

Introducción a ‘Los dilemas del islam’

Pedro Gómez García

Los dilemas del islam. Mirada histórica, riesgos presentes y vías de futuro. Granada, Comares 2012: 1-7.

1. Un objeto de estudio problemático

La antropología nos enseña que todos los rasgos culturales son transmisibles por definición, sea como elementos simples o en unidades más complejas, ya se trate de técnicas y artefactos que se transportan, de ideas y creencias que anidan en las cabezas de la gente que se desplaza, o como información que va inscrita en soportes que se difunden de un sitio a otro. Los segmentos y los conjuntos codificados de rasgos o esquemas culturales constituyen la clave en el modo específico de organización de la sociedad humana.

Cuando en un sistema social se introducen paquetes de esquemas culturales provenientes de otro sistema sociocultural, entonces, según la teoría de la evolución aplicada a la historia, se produce un *flujo cultural*. Y el comportamiento del sistema que recibe la afluencia externa de mutaciones se verá alterado de alguna manera, dependiendo en cualquier caso de la *selección cultural*. Se puede decir que este tipo de fenómeno ocurre en múltiples direcciones, en nuestro mundo abierto y globalizado, pero de un modo particular observamos un flujo específico que está aconteciendo en Europa y en España con el asentamiento de población musulmana, caracterizada por el hecho de traer consigo componentes ideacionales y comportamentales propios de su religión y en buena medida disonantes, como se verá, con respecto a valores fundamentales de la cultura europea.

Mi propósito, a lo largo de estas páginas, estriba en describir brevemente y analizar críticamente algunos aspectos de *la problemática* que suscita la presencia del islam en los países occidentales, una problemática que también afecta a la posición de los musulmanes en el mundo. A nadie se le oculta la dificultad de abordar un tema así, en el que concurren circunstancias tan polémicas y opiniones tan contradictorias que bien podrían hacer decir hoy a Don Quijote: «Con el islam hemos topado, amigo Sancho». No es cuestión de soslayarlo. Creo que es posible respetar a las personas concretas y su libertad de conciencia y, al mismo tiempo, defender el derecho a examinar libremente, discutir y argumentar racionalmente las ideologías y las creencias en cuanto sistemas de ideas. Pues el temor a que alguien se sienta herido u ofendido subjetivamente por una opinión no puede convertirse en una forma de chantaje moral que colapse toda libertad de pensamiento y expresión. Dentro de los límites de la prudencia y el respeto a las personas, no sería honesto desistir de la búsqueda de objetividad en los asuntos investigados, aunque el punto de vista adoptado desdiga de la visión que tienen los protagonistas y aunque las hipótesis formuladas vengán a desmentir las que otros estudiosos sustentan.

Puedo anticipar ya el reproche de parcialidad. También se le ha hecho a las páginas que Claude Lévi-Strauss dedica al islam, al final de *Tristes trópicos* (1955, capítulos 39 y 40). Se le recrimina que representa «una forma de divagación, si no de delirio que ciega a su autor hasta el punto de no ser ya capaz de disfrutar de las bellezas legadas por el islam como civilización» (Meddeb 2011, pág. 77). Mi respuesta, de antemano, es que aquí no voy a tratar del islam como civilización –sin excluir las alusiones necesarias–, sino del islam en cuanto sistema religioso e ideológico. Creo que la distinción es pertinente. Esta distinción la proponen los estudiosos, aunque en general no de forma tan radical como en la tesis de Ibn Warraq, quien defiende que en lo que se denomina «islam» debemos distinguir tres cosas: una, la enseñanza de Mahoma contenida en el Corán; dos, la tradición y la ley islámicas; y tres, la civilización musulmana como tal; para sostener seguidamente que la tercera logró su esplendor a pesar de las dos primeras y no a causa de ellas (véase Ibn Warraq 1995, pág. 33). Por mi parte, aparte de la mirada histórica, también prestaré atención al islam como factor en el proceso de mundialización contemporáneo.

Por lo demás, niego que los análisis y opiniones que expongo sean obra del a priori y consecuencia de los prejuicios. Siempre me han maravillado las visitas a la antigua mezquita de Córdoba y los paseos por los palacios de la Alhambra de Granada. Como a tantos andaluces, me han embelesado las fabulosas historias del tiempo de los moros, la lectura de *Las mil y una noches*, *El collar de la paloma* de Ibn Hzam, los *Viajes de Alí Bey*, o los *Cuentos de la Alhambra* de Washington Irving. Lejos de cualquier predisposición en contra, he experimentado ante todo curiosidad y admiración. Mis puntos de vista críticos han surgido, con diferentes matices, como resultado de la investigación, después de manejar las fuentes y un amplio repertorio de documentos, mediante un enfoque histórico y antropológico, guiado por un pensamiento inquisitivo, llevado hasta el plano filosófico y el teológico. Es verdad que el estudio me ha conducido a una creciente desmitificación. De manera que, sin salir del asombro por las maravillas arquitectónicas y literarias, he descubierto con no menos asombro el trasfondo religioso y el sistema de valores y desarrollos jurídicos de una tradición que, al menos en su declive, se desvela como una tremenda regresión en la historia de la humanidad. En este diagnóstico vuelvo a coincidir con las distantes apreciaciones de Lévi-Strauss, a quien Abdelwahab Meddeb acusa tópicamente de «fobia islámica». Yo escribí, hace un tiempo, una crítica acérrima contra la filosofía de Descartes, pero, hasta ahora, a nadie se le ha ocurrido decir que estoy poseído por una fobia cartesiana.

