de 1453, ante el imponente acoso de los jenízaros del sultán turco otomano Mehmed II, al que apellidarían el Conquistador, se desmoronaron finalmente las fortificaciones de Constantinopla. Allí murió luchando su último emperador Constantino XI Paleólogo, con lo que desaparecía el Imperio Romano Bizantino, por entonces ya apenas el vestigio de un reino impotente y abandonado. Había caído la Segunda Roma. "Pero para la cristiandad, tras la temprana pérdida de la tierra tradicional cristiana en Oriente Próximo y en el norte de África, también el gran baluarte oriental, Bizancio, caía ahora en manos del islam" (Küng 1994: 269). La antigua capital del Imperio romano se convirtió en capital del Imperio otomano. Esta gesta de los otomanos abrió las puertas al lanzamiento de una tercera ola de conquistas del islam sobre Europa. Los ejércitos turcos no dejarían de ensanchar la tierra europea conquistada, durante el siglo XVI, y de constituir un serio peligro para Europa occidental por espacio de dos siglos.

Las tropas otomanas de Solimán I el Magnífico tomaron Belgrado (1521), derrotaron a los húngaros en la batalla de Mohács (1526) y llegaron hasta las puertas de Viena, que sitiaron en 1529; pero fueron vencidas por el emperador Fernando I de Habsburgo. La posterior derrota de la flota turca de Selim II en la batalla de Lepanto (1571), frente a la Liga Santa, formada por España (Felipe II), Venecia y el Papado (Pío V), consiguió que se mantuviera cierta contención del Imperio otomano en las fronteras del Mediterráneo y de los Balcanes. Pero todavía en 1683, los otomanos volvieron a atacar Viena, aunque solo obtuvieron un nuevo fracaso.

El Imperio otomano alcanzó su esplendor unificando gran parte del mundo islámico, extendiéndose en Europa hasta Budapest y Odessa, incluyendo Grecia y los Balcanes, los territorios junto al Mar Negro, Asia Menor, Oriente Medio, Arabia, Egipto y el norte de África.

Regresando a otras coordenadas, en 1492, había caído el reino nazarí de Granada, último bastión musulmán en la Península Ibérica, al tiempo que se iniciaba la formación de la España unificada y su imperio colonial. Como ya he señalado, hubo sublevaciones de moriscos, una guerra en Las Alpujarras y otros episodios que

desembocaron en la expulsión de los musulmanes de España por Felipe III, a comienzos del siglo XVII.

En Europa central, mientras tanto, el Sacro Imperio Romano Germánico simbolizaba esa utopía milenaria de la unidad cristiana, incluso por encima de las escisiones introducidas por la Reforma protestante. Así, por ejemplo, Carlos V (☉ 1558) ostentaba como su principal título el de *Romanorum Imperator*. Los avatares de esa institución imperial terminaron definitivamente en 1806, siendo su último emperador "romano" Francisco II. Ese año, en efecto, el Sacro Imperio fue disuelto por decreto de Napoleón Bonaparte, coronado a sí mismo emperador de los franceses dos años antes. Con la Revolución Francesa se produce una decisiva inflexión en la historia de Europa y de Occidente, tradicionalmente cristianos. Mirando en perspectiva, la Ilustración, la industrialización, la democratización y el proceso de secularización concomitante, en una palabra, la modernización se yergue como la nueva alternativa de orden civilizatorio, con su inédita dinámica de mundialización. La matriz religiosa va pasando a un segundo plano, cediendo paulatinamente el protagonismo público a los derechos humanos y a la ciudadanía política.

Quinta confrontación: declive del islam, colonialismo y yihadismo

El imperio otomano se encontraba ya en pleno estancamiento y decadencia a fines del siglo XVIII, cuando Napoleón desembarcó en Egipto (en 1798), por breve tiempo. El auge de la ciencia y la industria y el armamento europeo fascinaron a los países musulmanes. Al correr el siglo XIX, la extrema debilidad del mundo del islam no fue capaz de impedir que potencias europeas fundaran colonias y protectorados en el norte de África, Egipto e India.

A pesar de los pasos hacia la modernización impulsados por los sultanes de Estambul, desde la segunda mitad del siglo XIX, el imparable declive interno y el desastre de la I Guerra Mundial condujeron al final del califato otomano, abolido formalmente por Kemal Atatürk, en 1923, dando así nacimiento a la Turquía contemporánea, despojada de su imperio.

Tras la terminación de la II Guerra Mundial, llegó la independencia de los países colonizados y se constituyeron Estados árabes y musulmanes, reinos o repúblicas, desde el Magreb hasta Pakistán e Indonesia. Sin embargo, los esfuerzos de desarrollo y modernización no han conseguido despegar, de modo que la frustración de esos países ha alimentado la reacción de movimientos salafistas e islamistas radicales. Éstos levantan hoy bandera no sólo de retorno a la *charía*, a la supuesta pureza del islam de los antepasados o de los califas bien guiados, sino que fomentan la represión de los cristianos del propio país, a la vez que relanzan un proyecto de violento rechazo contra Occidente. Las acciones terroristas de Al Qaeda y otras organizaciones islamistas similares, en los últimos quince años, representan el extremo más agresivo. Los

ideólogos que se presentan a sí mismos como moderados sostienen que "se trata no de modernizar el islam, sino de islamizar la modernidad" (Tariq Ramadán).

Por lo demás, el eufemismo de la "alianza de civilizaciones", propuesto como coartada para no mencionar siquiera el verdadero conflicto, no parece que vaya a contribuir a nada realmente importante, cuando ha optado desde el principio por escamotear dónde están los problemas, por olvidar la historia, por inventar protagonistas inexistentes en cuanto sujetos de acción (esas "civilizaciones") y, en definitiva, por no llamar a las cosas por su nombre y sembrar confusión.

1.2. Tolerancia y acoso a las iglesias cristianas bajo el islam

Desde el siglo VIII en adelante, en las regiones dominadas por el islam, las iglesias cristianas como comunidades organizadas y con su jerarquía se vieron abocadas a suertes muy cambiantes. Las que no fueron destruidas y sobrevivieron al primer impacto obtuvieron el estatuto otorgado de "protegidos" (*dimmiés*), que es la fórmula musulmana de tolerancia del otro, situado siempre en un plano de subordinación. Sin negar que hubo períodos de efectiva "tolerancia", también es cierto que hubo represión directa sobre los cristianos en las sociedades musulmanas y que esto es una constante que llega hasta nuestros días. Basta repasar la hemeroteca para encontrar casos recientes de ataques violentos o de persecución jurídica en Pakistán, Malaisia, Arabia, Irán, Irak, Líbano, Egipto, Argelia, Nigeria e incluso Turquía.

Nos estamos refiriendo especialmente a la suerte de iglesias, poco conocidas en Occidente, que datan de los primeros siglos del cristianismo y que, por tanto, son en esas tierras muy anteriores a la llegada de los musulmanes, que luego las dominaron. Haré sólo una reseña muy sumaria de ellas.

La gran *Iglesia ortodoxa greco-bizantina* del patriarcado constantinopolitano fue barrida de Asia Menor (a partir del siglo XI) y en los Balcanes (a partir del siglo XIV). En cambio, se expandió entre los pueblos eslavos y, sobre todo, en Rusia.

Algunas iglesias minoritarias de oriente medio y norte de África están unidas a las grandes iglesias, sea a la ortodoxa de Constantinopla (Estambul) o a la católica romana. Por ejemplo, mantienen la comunión con Roma grupos de armenios, de caldeos y de coptos; y también la Iglesia apostólica siríaca *maronita*, en Líbano, Chipre, Siria, Palestina y Egipto (total, unos tres millones de fieles cristianos).

Aparte están una serie de iglesias provenientes de los antiguos patriarcados de Antioquía, Jerusalén y Alejandría, cuya característica común estriba en su rechazo del concilio de Calcedonia (año 451) y la profesión del monofisismo, o afirmación de una sola naturaleza unida, teoándrica, en Jesucristo, frente a la definición calcedoniense de dos naturalezas, humana y divina. ¿Cuáles son estas iglesias? (cfr. Algermissen 1964).

La *Iglesia asiria de oriente*, de origen *nestoriano*, también conocida como *caldea*. Ya desde el año 431 llevaba una vida autónoma. Evangelizaron hacia el oriente asiático, hasta el norte de India y parte de China. Pero los ejércitos mongoles de Tamerlán (Timur Lang), islamizados, masacraron a los cristianos nestorianos, a fines del siglo XIV. Hoy son en torno a 400.000 fieles, localizados en Irán, Irak, Siria y Estados Unidos. El patriarca de esta iglesia reside actualmente en Morton Grove, Illinois, Estados Unidos.

La *Iglesia ortodoxa siríaca de Antioquía*, o siriana, de tradición *iacobita*, defensora también del monofisismo, fue destruida igualmente por Tamerlán, en su campaña de 1399. Actualmente la componen 500.000 fieles en Siria, Líbano, Turquía, Israel; sin contar sus seguidores en India. El patriarca siríaco de Antioquía tiene su sede en Damasco, Siria.

La *Iglesia apostólica armenia*, o *gregoriana*, monofisita también, ubicada al noreste de Anatolia, soportó la persecución de los turcos selyuquies, de los mongoles y de los mamelucos, entre el siglo XIII y XV. En las postrimerías del Imperio otomano, padecieron el *genocidio armenio*. Hoy son unos seis o siete millones, en Armenia y muy dispersos por Turquía, Georgia, Rusia, Siria, Irán. La máxima cabeza espiritual de esta iglesia reside en Etchmiadzin, República Armenia.

La *Iglesia ortodoxa copta de Alejandría*, monofisita, fue inicialmente tolerada, pero luego oprimida por el califa fatimí Al-Hakim (principios del siglo XI) y sistemáticamente expoliada bajo las dinastías de los mamelucos (siglos XIV-XV). En la actualidad, en Egipto, Sudán y la diáspora, los coptos ortodoxos suman alrededor de ocho millones. El papa copto tiene hoy su sede en El Cairo.

La *Iglesia ortodoxa copta de Etiopía*, no calcedoniense, resistió con persistencia la presión del vecino islam y se mantiene desde los primeros siglos. Cuenta hoy con unos 30 millones de fieles. La sede del patriarca etíope está en Addis Abeba, Etiopía. En años muy recientes, ha obtenido la autonomía jurisdiccional la *Iglesia ortodoxa copta de Eritrea*, con sede en Asmara y 1.700.000 fieles.

La *Iglesia ortodoxa siria malankara*, o *tomasiana* -ya que la tradición afirma que su origen se remonta a la predicación del apóstol Tomás-, creció en la parte suroccidental de India. Estrechamente conectada con la iglesia siria oriental, acepta como ésta los tres primeros concilios ecuménicos. Ha llevado una existencia muy azarosa. En la actualidad, la mayoría de sus miembros, alrededor de 2,5 millones, residen en Kerala.

