

Islam

Perspectivas contemporáneas

Sebastián Álvarez Posada
Carlos Alberto Builes Tobón
Editores



Universidad
Pontificia
Bolivariana

297
A473

Álvarez Posada, Sebastián, autor
Islam. Perspectivas contemporáneas / Sebastián Álvarez Posada
y otros 7. Medellín: UPB, 2019.
148 páginas, 16.5 x 23.5 cm.
ISBN: 978-958-764-702-0 / 978-958-764-703-7 (versión e-pub)

1. Islamismo – 2. Multiculturalismo – 3. Globalización

CO - MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Sebastián Álvarez Posada
© Carlos Alberto Builes Tobón
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Islam. Perspectivas contemporáneas

ISBN: 978-958-764-702-0
ISBN: 978-958-764-703-7 (versión digital)
Primera edición, 2019
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas
Grupo: Estudios Políticos. *Proyecto:* Cosmópolis: lenguaje e instituciones.
Radicado: 305C-11/18-36

Arzobispo de Medellín y Gran Canciller UPB: Mons. Ricardo Tobón Restrepo
Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda
Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández
Decano de la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas: Mag. Luis Fernando Jaramillo Álvarez
Editor: Juan Carlos Rodas Montoya
Coordinador editorial de la Escuela: Andrés Felipe Duque Pedroza
Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa
Corrección de Estilo: Dora Ramírez Vallejo
Diagramación: Ana Mercedes Ruiz Mejía

Dirección Editorial:
Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019
e-mail: editorial@upb.edu.co
www.upb.edu.co
Telefax: (57)(4) 354 4565
A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1861-30-05-19

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito
sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Presentación	7
Capítulo 1: La distorsión del islam: los vicios culturales de Occidente	11
Los vicios culturales	14
El antídoto: empatía e imaginación narrativa	21
Capítulo 2: Trab el Bidan desde la palabra: entre la tradición y la modernidad	27
Palabra y tradición, los pueblos del Bidan	30
Colonia española y cosmovisión saharai: mujeres y resistencia.....	40
Capítulo 3: Oriente Medio y Occidente: las relaciones internacionales en tiempos de la glocalización.....	49
Carácter transdisciplinar de las relaciones internacionales	50
El mundo visto desde Colombia	52
La geopolítica mundial	53
La localización y sus efectos culturales en la globalización	54
Los geoestratégicos conflictos de Oriente Medio: lo regional en escala mundial.....	57
De la tierra prometida al Estado de Israel.....	58
La unificación de los pueblos de la península arábiga por el islam:	60
¿El profeta Mohamed en Jerusalén?.....	60
Diferencias entre chiítas y sunitas.....	62
Organizaciones político militares	63
Capítulo 4: El nacimiento original de un Estado en Oriente Medio: Arabia Saudí.....	67
El Emirato de Dariya o el primer Emirat de Sud (1744-1818)	75
El segundo Emirato de los Sud o el debilitado imperio otomano (1823-1891)	78
El apoyo británico y el tercer Emirato de los Sud (1902-1932)	78
El wahabismo y el Estado saudí	82

Capítulo 1:

La distorsión del Islam: los vicios culturales de Occidente

Sebastián Álvarez Posada¹
Carlos Alberto Builes Tobón²

Papá, te voy a hacer una pregunta que quizá te irrite porque sé que muchos te la hacen: ¿Debemos tener miedo del Islam? ¿Por qué cada vez más gente, aquí en Europa, le tiene miedo?

Antes de nada, dime de qué Islam estás hablando. Todos tenemos miedo. Pero, ¿Cómo se puede demostrar a la gente que esto no es el Islam?
¿Acaso existen varios?

