

# 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

<b>Presentación</b> .....	7
<b>Capítulo 1:</b> La distorsión del islam: los vicios culturales de Occidente .....	11
Los vicios culturales .....	14
El antídoto: empatía e imaginación narrativa .....	21
<b>Capítulo 2:</b> 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
<b>Capítulo 3:</b> 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
<b>Capítulo 4:</b> 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

Sfez, L. (1992). *Critique de la communication*. París: Le Seuil.

Smouts, M.-C. (1999). Que reste-t-il de la politique étrangère ? *Pouvoirs*, (88), 5-15. Recuperado de <http://www.revue-pouvoirs.fr/Que-reste-t-il-de-la-politique.html>

Watanabe, L. (2014). Testing Times for Saudi Arabia. *CSS Analyses in Security Policy*, (153), 1-4. Recuperado de [http://www.css.ethz.ch/content/specialinterest/gess/cis/center-for-securities-studies/en/center/people/watanabe-lisa-all-publications/details.html?id=/n/o/1/5/no\\_153\\_testing\\_times\\_for\\_saudi\\_arabianr\\_](http://www.css.ethz.ch/content/specialinterest/gess/cis/center-for-securities-studies/en/center/people/watanabe-lisa-all-publications/details.html?id=/n/o/1/5/no_153_testing_times_for_saudi_arabianr_)

## Capítulo 6: Diálogo intercultural: Islam y Occidente

Leidy Vargas<sup>1</sup>  
Ana Cristina Montoya<sup>2</sup>

### Justicia e identidad: palabras clave de una relación conflictual

Son dos los drones que tienen bloqueado el aeropuerto Gatwick de Londres en los días que preceden las celebraciones de Navidad (BBC, 2018). La noticia exaspera esa sensación de vulnerabilidad e inseguridad que parece aletear en el mundo y en los discursos mediáticos; como en una moviola regresan las imágenes de los atentados en La Rambla de Barcelona, en los mercaditos de Bruselas, del periódico Charlie Hebdo. Poco a poco la memoria se remonta hasta la imborrable imagen de la caída de las torres gemelas de New York en ese fatídico 11 de septiembre de 2001 que, aparentemente en forma irremediable, asoció en el imaginario colectivo mundial la palabra terrorismo al Islam<sup>3</sup>.

1 Magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesora del Centro de Humanidad de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: leidy.vargas@upb.edu.co / orcid:0000-0002-4124-5034. Medellín- Colombia.

2 Doctora en Ciencias de la comunicación de la Universidad Salesiana. Docente Instituto Universitario Sophia. Correo electrónico: cristina.montoya@sophiauniversity.org / orcid: 0000-0003-0810-1175. Loppiano- Italia.

3 “There remains primarily Islamic terrorism—a demon much discussed and much feared in the West, but essentially an imprecise construct representing a blurred vision of reality.

Las fuertes corrientes migratorias de las últimas décadas, la necesidad de reservas energéticas y las guerras simbólicas han aumentado las tensiones inclusive en países donde la convivencia pluricultural, multiétnica y multireligiosa constituye un secular *modus vivendi*.

Mientras Occidente se siente atacado y frágil, reacciona con la bandera de la lucha antiterrorista usada como escudo para justificar guerras contra pueblos y naciones; auténticas cortinas de humo para ocultar intereses económicos y favorecer el comercio de armas de los países más potentes. Por su parte, Dáesh justifica como propia defensa su intolerancia religiosa que manifiesta una interpretación fundamentalista y contradictoria de esa que se autodefine como la religión de la misericordia y la paz.

Políticas de integración que de alguna manera niegan el reconocimiento de una igual dignidad de las culturas y con ello de las personas que las ponen de manifiesto, están a la raíz de una exasperación relacional que encuentra en el individualismo nihilista de Occidente su mejor espacio.

Una comunicación masiva y viral de estereotipos hace difícil el conocimiento recíproco y la comprensión real de los fenómenos, al tiempo que alimenta la indignación de una generación que ha sido definida *no future* (Roy, 2016). Que más que fidelidad a Dios manifiesta una búsqueda infructuosa de identidad, es una exigencia de ser reconocido por lo que se es en el concierto de un territorio que lo niega sistemáticamente, aun cuando para algunos constituya la única tierra que ha pisado sus pies. Esta incapacidad de acogida del *alter* que ha llevado a la muerte del prójimo en el hombre de Occidente pone de manifiesto el ocaso, la noche de una cultura.

---

How did so-called Islamic terrorism become such a central image in the world today, and especially since the collapse of Communism in 1989/91? As we know, for several decades now, there have been important social/religious movements in Islamic countries which are often labelled 'Islamic fundamentalist', and somewhat more rarely "Islamic integrist". These labels are not, to my knowledge, self-designations, but are those used in the Western world and in the media. In Islamic countries these movements are more likely to be called "Islamist" (Wallerstein, 1999, p. 112).

Aunque quiera presentarse como fundamentalismo religioso o guerra santa, este fenómeno contemporáneo es ante todo un hecho cultural y político del que justicia e identidad constituyen las palabras clave ¿Qué es lo que se esconde tras ese velo que produce temor? Se trata de un fenómeno complejo que, si bien en América Latina resulta todavía distante y afecta los países del continente en diversas medidas, posee una dimensión global e interesa múltiples campos del saber, desde la política hasta la sociología de las religiones y desde la economía hasta la información.