Esta coexistencia de siglos en condiciones adversas e inestables ha marcado sin duda una frontera interna entre cristianismo e islamismo, en el interior de los países musulmanes, quizá poco conocida, una contraposición a todas luces irresoluble. Ni las episódicas cruzadas (8), ni los decenios del colonialismo beneficiaron gran cosa a esas iglesias cristianas, ni se avanzó nunca en un diálogo para el mutuo reconocimiento. Todo dependió fundamentalmente de los avatares políticos, de la potencia dominante, de la fase de auge o decadencia. Resulta sorprendente, por ejemplo, que, cuando Ali

Bey visitó Jerusalén, en el verano de 1807, la mayoría de los habitantes de lo que entonces no pasaba de ser una pequeña ciudad de treinta mil almas eran cristianos (aunque sin mucho espíritu ecuménico): "Cuéntanse en Jerusalén más de siete mil musulmanes y de ellos dos mil en estado de tomar armas, y más de veinte mil cristianos de diferentes ritos: maronitas, griegos reunidos, griegos cismáticos, católicos romanos y latinos, armenios, etc. Los judíos son en corto número. Toda esta multitud de individuos de diversos cultos se tratan de cismáticos e infieles; creyendo cada rito firmemente poseer solo la verdadera luz del cielo y tener derecho exclusivo al paraíso, envía caritativamente al infierno al resto de los hombres que no son de su opinión" (Badía 1814: 435). No obstante, el ambiente resultaba notablemente liberal en las relaciones sociales, los negocios y las diversiones: "Los sectarios de Jesucristo van indistintamente mezclados con los discípulos de Mahoma, produciendo dicha amalgama en Jerusalén una libertad mucho más extensa que en algún otro país sujeto al islamismo" (Badía 1814: 436).

En la actualidad, la prohibición de la presencia pública del cristianismo y de cualquier acto de proselitismo cristiano es general en los países musulmanes, en algunos de los cuáles constituye un delito severamente castigado. El hecho es que los cristianos autóctonos siguen sufriendo una persecución a veces sistemática, desde Indonesia a Marruecos, especialmente en Irán, Irak, Siria, Líbano, Egipto, Sudán, etc. Las noticias sobre persecución legal, ataques violentos y exilio forzado aparecen con cierta frecuencia en la prensa.

1.3. Significación de los hechos históricos

Después de haber descrito, hasta aquí, lo que ha acontecido en la historia, ateniéndome a hechos conocidos, ¿cómo podemos comprender su significado? Descifrar el significado equivale a saber de dónde proceden las ideas que invocan los protagonistas del acontecer, captar qué tendencias sociales se imponen, qué finalidades humanas se alcanzan. En medio del fragor de lo que pasa, está en juego el rumbo que lleva la evolución social e histórica, así como la cuestión de discernir cuáles hemos de tener por logros y proyectos defendibles como mejores para beneficio de la humanidad real y concreta.

Cada acontecimiento nos evoca momentos y contextos muy diferentes de la historia. Pero, cuando los consideramos en interrelación, puede evidenciarse una constante a través del tiempo. De la correlación observada emerge de pronto el sentido que se encuentra virtualmente en cada uno de ellos y actualizado sólo en parte, por lo que en aislado resulta poco o nada inteligible. Esa multitud de hechos rememorados comportan un mismo significado de fondo, que, en términos generales, nos emplaza a replantear el papel de la religión en la sociedad, la relación de la religión con el poder político y con la justificación de la violencia.

Es muy verosímil que Samuel Huntington no lleve razón en su tesis sobre el "conflicto de civilizaciones". Ni siquiera está claro qué es una civilización. No obstante, es cierto que en el plano histórico-social y en el plano religioso ha habido y hay, a veces latente, una contraposición entre la tradición islámica y la tradición cristiana. Y esa tensión, bajo múltiples caras, presenta una historia tan larga como la que va desde el siglo VII al presente.

En concreto, los hechos históricos más arriba aludidos nos muestran indiscutiblemente la recurrencia de una confrontación, en distintos lugares y épocas, entre sujetos políticos muy diferentes, pero marcados todos el tiempo por una adscripción religiosa: una de signo musulmán y otra de signo cristiano. Es lo que se traslada al plano imaginario en las dramatizaciones de moros y cristianos. Sin duda hay otros escenarios más lejanos, aunque aquí nos hemos ceñido al horizonte en torno al Mediterráneo: cercano Oriente, norte de África y Europa.

Partimos de una época anterior al surgimiento del islam, en la que se constituyó el Imperio romano, cristianizado en el siglo IV. Éste encarna uno de los protagonistas de la historia de la confrontación. Es evidente que su mensaje religioso y su proyecto civilizatorio provienen de muy lejos, de siglos antes del nacimiento de Mahoma, y atraviesa por innumerables encrucijadas y vicisitudes de todo tipo. En el mundo cristiano podemos descubrir la existencia de una idea matriz, que actuó durante siglos como *ideal regulador* de las construcciones civilizatorias que se han reclamado herederas de Grecia y Roma, en el helenismo, en la cristiandad medieval y el Renacimiento y, *mutatis mutandis*, en la modernidad occidental. Se trata de un modelo mítico y utópico, indudablemente, pero no sólo eso, puesto que ha estado presente como fermento en la evolución política, económica y cultural. El ideal universalista de la romanidad y la cristiandad cruza toda la historia de las sociedades europeas y en él se han integrado todas las poblaciones inmigrantes, incluidos los germanos y los eslavos, grupos hebreos (por ejemplo, los judíos conversos, o *marranos*, desde el siglo XV) y numerosos musulmanes (por ejemplo, los moriscos conversos en el siglo XVI español); además, se ha expandido por otros continentes.

Por el lado de los otros protagonistas enfrentados, el desarrollo del califato omeya y abasí y de los sucesivos imperios islámicos incorpora a su manera la herencia grecorromana, así como otros legados de la Persia sasánida y de India. Aparece como un proyecto de vocación universalista que, más allá del inicial predominio árabe, asimila a persas y norteafricanos, a mongoles y turcos, a asiáticos y subsaharianos. Y también a europeos del sur. Sin negar el hecho de las conversiones en un sentido o en otro, por las razones que fuere, los seguidores del *Corán* acertaron a levantar las barreras ideológicas y políticas más impermeables de las que tengamos noticia.

Parece inevitable que dos mensajes religiosos que, de modo análogo, se conciben a sí mismos como universales resulten incompatibles entre sí, porque ambos aspiran estructuralmente a ocupar el espacio del otro. Hay una línea de demarcación, visible y mental, que ha prevalecido prácticamente infranqueable hasta hoy. Esto no quiere

decir que se lo tengan que plantear de la misma manera, ya que en ciertos enfoques y planteamientos cabe discernir un diferente significado de los hechos, a pesar de las analogías. El mensaje evangélico cristiano se presenta dirigido a todas las naciones, apelando a cada persona a la conversión a Dios y el seguimiento de Cristo. El mensaje coránico conmina a que cada humano reconozca al musulmán que lleva dentro y confiese su fe en Dios/Alá y se someta en los términos que exige Mahoma (para el punto de vista islámico, transmisor de la voluntad divina).

Las expansiones imperiales del islam son acontecimientos políticos y militares, claro está, pero en la mente de sus protagonistas se ven como cumplimiento de un mandato divino, como un deber religioso. De ahí la coherencia subjetiva de quienes se proponen recuperar las tierras que alguna vez fueron musulmanas (por inaceptable que sea la idea de que un territorio profese alguna fe) y quienes legitiman su derecho a la conquista del mundo entero en nombre de Alá. Ésta es, a mi juicio, la clave fundamental de interpretación de los hechos históricos de la confrontación entre musulmanes y cristianos, que radica en la subjetividad de unos y otros. Los condicionamientos materiales que explican la historia seguramente son dispares en cada época, y pueden analizarse, pero además hay que tener en cuenta la importancia de esta *invariante teológica*, que no ha dejado de estar subyacente durante los últimos catorce siglos.

Mientras no se salga del paradigma mental donde opera esa invariante teológica, no cabe esperar que deje de reavivarse y resurgir la secular confrontación, puesto que ese recurso ideológico/religioso permanece ahí en la reserva como un poderoso instrumento del que echar mano en momentos de crisis o de gestación de un nuevo núcleo de poder. Mientras siga teniendo un sentido, para unos destinatarios sin mejor horizonte, la llamada al combate por Dios (*yihad*) cobrará actualidad con la virtualidad intrínsecamente política que le es inherente. Y como en toda creencia religiosa, la referencia al pasado mitificado constituye una forma de actuación en el presente, reforzada por la eficacia simbólica del relato sagrado en el comportamiento de los creyentes.

Todo enfrentamiento con los musulmanes, sea de cristianos, o de judíos, o de budistas, o de hinduistas, comporta una dimensión teológica, de autocomprensión de la propia fe y de la fe del otro. Implica una problemática hermenéutica, de interpretación. Y muy probablemente será imposible dialogar con quien por principio rechaza toda interpretación y se atiene a un literalismo del texto -que en eso consiste el fundamentalismo-. El fundamentalista se caracteriza entre otras cosas porque ignora que es fundamentalista; si fuera capaz de reconocerlo, estaría empezando a dudar de su verdad absoluta. Esta esclerosis dogmática es un riesgo y parte de la historia en todas las tradiciones religiosas y filosóficas sin excepción, pero, cuando se vuelve dominante, produce ceguera masiva e invencible a sus seguidores. De ahí que la controversia teológica no deba temerse ni rehuirse, pues es una garantía del pensamiento sano. En ella, la pretensión de verdad y el concepto de revelación serán asuntos de importancia crucial.

Otra cuestión es si, en la conciencia y en el mundo modernos, no han quedado sobrepasados los planteamientos religiosos y confesionales del pasado, al encontrarnos todos inmersos en un contexto mental, científico, económico, político, social y cultural de alcance global.

2. La mutación de la modernidad y el fin de la supremacía religiosa

Al analizar la historia del cristianismo en Europa, observamos una sucesión de configuraciones religiosas y teológicas: el paradigma veteroeclesial helenista pervivió en el ámbito bizantino -estancado y desplazado su centro de gravedad de Constantinopla al nuevo patriarcado de Moscú-; el paradigma católico-romano, de estructura medieval, salió reforzado a partir del concilio de Trento; el paradigma de la reforma protestante triunfó en los países del centro y el norte del continente (cfr. Küng 1994). Pero la verdadera mutación no es la que se produjo con el cambio de época de la Reforma y la Contrarreforma, sino la que irrumpió con las innovaciones culturales que hicieron pasar al nuevo paradigma racionalista y progresista de la Modernidad. Arrancó de una revolución del espíritu: la nueva ciencia natural (Galileo, Newton) y el nuevo pensamiento filosófico (Descartes, Kant). El desarrollo de la Ilustración y sus consecuencias acabaron afectando al conjunto de la cultura, incluida la religión. Su fundamento es la fe en la razón y en el progreso. Se lleva a cabo una crítica de las confesiones religiosas establecidas, un enfrentamiento con el poder de las iglesias, una relativización del cristianismo histórico. Surge una exégesis ilustrada que propugna la aplicación de métodos histórico-críticos a los textos bíblicos. Propugna la libertad de conciencia, la libertad religiosa individual, la tolerancia, la secularización. Y en el plano económico y político, se abren paso el proceso de industrialización y las revoluciones liberales de la burguesía, los derechos humanos y la democracia.