No, pero hay varias interpretaciones de los textos fundadores de esta religión, la última revelada. Como bien sabes, es una religión monoteísta –un solo Dios, que en árabe se dice Alá- inspirada en las otras dos religiones monoteístas, el judaísmo y el cristianismo. Al igual que cualquier religión, el Islam no ha dejado de padecer los efectos de unas interpretaciones di-

-
- 1 Doctorando en Lenguas, letras y traducción de la Universidad de Liège. Profesor e investigador de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: sebastian.alvarezpo@upb.edu.co / orcid: 0000-0002-9779-4008. Medellín-Colombia.
 - 2 Doctor en Artes, Letras y Lenguas de la Universidad de Rennes 2. Profesor e investigador, Director de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: carlos.builest@upb.edu.co / orcid: 0000-0001-9034-8446. Medellín-Colombia.

vergentes e incluso contradictorias. Por ello existe, de un lado, el Islam, y, de otro, unas personas que lo empujan hacia la violencia, porque la lectura que hacen de los textos no les permite entender sus matices ni el fondo del pensamiento islámico. Le hacen decir cosas que no dicen (Ben Jelloun, 2015, pp. 31-32).

Introducción

Tras los acontecimientos vividos en el marco de las guerras europeas de la mitad del siglo XX, en Occidente se abrió un amplio debate al interior de las Ciencias Sociales para cuestionarse sobre el racismo que motivó el exterminio de diferentes comunidades étnicas, que fueron marginadas sistemáticamente gracias a la construcción de estereotipos que las hacían ser percibidas como un factor amenazante y desestabilizador. A pesar de haber convivido durante siglos con la sociedad europea y compartir gran parte de sus imaginarios culturales.

Uno de los aportes más sobresalientes en esta discusión fue llevado a cabo por el antropólogo Claude Lévi-Strauss (1999), por encargo de las Naciones Unidas en 1952, a través de un texto denominado *Raza e historia*, en el que se propone un relativismo cultural que considera el aporte de todas las culturas a lo largo de la historia para el enriquecimiento de la humanidad como conjunto; en todos los niveles, no solo cultural y social también científico y tecnológico.

En la actualidad, gracias a la decodificación del genoma humano en la década de los noventa, la biología contribuyó para que fuera considerado absurdo bajo todo punto de vista seguir sosteniendo postulados eugenésicos o racistas que atribuyen algunas características especiales a un grupo humano a razón de su fenotipo.

No obstante, aún perduran metarrelatos que insisten en la idea de dividir a la humanidad a pesar de la contundencia científica sobre el hecho de que los seres humanos son anatómica, fisiológica y psicológicamente iguales. El racismo ya no es una categoría de exclusión con el mismo peso que tenía en el siglo pasado, pero sí el culturalismo, que en el contexto del presente trabajo

se entiende como un hecho discriminatorio sustentado en la pertenencia a determinada cultura.

Después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, bajo la administración Bush, el orden político internacional dio un viraje hacia la lucha contra el terrorismo. A pesar de que el fundamentalismo es un fenómeno presente en todas las sociedades y que está extendido en todas las acciones humanas, bien sean de tipo religioso, económico o político, dicho paradigma geopolítico ha sido severamente culturalista con la civilización islámica, al generalizar argumentos sobre una civilización que, como toda organización humana, posee estructuras complejas y diferentes campos de acción y pensamiento.

Dicho culturalismo distorsiona la idea de Occidente sobre el Islam al desconocer sus grandes avances y aportes a la historia mundial. Sumido en un discurso de miedo, Occidente ha olvidado que es heredero del Islam. No puede concebirse el renacimiento sin el conocimiento que los musulmanes atesoraron sobre Aristóteles y que después transfirieron con el filósofo Averroes a Europa. Tampoco puede negarse la herencia que el mundo árabe dejó en términos de la aritmética, el álgebra, la medicina, la música, entre otros (Derman, 2005).

Con respecto a lo anterior, Ferguson (2012), en su obra *Occidente y el resto*, establece cómo Occidente ha logrado imponer cierta hegemonía sobre otras civilizaciones y reconoce los aportes trascendentales de la civilización islámica a la historia de la humanidad; su análisis se centra principalmente en los conocimientos de tipo médico y científico.

El mundo mismo se transformó desde la aparición del Islam. Pueblos y culturas fueron transformados por los valores del monoteísmo, la oración, la solidaridad, la coherencia de vida y el respeto por el otro. Durante siglos las tradiciones islámicas han entrado en diálogo comercial, social y cultural con naciones de todos los continentes aportando progreso y desarrollo.