2. Una orientación metodológica compleja

El método de investigación seguido aquí busca conocimientos lo mejor fundados posible, partiendo de una actitud y un enfoque que da prelación a la antropología sobre la teología, a la historia sobre la metafísica, al análisis crítico sobre la experiencia mística. De ahí que solo sea pertinente un discurso dirigido a un esclarecimiento racional, articulado con herramientas del análisis científico, antropológico y filosófico, desde la perspectiva de la historia de los acontecimientos y el sistema conceptual en el

que estos se inscriben. Pues estoy convencido de que todas las tradiciones religiosas son susceptibles de indagación histórico-crítica y a todas les son aplicables los mismos métodos de estudio evolutivo y sistémico, por mucho que algunas de ellas imaginen poseer una verdad por encima de todo alcance racional, pretensión a todas luces indemostrable.

En este sentido, podemos mencionar el caso del cristianismo, que, después de dos siglos sometiendo a implacable crítica y hermenéutica sus orígenes, textos, prácticas, instituciones y paradigmas históricos, ha llegado un punto en el que se ha logrado cierto consenso básico entre los especialistas (véase Küng 1995; Lenoir 2007), aunque siempre queden cuestiones abiertas. En lo que respecta al islamismo, también ha habido, sobre todo en los últimos decenios, investigaciones críticas bien fundamentadas, tanto las debidas a autores no musulmanes (véase Crone 1987, Ferro 2002, Küng 2004, Spencer 2007, Elorza 2008, Caldwell 2009, Farías 2010), como las realizadas por intelectuales de origen musulmán (véase Ibn Warraq 1995, Mondher Sfar 2000, al-Yabri 2006, Filali-Ansari 2003, Arkoun 2005, Djait 2004, Abdelmajid Charfi 2008, Mohamed Charfi 2009, Abu Zayd 2006 y 2009, Jahanbegloo 2007, Soroush 2000, Bidar 2008, de los que hablaré en el capítulo octavo). Pero la triste realidad es que las ideas historicistas y reformistas han calado muy poco, o casi nada, en el mundo islámico, masivamente encerrado en los esquemas de la tradición medieval y con grandes dificultades para salir de su ensimismamiento. Más aún, en ese mundo, en general, el análisis crítico del Corán, de la tradición de Mahoma y de las escuelas jurídicas sigue considerándose, en general, como un crimen y expone, en ocasiones, a quien lo acomete a una amenaza muy real de persecución, cárcel, destierro u ostracismo.

Lo que no se entiende es que, en Europa, ese tipo de análisis crítico de las fuentes islámicas se haya convertido en tabú y que no pocos arabistas e islamólogos se limiten a emitir un discurso eufemístico o reverencial, si es que no apologético. ¿Llegaremos a tal situación que llamar a las cosas por su nombre y expresarse con claridad constituya un delito? No deberíamos. Por lo pronto, comprobamos a diario que se abusa de la acusación de «islamofobia», sin verdadero motivo, como una forma expeditiva de silenciar el debate o infamar al discrepante. En este asunto, no hay por qué creer que los prejuicios de los extranjeros son siempre sagrados, ni que los prejuicios de los europeos son necesariamente execrables.

La condición previa para poder abordar estos temas con rigor exige situarse más allá del multiculturalismo y del relativismo cultural, ambos atrapados en la falta de lógica que supone postular la validez universal de un discurso que niega a todo otro discurso la posibilidad de tener validez universal. Además, si las culturas o los sistemas religiosos particulares fueran de por sí inconmensurables e incomparables –como pretenden los multiculturalistas–, sería imposible toda ciencia sobre ellos e incluso toda referencia a ellos como un conjunto. A diferencia del relativismo –que absolutiza cada cultura particular–, una teoría de la relatividad cultural pone en relación las diferentes culturas como pertenecientes a un mismo campo. Porque lo cierto es que la racionalidad humana opera básicamente igual en todas partes y sus estructuras lógicas

sirven de apoyo al avance del conocimiento que trata de objetivar la realidad: un conocimiento compartido por todos los observadores debidamente entrenados. Por eso, defendemos el saber científico (sin olvidar las ciencias humanas) contra sus detractores posmodernos y antimodernos, sean heideggerianos, foucaultianos, derridianos, geertzianos, nihilistas o islamistas, basándonos en el fundamento de un mínimo de criterios epistemológicos y metodológicos desarrollados para elaborar la información científica. La ciencia no es infalible, claro está, pero es el mejor instrumento con el que contamos para poder avanzar en el conocimiento:

«La razón de que los científicos prefieran el conocimiento producido de conformidad con los principios epistemológicos de la ciencia no es que la ciencia garantice una verdad absoluta, exenta de sesgos, errores, falsedades, mentiras y fraudes subjetivos, sino que la ciencia es el mejor sistema descubierto hasta el momento para reducir los sesgos, errores, falsedades, mentiras y fraudes subjetivos» (Harris 1999, pág. 157).