En estas páginas el análisis se realiza en función de los elementos que pueden fortalecer el diálogo intercultural y sus implicaciones sociopolíticas. En este orden de ideas no se hace referencia al Islam como fenómeno religioso, sino que será afrontado como hecho cultural, aun sabiendo que esta distinción solo es posible con fines analíticos porque en la realidad social resulta inseparable, de la misma manera que al hablar de Occidente no se puede olvidar que el término hace referencia a una cultura que se configuró dentro de la matriz de la fe cristiana.

Los estudios en diálogo intercultural han presentado un desarrollo y aumento significativo en las dos últimas décadas principalmente en la áreas sociales, comunicación intercultural, educación, filosofía política y antropología (Scopus, 2018a). De forma análoga se han incrementado los estudios sobre el Islam, particularmente en las aéreas de la ciencias humanas y sociales, y los estudios teológicos (Scopus, 2018b). El presente texto, además de nutrirse de la abundante bibliografía, se propone dar voz a intelectuales y personajes de la política musulmana<sup>4</sup>, así como de Occidente, en la búsqueda de ofrecer una lectura desde adentro, aún con la consciencia de la subjetividad inexorable.

---

<sup>4</sup> Principalmente reportados en libro de entrevistas realizado por Michele Zanzucchi (2006) periodista italiano especialista en geopolítica del Oriente Medio, y la obra del historiador y orientalista Massimo Campanini (1999, 2006). La lectura del Occidente cristiano tiene como punto de partida el pensamiento del filósofo Giuseppe Zanghì (1981, 2007; Zani, 2005). Para el diálogo intercultural se presentan como autores de referencia Martha Nussbaum (1996, 2005) y Edgar Morin (2011).

Al partir del presupuesto que el término intercultural denomina un tipo de relación social que no se da como un proceso espontáneo, sino que requiere la generación de entornos sociales que lo hacen posible, se observa cómo este se presenta en la actualidad, en la relación entre Islam y Occidente. Se evidencia algunas dificultades que se ponen de manifiesto como la aparente incompatibilidad en los ejes mismos de la cultura, en la instauración de los sistemas de ejercicio de la justicia y el poder, el uso del espacio público, los sistemas de derechos y la comprensión del sujeto en sus relaciones, interpersonales, colectivas y con el ambiente, para finalmente sugerir elementos que puedan contribuir con este diálogo.

## La manifestación de la fractura

Ya que una relación social es el fruto emergente de la interacción de sujetos en un determinado contexto, dentro de ciertas estructuras sociales y naturales, se esboza una definición que toma en cuenta cuáles son esos sujetos, el contexto y las estructuras dentro de las que acontece esta interacción para tratar de describir la relación que emerge y los principales desafíos que se ve llamada a afrontar para que pueda hablarse de un diálogo intercultural y no de un choque de civilizaciones como habría indicado Huntington (1996).

El presente análisis se circunscribe a la que ha sido considerada el corazón de Occidente, Europa, por dos motivos fundamentales: es un territorio donde la llegada de población musulmana ha generado un contraste continuo en las últimas tres décadas<sup>5</sup> y es un continente que bajo formas jurídicas y de

5 Cuando en el siglo VII de la era cristiana surgió el Islam, este se ha encontrado con Occidente en múltiples formas y territorios, a menudo en una forma conflictual y violenta, de conquista, de exclusión y rechazo. “Sólo en torno a un veinte por ciento de los musulmanes son árabes. El resto pertenece a otras tradiciones culturales, étnicas y raciales. Se estima que hacia el año 2025 los musulmanes pueden superar los mil quinientos millones, de entre los cuales quinientos millones serán árabes. Cabe destacar que una sexta parte de los árabes no profesan el Islam. En el mundo árabe hay aproximadamente un 10% de cristianos” (Tamayo, 2009, p. 16).

cooperación interestatal busca una afirmación de la unidad entre diferentes<sup>6</sup>. Hablar de Islam y Occidente implica referirse a la abstracción de realidades históricas y culturales que contienen grandes diferencias en su interior, de las cuales resulta imposible dar una definición unívoca y abarcadora. Por ende, se delinean elementos que permitan comprender cómo son interpretadas en la presente disertación.

En un sentido cultural e histórico, el término Occidente hace referencia al conjunto de pueblos o civilizaciones que ahondan sus raíces en el gran humanismo greco-romano fecundado por el *humus* judeocristiano. En el contexto actual, indica, al seguir la reflexión de Immanuel Wallerstein (1999), un sistema que tiene su origen en Europa occidental, que se extiende paulatinamente en gran parte del mundo basado en una dinámica económica capitalista con un sistema interestatal. Las unidades políticas que conforman idealmente Occidente poseen, en línea de máxima, características comunes como: un Estado de derecho, la tutela creciente de las libertades individuales y la herencia de un pensamiento racionalista que emergió con fuerza en el iluminismo y se consolidó con las Revoluciones americana y francesa.