Desafortunadamente, pese a lo anterior, el radicalismo religioso del Islamismo es la categoría que ocupa los imaginarios occidentales frente al Islam, al reducirlo a una conceptualización alejada de la realidad que no lo representa

de ninguna manera. Tal percepción corresponde a un culturalismo que debe ser tratado y remediado. Para ello, es necesario primero categorizar los vicios culturales que Occidente comete frente al Islam.

Los vicios culturales

Quien mate a un alma, a no ser que sea (como castigo legal) por asesinato o por causar desorden y corrupción en la Tierra será como si hubiese matado a toda la humanidad. Y aquel que salve una vida será como si le hubiese salvado la vida a toda la humanidad (El Sagrado Corán, sura 5, aleya 32).

Nussbaum (2005), en el *Cultivo de la humanidad*, dedica un apartado del texto a la reflexión sobre el estudio de las culturas no occidentales. En términos generales, la propuesta de la autora estadounidense consiste en describir un conjunto de vicios que debe enfrentar el investigador occidental al dirigir su mirada a Oriente, con el ánimo de poder sostener una observación crítica y objetiva al momento de encontrar prácticas o costumbres culturales que resulten extrañas. Dichos sesgos culturales son de dos naturalezas: descriptivos y normativos.

Los vicios descriptivos, como su nombre lo indica, son en los que incurre el investigador a la hora de describir los fenómenos y las dinámicas sociales foráneas. Dentro de estos hay dos tipos: el chovinismo descriptivo y el romanticismo descriptivo.

El chovinismo descriptivo consiste en “recrear al otro a nuestra imagen, interpretando lo extraño exactamente como lo familiar” (Nussbaum, 2005, p. 155). En lo que concierne al acercamiento de Occidente al Islam, hay un profundo desconocimiento sobre la historia y el desarrollo de esta civilización, lo que genera un caldo de cultivo para estigmas y estereotipos. El chovinismo descriptivo se refleja en la resistencia de los occidentales frente a la aceptación de las prácticas religiosas musulmanas; a pesar de que la mayoría de ellos son conscientes de las diferencias entre prácticas religiosas en los diferentes grupos

humanos. Todo ello porque la interiorización de las prácticas religiosas en cada cultura se desarrollan de forma diferente en las esferas que competen la vida pública y privada.

El chovinismo descriptivo también se manifiesta en las concepciones occidentales sobre el Estado musulmán y su relación con la religión. Occidente interpreta esta relación desde el laicismo, la secularización y los valores democráticos, pero desconoce todos los procesos históricos que dieron origen a la vinculación entre política y religión en el mundo islámico, y lo que significó el Islam en términos de la unificación de los diversos pueblos tribales de los tiempos del profeta Mohamed.

Contrario a lo anterior, el romanticismo descriptivo consiste en ver a las otras culturas como totalmente ajenas a la propia, se desechan las semejanzas y se destacan solamente los aspectos que resultan extraños. Hay una cierta expresión de anhelo romántico hacia lo diferente, pues no logra identificarse algo similar en los referentes culturales propios (Nussbaum, 2005).

Cabe destacar que los habitantes de la Europa contemporánea, desdibujada de sus propios valores y sumergida en una crisis identitaria, han encontrado en el Islamismo una utopía movilizadora de su búsqueda. Hay un cierto romanticismo descriptivo en muchos europeos que se han desilusionado del proyecto modernizante y secular de este continente. El encuentro y el desencuentro de movimientos fundamentalistas cristianos y musulmanes en localizaciones europeas remiten al mismo desencanto de la razón como religión y del mercado como Dios del hombre contemporáneo.

En relación con el Islam, esto ocurre cuando en algunas ocasiones se resalta de forma positiva la fortaleza de los vínculos familiares, la solidaridad entre los miembros de la *umma* y el sentimiento religioso, en contraposición a un Occidente donde la primacía del paradigma moderno ha generado una percepción de debilitamiento de las relaciones sociales y los vínculos religiosos. Para los musulmanes estas estructuras se siguen manteniendo y están en constante evolución: pensar que Occidente carece de ellas es caer en una generalización sin sentido.