Aquí sí se da una ruptura total con el pasado y una nueva visión del mundo se va expandiendo de forma radical revolucionaria o de forma gradual; con regresiones al antiguo régimen y con desviaciones dictatoriales o totalitarias tanto de izquierda como de derecha. Pero el nacimiento del nuevo paradigma moderno ya ha acontecido: "por la primacía de la *razón* frente a la fe; por la superioridad de la *filosofía* (con su giro al hombre) frente a la teología; por la prioridad de la *naturaleza* (ciencia natural, filosofía natural, religión natural, derecho natural) frente a la gracia; por la hegemonía del *mundo*, que se seculariza cada vez más, frente a la Iglesia. En una palabra: frente al cristianismo, a lo específico cristiano, se acentúa ahora constantemente lo *humanum*, lo humano general" (Küng 1994: 683). En este sentido, estamos en otro contexto social y en otro paradigma noológico: "La cristiandad europea ha desaparecido para siempre y se ha implantado un nuevo pluralismo religioso y secular" (Whaling 1999: 31). El régimen de cristiandad pertenece a otra época de la historia, a la que no es posible volver.

En suma: se postula el primado y la universalidad de la razón humana, la libertad, la igualdad, la fraternidad de todos los seres humanos. En adelante, toda fe religiosa que no sea capaz de insertar o reinterpretar estos valores modernos en el núcleo de su mensaje habrá quedado obsoleta y estará condenada a funcionar como un instrumento de oscurantismo y opresión. Cualquier sistema de creencias (sea religioso, o ideológico, o cultural) que ofrezca "menos" que el humanismo antropológico ilustrado supone un menoscabo a la dignidad humana.

2.1. Posibilidad de superar las confrontaciones religiosas

La posibilidad de superación de la línea de fractura producida por los choques de religiones acontecidos desde el siglo VII pasa por la evolución de los sistemas religiosos, que han de aprender a insertarse en el contexto de la modernidad mundial. La pretensión universalista, nunca realizada, que confrontaba al islamismo con el cristianismo, se realizará fuera de ellos, en un mundo estructuralmente laico, pluralista y democrático. A cada tradición religiosa le incumbe elegir entre quedarse resentida al margen o bien participar en el proceso de unificación y pacificación planetaria, aportando los valores que crea poseer para integrarlos en la universalidad concreta en formación. Esto exige a todos reformas, como las que a regañadientes han tenido y tendrán que encajar las iglesias cristianas, la católica, las protestantes y las ortodoxas. Los países musulmanes y los musulmanes en cualquier país tendrían en principio la posibilidad de recorrer ese camino con mayor rapidez y menos traumáticamente, puesto que hoy ya se han generalizado los instrumentos tecnológicos, económicos y sociopolíticos de la modernización. Es y será un contrasentido utilizar tales medios para reforzar la medievalización de las conciencias... Por mucho que hayan sufrido las secuelas históricas de la colonización, no cabe ocultar las causas endógenas de orden sociopolítico y el papel preponderante del tradicionalismo religioso. Para salir de los tiempos oscuros, es un deber ofrecer resistencia tanto a la "evangelización" como a la "islamización" entendidas como formas de matriz política y proyectos más o menos encubiertos de teocracia.

2.2. Necesidad de ilustración y modernización

Parece conveniente señalar algunos de los grandes obstáculos estructurales que impiden la evolución de los sistemas religiosos tradicionales y su puesta al día para contribuir constructivamente a la convivencia global y la paz mundial. Las iglesias cristianas en general, se puede decir que ya se lo han planteado, forzadas por los cambios científicos y filosóficos de la Ilustración, la revolución industrial, la colisión entre la democracia y los totalitarismos; aunque aún les quede bastante camino por recorrer. Me detendré brevemente en indicar una serie de *obstáculos* a primera vista imposibles de superar, sin dejar de pensar en las iglesias (y en otras religiones), pero mirando más en concreto a las variantes históricas que suelen adoptar en el islam, del que estamos tratando especialmente; pues: "En ninguna parte del mundo islámico de

los siglos XVII y XVIII, ni siquiera en Irán, donde cabe constatar una reavivación de la filosofía, se puso en marcha un cambio de paradigma hacia la Modernidad semejante al acontecido en Occidente" (Küng 2004: 461). Y todavía hoy, el islam se manifiesta como la religión más renuente frente a la modernización y vive, con más virulencia que otros, un conflicto fundamental entre tradición e innovación (9), cuya solución no se vislumbra hasta ahora.

1ª. La discriminación de las personas en función del sexo

La concepción coránica no deja lugar a dudas en lo que respecta a la discriminación de la mujer: "Los varones gozan de preeminencia sobre las hembras" (azora 2, aleya 228). Los derechos de la mujer están disminuidos en herencia, divorcio, testimonio... por no hablar de la vida cotidiana. De manera semejante, la institución de la poligamia no es sino una confirmación de cómo están infravaloradas religiosa y jurídicamente las mujeres en razón de su sexo y sometidas al dominio masculino. Y no hay que olvidar su confinamiento al margen del espacio público, la segregación en el rezo, las restricciones a la libertad de movimientos, las imposiciones indumentarias, los castigos corporales y las amenazas de muerte por lapidación u otros medios en caso de relaciones sexuales que "mancillan" el honor familiar. Todo ello sancionado no sólo por la costumbre sino por el derecho islámico.

El influjo de la modernidad en las sociedades musulmanas ha tropezado aquí con un escollo formidable. La supremacía masculina instituida en la organización social y en la mentalidad incluso de la mayoría de las mujeres no podrá superarse sino a costa de grandes esfuerzos y reformas surgidas desde dentro.

2ª. La prescripción o prohibición indumentaria y alimentaria

La reglamentación religiosa, que sacraliza o execra formas de vestirse y arreglarse, que discrimina entre lo que es bueno y malo para comer y beber, cuando carece de un fundamento universalmente objetivable, no puede tener más función que un ejercicio de sometimiento al poder y la discriminación respecto a los que no pertenecen a la comunidad de creyentes.

En este sentido cabe cuestionar, por ejemplo, si hay libertad para el afeitado de los varones y más aún en lo que se refiere a la obligación femenina de llevar *velo islámico* - en sus dispares versiones-.

En cuanto a la nutrición, está ahí la noción de *halal*, que designa lo permitido por la ley islámica (en contraposición a *haram*, que significa ilegal o prohibido). En concreto, se determina qué alimentos se pueden comer y qué bebidas se pueden beber, imponiendo el tabú sobre una serie de sustancias: la carne de animal encontrado muerto; la sangre; la carne de cerdo; la de animal sacrificado en un nombre que no sea

el de Alá; la de animal asfixiado o muerto a palos, de una caída, etc. (*Corán* azora 2, aleya 173 y azora 5, aleya 3); los depredadores con colmillos; los asnos; los insectos, excepto la langosta; las bebidas alcohólicas. Hay disputas entre suníes y chiíes acerca de qué pescados y mariscos están permitidos o prohibidos. Entre las escuelas suníes, la hanafí sostiene que están proscritos el cangrejo, la gamba, el bogavante, la almeja, etc.

Para una persona libre, se diría que en lo tocante a la comida y la bebida sólo son razonables los criterios científicos, sanitarios, culinarios y ecológicos, frente a cualquier creencia carente de todo fundamento en tales criterios. Sin embargo, el 70% de los musulmanes del mundo busca que los alimentos lleven el "certificado *halal*", acaso más importante que el registro de Sanidad. Y con el rótulo de *halal* se anuncian restaurantes, carnicerías, cocinas, productos y hasta apartados especiales en las carnes de los hipermercados (10). Vale que, en el espacio de la sociedad civil, la gente se rija por sus creencias, siempre que no contravengan la ley y que no traten de imponerlas a los demás mermando su libertad. Lo que resulta incomprensible y lamentable para la laicidad del Estado es que se ofrezca dieta *halal* en instituciones oficiales, pertenecientes al espacio de lo público.

3ª. La tolerancia asimétrica de las otras creencias

El islam estricto concibe una estructura de la sociedad en tres órdenes de gentes: Primero, los creyentes musulmanes, que son los únicos a quienes se reconoce plenitud de derechos. Segundo, los "infieles", que creen en Dios aunque su religión es imperfecta, son tolerados y se encuentran en situación de subordinación jurídica como "protegidos". Y tercero, los politeístas o paganos, que carecen de todo derecho. Salvo en la convivencia a niveles populares (cfr. Rodríguez Molina 2007), desde el punto de vista del poder nunca ha habido verdadera tolerancia (11). Lo que suele denominarse "tolerancia" en referencia a ese tipo de sociedad conforme a los principios coránicos, alude en concreto a esa condición de "protegidos" (*dimmiés*), que se reservaba a judíos, cristianos y mazdeístas persas. Éstos, previo reconocimiento incondicional del dominio musulmán, obtenían un estatuto subordinado que implicaba ciertos derechos (a conservar la vida y posesiones) y estrictas obligaciones, como: 1) Pagar la capitación, impuesto especial del que podía quedar exento sólo si se convertía al islam. 2) No faltar al respeto a la religión musulmana públicamente. 3) No faltar al respeto a la figura de Mahoma. 4) No atentar contra la vida ni propiedades de musulmanes ni inducirlos a renegar de su fe. 5) No casarse con una mujer musulmana ni tener relaciones sexuales con ella, ni siquiera en un burdel. En cambio el musulmán sí puede casarse con una protegida. 6) No avisar al enemigo ni dar hospitalidad a extranjeros no musulmanes, posibles espías. También está prohibido transmitir información confidencial del islam. En cualquier caso, semejante ortodoxia no contempla ni por asomo una igualdad jurídica del "protegido" con el musulmán.

Desde el origen, la tolerancia trazada por Mahoma se halla en una aporía insuperable, que se deriva de la contradicción entre el declarado alcance universal de la revelación

y el choque con la pluralidad de credos religiosos. Creen que el islam ha aportado la superación final de ese conflicto. Pero no: "los musulmanes se enorgullecen de profesar el valor universal de grandes principios: libertad, igualdad, tolerancia, y revocan el crédito que pretenden afirmando al mismo tiempo que son los únicos en practicarlos" (Lévi-Strauss 1955: 404-405). Nunca se sale de la ansiedad que genera la perpetua dilación del pleno reconocimiento del otro como otro. No valdrán respuestas simples para salir airoso de tantas contradicciones e inconsecuencias.

En una sociedad moderna, donde el islam fuera compatible con la democracia -como creen que es posible algunos intelectuales-, el ideal de tolerancia tendrá que ser muy distinto, a fin de hacer sitio a la igualdad ciudadana, a los derechos y libertades individuales y al pluralismo para todos.