Al final del presente análisis, las referencias al Islam no están focalizadas tanto a la religión monoteísta abrahámica que ocupa el segundo lugar por su difusión en el mundo y que indica en su propio nombre sometimiento a Dios, fundamentada en el Corán<sup>7</sup>; sino a la comprensión de este como una

6 Serían muchas las comunidades humanas en las cuales esta relación se pone de manifiesto y puede ser observada, todas ellas con características diferentes, de hecho no es lo mismo hablar de esta relación intercultural cuando se piensa a un minoritario grupo de occidentales cristianos en un país árabe de tradición musulmana, de Pakistán, de un grupo de musulmanes afroamericanos en Harlem o del Islam balcánico. En cada situación esta relación tiene características y responde a desafíos especiales y en, cierta forma, únicos.

7 Al respecto consideramos significativa la puntualización del profesor egipcio Nasr Hamid Abu-Zaid, que, si bien identifica en el Corán la fuente primigenia del Islam, evidencia el rol de la civilización en la que se gesta: “Es un texto lingüístico que puede ser descrito como texto axial y representativo en la historia de la cultura árabe. No tiene nada que ver con la simplificación de describir la civilización árabe islámica como “civilización del texto” en el sentido de que se trata de una civilización que sentó sus bases y levantó sus ciencias y su cultura sobre el fundamento de que no es posible ignorar el puesto central

orto praxis, una doctrina de ética y de comportamiento, dominada por la presencia de un Dios sublime y perfecto, indiscutible señor del cosmos, pero dirigida particularmente al foro mundano (Campanini, 1999). En otras palabras, como movimiento religioso monoteísta de envergadura nacional, de valor universal que propende por la organización social de una comunidad en conformidad con las reglas de Dios y que no está determinado por el principio de territorialidad del Estado (al menos en el sentido occidental) como lo señalaba el Islamista Vatikiotis (1993). En este orden de ideas el Islam se comprende como *Ummah*<sup>8</sup>, la comunidad de creyentes, que trasciende todo límite territorial y político.

Una última salvedad: no se puede hablar de una taxonomía geografía para identificar el cristianismo como occidental y el Islam como oriental, pues ambas religiones tienen una presencia y una búsqueda universal a lo largo de la historia. Europa misma ha sido casa del Islam en muchos de los países que la conforman, manteniendo por siglos un intercambio recíproco cuyas huellas pueden hallarse en la arquitectura, en la gastronomía, en la literatura y en las ciencias; se puede reconocer una influencia cultural determinante del cristianismo en Occidente y del Islam en el contexto geográfico oriental.

---

que el “texto” ocupa en ella. No quiere decir esto que haya sido “el texto”, por sí solo, el que haya establecido la cultura, porque no hay texto alguno que haya fundado una civilización. Lo que fundó la civilización y erigió la cultura es, por una parte, la dialéctica hombre/realidad, y por otra, su diálogo con el propio texto. La interacción dialéctica hombre-realidad —con todas las construcciones económicas, sociales, políticas y culturales que en esta realidad se disponen— es lo que crea la civilización. El Corán, en nuestra civilización, cumple un papel cultural que no cabe ignorar, conformando los rasgos propios de esta civilización y fijando la naturaleza de sus sabedores. Si se nos permitiese —simplificando mucho— reducir la civilización a una sola de sus dimensiones, resultaría totalmente correcto afirmar que la civilización egipcia antigua es la civilización del “después de la muerte”, que la civilización griega es la civilización “de la razón”, y que la civilización árabe e islámica es la civilización “del texto” (Tamayo, 2009, p. 112).

8 “El término *umma* encierra el universo de los creyentes, preparados para la recíproca colaboración, y de aquellos que los apoyan. (...) Señores y siervos o sometidos, unidos a los primeros por vínculos de súbditos, pero con derechos y de un explícito reconocimiento de su especificidad” (Campanini, 1999, p. 47)

## Musulmanes en Europa

Uno de los mayores desafíos para la política de la contemporaneidad está determinado por los altos índices de movilidad humana. Se calcula que para el año 2050 sean 250 millones los migrantes en el mundo, de los cuales el 65% tenderá a instalarse en los países emergentes (European Commission, 2009). Los retos que este proceso social conlleva se enfrentan fundamentalmente en el campo cultural, ya que “La cultura permite que el hombre no solo se adapte a su entorno sino que haga que éste se adapte a él” (Cuche, 2002, p. 5). En este movimiento se da a menudo un fuerte contraste entre quienes llegan a un territorio iniciando un proceso de transformación y las poblaciones nativas o presentes en el territorio anteriormente que habían ya desarrollado un fuerte proceso de adaptación.

Indica Denys Cuche (2002): “No hay de un lado culturas “puras” y del otro culturas “mestizas”. Todas, por el hecho universal de los contactos culturales, son en grado diverso culturas “mixtas”, hechas de continuidades y discontinuidades” (p. 82). El modo en el que se afronta este paradójico contraste determina que pueda ser de enriquecimiento mutuo o de discordia. “Las culturas tienden a conservarse en sí mismas, en el equilibrio interno al que llegan, por lo tanto no se encuentra una tendencia intrínseca al cambio” (Cuche, 2002, p. 41). Este se realiza fundamentalmente con relación elementos culturales foráneos, pero se vuelve particularmente difícil sobre todo cuando la presencia extranjera se percibe como una amenaza.