El otro conjunto de vicios que sesgan la mirada del estudioso de las culturas no occidentales son los denominados normativos. Según Nussbaum (2005) son aquellos que se cometen al emitir un juicio de valor sobre otra cultura, es decir, cuando se evalúan o se valoran sus prácticas. Dentro de estos están: el chovinismo normativo, el arcadianismo normativo y el escepticismo normativo.

El chovinismo normativo aparece cuando Occidente se sitúa en una condición de superioridad frente a otras culturas. Esto resulta negativo pues se puede llegar a desconocer atributos que propician niveles de reconocimiento y aceptación. Frente al Islam, Occidente impone una cierta superioridad de sus valores religiosos, políticos y científicos, a la vez que desconoce las dinámicas culturales de los musulmanes que también dan una respuesta práctica a sus sociedades en estos temas.

¿Se puede pensar en hacer una valoración normativa que ponga en diálogo unos mínimos éticos mundiales en las sociedades islámicas y occidentales? Probablemente la respuesta sería más corta si se hace una comparación de los fines comunes de ambas civilizaciones: buscar la organización social, establecer un sistema justo legítimo y crear unas condiciones de convivencia que garanticen el progreso mutuo. En ese sentido, tanto si se da en democracia o no, los fines coinciden. Si el uno lo hace a través del código divino y el otro lo hace desde la configuración racional de la modernidad, es inevitable su común búsqueda del bien común.

Desde una perspectiva histórica, el chovinismo descriptivo es el más cercano al culturalismo e incluso puede llegar a ignorar los aportes que realizaron los musulmanes a la historia de la humanidad; de los que se hizo referencia en apartados anteriores. De forma concreta, este vicio se alimenta principalmente en todo lo que se relaciona con el papel de la mujer, la democracia como forma de organización política y el ejercicio de una razón instrumental.

El arcadianismo normativo hace referencia a la idealización de la cultura objeto de estudio, la visualiza como paradisiaca y desprovista de todos los males de Occidente (Nussbaum, 2005). Este inconveniente es cometido, en su gran mayoría, por algunos Islamólogos que reducen su visión a los periodos

de esplendor del mundo musulmán, al *Islam de las luces* por ejemplo, siendo algunas veces incapaces de abordar con objetividad los retos y los desafíos a los cuales se enfrenta el Islam en la contemporaneidad.

Por último, el escepticismo normativo es el vicio en el que se incurre cuando el observador de una cultura no se atreve a emitir un juicio moral sobre lo bueno o lo malo de ciertas prácticas. Nussbaum (2005) señala que esto es muy diferente a la tolerancia, pues la gente tolerante no está dispuesta a aceptar acciones que afecten o dañen la libertad y la dignidad de otras personas.

Dicho escepticismo normativo es quizá uno de los más sensibles que ha sido alimentado por el fundamentalismo Islamista; este último no es un común denominador de las naciones musulmanas. Países como Turquía, Líbano o Marruecos nada tienen que ver con el radicalismo de Irán o de los Estados de la península arábiga. No obstante, en muchos de estos países aún persisten severas condenas sociales y jurídicas frente a temas tan delicados como la diversidad religiosa y sexual, que merecen un sereno debate en el marco del reconocimiento de la libertad y la defensa de los derechos humanos.

En este contexto, el debate sobre las libertades individuales y el laicismo se abre paso en los países islámicos, que obedece, justamente, a la supresión de sesgos del escepticismo normativo. Y no solo desde la mirada de Occidente, sino desde un ejercicio introspectivo del Islam. A pesar de que la secularización del Estado solo ha sido lograda por Turquía, intelectuales como Ben Jelloun (2015) lideran actualmente el foco de esta discusión. Los fuertes vínculos establecidos entre el Estado y la religión en la cosmovisión islámica a veces sugieren una imposibilidad de plantear reformas que puedan separar ambos poderes. No obstante, según lo indica Ruiz Figueroa (2005), el Islam ha planteado cambios entre las estructuras políticas y religiosas, por ejemplo, el establecimiento de monarquías hereditarias que se constituyeron tras la formación de la figura del califato.