4º. La identificación entre religión y política

Una característica fundacional y paradigmática del islam radica en que en las sociedades musulmanas no se da, ni se concibe, una separación entre religión y política. Poco después de la hégira, Mahoma instituyó la comunidad de creyentes (*umma*) como una organización indisolublemente religiosa-política-militar (12). Nunca distinguió entre ley religiosa y ley civil. Ésta es una diferencia significativa con respecto al cristianismo (13), pese a que en la historia de éste haya habido diversos modos de vinculación entre la Iglesia y el Estado. La figura del califa es el máximo exponente de un poder único, conforme a la doctrina musulmana: "El islam ... nunca ha trazado una raya de separación entre religión y sociedad" (Küng 1994: 294). En un sistema así, parece inherente el riesgo de que la religiosidad sea utilizada por quienes dominan el aparato del poder, ya sea para oprimir a los propios súbditos, ya para perseguir a los adversarios, ya para dar una legitimación religiosa a las guerras y los saqueos.

En ausencia de una separación de los poderes del Estado, la religión y la sociedad civil, sólo cabe temer el gobierno de los clérigos (como los *ayatolás* iraníes), los regímenes corruptos, las revoluciones dictatoriales, en definitiva, alguna forma abierta o enmascarada de teocracia. Una constitución política moderna ¿no excluye por principio el conferir un valor social absoluto a un "libro revelado", a unos "relatos del profeta" y a unas reglamentaciones del "camino" tradicional?

En los países de predominio musulmán, las organizaciones islamistas representan un riesgo inminente de regresión a concepciones y prácticas medievales, heterónomas, antimodernas y antidemocráticas, en la medida en que se aspira a instaurar un poder teocrático.

Respecto a la integración de los inmigrantes musulmanes en las sociedades democráticas europeas, el sociólogo y pensador Giovanni Sartori se muestra escéptico. Porque "incluso cuando no hay fanatismo sigue siendo verdad que *la visión del mundo islámica es teocrática* y que no acepta la separación entre Iglesia y Estado, entre

política y religión" (Sartori 2001: 53). Y sin embargo, esa separación es constituyente de la civilización liberal, de la sociedad abierta y pluralista. En realidad, los derechos humanos, como derechos universales e inviolables del individuo, difícilmente son compatibles con la ley coránica en sus interpretaciones más extendidas y reconocidas entre los musulmanes. El inmigrante beneficiado con la acogida debe corresponder recíprocamente asumiendo los principios democráticos. Lo contrario no es defendible: "el contraciudadano es inaceptable".

Frente al hecho que la discordia religiosa suscita en las relaciones sociales, cabe postular la irrelevancia de ser cristiano, o judío, o musulmán, o budista, para ser ciudadano europeo o español. De lo contrario, el riesgo para la democracia persistirá, en la medida en que la confesionalidad religiosa sea considerada *lo fundamental* para el orden social por un sector de la sociedad. La misma defensa de la libertad religiosa es la que conlleva como un requisito la impertinencia de lo religioso para la definición de la ciudadanía. Cuando una religión (o una ideología política) se oficializa, ya no hay ciudadanos, sino súbditos o correligionarios, junto a la exclusión, la discriminación y probablemente la persecución de los insumisos.

5º. La violencia y el matar en nombre de Dios

El código religioso ordena castigos corporales, amputaciones y decapitaciones de creyentes transgresores o delincuentes, al tiempo que contiene pasajes donde legitima una amenaza de muerte latente para todo aquél que, siendo emplazado a someterse a Dios, se niegue. Hemos de verlo como una consecuencia de la férrea vinculación entre religión y política, o quizá de una confusión de ambas en una sola realidad, como queda patente en la noción de *yihad* -cuando no se escamotea una parte de su significado-. No encontraremos tradición religiosa que no se haya aliado con el poder político y que no haya bendecido la violencia militar contra sus enemigos. Ni los mensajes más pacíficos, como el budismo y el cristianismo. Pero en estos casos, el ejercicio de la violencia llegó en un tiempo posterior. La idea de "cruzada" es contradictoria con el mensaje original cristiano y ajena al cristianismo del primer milenio (14). En cambio, en el islam encontramos que la práctica de la violencia armada juega un papel primordial desde la fundación de la comunidad y en su expansión.

Los hechos y dichos de Mahoma en su actuación a partir de la huida a Yatrib sembraron la semilla de una religión agresiva, y aquí radica una clave estratégica para entender el fenómeno de la expansión musulmana posterior, en diversos contextos históricos. ¿No es cierto que hay numerosos pasajes del mensaje según los cuales matar al "infiel" y al "idólatra" está permitido, o incluso mandado, si es "por la causa de Dios" y la dominación de la verdadera fe? "¡Gustad el castigo merecido por no haber creído!" (*Corán* azora 8, aleya 35).

En la estela de su fundador, el islam conforma desde el principio un complejo religioso-militar. La trama ideológica coránica prepara las mentes y la sociedad, de forma invisible, hasta el momento en que la ocasión estalla. La guerra significa ahí la continuación de la predicación por otros medios y es concebida y vivida como un deber religioso (*yihad*) en el camino de Dios. En esta mentalidad, la religión y la militancia política y -llegado el caso- militar ponen en práctica una misma causa sagrada a la que no repugna en absoluto el uso de la violencia. En nuestro tiempo, es fácil detectar la difusión sistemática del odio contra Occidente, mezcla de celos y orgullo, que acumula la energía y tensión espiritual que un día u otro estallará, a no ser que sean desactivados los previsibles detonadores de los proyectos islamistas.

Se cuenta que Manuel II Paleólogo, que a la sazón se hallaba como rehén del sultán Bayaceto, mantuvo en Angora (Ankara), a comienzos de 1391, un diálogo con un sabio persa musulmán, debatiendo acerca de la verdad de la respectiva religión. El eminente cristiano argumentaba así: "Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición de difundir por medio de la espada la fe que predicaba. (...) Dios no se complace con la sangre; no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona" (tomado del profesor Theodore Khoury en la edición de la obra *Veintiséis diálogos con un persa*, diálogo 7) (15). No imaginaba el futuro emperador de Bizancio cuánta razón le asistía. Manuel II logró escapar, fue entronizado en marzo del mismo año y, durante su largo reinado, tuvo que resistir a cuatro encarnizados asedios de Constantinopla por parte de sultanes otomanos.

Pero, pasado el tiempo, el esplendor de la Sublime Puerta -el Imperio otomano- también se oscurecería en el estancamiento y la decadencia. Entonces surgieron brotes rebeldes enarblando el estandarte del retorno a la pureza del islam primitivo, a la fe de los antepasados (salafismo). Esto desembocó, desde mitad del siglo XVIII, en movimientos integristas asociados con formaciones armadas de ataque. El reformador árabe, nacido hacia 1720, Muhammad ibn Abdul Wahhab (de donde el nombre de su secta: *wahabí*), propugnaba purificar el islam, eliminando los diferentes ritos y doctrinas tradicionales para ceñirse sólo a la simplicidad del texto literal del *Corán*. Cobró fuerza al hacerse prosélito y aliado suyo el gran jeque Ibn Saud, con cuyos ejércitos fue imponiendo una reforma (1747) retrógrada y rigorista. "Una vez admitida la reforma de Abdulwehab por Ibn Saaud, abrazáronla todas las tribus sometidas a su dominio. Fue también pretexto para atacar a las tribus vecinas, que sucesivamente fueron colocadas en la alternativa de adoptar la reforma o perecer al filo de la espada del reformador. Al morir Ibn Saaud, su sucesor Abdelaziz continuó empleando aquellos medios enérgicos e infalibles: a la menor resistencia atacaba con decidida superioridad, y desde luego los bienes y propiedades de los vencidos pasaban a manos de los wehabis" (Badía 1814: 362). Otro descendiente suyo, Abdul Aziz III Ibn Saud creó

el reino de Arabia Saudí, en 1932. Hoy día, los wahabíes son unos 100 millones, entre los 1.200 millones de musulmanes, pero el rígido islam wahabí sirve de arquetipo inspirador a diversos islamismos fundamentalistas por todo el mundo. Más aún, opera muy activamente en la financiación de comunidades musulmanas en Europa y España. Uno se pregunta: ¿A la reforma del islam en nombre de la pureza de sus orígenes le es inherente empuñar las armas? Si atendemos a la doctrina y a la práctica histórica, parece claro que se trata de algo que no sólo no repugna a los salafistas sino que es coherente con los textos fundacionales del islam.

6º. La pretensión de una revelación divina literal

La idea de revelación identifica el presupuesto y fundamento sobre el que se apoya todo el edificio de una religión "revelada". Unas palabras o unos textos no tenidos como humanos sino atribuidos tal cual a Dios, como "revelación" suya, adquieren a los ojos del creyente un valor absoluto, literalmente indiscutible, que no admite ninguna interpretación. Así, la concepción del *Corán* como libro celestial y eterno, escrito en árabe y dictado por el ángel Gabriel al hombre Mahoma, se convierte en el fundamento para postular su perfección absoluta, su valor literal y su vigencia permanente, y para excluir todo intento de interpretación como blasfemia. Pero ¿no es eso mitificar unos escritos innegablemente humanos y que sólo se explican en un contexto histórico? Aparte de la ingenuidad epistemológica que semejante concepción entraña, choca frontalmente con hechos conocidos y se enfrenta a contradicciones de diversa índole. En primer lugar, hay pasajes que afirman normas o criterios contrarios. A esto se responde, por ejemplo, explicando que unos son anteriores y otros posteriores y se aplica la doctrina de que los últimos son los que valen y derogan a los más antiguos. Ahora bien, esta postura equivale a admitir una evolución interna en el propio texto coránico, algo poco compatible con su presunto carácter absoluto. En segundo lugar, está atestiguado que fue el califa Utmán quien mandó poner en orden las azoras del libro (puestas por escrito por seguidores de Mahoma) y fijó el texto del *Corán* que desde entonces (año 656) es canónico. Por otro lado, la escritura árabe original carecía de vocales, y la notación vocálica mediante signos diacríticos se fue añadiendo más tarde, hasta quedar fijada en el año 786. De manera que no es descartable que esta nueva fijación textual introdujera un nuevo factor de incertidumbre insalvable en el significado de numerosos pasajes.

En realidad, las interminables controversias habidas desde los primeros tiempos evidencian que siempre ha habido interpretaciones históricas en el islam. Sólo cabe entender como interpretaciones las narraciones recogidas en la *zuna* (16): los miles de *hadices* o relatos de dichos y hechos atribuidos a Mahoma, las reglamentaciones minuciosas de la *charía*, la proliferación de las escuelas jurídicas. Más aún, la propia idealización mítica del *Corán* eterno e irrefutable ¿puede ser otra cosa que una interpretación hecha por los mismos que creen en eso? Habrá que volver la mirada al filósofo Averroes (Ibn Rushd), quien en el siglo XII postulaba y fundamentaba la legitimidad de una interpretación racionalista hecha desde el presente.

La fidelidad a ultranza a unos textos y costumbres del pasado, dogmatizados, sacralizados, tan característica del tradicionalismo, el integrismo y el fundamentalismo, arrastra consigo la exigencia de sacrificar a los vivos en aras de lo que determinaron los muertos. Pero es más lógico enterrar a los muertos y recibir su herencia sólo a beneficio de inventario. No sea que las deudas de todo tipo contraídas por los difuntos recaigan sobre nosotros y arruinen toda posibilidad de libertad de los que estamos vivos.