En el caso específico, la migración musulmana hacia el antiguo continente tuvo sus inicios en la segunda postguerra, cuando Europa recurrió a sus colonias con el fin de encontrar mano de obra para su reconstrucción y esta provino en gran parte de países fundamentalmente musulmanes<sup>9</sup>. Los migrantes

---

9 Indica Bichara Khader (2015): “En su inmensa mayoría, la primera generación de inmigrantes se componía de jóvenes que no venían a quedarse definitivamente, sino a reunir ahorros suficientes para, por ejemplo, construir una casa, abrir una tienda o comprar un taxi; en general, para preparar un triunfal regreso a su patria. Puesto que se consideraban afincados solo temporalmente, estos inmigrantes —solteros o casados— remitían casi un 80% de sus salarios a sus familias” (p. 305).

eran considerados, ellos mismos se consideraban, de paso; no eran vistos como una amenaza.

La discriminación que experimentaban estaba vinculada a una diferencia de clase, más que de religión. A partir de la década el 80 había una mayor presencia femenina con el consecuente uso del velo, lo que hizo más clara y visible la diferencia; asimismo aumentó la natalidad y dio paso a la segunda generación<sup>10</sup>. Empezaron los requerimientos de lugares de culto y el deseo de mantener vivo en los hijos la lengua, la tradición, los hábitos y la fe que habían quedado en los lugares de origen. Su sentido de familia y de pueblo garantizaba casa abierta a sus hermanos musulmanes que buscaban atravesar el mediterráneo para encontrar mejores condiciones de vida. Las solicitudes de conjunción por motivos familiares desbordaron las exigencias migratorias<sup>11</sup>. Esto los llevó a constituir grupos unidos y compactos de agregación cultural.

En la actualidad, el creciente número de musulmanes constituyen dos terceras partes del flujo migratorio total. Bichara Khader (2015), fundador del Centro de estudios e investigaciones sobre el mundo árabe contemporáneo, identificó seis tipos distintos de musulmanes presentes en Europa: los llamados autóctonos que viven desde hace varios siglos; los estudiantes y ejecutivos (muchos radicados en Francia); los que entraron sin restricciones legales; los que llegaron temporalmente en la postguerra; los nacidos en Europa de padres migrantes; los refugiados y solicitantes de asilo. En el imaginario colectivo los

10 “Unos veinticinco millones de musulmanes viven en los veintiocho Estados miembros. Cuando llegaron en busca de trabajo resultaban necesarios para sectores calificados como “difíciles, sucios y peligrosos”. En los años ochenta, se les empezó a percibir no como inmigrantes, sino como “musulmanes” que ponían en peligro el tejido social europeo. Los atentados perpetrados por minúsculos grupos de fanáticos y la radicalización de miles de europeos de origen musulmán han hecho resurgir un sentimiento antimusulmán. A menos que haya un esfuerzo por parte de los inmigrantes para integrarse y cierta apertura por parte de las sociedades, las tensiones resultarán preocupantes” (Khader, 2015, p. 302).

11 “La inmigración matrimonial ha garantizado que continúe la elevada tasa de fertilidad en este colectivo, puesto que muchos hombres inmigrantes de segunda generación prefieren casarse en el país de origen con una mujer joven, tradicional y virgen antes que, con otra inmigrante de segunda generación, como ellos. Obviamente, este tipo de inmigración ha mantenido intacta la dinámica migratoria” (Khader, 2015, p. 306).

musulmanes están invadiendo Europa, aunque en realidad constituyen cerca del 5% de la población europea y más de la mitad son ya ciudadanos, sea por nacimiento que por legalización:

los musulmanes están convencidos de que la mayor parte de los europeos rechazan su presencia y denigran y ridiculizan su religión. Esta incompreensión es preocupante, porque alienta una peligrosa Islamofobia, por una parte, y la radicalización de algunas conductas, por la otra (Khader, 2015, p. 303).

Radicalización que se hace visible en los diferentes tipos de ataques terroristas, como lo expresa Michele Zanzucchi (2006): “Temas como guerra y yihad, democracia y modernidad, velo y rol de la mujer, conflicto entre *shari'a* y legislaciones civiles, interpretaciones del Corán, proselitismo y reciprocidad entraron en nuestra cotidianidad desde el 11 de septiembre del 2001” (p. 29). Pero en esta relación conflictual el terrorismo es apenas la punta de un Iceberg que tiene como fundamento el encuentro entre aquella comunidad que tiene como máximo valor el sometimiento a Dios y a su ley con una cultura que en cambio lo ha despedido gentilmente de su vida y de sus principios. En consecuencia, la relación que se establece entre la *shari'a*<sup>12</sup> o ley de Dios, y unos Estados que enarbolan como su más alta conquista actual la laicidad.

En realidad, lo que hoy puede ser narrado como un fenómeno religioso produce sensación entre las poblaciones, no tanto por las creencias o valores confesionales, en general desconocidos para la mayoría, sino por la indumentaria, los templos y las costumbres. Elementos que es necesario tener presentes al querer penetrar en el encuentro y la convivencia entre estas culturas, llamadas a enriquecerse y complementarse la una a la otra.

12 La *shari'a* es el nombre con el cual se conoce el derecho islámico, término que los medios de comunicación introdujeron en la cotidianidad europea, símbolo de orgullo para muchos musulmanes, mientras que desde una perspectiva externa es vista como algo retrógrado y casi peligroso. Entenderla sin prejuicios implica, ante todo, tener presente la concepción antropológica que subyace al Islam, que ve el hombre como hecho para trascender y vivir en relación estrecha y continua con Dios.