Ben Jelloun (2015) considera que es posible configurar democracias laicas al interior del Islam, pero exige “que los musulmanes reinventen un Islam liberado de esos aspectos que lo hacen incompatible con las leyes de la República

(...) un Islam que se viva en la esfera privada, respetando las leyes del país” (pp. 54-55). Para soportar sus argumentos acude a la supresión del escepticismo normativo, pues añade que resulta inadmisibles:

(...) que el marido que acompaña a su mujer a las urgencias de un hospital se niegue a que la atienda un médico varón. O que unos padres prohíban a sus hijas hacer gimnasia en la escuela porque la vestimenta deportiva les marca el cuerpo (Ben Jelloun, 2015, p. 55).

Lo anterior sugiere que el mundo islámico debe enfrentar, en algún momento, la discusión sobre una reforma que permita armonizar las relaciones del mundo contemporáneo con los pilares esenciales de la religión. Esta es un problema que tarde o temprano debe enfrentar todos los sistemas religiosos. El cristianismo católico, por ejemplo, en cabeza del papa Juan XXIII convocó en 1962 el Concilio Vaticano II, cuyo objetivo principal era adaptar a la Iglesia a los retos y desafíos que imponía el siglo XX. A pesar de que el Islam se opone a la posibilidad de una reforma, vale la pena considerar que:

(...) cuando releemos los textos escritos en la época del profeta o durante los tiempos del Islam de las luces, entre los siglos X y XII, se observa que esta religión es capaz de reestablecer los vínculos con la razón, con la clarividencia de aquella edad de oro (Ben Jelloun, 2015, p.55).

Sea como fuere y contrario a lo que se piensa en Occidente de forma generalizada, el debate sobre las relaciones entre Estado y religión se ha presentado a lo largo y ancho de la historia islámica. Ruiz Figueroa (2005), en *Islam: religión y Estado*, dedica todo un capítulo a la teoría sobre el Estado musulmán, resalta que en la relación entre Estado y religión no hay necesariamente un conflicto, sustentándose para ello en las disertaciones que Ibn Jaldún llevó a cabo en el siglo XIV. Ibn Jaldún reconoce la posibilidad de una relación armónica entre la religión y el Estado, sin embargo, esta unión estará sujeta a la ley de cambio según la naturaleza misma del Estado.

De forma clara, Ibn Jaldún diferencia dos dimensiones paralelas: un orden natural y el orden de la revelación, que le otorga a la voluntad divina un papel

preponderante. Más radical, Ben Jelloun (2015) trae a la discusión la corriente reformista impulsada en Egipto en el siglo XIX por Muhammad Abduh y Yamaledin Al-Afgani, quienes en su esfuerzo por interpretar los textos sagrados dentro del contexto histórico de su lectura, establecieron que “cuando la razón y la tradición entran en conflicto, la primacía corresponde a la razón” (p. 56). Dicho razonamiento parece ser un eco de las palabras de Averroes, quien en el siglo XII ya había dicho que “la mente humana puede llegar a través de la razón hacia la verdad de la religión” (Ben Jelloun, 2015, p. 56).

Este debate sobre el laicismo, en el marco de la explicación de los vicios de escepticismo normativo, es un argumento importante para derribar los mitos sobre el Islam que tiene Occidente. La visibilización de tal discusión dentro del Islam hace que dicha civilización sea percibida como dinámica y capaz de enfrentar los retos del mundo contemporáneo. De hecho, este aspecto constituye un rasgo distintivo de lo que Nussbaum (2005) denomina las verdaderas culturas.

Extrañamente, mientras los pueblos islámicos podrían reconfigurarse en un marco moderno occidental para hacer compatible sus principios con los de las democracias, la parte de Occidente que se ha desencantado busca su espectro en tradiciones religiosas o nacionalismos culturales. De nuevo, Occidente entra en diálogo consigo mismo, no sin ignorar la presencia del Islam en el interior de sus sociedades.