Desde un punto de vista teórico, dada la indemostrabilidad de la revelación, es lícito afirmar que la "verdad revelada" en cuanto tal carece de estatuto epistemológico propio. Lo que se entiende por revelación, definida como un conocimiento consistente en la comunicación directa y fehaciente de una divinidad trascendente, se enmarca en el orden de la creación mítica, la experiencia mística, la elaboración teológica, la norma moral, etc., y pertenece por completo al registro del pensamiento simbólico típico de la humanidad.

Si se despejaran las brumas de tantos mitos obnubilantes, la verdad de la verdadera revelación radica en la relatividad histórica de todo lo que se afirma como revelado. Toda sacralización de algo como absoluto, hecha por humanos, y toda absolutización de lo sagrado, humanamente concebida, contradicen en su pretensión el insoslayable carácter histórico, temporal y creativo de la existencia humana, de la vida y del mismo universo, reino de la relatividad y la indeterminación del futuro. Nunca se ha sacralizado nada que no sea -al analizar su contenido- una producción relativa y perteneciente al mundo vivido por una sociedad humana. Su carácter sobrenatural o sobrehumano es una afirmación gratuita, a ciegas. No cabe absoluto ni determinismo absoluto en este universo abierto. Toda idea de lo absoluto que alguien pueda hacerse será forzosamente relativa y, por tanto, inadecuada y ciega respecto a su presunto objeto. Más aún, la revelación en un sentido estricto es un imposible: Su supuesto sujeto/objeto sobrepasa toda experiencia humana, puesto que lo que excede completamente y por principio a la capacidad humana queda fuera del alcance humano. Y toda formulación intelectual, simbólica y lingüística, caerá dentro de los límites de nuestra humana razón y juicio, nuestro cerebro y nuestra cultura. Verdaderamente no puede ser de otra manera: Todo concepto de Dios es un ídolo. Todo lo que se diga sobre Dios es siempre un hombre quien lo dice. En todas partes donde se ha dicho "esto es revelado" o "esto es palabra de Dios" han sido hombres quienes lo han dicho. Este tipo de consideraciones elementales y sensatas podría inmunizarnos frente al fanatismo al que propenden todos los sistemas de ideas que crean su propia sacralidad indiscutible, inmutable, intocable y postulan su omnipotente absolutez, ya se trate de religiones reveladas o no, monoteístas, politeístas o sin dios, ya se trate de ideologías políticas de derechas o de izquierdas, nacionalistas, ecologistas o antisistema. Sólo si despojamos a los sistemas religiosos e ideológicos de la amenaza de muerte que pende sobre los discrepantes, habrá condiciones para hablar de ellos y perder el miedo a debatirlo todo *entre nosotros*. Sólo así será posible alcanzar acuerdos sobre los intereses comunes reales,

preservando un pluralismo de opciones e interpretaciones, cada una de las cuales deberá argumentar en función de una razón compartida, sin invocar el viejo truco autolegitimador de presentarse como "revelación divina" ante la que es obligatorio callar la boca y apagar el pensamiento.

El planteamiento mismo de la idea de revelación incurre en un círculo vicioso: Lo revelado depende de la fe que depende de la revelación. En realidad, lo que quiere decir que algo es tenido por "verdad revelada" ha de reinterpretarse como un modo de asumir lo que uno cree, atribuyéndole la máxima categoría y valor concebible.

Al retirarles a los textos "sagrados" la pretensión, a todas luces desmesurada, de ser códigos de verdades definitivas y eternas, se los libera del esclerosamiento y se los devuelve a la historia de la que surgieron. Así, no sólo no pierden sino que ganan credibilidad, aportando lo que realmente son: condensados de experiencia humana, dignos de consideración, de ser repensados, pero también puestos a prueba mediante el análisis, la crítica y la práctica. En vez de entenderlos como modelo arquetípico e inmutable para acuñar todo tiempo futuro (con lo que niegan a los demás la posibilidad inventiva que les dio origen), se verá en ellos una realización de esta posibilidad y una invitación a emular la creación de nuevas soluciones en la convivencia humana y la filosofía de la vida.

7º. La concepción mítica devaluadora del tiempo histórico

Todo sistema de creencias que construye una idealización absoluta genera así una mitología como modelo definitivo e insuperable al que sólo cabe acatar y doblegarse, como un tiempo primordial de plenitud y objeto de imitación para cualquier tiempo vivido del que no cabe esperar ya nada nuevo que sea valioso. Así, el islam fundamentalista exhibe mecanismos implacables en el empeño por *suprimir la historia* del tiempo real, a partir de la mitificación de la historia de Mahoma y el *Corán* y la zuna. Al mitificarlos, categorizándolos como revelación absoluta de lo eterno, les sustrae su carácter temporal de producto histórico y constituye de ese modo una máquina dispuesta a engullir todo el tiempo ordinario, concebido como caos, sin sentido de por sí, a no ser que se someta a lo estipulado de una vez para siempre por la voluntad divina.

Por el contrario, no existe nada en este mundo por encima del tiempo; nada por encima de los acontecimientos históricos que dan origen a cuanto cristaliza en sistema social, naturaleza y cultura humana. De ahí se desprende que todo lo cultural -incluido lo religioso- está producido por y para las sociedades y los individuos humanos. El sujeto humano tiene estructuralmente la capacidad y, en consecuencia, la obligación de ejercer su pensamiento en la reconsideración de toda idea, teoría y creencia. Lo mismo que el futuro no está escrito en ninguna parte, tampoco la verdad, cuya búsqueda permanece siempre abierta más allá de las verdades encontradas. Es fundamental la libertad de conciencia. Toda entidad noológica (idea, teoría, mito,

creencia) constituye un objeto susceptible de análisis, de interpretación, de valoración. Y nadie tiene derecho a negar este derecho a pensar.

La sacralización de una idea nacida en el tiempo la idealiza y la absolutiza, la convierte no sólo en un dogma sino en un ídolo, en un poder fetichista que somete inmoralmemente a muchedumbres de individuos, apoderándose de sus mentes. Pero las ideas están hechas por las personas y para las personas; y no a la inversa.

En fin, cuanto más persistan obstáculos como los enumerados, tanto más urgente será la necesidad de ilustración y modernización, la necesidad de admitir el pluralismo y la laicidad propios del Estado democrático (17). Aclaremos que la laicidad del Estado (no ha de confundirse con el laicismo anticlerical o antirreligioso) consiste en devolver la religión a la sociedad civil, como dimensión perteneciente a la libertad de los individuos. Esto, claro está, supone despojar al poder político de todo carácter sagrado, reconocer la pluralidad de opciones legítimas (y, por tanto, el relativismo de la política en el marco de una norma común que garantice los derechos); supone también renunciar a la violencia como medio para resolver los conflictos y solventar las diferencias en la sociedad y en el mundo.

3. Llamamiento a ser saludablemente críticos y autocríticos

Rara vez faltan esos que reclaman "respeto" como ardid para acallar toda discrepancia o crítica. Nos conminan a "respetar a la iglesia", a "respetar al islam". Ser respetuoso es un buen principio, sin duda. Pero hay que aclarar las cosas cuando eso que supuestamente debemos respetar cobija demasiados aspectos contradictorios entre sí. Claro que hemos de respetar: todo lo que sea digno de respeto. Por ejemplo, uno respeta a Israel, el bíblico y el contemporáneo, pero no acepta que nadie le amenace para que renuncie al análisis histórico-crítico de la *Biblia* y a la crítica política de ciertas actuaciones del Estado israelí, ni tolera por ello la acusación de "antisemitismo". Respetemos a las personas y sus derechos y libertades, siempre. Pero respetemos, por encima de todo, las verdades.

Al trazar un bosquejo de la secular historia de relaciones entre musulmanes y cristianos, se debe estar abierto a aceptar informaciones de datos históricos, pero sin doblegarse a las imposiciones ideológicas. Pues la presión de la ortodoxia propende a idealizar unos hechos y ocultar otros, al tiempo que reprime la investigación y la libertad de expresión: algo que sería inmoral consentir.

Por supuesto, hay que distinguir netamente el plano de las ideas y el plano de las personas. Porque si se confunden, se coarta toda posibilidad de crítica. Suele ocurrir que la persona o el grupo identificados con una idea, hasta la mutua posesión, se sienten ofendidos cada vez que se pone en cuestión esa idea. Lo cual quizá sólo denote su inseguridad o su dogmatismo. Pero es necesario saber separar las ideas y las personas que eventualmente las piensan. En el plano de las ideas, éstas se relacionan

unas con otras: se oponen, se apoyan, se refutan, se matizan, se problematizan... No es admisible que alguien reclame la inmunidad de sus ideas, argumentando que el cuestionarlas supone un agravio a su persona o su comunidad (cultural, lingüística, política, religiosa). Y no se puede admitir porque equivale a una forma de oscurantismo y a prohibir toda libertad de pensamiento y expresión; pues siempre habrá quien se dé por ofendido hasta por el teorema de Pitágoras -como hay quien lo está por la teoría de la evolución-. Decir "tus ideas me ofenden" introduce en el debate intelectual un chantaje indecente. Lo correcto será decir "no estoy de acuerdo con esas ideas por tales y tales razones".

Por tanto, es perfectamente legítimo discutir cualquier idea o creencia, criticarla, problematizarla, sin que eso signifique un ataque personal. La persona que sostiene una teoría o una concepción del mundo no tiene por qué sentirse cuestionada ni agredida personalmente por el hecho de que alguien discuta unas ideas que coinciden con las suyas en un momento dado. Disentir no es lo mismo que insultar. Criticar una idea es tan sólo criticar una idea. Es ilógico replicar con un ataque personal. Todo el que discrepe está invitado a entrar en el debate. En principio, las ideas sólo se robustecen cuando se exponen a discusión e impugnación. Por su propia naturaleza, están ahí para ser analizadas y sometidas a examen, para ver si resisten la prueba de los hechos, de los argumentos, de la contrastación con las diversas experiencias. Indudablemente unas resultarán más resistentes que otras. Por eso, aunque todas las ideas y opiniones son y siguen siendo discutibles, no todas son iguales, ni tienen el mismo valor, ni están sólidamente fundadas.

Rechacemos, pues, la censura y la autocensura. Son diametralmente opuestas a la crítica y la autocrítica. Éstas requieren un distanciamiento, la busca de enfoque complejo y un metapunto de vista, que es la clave de todo pensamiento sano y saludable.

3.1. Evitar los errores de perspectiva

Por más que la cristiandad y el islam se hayan parecido históricamente en determinados aspectos referentes al carácter revelado del dogma respectivo, la pretensión de dominio absoluto sobre la vida social, la persecución de los disidentes o la subordinación de las mujeres, se trata de dos visiones del mundo muy distintas e incompatibles en su núcleo duro. Y existe el riesgo de equivocarse si se juzga al otro desde los propios esquemas, efectuando una proyección errónea sobre él. Así, Bin Laden y sus secuaces ven un "cruzado" donde hay un norteamericano, que será todo lo imperialista que se quiera, pero no un cruzado que luche por la religión cristiana. "El occidental no ve al islámico como un 'infiel'. Pero para el islámico el occidental sí lo es" (Sartori 2001: 53).