El saber científico no es garantía de libertad, pero la libertad es inconcebible sin ciencia. Tampoco la libertad es garantía de bondad ética, pero es impensable la bondad o la acción moral sin libertad. El esfuerzo por conseguir interpretaciones antropológicas lo más objetivas posibles no es solo un objetivo epistemológico. Tiene implicaciones éticas y políticas relacionadas con el encubrimiento o la denuncia de las consecuencias perjudiciales que un determinado factor cultural puede acarrear para muchos millones de personas.

El planteamiento científico y las libertades individuales han chocado siempre con las posiciones dogmáticas de todo signo. En la historia europea, desde el siglo XVII, ha habido importantes avances y regresiones de la libertad, con un alto costo humano. La libertad religiosa se instauró en Europa como consecuencia a largo plazo de las guerras de religión. Era una forma de mantener a raya las pretensiones políticas de las iglesias anquilosadas y del cristianismo identificado a la sazón con el antiguo régimen y mayoritariamente contrario al progreso de la modernidad. ¿Deben permitir las sociedades democráticas que se invoque y utilice esa libertad, ahora, para abrir paso a proyectos sociopolíticos radicalmente antimodernos? La libertad de expresión desde su origen pretendía amparar, entre otras cosas, la legitimidad de la crítica a la religión cristiana. ¿Se verá mermada hoy por la pretensión de inmunidad de la religión musulmana, en la medida en que esta impone su veto, amenaza con el castigo o compele a la autocensura?

La libertad de investigación no es menos capital (1). Su meta es la verdad; no la Verdad absoluta, sino el hallazgo de verdades. Y la verdad de un enunciado, descripción o interpretación no se dirime por ajustarse o no a la percepción que tienen los participantes, desde su propia perspectiva interna, sino por atenerse a los criterios que la comunidad de observadores científicos considera apropiados. Solo podrá refutarse una pretendida verdad si se comprueba la falsedad de las premisas o de las pruebas empíricas aducidas para respaldar las proposiciones acerca de lo que es verdadero, real, representativo o significativo.

En fin, hay que tener muy en cuenta que no es exactamente lo mismo hablar del islam que hablar del conjunto de los musulmanes, aunque a menudo ambos se confundan. Por eso, conviene no olvidar que lo que se dice acerca del islam como sistema de creencias, ritos y normas no es válido atribuírselo sin más a ningún musulmán en particular, ni tampoco a toda la comunidad de creyentes, pues se refiere a un objeto de dimensión y nivel diferente. El propio islam, aunque conste de un núcleo permanente, que ha de interpretarse, se da en formas históricas, cambia a través de las épocas y cristaliza en paradigmas más o menos adaptativos, en interacción con las transformaciones sociales.

En el terreno práctico, cabe añadir que en las sociedades musulmanas hay mucho más que el islam. Y la relación con el islam de cada individuo musulmán resulta siempre contingente, incierta, puesto que sus ideas y comportamientos pueden apartarse o no coincidir exactamente con lo que prescribe el sistema islámico, entendido desde una ortodoxia establecida. El desafío que hoy tiene planteado el mundo del islam es su incorporación a una humanidad general: la cuestión es si los musulmanes conseguirán reconciliar el islam con la modernidad, tal como reclaman voces musulmanas un poco por todas partes, pero faltas de apoyo y de difusión social. Se trata de incorporar los principios humanistas y laicos sobre los que se basa el mundo moderno, y sin los cuales la libertad de los países musulmanes seguirá siendo una lejana utopía. Pero, además, esa cuestión, de alguna manera, nos concierne a todos, porque las antiguas tradiciones llevan ya mucho tiempo encontrándose y conviviendo, cada vez más, en una universalidad concreta. El diálogo se está produciendo ya en el seno de una misma y única civilización en ciernes, la civilización humana. De ahí que la cuestión planteada sea, en último término, una cuestión humana.

En este punto, está justificada la tarea y resulta imprescindible el esfuerzo por conocer mejor la historia de la problemática y su significación, así como por adentrarse críticamente en el debate y en la busca de las soluciones o las vías de evolución deseables en la encrucijada actual. A esto quisiera contribuir modestamente con estas páginas.

Nota

1. Al escribir estos ensayos no me considero obligado a ninguna ortodoxia, ni me atengo a la autocensura reclamada por el lenguaje políticamente reprimido. He procurado avanzar un poco en el conocimiento, con la información que he podido recopilar y dentro de mis inevitables limitaciones, pero siempre abierto a debatir los datos y los argumentos que propicien una verdad mayor. Mi enfoque intenta apoyarse en los siguientes fundamentos: 1) La aplicación de métodos histórico-críticos al analizar los textos fundacionales y tradicionales. 2) La existencia de una racionalidad humana, propia de la especie, y de un 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.