Un fenómeno que es además narrado, amplificado y no pocas veces distorsionado por los lentes de los medios de comunicación que en una fuerte operación de simplificación encierran en una palabra o en un título millares de historias y realidades; un manejo comunicacional altamente simbólico que en numerosas ocasiones oscurece una búsqueda identitaria que tiene a la base<sup>13</sup>.

## Principales desafíos de la relación intercultural

Más que un espacio geográfico, el encuentro entre estos dos universos culturales acontece en un espacio temporal con características muy precisas, ese que ha sido nombrado modernidad. Si se pudiera afirmar que el Occidente se edificó sobre la idea del tiempo del Dios de las promesas, es decir, sobre la idea del plan divino, del progreso y del crecimiento, la modernidad se perfila a partir de la disolución de ese principio y de la introducción de la razón y la ciencia como bastiones de la sociedad. El ser humano se configura como principio y medida de todas las cosas. Cambia la imagen de Dios, que es despedido de la sociedad; la imagen del hombre se transforma metodológicamente en individuo y el concepto del tiempo se vuelve circular (Montoya, 2018). Uno de los efectos de esta exacerbación del individuo es el languidecer del vínculo social:

queriendo liberar al hombre de los vínculos sociales, considerados restrictivos, en grado de reducir o anular la libertad y originalidad que le son propias, la modernidad llega a considerar los vínculos sociales casi negativos, casi como un mal en sí mismos (Donati, 2015, p. 184).

En palabras de Edgar Morin (2012) “asistimos a una degradación de todas las solidaridades y responsabilidades tradicionales, entre las causas: el surgir del

<sup>13</sup> Las generalizaciones, incluidas las de este texto, tienen sentido solo en cuanto ayudan a comprender los acontecimientos, pues una de las cosas más complejas es olvidar que cada inmigrante musulmán es un caso diferente, así como cualquier emigrante cristiano. Tratar a todos del mismo modo u olvidar que el Islam es plural, constituiría un gran error.

individualismo y la parcelación de la cultura” (pp. 30–31). Este Occidente está marcado por estos elementos intrínsecos a la modernidad. El filósofo Italiano Giuseppe Maria Zanghì (2007) subraya la que considera una de las más dramáticas consecuencias de este fenómeno:

para curar al hombre, para darle finalmente el uso pleno de la razón, se debe hacer desaparecer el Dios de la razón (...) para ser sí mismo, el hombre debe eliminar de su horizonte cualquier Dios o por lo menos, si no tiene el valor de hacerlo, debe ponerlo entre paréntesis (pp. 31–32).

## Ley divina

Mientras que el elemento religioso ha dejado de ser central e inclusive relevante en la vida de la mayor parte de los europeos, los inmigrantes islámicos parecen subrayar con su sola presencia y con su vida, el peso de lo divino. Esto genera un contraste fuerte. La sombra de una ley divina que pueda oscurecer las conquistas laicistas e iluministas de Europa y pueda sumergir el mundo en una especie de sumisión a Alá constituye la más profunda fuente de pánico moral colectivo. El miedo de la Islamización del mundo, entendida como sinónimo de negación de las libertades individuales conquistadas y de la autodeterminación del individuo que constituyen los bastiones de Occidente.

El rechazo generado por este temor encuentra su contraparte en combatir la infidelidad de Occidente que mueve hoy a grupos, especialmente jóvenes musulmanes, en buena medida responde más a dinámicas profundas de indignación y desprecio que a un auténtico conocimiento o adhesión al Corán.

En esta relación conflictual, lo que muchos analistas omiten es que el núcleo de la racionalidad occidental, es decir, predominio de las ciencias exactas como determinantes de la realidad, ha sido posible gracias a los intelectuales musulmanes, pues estos fueron los que portaron a Occidente conocimientos en matemáticas, física, metafísica, entre otros, “el pensamiento islámico ha producido una filosofía destacada, ha traducido los autores griegos y los



hindúes y es gracias a esto que en el renacimiento los europeos conocieron a Aristóteles” (Abu Zayd, 2004, pp. 93–94). Hecho histórico que ofrece luces sobre la posibilidad del enriquecimiento mutuo en este proceso cultural.

Dentro del gran marco de la modernidad, son muchos los factores que se extienden hasta nuestros días, uno de estos es el secularismo entendido como ese modo de vida que confina al ámbito estrictamente privado y personal cualquier tipo de confesionalidad al evitar toda manifestación pública de adhesión a una religión<sup>14</sup>.

El pueblo islámico, siempre entendido plural y diverso<sup>15</sup>, donde quiera que esté presente, enarbola en su cotidianidad la prioridad de Dios sobre el ser humano, de una autoridad que no manda solo en lo íntimo de las conciencias, sino que se arroga el derecho de condicionar las leyes mismas. En la dependencia de la *shari'a* y la relación que esta pueda tener con las conquistas civiles, radica uno de los mayores desafíos en la convivencia intercultural y de la gestión de gobiernos locales en la actualidad.