Ahí está la dificultad del problema, en la disparidad de ópticas. Un demócrata con buenas intenciones y complacido de su generoso espíritu liberal, puede creer que

llevar el "velo islámico" es un asunto privado o incluso que expresa la libertad de la mujer, cuando socialmente significa a las claras un rechazo de la igualdad femenina y la obsesión de singularizarse como grupo (18). La buena voluntad de algunas personas que pretenden ser *progres* y tener espíritu ecuménico, pensando que la *charía* representa una normativa tradicional inocua o la identidad cultural de un pueblo, les impide ver que su significado más real es la férrea sumisión a un sistema medieval, contrario a las libertades individuales, que consagra a la par la exclusión de las mujeres fuera de la vida social y la de los "infiel" fuera de la comunidad política. En su conjunto, el islam "se ha congelado en su contemplación de una sociedad que fue real hace siete siglos y para cuyos problemas concibió entonces soluciones eficaces" (Lévi-Strauss 1955: 409); de manera que hoy sólo ofrece soluciones a problemas que no son los de nuestro mundo, con lo que paradójicamente crean un problema que sí es actual.

La edificación de una mezquita o el aumento de presencia islámica en territorio europeo significa, para nuestra óptica moderna, un ejemplo de libertad religiosa y democracia. Pero no seamos ingenuos. El punto de vista del islamista militante, con su visión medieval y su ansia de poder actual, lo está entendiendo y viviendo como una conquista político-religiosa y un paso hacia la islamización de Europa, tendente a la implantación de un régimen teocrático y, por tanto, a la eliminación del sistema de valores occidental. En tal caso, estamos objetivamente ante un avance emergente contra la democracia.

Además, hay que insistir en el principio de reciprocidad. Es noticia sabida que un jeque saudí financió la construcción de una mezquita en Granada; o que el propio rey de Arabia ha hecho construir en Marbella la mezquita que lleva su nombre. Pero en toda Arabia Saudí no existe una sola iglesia, está radicalmente prohibida toda manifestación de signo cristiano y se condena con pena capital la conversión al cristianismo. Hacer concesiones a lo que el otro exige, sin que él ceda en nada, eso se llama claudicación o rendición: una pésima defensa de las propias convicciones y un mal servicio a los propios intereses futuros.

La mentalidad tolerante, posideológica y confiada tan común en nuestras sociedades posmodernas puede inducirnos a una profunda equivocación con respecto al islam, hasta el punto de que la peligrosa ideología del islamismo radical pase desapercibida. Un modelo de vida en el que las gentes sienten repugnancia hacia todo esfuerzo duro y se orientan, por encima de todo, al disfrute de la vida y a la autorrealización personal nos sitúa en otra onda. Nos parece inconcebible que alguien crea completamente normal que puede y debe matar a otros por una Causa sagrada (acaso nos hemos vuelto desmemoriados ante lo próximos que entre nosotros están el terrorismo nacionalista, las revoluciones del siglo XX y las hecatombes de las guerras mundiales o los genocidios recientes).

El islam fundamentalista y, en su seno, el islamismo *yihadista* se proclaman reactivos contra la modernidad, si bien no dudan en servirse de los recursos provistos por la industria moderna para su proyecto global de matriz medieval y talante fanático. Para

éstos, el musulmán que dialoga es un mal musulmán. Pues de lo que se trata no es de debatir -una forma de apostasía- sino de combatir por la dominación, a la que se creen con pleno derecho, por mucho que no nos quepa en la cabeza. ¿Quién no conoce las proclamas incendiarias de los jerifaltes de Al Qaeda, o de los dirigentes de otras organizaciones salafistas o de los revolucionarios chiíes y sus epígonos?

Ahora bien, ni siquiera es imprescindible acudir a los movimientos que han tomado las armas para comprobar hasta dónde se extiende y cala la mentalidad islamista. En Yakarta, capital de Indonesia, el país islámico más poblado y evidentemente no árabe, se congregaron, en agosto de 2007, decenas de miles de musulmanes que coreaban consignas: "¡Alá es grande! ¡Califato! ¡Califato!" Estaban convocados por el Partido de la Liberación, islamista y extremista, organizador de la Conferencia Internacional del Califato. Propugnan la erección de un superestado panislámico, bajo el imperio del "sagrado *Corán*", que debe integrar todos los "territorios islámicos", incluyendo a España (*El País*, 13 de agosto de 2007). ¿Sólo paranoias de unos miles de exaltados?

Menos lejos de nosotros, Muammar Ghaddafi, presidente de Libia, en entrevista concedida a la televisión árabe Al Yazira, declaraba con desparpajo: "Somos 50 millones de musulmanes en Europa y la transformaremos en un continente musulmán en pocos decenios... Estamos aquí para predecir la victoria de Alá en Europa sin necesidad de la espada o el fusil" (reproducido en el diario *La Stampa*, de Turín, el 3 de mayo de 2007). ¿Sólo fanfarronerías?

Más cerca aún, baste leer el texto de la conferencia pronunciada en la mezquita mayor de Granada, en el barrio del Albaicín, en el verano de 2005, con ocasión del segundo aniversario de su inauguración, y publicada en un folleto que vendían en la propia mezquita. En un momento dado, el conferenciante se pregunta si tiene sentido esperar que el islam se adaptará a la sociedad europea, y sin titubear contesta negativamente: "Esperar que esto sea así, significa que no se comprende qué es el Islam. Islam no puede estar sometido a ningún sistema o ideología. Si es este el caso, entonces deja de ser Islam. No es como el cristianismo. Al ser la última guía divina para la raza humana, no puede tener un papel secundario, debiendo concedérsele la supremacía permitiendo que se imponga sin restricción alguna" (*Islam y Europa*: 16). ¿No resulta inquietante que esto se piense, se diga y se edite insolentemente en nuestra vecindad?

3.2. Desvelar las trampas de los mecanismos de defensa

¿Estamos dispuestos a considerar las ideas que ponen en cuestión nuestro sistema de ideas? El dogmático, que cree poseer la verdad, no lo consentirá. El fanático, que está poseído por ella, tampoco. La persona que piensa con la cabeza sabe dudar y preguntarse, y puede ser tan honesta intelectualmente que se alegre de reconocer la parte de razón y verdad que le viene de fuera. Sin embargo, en principio, en todo el mundo sin excepción opera un dispositivo inconsciente de defensa ideológica, algo así como un sistema inmunitario del que está dotado cada credo, cada ideología, cada

institución. Se instala en la mente individual y actúa como una red sofisticada de mecanismos de defensa que se disparan, casi sin pensar, automáticamente para repeler el menor atisbo de cuestionamiento percibido como una agresión. En su forma más simple, se dispara idea contra idea, argumento contra argumento, agravio contra agravio; pero hay otras tácticas envolventes o disolventes. Por ejemplo: la negación de los hechos aducidos, la ocultación y el silencio sobre ellos; la proyección en otros de la culpa, la desgracia o el error propios; la autoglorificación y la búsqueda de coartadas y justificaciones para todo lo negativo insoslayable; la comparación improcedente, entre planos o aspectos no correspondientes; la aplicación a los demás de etiquetas denigrantes o descalificadoras (19); la imposición de tabú sobre ideas, prácticas o personas, junto a la amenaza de castigos y de muerte contra quien ose transgredirlo; etc. El mecanismo más poderoso, y quizá también el más corriente, consiste en la presunción completamente blindada de creerse en posesión de la Verdad absoluta, o sentirse identificado con la Voluntad absoluta y llamado a imponerla en el mundo. En casos extremos, cuando la ideología ha acabado su tarea de deshumanización, tendremos unos sujetos fanáticos, maniqueos, sumisamente dispuestos a morir y a matar.

Lo que tienen en común todos esos mecanismos es el constituir otras tantas variantes de *racionalización*: acción y efecto de ese empeño por justificar algo negativo a toda costa, mediante el recurso a cualquier táctica que fabrique una apariencia de razón; su función es encubrir la realidad incluso a los propios ojos, conduciendo inadvertidamente al autoengaño complaciente y narcisista. En ocasiones, adopta la forma de *idealización*, comportamiento mental que filtra los datos de forma interesada, se queda sólo con los aspectos positivos y ofrece una imagen eufemística, armoniosa y amable, pero sencillamente irreal. La violencia que la racionalización y la idealización infligen al conocimiento de la realidad da la medida de la violencia que el fanático puede llegar a ejercer en la carne de sus víctimas.

Aunque sea verdad que todos malinterpretamos, que tendemos a percibir distorsionados los significados de los demás y los propios también, esta distorsión puede en buena medida corregirse mediante el análisis crítico, la autocrítica y el debate abierto entre las diversas posiciones. Para ello son imprescindibles determinadas condiciones de libertad.

3.3. Asumir los logros y trascender los límites de la modernidad

Al desplegarse la Ilustración europea, en su choque con las iglesias cristianas, estaba en juego la primacía del pensamiento y la libertad específicos del ser humano, la autonomía racional y política, los derechos humanos como base de la sociedad democrática. Pero el cristianismo, por la índole intrínseca de sus orígenes, no podía oponer por mucho tiempo la evangelización a los valores de la modernización; de modo que, por más que se resistieran, las iglesias tenían -y tendrán- que modernizarse. En la actualidad, en cambio, la oposición que más se agudiza ante el proceso

globalizador es la que se presenta entre *islamización* y *modernización*, debido a la forma en que entran en colisión una revelación divina, enormemente cosificada, y la razón humana. Pero serán ellos quienes deban superar la contradicción entre el sometimiento ciego a una ley heterónoma y la emancipación autónoma del individuo y la sociedad humana, sin la que difícilmente se podrá hablar ya de civilización.

Afortunadamente, los cambios no son del todo imposibles. Por ejemplo, después de tantos siglos de repudio puritano de las artes plásticas representativas de la figura humana, los musulmanes se han entusiasmado con la seducción de la imagen mediada por las tecnologías de la comunicación, como evidencia ese alminar de Al Yazira, desde donde los nuevos almuédanos megaherzianos del islam distribuyen a raudales sus imágenes en millones y millones de pantallas televisivas del mundo árabe.

En el marco de las transformaciones que trae consigo el proceso de globalización, todas las religiones se están universalizando, de alguna manera, y han comenzado a abrirse al diálogo en busca de soluciones globales, dentro de una nueva visión mundial. Tenemos indicios prometedores, por ejemplo, en el Foro Global de Líderes Espirituales y Parlamentarios (cfr. Sagan 1997: 198 ss, o en la labor del Parlamento Mundial de las Religiones (cfr. Küng y Kuschel 1994). Véase también el manifiesto:

<http://www.geocities.com/cronopiable/eticamundial.html>

Aunque no bastará el diálogo de buena voluntad entre clérigos de unas y otras religiones... Se trata de un diálogo abierto de cada tradición con las otras tradiciones, con la modernidad y con las críticas que hoy recaen sobre ella, posmodernistas y transmodernistas. El buen cristiano ya no aspira a restaurar el régimen de cristiandad. El buen musulmán ya no debiera pretender la reinstauración del califato (20). El buen budista ya no cifrará su meta en un nirvana que lo evada de este mundo. Más allá de tales universalismos provincianos, todas las religiones han de adaptarse al espacio de convivencia planetario y aportar ahí su contribución parcial.