Para Nussbaum (2005) las verdaderas culturas son aquellas en las que hay voces que resisten y contestan las normas establecidas por la tradición. Tal es el caso de pensadores de la talla de Al-Afgani, Abduh, Ben Jelloun o de los 67 firmantes del manifiesto reformista que se divulgó después de los ataques terroristas en Francia durante el 7 y 9 de enero de 2015. En aquel manifiesto, intelectuales, artistas, escritores y académicos del mundo islámico expresaron:

Es indispensable introducir reformas en el mundo musulmán para responder a esta guerra (la de los yihadistas). El ejercicio de la ciudadanía, la igualdad, la libertad de conciencia, el Estado de derecho y todos los derechos humanos son unos antídotos indispensables (...) La respuesta a esta guerra

consiste en reconocer y afirmar la historicidad y la imposibilidad de aplicar cierto número de textos que contiene la tradición y extraer las conclusiones oportunas. (...) Esos combatientes se nutren de unos textos islámicos que llaman a la violencia, como ocurría en otras religiones, y que forman parte de otro contexto, de tiempos ya pasados. Todos los responsables, principalmente los religiosos y las autoridades de cada país, deben declarar esos textos inadaptados, desfasados e inaplicables. Esta posición debe ser el inicio de una auténtica reforma del ámbito religioso y, más allá de éste, de una actualización de las legislaciones. (...) Se deben criminalizar todos los discursos o las iniciativas encaminados a promover esas radicalizaciones, el odio, el racismo. Los programas escolares y el lenguaje de los medios de comunicación, así como los sermones en las mezquitas, deben cumplir con esos ideales universales de libertad de conciencia y de respeto de los derechos individuales. No existe una religión superior a las demás. La humanidad es una e indivisible (Ben Jelloun, 2015, p. 53-54).

Para remediar la distorsión que tiene Occidente del Islam, merece la pena considerar otras de las características que Nussbaum (2005) le otorga a las verdaderas culturas, tales como: el reconocimiento del pluralismo³ de los diversos campos de acción y pensamiento (no reducir al mundo musulmán solamente a su dimensión religiosa, sino tener en cuenta su literatura, arquitectura, ciencia, música, entre otros); y que todas las culturas tienen un presente y un pasado. A pesar de las coyunturas sociales que por cuenta del fundamentalismo crean estereotipos sobre el Islam, es necesario acercarse también a su pasado para conocer sus sobresalientes periodos de florecimiento intelectual y los grandes aportes que han hecho a la humanidad en los campos de la ciencia, la medicina y el arte.

³ El mundo islámico está compuesto por una gran diversidad de pueblos y etnias, los árabes apenas representan el 20% de la población total.

El antídoto: empatía e imaginación narrativa

La teoría política contemporánea está caracterizada por una lectura de la sociedad desde la perspectiva del fenómeno de la globalización. Esta visión que se fundamenta en los principios normativos de los estudios políticos, siendo el paradigma liberal el predominante (Marsh y Stoker, 1995), invita a descubrir principios éticos y morales en las relaciones humanas, que en la contemporaneidad se muestran como vínculos complejos y diversos.

Es necesario precisar que en este trabajo la globalización⁴ no se comprende desde su interpretación más popular, que implica una homogenización de la cultura. A partir de los planteamientos del filósofo francés Edgar Morin (1999), por globalización se entiende un carácter ético y moral que invita a afrontar los problemas globales como desafíos y amenazas comunes para el género humano.

Morin (1999) propone que la globalización ha tenido efectos positivos y negativos para el hombre. Negativos porque la destrucción de la biosfera, las pandemias, las crisis económicas, la vulneración de la dignidad humana, los flujos migratorios y el surgimiento de fanatismos religiosos, políticos y económicos, adquieren dimensiones globales. Por su parte, también tiene aspectos positivos porque por primera vez en su historia, los seres humanos son conscientes que como especie tienen desafíos, amenazas y oportunidades comunes.