Mientras la opinión pública, sobre todo mediática occidental, ve las comunidades islámicas como orientadas hacia el pasado, que confunden política y religión, que rechazan libertad, democracia y razón crítica, el Islamólogo Christian Van Nispen (1999) subraya la existencia de múltiples perspectivas en la visión islámica. Hay quienes ven la convivencia pacífica como posible, siempre y cuando los musulmanes que viven en países occidentales se adapten a las costumbres de cada Estado, otros en cambio, esperan una especie

14 Hay una diferencia entre secularismo y laicidad, el primero se presenta como una ideología que busca confinar la dimensión espiritual de la condición humana a la esfera privada, mientras que el laicismo se comprende como diferenciación entre el poder trascendente y el temporáneo.

15 En efecto, los musulmanes pueden ser tradicionalistas, reformistas o radicales, pero en general comparten la idea de que el Estado tendría que garantizar la justicia. La igualdad no es una categoría base ya que mantiene al margen a las mujeres en muchos ámbitos de la vida civil y pública. Establece claras líneas de exclusión en el acceso al poder, “cierto, el Profeta era jefe religioso, militar y político al mismo tiempo, no se puede olvidar” (Zanzucchi, 2006, p. 100).

de respuesta carismática o caudillista que genere una versión islámica de la democracia y un creciente número de intelectuales se esfuerza sobre todo por encontrar el vínculo correcto entre el derecho islámico y su conciliación tanto con las normas como con las formas de vida de Europa (Zanzucchi, 2006).

Las constituciones de los países árabes generalmente son muy semejantes a las occidentales, sujetas a tensiones políticas y religiosas porque se considera que la *shari'a* pueda ser fuente de derecho tanto público como privado. Pero sucede que algunos gobiernos para no ver decaer su influencia sobre la sociedad, que a menudo a gran voz reclama la inserción de la *shari'a* en el sistema judicial (Maalmi, 2005), presenten una fuerte reducción de las libertades individuales y se reintroduzcan las penas corporales (aunque las apliquen raramente) en sus ordenamientos. Lo que contrasta fuertemente con cuanto en Occidente se considera intolerable en materia de derechos humanos fundamentales.

No se puede hablar de *shari'a* en forma abstracta, siempre hay que ponerla en relación con el Estado en el cual es o no aplicada. Se hace necesario subrayar que en la mayoría de los países donde ha sido reintroducida la *shari'a* está vinculada a formas de fundamentalismo. Se afirma, de hecho, que la dificultad para un estudio crítico racional del Corán sea sobre todo de naturaleza política.

## El velo

Un elemento más que evidencia la diferencia entre el Islam y Occidente es el uso del velo (*hijab*) en los espacios públicos. El *hijab* tiene un alto valor simbólico, no dice a Europa solo apertura a lo divino o pertenencia a Dios, sino que connota sumisión y marginación de la mujer, cuya reversión constituye una de las grandes luchas de las últimas décadas de la cultura que busca afianzarse sobre la libertad y la igualdad. Se hace hincapié en la idea de que el mundo islámico debe dar espacios y reconocimiento a la mujer. Como lo afirma La Spina (2017):

En el caso de los códigos de vestimenta, en general, o en concreto de los velos (integrales o no), uno de los extremos en conflicto es la difícil relación

entre mujeres, cultura y derechos, unida a ciertas visiones paternalistas y etnocentristas que presentan a las mujeres como víctimas de su propia religión y cultura (p. 96).

En este sentido, aunque los posibles grupos portadores de diferencias en las sociedades europeas sean heterogéneos, las comunidades musulmanas son las mayormente vistas como fuente de reproducción de patrones y prácticas culturales dañinas. Se trata de un desafío no resuelto “sobre el acceso equitativo al espacio público, una cuestión de distribución del poder y de los recursos desde un mínimo de igual libertad” (La Spina, 2017, p. 98). Esta perspectiva occidental contrasta con la visión del mundo islámico, que por su parte pone al descubierto la creciente objetivación de las mujeres en Occidente, aumentada y potenciada por los procesos de secularización, globalización y consumo.

## Yihad

Las diferencias que en las primeras décadas de la postguerra estaban unidas fundamentalmente a una dimensión socioeconómica, se han ido convirtiendo en formas siempre más explícitas de Islamofobia para muchos europeos. Mientras existe, por otra parte, en el mundo islámico una actitud de rechazo al Occidente que encuentra su origen en las frustraciones y humillaciones que ciertas comunidades han tenido que padecer a lo largo del tiempo. Para Mohammed Nour, la solidaridad entre los musulmanes nace del sentimiento común de injusticia, de haber sufrido demasiados atropellos y aprovechamientos, esta puede considerarse como uno de los pilares de la que ha sido llamada guerra santa (Zanzucchi, 2006).

*Yihad* o *yihad* es una de las palabras árabes más usadas para describir la relación entre Islam y Occidente. En tiempo de paz para el musulmán indica la lucha contra sí mismo, contra esos elementos que están en su interior y que considera equivocados, denota en tiempo de guerra la defensa de la propia vida y de los hermanos musulmanes. El *yihad* tiene un amplio espectro, “significa todo aquello que se hace en nombre de Dios, cada uso del amor o del odio hecho para agradarlo a Él” (Zanzucchi, 2006, p. 41). El equilibrio se alcanza usando ambos

tipos de *yihad*, el que combate los malos instintos y tendencias presentes en el interior de cada hombre y el que ayuda a los demás a hacer lo mismo.