Porque el cumplimiento de las promesas de paz universal, que las religiones misioneras sustentaron en sus ideales salvíficos, sólo se encontrará ya -si acaso- más allá de ellas y, si no colaboran, sin ellas. A ninguna le faltan motivos para autorrevisarse, autocriticarse, autorreformarse y desprenderse de todo lo que la ha convertido, de hecho, históricamente, más bien en un obstáculo para la consecución de los benéficos fines que configuraban su misión.

Aunque persistan los nostálgicos y los anacrónicos, ha pasado el tiempo de la teologización de la política, de la teocracia de signo casaropapista o islamista califal, de todo ideal de una soberanía universal asignada por Dios mismo a la comunidad de los verdaderos creyentes y, sobre todo, a sus máximos dirigentes. Y lo mismo vale para sus versiones seculares plasmadas en los totalitarismos.

Entre lo más urgente hoy, está la necesidad de confluir hacia proyectos de atenuación de las diferencias antagónicas y políticas de unificación humana, en beneficio de este

planeta roído por los intereses nacionales, por la insania etnicista, por los sectarismos ideológicos y religiosos, por las tendencias a la balcanización, por una antiglobalización arcaizante y pueril.

El de la modernidad es un proyecto inacabado. Ha conocido logros inimaginables y, a la vez, fracasos estrepitosos que la han sumido en la crisis y que reclaman una crítica sin concesiones:

- Crítica a la *razón* determinista, instrumental e insensible, que inspira un paradigma de ciencia simplificador y reductor, elevado en su apoteosis a mito racionalizador y puesto, además, al servicio de los poderosos.

- Crítica a la fe en una ley del *progreso* histórico, desmentida por las quiebras, las regresiones y la ausencia de progreso moral.

- Crítica al nacionalismo que absolutiza la *nación* soberana y enfrenta salvajemente a las naciones, causando guerras y exterminios masivos, con el agravante de impedir la articulación de un orden mundial que desarrolle una política de la humanidad.

- Crítica al ideal de la *revolución*, que exalta la fe en la violencia, que impone el terror revolucionario e instaura regímenes sin libertades ni derechos humanos.

- Crítica al modelo tecnocrático de *industrialización*, que explota a los trabajadores, sobreexplota los recursos naturales y destruye los sistemas vivos.

La modernidad se ha estrellado espantosamente en los horrores y sufrimientos inauditos causados por la I y II Guerras Mundiales. Y desde entonces agoniza tratando de resurgir de sus cenizas. Hoy afronta globalmente una problemática mundial que no procede sólo de ella: Los grandes problemas que, al entrelazarse, constituyen la red de la *geoproblemática*, son globales a la vez que alcanzan hasta los rincones más remotos:

- El problema de la superpoblación, que es la principal causa de la pobreza en el mundo.

- Los problemas de la producción de alimentos y el agua dulce, las fuentes energéticas, los recursos minerales, la tecnología industrial, la sanidad, la desigualdad y la pobreza, la deuda externa, las enfermedades infecciosas: sida, malaria..., la mortandad evitable causada por tabaquismo, obesidad y accidentes de tráfico, las crisis financieras internacionales, las ruinosas recesiones, el subdesarrollo insuperable.

- Los problemas de la legalidad internacional, los derechos humanos, las migraciones, los refugiados, las mafias globales, el contrabando de seres humanos, la corrupción política, el hegemonismo militar, el armamentismo, las guerras, y sobre todo las armas nucleares, que siguen siendo el mayor peligro de aniquilación que planea sobre la humanidad.

- Los problemas del analfabetismo, la manipulación de la información y el entretenimiento, las redes de espionaje, la brecha digital, el sectarismo ideológico o religioso, las drogas.

- Los problemas de la contaminación de aire, océanos y ríos, los gases de efecto invernadero y el calentamiento terrestre y el cambio climático, el deterioro de la capa de ozono, la lluvia ácida, la acidificación y salinización de las tierras, la deforestación y desertificación, la reducción de la biodiversidad, la esquilmación de los bancos pesqueros, el agotamiento general de los recursos naturales.

Estos problemas globales son todos transfronterizos; reflejan las necesidades globales de la humanidad y los crecientes desequilibrios del planeta. Por su naturaleza, requieren no sólo soluciones de cooperación multilateral -que siempre son parciales-, sino soluciones verdaderamente globales, que sólo podrán dimanar de instituciones mundiales de regulación de lo global.

El diletante espíritu posmoderno, nacido de la crisis, representa más bien un síntoma que un diagnóstico, y sus proclamas en tono menor apenas apelan al abandono de todo universalismo moral y al usufructo hedonista de los restos del naufragio. Algunos se amparan en él, o contra él, para postular la regresión a lo premoderno. Pero un proyecto inacabado no es un proyecto totalmente fracasado. Es necesario continuarlo adelante, entendiéndolo no como un destino sino como un camino: "se hace camino al andar". A falta de un nombre ya decantado, se habla de *transmodernidad*. Para ello hay que preservar los logros obtenidos, no repetir los tremendos errores de los dos últimos siglos, responder globalmente a los grandes desafíos del presente.

En resumen, a todas las tradiciones religiosas se les plantea el deber de intentar actualizarse y renovarse desde dentro, reelaborando su mensaje de forma que sea capaz de incorporar el contenido humano de la modernidad:

- Asimilar los avances contrastados la ciencia y la tecnología modernas.
- Renunciar a la teocracia y al totalitarismo político-religioso.
- Converger hacia unas normas morales mínimas universalmente aceptadas (también por los no creyentes).
- Reconocer los derechos humanos universales.
- Aceptar la igualdad de todo ser humano, sin discriminación de la mujer.
- Apoyar la democracia política, con separación de Estado y religión y separación de poderes.
- Reconocer la libertad de conciencia y de religión, que sólo un Estado sin religión oficial puede proteger.
- Relativizar el dogmatismo de creerse "la única religión verdadera", aunque cada cual viva la suya subjetivamente así, admitiendo que también hay verdad en las otras.

La religión puede ser practicada con entera libertad en la sociedad pluralista. La pluralización alcanza hasta la escala de cada individuo, al que le son inmediatamente accesibles todas las tradiciones religiosas -y no religiosas-. Será cierto, como repite Hans Küng, que: "No habrá paz entre las civilizaciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones. No habrá diálogo entre las religiones si no se investigan los fundamentos de las religiones" (Küng 1994: 786; 2004: 9).

Por lo demás, tampoco hay que confundir de manera simplista religión con civilización. Lo mismo que una lengua distinta es sólo una lengua distinta, pero no una cultura diferente, pensemos que una religión distinta significa sólo una religión distinta. No define sin más una civilización. Baste dar un vistazo a la historia: La civilización grecorromana fue primero pagana y luego cristiana. La civilización de India fue primero brahmanista, luego budista, más tarde en parte musulmana y en parte hindú. La civilización de China conoció la hegemonía del confucianismo, del taoísmo y del budismo, y también un sincretismo entre ellos. La explicación es que nunca se da una consistencia completa entre los componentes del sistema sociocultural o civilizatorio: poblacionales, lingüísticos, económicos, jurídicos, religiosos, tecnológicos, etc. Una civilización resulta de una síntesis muy compleja que se recompone incesantemente en un espacio geográfico y describiendo una trayectoria en el tiempo.

Las civilizaciones forman órdenes de acontecimientos que despliegan su propia evolución o historia. Pero interactúan entre ellas y entonces sus tiempos se hacen simultáneos y las barreras del espacio desaparecen. La aportación de cada una resulta más o menos válida en la interrelación de unas con otras, según el momento o el punto de vista desde el que se considere. La *civilización humana* les es trascendente a todas, o bien surge como realidad concreta como emergencia de la interactividad universal, como efecto que retroactúa sobre sus causas modificándolas. No cabe civilización absoluta o definitiva, igual que no hay tiempo ni espacio absolutos. No obstante, en nuestros días, la civilización humana conforma ya de hecho una única civilización planetaria; aunque no haya una sola lengua, ni una sola religión, ni una sola política. Todas se encuentran situadas inexorablemente sobre el mismo tablero, emplazadas a un juego para el que aún se deberán escribir las reglas.

En esta época de la civilización planetaria, es vital para la supervivencia de la especie humana defender los principios de la sociedad abierta y la democratización frente a todas las amenazas de signo oscurantista, nacionalista, integrista y totalitario. Porque ningún logro está garantizado. Y el futuro es imprevisible.

Notas

1. Quien lea este estudio no ha de esperar el sometimiento a ninguna ortodoxia, ni la autocensura exigida por los lenguajes políticamente reprimidos. He procurado avanzar un poco en la búsqueda de conocimiento, siempre abierto a debatir los datos y los

argumentos en pro de una verdad mejor. Mi enfoque intenta atenerse a los siguientes fundamentos: 1) La aplicación de métodos histórico-críticos al analizar los textos fundacionales y tradicionales. 2) La existencia de la racionalidad humana, propia de la especie, y del patrón cultural universal. 3) La comparabilidad transcultural de los discursos filosóficos y teológicos, basada en el análisis de su coherencia lógica. 4) La comparabilidad de los componentes socioculturales, basada en la constatación y el discernimiento de las consecuencias sociales y personales. 5) La crítica interna de la propia tradición.

2. Los prejuicios y las tergiversaciones están muy arraigados de un lado y otro. Entre los cristianos, desde el siglo VIII, "en el mundo griego se difundió toda una serie de juicios (Mahoma como impostor, epiléptico, Anticristo, siervo de Satán) y leyendas: el Corán le habría sido enseñado a Mahoma por un monje cristiano, al que luego asesinó" (Küng 2004: 25). Por la otra parte, Alí Bey recogía, hace doscientos años, en sus viajes por los países islámicos: "Los musulmanes creen que Cristo no murió, sino que subió vivo al cielo dejando la imagen de su rostro a Judas, que fue condenado a morir y crucificado en su lugar" (Badía 1814: 431). ¡Pero es que la idea de que Jesús no murió está en el *Corán*: azora 4, aleya 157!

3. Después de su destrucción en la guerra judía, en el año 70, los romanos reconstruyeron la ciudad con el nombre de Aelia Capitolina. Más tarde, tras la cristianización del imperio, recuperaría su nombre original.

4. Según reconocidas fuentes islámicas primitivas: La recopilación de hadices (máximas atribuidas a Mahoma) de Al Bujari (810-870) y otras colecciones de hadices; la biografía *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*, de Ibn Sa'd al-Baghdadi (784-845); la *Vida del profeta de Dios*, de Ibn Ishaq (809-873); la *Historia* de Al-Tabari (838-923).

5. En la obra *Al Sahih*, el imán Al Bujari (siglo IX) recoge 7.275 hadices. De ellos, el 97% de las referencias a la *yihad* tratan de la guerra y solo el 3% del "esfuerzo moral". El 20% de esos hadices de Mahoma están dedicados a la política. Por otra parte, la *Sira*, primera biografía oficial de Mahoma, dedica el 75% de su relato a la *yihad*.