Por ejemplo, un brote de ébola en Sierra Leona se convierte en un problema global en cuestión de semanas, debido a la interconectividad que suponen los medios de transporte modernos. La catástrofe ambiental que produjo el derrame de

⁴ No hay que ignorar que el concepto dominante de la globalización ha puesto en tela de juicio muchos de los grandes relatos tanto de Occidente como de Oriente. Los promotores de la globalización son los grandes capitales transnacionales que, a través de la idea de un capitalismo mundial, han buscado transformar no solo los comportamientos de los consumidores sino que han influido en todas las esferas de la vida privada.

petróleo de la *British Petroleum* en el Golfo de México en el 2010, supera las fronteras estatales en la medida en que sus efectos amenazan todo el sistema ecológico del mundo. El enfrentamiento ideológico de la cosmovisión occidental e indígena en aspectos como la tierra, la economía y el desarrollo, implica una problemática social, política y económica que merece un tratamiento transnacional.

Este panorama geopolítico hace imperativo pensar sus soluciones desde espacios interdisciplinarios y multilaterales, que superen, como señala Martha Nussbaum (1996), los límites del patriotismo. Esta idea se refuerza con la tesis de Bauman (2011) que propone trascender el concepto del prójimo inmediato, de la moralidad judeocristiana, hacia un prójimo que no está determinado por su proximidad geográfica, sino por su condición de ser humano.

De este modo, la globalización permite visualizar diferentes experiencias de vida, que a pesar de regirse por patrones sociales y culturales diferentes, demandan las mismas garantías sobre los derechos fundamentales a los que se comprometen los Estados contemporáneos. Al tener en cuenta lo anterior y al considerar que la diversidad es un atributo esencial de la humanidad, la globalización invita a contemplar a lo diferente no como una amenaza, sino como una oportunidad para ampliar las fronteras de lo cotidiano (Nussbaum, 2005).

En lo que compete al Islam como sistema religioso es posible establecer un vínculo con lo expuesto a través del pensamiento de Harari (2015). Este autor sostiene que el ser humano, como especie animal, le debe su éxito evolutivo a la capacidad que tiene de establecer órdenes imaginarios o metarrelatos que permiten una colaboración de un gran número de personas. Ejemplos de estos metarrelatos son el Estado, la nación y la religión. En lo que compete al hecho religioso, la pertenencia a la *umma* y los vínculos fraternales que allí se establecen posibilitan que los musulmanes cooperen en conjunto hacia la consecución de objetivos comunes. De hecho, en la historia del Islam, la religión fue el instrumento que tuvo el profeta Mohamed para unificar política y socialmente a los pueblos tribales que habitaban la península arábiga en el siglo VII.

En este escenario, cuando los metarrelatos religiosos de los diferentes grupos humanos logran establecer un diálogo interreligioso capaz de reconocer

que todos defienden, básicamente, el mismo mensaje de paz y fraternidad, es posible trascender las afiliaciones religiosas más inmediatas para pensar a la humanidad como un conjunto. Nussbaum (2010), al citar a Tagore, establece que es necesario poder visualizar el alma de los otros, entendida esta como la suma de tres factores: pensamiento, emoción e imaginación⁵.

Cuando se visualiza el alma de los otros, en otras palabras, cuando se reconoce al otro como un ser que piensa, siente e imagina, las relaciones humanas que se establecen a partir de dicho reconocimiento se configuran como complejas y no como meros vínculos de manipulación y utilización (Nussbaum, 2010). Lo que Nussbaum llama “visualizar el alma” se puede entender como empatía.

Ahora bien, una forma de instrumentalizar la empatía para hacer de ella un discurso y una práctica tangible es a través de la imaginación narrativa, concepto introducido por Martha Nussbaum (2005). Este instrumento consiste en alimentar el sentimiento de empatía a través de un ejercicio performativo que contempla los dominios del arte y de las humanidades.