No se puede desconocer o subvalorar que entre los 17 niveles que el Corán indica o propone para referirse a la relación entre los hombres (desde el odio hasta el amor a los enemigos), el último nivel habla explícitamente de guerra. Afirma el exdiputado sirio Muhammad (2005):

En el Corán se puede encontrar una invitación a la batalla de las palabras, así como a la lucha con la espada: por reacción a quien te combate, puedes reaccionar tratando de sobreponerse al rival en cada uno de los modos. Los radicales piensan que el último versículo borra todos los anteriores (p. 197).

El Corán autoriza el combate cuando se es víctima de una forma de tiranía, se es llevado al exilio por proclamar la propia fe o se ha defendido a los indefensos como las viudas o los niños.

Los terroristas nacen de un padre que es la corrupción en la interpretación de los textos sagrados y de una madre que es la injusticia. Estos son los dos padres de la violencia. La mala interpretación no basta para generar terrorismo; pero si esta cae sobre un terreno impregnado de injusticia, pueden nacer los terroristas (Muhammad, 2005, p. 198).

Esto no significa que toda forma de terrorismo de origen islámico pueda hacerse corresponder directamente a una forma de defensa frente a la injusticia. A menudo el *yihad* es usado como discurso, no tanto por quienes tienen profundas convicciones religiosas, sino por quienes lo aprovechan para obtener o consolidar alguna forma específica de poder.

## La reducción de la realidad

Si bien no se pueden sobrevalorar las acciones de grupos extremistas aislados, que en nombre de la religión promueven la incompatibilidad entre las civilizaciones, tampoco se puede negar que estos actos sean un fuerte detonante en los

procesos de odio y rechazo recíprocos. No hay que desconocer que el terrorismo de hoy no procede solo del uso de potentes instrumentos de muerte usados en el nombre de Dios, sino que estos son sostenidos por una lucha simbólica que hace mella en el imaginario colectivo.

El terrorismo tendría menos fuerza si no estuviera acompañado por imágenes y mensajes que multiplican sus efectos letales a la confianza y al miedo. Galtung (2003) sostiene que la violencia cultural hace que la violencia directa y la estructural aparezcan, incluso se perciban como cargadas de razón o que al menos son naturales:

Igual que la ciencia política trata de dos problemas —el uso del poder y la legitimación del uso del poder—, los estudios sobre la violencia son sobre dos problemas: la utilización de la violencia y la legitimación de su uso (Galtung, 2003, p. 8).

Legitimación que se realiza mediante la difusión de narrativas polarizantes que definen el escenario como un espacio dual en el que el otro debe ser mantenido a raya, al margen. “El instrumento para manipular la realidad, es manipular las palabras” (Dick, 2000, pp. 103–104). De hecho, en esto consiste uno de los trágicos actos de los tiempos actuales: encapsular en una sola palabra realidades complejas al nombrar al migrante, al musulmán, etc. (Bellini, 2016). Vivir a partir de estereotipos es ocultar de alguna manera la realidad. Como lo dice Edgar Morin (2011):

Reducir al prójimo a su etnia, su raza, su religión, sus errores, sus culpas y su peor comportamiento nos ciega sobre lo que es él y sobre nosotros mismos. La comprensión es un componente capital de la reforma de vida. Ya hemos dicho anteriormente que no podemos esperar el menor progreso social si no va ligado a un progreso en la comprensión del prójimo (p. 251).

Los grandes sistemas de comunicación parecen llevarnos a vivir sumergidos en una especie de mega simplificación, en cambio de plantearnos las preguntas profundas ¿Es posible aprender a vivir juntos? ¿Cuál tendría que ser el giro de tuerca de nuestro tiempo?

## Construcción de lo social como espacio de diálogo

No se trata solo de evidenciar los contrastes culturales presentes en el encuentro entre Islam y Occidente, particularmente el que se da en la Europa hija de la modernidad racional. Es ir un paso adelante para cuestionar sobre cuáles elementos pueden posibilitar a cada actor la construcción de la propia identidad en procesos de mutuo crecimiento, sin la necesidad de la contraposición. De tal manera que este inexorable encuentro permita la apertura y la consolidación de una realidad social, como el espacio en el que el ser humano puede desarrollar todas sus potencialidades.

Como se indicó anteriormente, Islam y Occidente son dos abstracciones. El primer elemento para evidenciar es que el contacto cotidiano lo tienen personas concretas puesto que las relaciones interculturales se tejen en los mercados, en los buses, en la escuela, en el parlamento. Por tal motivo resulta apremiante la construcción de lo social, entendido como el ambiente de relaciones humanas no determinadas por la institucionalidad sino por los vínculos entre los ciudadanos. Lo social dentro de una comunidad se presenta en una continua interacción con el ámbito político y económico, pero conserva su autonomía como un constructo de relaciones. En palabras de Zanghì (1981) “Lo social es el ambiente de la existencia del humano en cuanto tal, libre e inteligente una experiencia en la que la dimensión de reciprocidad tiene un rol determinante” (p. 9). Tal comprensión de la esfera social en un sentido relacional es ampliada por el sociólogo Pierpaolo Donati (2000):

Particularmente estoy convencido que la llamada a la sociedad civil tenga un sentido. Pero con la condición de ver que la sociedad civil de la cual hablamos, no puede ser aquella del pasado. No es más aquella aristotélica que coincide con la *polis* entera (la cual se constituye por distinción con los bárbaros), ni aquella moderna, es sus dos versiones respectivamente de los iluministas escoceses y de la tradición europeo-continental (jacobina y luego hegeliana, con todas sus derivaciones). Es una sociedad vital, que nace del tomar en serio las relaciones sociales. Y que las ve como diferen-

ciadas en una dimensión humana y en una dimensión técnica, allá donde el aspecto técnico artificial puede y debe ser reconducido a la dimensión humana (p. 377).