6. Antioquía, que perteneció a la Siria romana, se halla actualmente en territorio turco.

7. Las cruzadas se convirtieron también en guerra contra Bizancio: En la cuarta cruzada, los ejércitos occidentales conquistaron Constantinopla, en 1204, e instauraron allí un imperio latino que duró hasta 1261.

8. Los resultados políticos y religiosos de las cruzadas fueron efímeros, pues tanto el reino de Jerusalén como los principados de Edessa y Antioquía fueron pronto reconquistados por los musulmanes en el siglo XII.

9. Es cierto que el conflicto principal, como demuestra Marc Ferro, es principalmente un conflicto interno a los mundos del islam (cfr. Ferro 2002), más grave que el que se da entre el islamismo y Occidente.

10. Existe un Forum Mundial Halal, cuya 4ª reunión se celebró el 23 de enero de 2009, en Kuala Lumpur, que vela por la "integridad *halal* internacional" y establece la "norma" *halal*, tal vez en competencia con la Organización Mundial de la Salud. También parece tener predicamento el Consejo Norteamericano de Nutrición y Alimentación Islámica. Lo cierto es que el Mercado Halal Global es una industria que mueve 580.000 millones de dólares anuales.

11. Es significativo, por ejemplo, en Irak, que hubiera que esperar al régimen laico, como el de Sadam Hussein, para encontrar un viceprimer ministro cristiano, Tariq Aziz. Su nombre era Mikhail Yuhanna, cuyos antepasados familiares residían en aquellas tierras desde antes del nacimiento de Mahoma.

12. El islam se singulariza por el afán de convertir la vida de la sociedad entera en un orden sagrado, sometido a una minuciosa reglamentación, análoga a la de una orden religiosa y que, en ocasiones, muta en una orden militar. Por esto, resulta sorprendente la afirmación de que en el islamismo todos son igualmente "laicos" y no hay clero. Está claro que lo hay: imanes, ulemas, muftíes, ayatolás, mulás, etc.; aunque no está jerarquizado al modo católico. ¿Pero no está sometido a la autoridad religiosa del califa o el sultán? Se diría que lo que ocurre es que todos son, más bien, como religiosos y que falta el aspecto social y político fundamental de la laicidad, que es el reconocimiento de un ámbito de autonomía de la razón frente a la fe, con el que es congruente la separación entre poder político y religión.

13. Los primeros cristianos difundieron su mensaje, durante casi dos siglos, al margen y a contracorriente del poder político, antes de que su fe fuera adoptada por el Imperio romano. Diríamos que formaban parte de la "sociedad civil", no del Estado. Luego, a lo largo de la historia, hubo una constante distinción y tensión entre el poder político y el poder religioso, como la que en la Iglesia latina llevó a la lucha por la supremacía entre el imperio y el papado. Finalmente, en los tiempos modernos, los Estados nacionales soberanos se van emancipando de la tutela religiosa, hasta alcanzar una autonomía autofundante, secular y laica, del poder en las sociedades democráticas.

14. Algunos han pensado que acaso se trate de un contagio o una transposición de la idea coránica de la *yihad*, en el sentido de lucha armada en nombre de Dios. Las cruzadas fueron para el cristianismo una desgracia lamentable: "el Islam nos islamizó cuando Occidente se dejó llevar por las cruzadas, oponiéndose a él y entonces imitándolo" (Lévi-Strauss 1955: 413).

15. Este breve pasaje fue citado por el papa Benito XVI, durante una conferencia impartida en la Universidad de Ratisbona, el 12 de septiembre de 2006. Esta mención, en un contexto donde se debatía sobre el problema de la relación entre religión y

violencia, desencadenó reacciones violentas en algunos países musulmanes por parte de sectores islamistas radicales.

16. No intento transcribir la palabra árabe sino utilizar la palabra española, adaptada desde antiguo y recogida en el *Diccionario* de la Real Academia.

17. Es un imperativo democrático neutralizar el confesionalismo religioso en el ámbito público-estatal. Por eso resultan diletantes y aberrantes esas medidas políticas que apoyan la enseñanza confesional de la religión -la que sea- en las escuelas. Su efecto es sembrar la división ideológica entre los escolares, en lugar de educarlos en lo que los une como ciudadanos. En este asunto, lo único coherente es dar a todos, en una asignatura como cualquier otra, un conocimiento de la religión basado en elementos históricos, antropológicos, sociológicos y filosóficos.

18. Es llamativa la persistencia de esta diferencia en el tocado. Ali Bey, en su descripción de Jerusalén, de hace dos siglos, observa cómo "las mujeres no musulmanas andan con el rostro descubierto lo mismo que en Europa" (Badía 1814: 435).

19. Así se acusa de "islamofobia" sin verdadero motivo. Porque abordar el estudio de tal o cual aspecto del islam con las metodologías históricas, sociológicas y teológicas disponibles, o discrepar en puntos determinados guardando las normas del respeto, no debe tildarse de islamofobia ni xenofobia. Tal acusación delata, más bien, el fundamentalismo o el panfilismo de quien la lanza.

20. La Organización de la Conferencia Islámica, aunque carece de poder vinculante, aceptó, en 1990, la *Declaración de El Cairo sobre los derechos humanos en el Islam*. Hay que objetar que varios de los artículos -sorprendentemente- aluden a la *charía* como único y último criterio de interpretación del documento. Parece, de cabo a rabo, una burla de los derechos humanos y sus fundamentos. En Internet: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/5549.pdf>

Referencias

Algermissen, Konrad

1964 *Iglesia católica y confesiones cristianas (Confesionología)*. Madrid, Rialp.

Badía Lebllich, Domingo

1814 *Viajes de Ali Bey*. Barcelona, Editorial Óptima, 2001.

Bernabeu Rico, José Luis:

1981 *Significados sociales de las fiestas de moros y cristianos*. Elche, Publicaciones de la UNED.

Brisset Martín, Demetrio E.

1984 "La toma del castillo: análisis de las escaramuzas de moros y cristianos de Granada", Salvador Rodríguez Becerra (coord.): *Antropología cultural de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura: 481-488.

1988a *Representaciones rituales hispánicas de conquista*. (Tesis doctoral). Madrid, Universidad Complutense.

1988b *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Granada, Diputación Provincial.

Cala López, Ramón (y Miguel Flores González)

1918 *La fiesta de moros y cristianos en la villa de Carboneras*. Edición facsímil. Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1993.

Castillo, Rolando

2003 *La caída de Constantinopla*. En Internet (consultado el 27 de junio de 2008): http://www.imperio bizantino.com/la_caida_de_constantinopla.htm

Domínguez Morano, Carlos

1989 "Moros y cristianos en Zújar. La mirada de un psicólogo", C. Álvarez Santaló (y otros): *La religiosidad popular*, III. Barcelona, Anthropos: 128-146.

Eliade, Mircea

1983 *Historia de las creencias y las ideas religiosas. III/1: De Mahoma al comienzo de la modernidad*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

Elorza, Antonio

2002 *Umma. El integrismo en el islam*. Madrid, Alianza.

2008 *Los dos mensajes del islam. Razón y violencia en la tradición islámica*. Barcelona, Ediciones B.

Elorza, Antonio (Mateo Ballester y Eva Borreguero)

2005 "Terrorismo y religión", en Amalio Blanco, Rafael del Aguila y José Manuel Sabucedo (coord.), *Madrid 11-M : un análisis del mal y sus consecuencias*. Madrid, Trotta: 43-78. También en Internet:

<http://perso.wanadoo.es/laicos/documentario/648T-guerrasanta.htm>

Ferro, Marc

2002 *El conflicto del islam*. Madrid, Cátedra, 2004.

Fundación Pública 'La Morisma'

1993 *La morisma. El triunfo de la Cruz en Aínsa*. Ayuntamiento de Aínsa-Sobrarbe.

García, Manuel

"Expansión musulmana", en Internet (consultado el 3 de septiembre de 2007): <http://www.mgar.net/var/islam2.htm>

Gómez García, Pedro

1991 "Moros y cristianos, indios y españoles", en el libro del mismo autor *Religión popular y mesianismo*. Granada, Universidad: 141-169.

1992 "Análisis de las 'Antiguas relaciones de moros y cristianos del pueblo de Laroles (La Alpujarra)'", *Gazeta de Antropología* (Granada), nº 9: 53-72.

http://www.ugr.es/~pwlac/G09_08Pedro_Gomez_Garcia.html

1995 "Las funciones de moros y cristianos en la Alpujarra: Antropología e historia", *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, nº 22: 141-163.

1996 "La mala conciencia del conquistador. Dramas de moros y cristianos en Granada"

Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía (Sevilla), nº 18: 125-146.

2008 "Religión y política desde las fiestas de moros y cristianos de la Andalucía barroca", en las actas del congreso internacional *Andalucía Barroca. IV. Ciencia, filosofía y religiosidad*. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía: 97-103.

Gómez Saafigueroa, Hilario:

"La conquista musulmana del Próximo Oriente bizantino. Una visión alejada de los tópicos", en Internet (consultado el 3 de septiembre de 2007):

http://ar.geocities.com/rolandcasti/bizancio/la_conquista_musulmana.html

Guastavino Gallent, Guillermo

1969 *La fiesta de moros y cristianos y su problemática*. Madrid, CSIC.

Jerez, Juan M.

1988 "La fiesta de moros y cristianos en Laroles", *La Ragua*. Nº 44: 11-13.

Küng, Hans

1994 *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid, Trotta, 2004.

2004 *El islam. Historia, presente, futuro*. Madrid, Trotta, 2006.

Küng, Hans (y Karl-Josef Kuschel) (editores)

1994 *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid, Trotta, 1994.

Lévi-Strauss, Claude

1955 *Tristes trópicos*. Buenos Aires, Eudeba, 1970.

Pirenne, Henri

1971 *Las ciudades de la Edad Media*. Madrid, Alianza, 1984.

Ricard, Robert:

1932 "Contribution à l'étude des fêtes 'Moros y cristianos' au Mexique", *Journal de la Société des Américanistes*. (Paris), vol. XXIV: 51-84.

1958 "Otra contribución al estudio de las fiestas de moros y cristianos", *Miscelánea*

Paul Rivet, II. México, UNAM: 871-877.

Rodríguez Becerra, Salvador

1980 "Cultura popular y fiestas", *Los andaluces*. Madrid, Istmo.

1984 "La fiesta de moros y cristianos en Andalucía", *Gazeta de Antropología*. (Granada), nº 3: 13-20.

http://www.ugr.es/~pwlac/G03_02Salvador_Rodriguez_Becerra.html

Rodríguez Molina, José

2007 *La vida de moros y cristianos en la frontera*. Jaén, Alcalá Grupo Editorial.

Sagan, Carl

1997 *Miles de millones*. Barcelona, Ediciones B, 2000.

Sartori, Giovanni

2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid, Taurus, 2001.

Wachtel, Nathan

1971 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza, 1976.

Warman, Arturo

1972 *La danza de moros y cristianos*. México, INAH, 1985 (2ª).

Whaling, Frank

1999 "Geografía histórica de la religión", en Ninian Smart (coord.), *Atlas mundial de las religiones*. Colonia, Könnemann, 2000: 16-31.

WebIslam. Comunidad virtual

<http://www.webislam.com/>