Si Occidente empieza a transmitir mediante sus estructuras culturales el verdadero rostro del Islam que está oculto tras la máscara de los estereotipos, se avanzará cada vez más en la visibilización del alma musulmana. Esto se hace con el cine, el teatro, la música y las obras literarias que pongan en evidencia esas relaciones humanas cotidianas que hermanan a todo el género humano. A modo de ejemplo, Lessing (1984), en *Natán el sabio*, pone en boca de un personaje cristiano (el hermano lego) las siguientes palabras sobre un judío (Natán):

5 Hans Küng, en el *Proyecto de una ética mundial* (1998) propende por un diálogo interreligioso como un nuevo consenso mundial en tres esferas: imposible vivir sin una ética mundial, difícil la paz religiosa sin diálogo de religiones y complicada la paz mundial sin paz religiosa.

Hermano lego. –¡Natán! ¡Natán! ¡Vos sois cristiano!– ¡Por Dios, vos sois cristiano! ¡Jamás hubo un cristiano mejor!

Natán. –¡Afortunados que somos! ¡Porque lo que me hace a mí cristiano a vuestros ojos, eso mismo os hace judío a los míos! (p. 44).

En el momento en que Occidente empiece a visualizar el rostro más humano y bondadoso del Islam, lo que constituye la verdadera esencia y la generalidad del mundo musulmán, se tendrá un antídoto para curar los sentimientos de miedo y odio que en gran medida determinan las relaciones contemporáneas de ambas civilizaciones. Si se sigue esta vía, un poco similar a Natán, se podrá decir ante el mundo islámico:

¡Afortunados que somos! ¡Porque lo que me hace a mí humano a vuestros ojos, eso mismo os hace humanos a los míos!

Conclusiones

El orden político contemporáneo que se ha configurado en Occidente a partir de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, ha creado en los imaginarios colectivos un estereotipo de fundamentalismo religioso sobre el mundo musulmán que ha distorsionado totalmente la verdadera esencia de la civilización islámica. Tales relatos, que obedecen a un culturalismo acotado por las barreras del miedo y la ignorancia, desconocen los diferentes campos de acción y pensamiento del Islam, así como un pasado floreciente que aportó a Occidente las bases actuales para sus desarrollos en los campos de la cultura, la medicina y la ciencia.

Un acercamiento al Islam a partir de una observación objetiva y serena de la realidad, basándose en el método para estudio de las culturas no occidentales propuesto por Nussbaum (2005), permite reconocer en los pueblos musulmanes las facultades del pensamiento, la emoción y la imaginación que facilitan la creación de relaciones complejas y no meros vínculos de manipulación y utilización.

Para tal fin, se propone a la imaginación narrativa, es decir, a la instrumentalización de las artes y las humanidades como el vehículo que permite construir en el espacio de las representaciones culturales, un metarrelato que ofrece la oportunidad de acercar a Occidente con el Islam para afrontar juntos los retos y desafíos que imprime el mundo de hoy en las relaciones políticas y sociales.

Imaginar diálogos que superen los prejuicios culturales es una tarea de todos aquellos que comprometidos con un mundo mejor no escatiman usar todas las herramientas de la inteligencia y la sabiduría tanto occidental como oriental para mediar en los grandes conflictos contemporáneos que supone esta triple y compleja relación de lo local, lo nacional y lo global.

Referencias

- Bauman, Z. (2011). *Mundo consumo*. Buenos Aires: Paidós.
- Ben Jelloun, T. (2015). *El Islam que da miedo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Derman, M. (2005). *Contribuciones musulmanas a la civilización universal*. Recuperado de https://d1.Islamhouse.com/data/es/ih_books/single/es_contribuciones_musulmanas.pdf
- Ferguson, N. (2012). *Civilización: Occidente y el resto*. Barcelona: Debate.
- Harari, Y. (2014). *Sapiens. De animales a dioses: Una breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate.
- Lessing, G. E. (1984). *Natán el sabio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lévi-Strauss, C. (1999) *Raza e historia*. Madrid: Atalaya.
- Marsh, D., y Stoker, G. (1995). *Teoría y métodos de la Ciencia Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paris: UNESCO.
- Nussbaum, M. (1999). *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.
- Ruiz Figueroa, M. (2005). *Islam: Religión y Estado*. México D.F.: El Colegio de México.