En el ámbito social es posible delinear las coordenadas que permitan poner en contacto de una forma nueva la laicidad de Occidente, con la apertura a lo divino del *Ummah*. En la perspectiva de Zanghì (1981):

Lo social es propiamente lo humano que se va actuando. Y por esto lo llamaría el campo de la *utopía*. Entendiendo por utopía no la negación brutal o la transcripción imaginaria de lo real, sino la continua trascendencia de la actuación del hombre todavía posible con respecto a la actuación ya presente. La utopía, entonces, como forma secular, laica, de la trascendencia, porque es trascendencia vivida en el interior de la inmanencia, en una temporalidad que, lejana de ser la negación del hombre, es su estructura esencial, aquella por la cual él, en el mundo es espíritu es propiamente hombre: una temporalidad espiritual, que no es simple sucesión de hechos de la historia, sino continua superación de la temporalidad, en el interior de la temporalidad misma (p. 10).

Un espacio relacional que requiere de categorías que permitan la producción de ese bien relacional que es la interculturalidad. De tal modo que la presente disertación no apunta a una idealización del discurso intercultural, sino a la potencialización de categorías sociales que lo soportan. En el caso de Islam y Occidente, es evidente la necesidad de la superación de la lectura binaria de la realidad y de la afirmación de la identidad a través de la negación de la alteridad, para dar paso al recíproco reconocimiento.

En términos de Alex Honneth (1993), este corresponde a esa infraestructura moral del mundo de la vida social, en la cual los individuos pueden tanto adquirir como conservar su integridad en cuanto personas humanas. El autor distingue tres tipos de reconocimiento: el primero está vinculado con las relaciones más próximas que garantizan a quien lo experimenta la posibilidad de sentir confianza en sí mismo, necesaria para establecer relaciones sanas. Pero para construir el vínculo social, es necesario desarrollar especialmente

el segundo que denomina recíproco, en el cual cada ser humano aprender a reconocerse en la perspectiva del otro como portador de riqueza y por tanto legitimado en sus derechos “Reconocer la relación con el otro como constitutiva del ser y de la propia identidad quiere decir que la autorrealización no puede promoverse sin la autonomía del otro” (Cataldi, Iorio y Araújo, 2015, p. 261). El tercer modo abre espacio y da valor a la capacidad que el otro ha adquirido a lo largo de su vida, es el reconocimiento que toma dentro de sí también la memoria, que valora las metas ya alcanzadas y las abre a perspectivas de futuro, se trata de “una relación de aprobación solidaria hacia estilos de vida alternativos; en este los sujetos en sus particularidades individuales, en cuanto personas biográficamente distintas, encontrarían el reconocimiento de recíproco estímulo” (Honneth, 1993, p. 29).

Las anteriores son formas de reconocimiento que garantizan la autoestima y el respeto, bases de una relación social sana; pero también la memoria y la gratitud. Identificarse unos a otros como interlocutores válidos, como conciudadanos, compatriotas o incluso miembros de la humanidad en cuanto único sujeto político, es el primer paso que abre la posibilidad a la colaboración en la construcción de un futuro; que supera las contingencias y las limitaciones individuales. Pone en movimiento la generatividad del tejido social (Montoya, 2018).

Otro elemento determinante en la construcción de lo social son las relaciones colaborativas, ya sean formales o informales, intencionadas o esporádicas, pero que, como indica el sociólogo Richard Sennett (2012) constituyen una habilidad social<sup>16</sup> y no simplemente un esquema normativo.

16 “De pronto ustedes como yo, detestan la expresión ‘habilidad social’ que les hace pensar en gente buena, a conversar en salitas o en grado de vendernos cosas de las cuales no tenemos necesidad. Pero existen habilidades sociales menos frívolas. Van parten del saber escuchar al comportarse con tacto, a acoger los puntos en los cuales se está de acuerdo, al saber gestionar la conflictualidad, a evitar la frustración en una discusión difícil. Técnicamente las habilidades requeridas a todos en estos casos con las ‘habilidades dialógicas’” (Sennett, 2012, p. 17).

En este marco, la comunicación tiene un rol preponderante ya que dentro del tejido social se establecen relaciones que pueden ser de encuentro, sospecha, solidaridad o indiferencia, de poder o de corresponsabilidad. Todas están atravesadas por la comunicación ya sea que pasen a través de los medios masivos, las nuevas tecnologías de la información o las prácticas cotidianas.

Para que estas puedan contribuir al encuentro se hace preciso desarrollar acciones comunicativas generativas que actúan como un don, un darse inicial, que pide la respuesta del receptor pero que no la pretenden. Se trata de un acercamiento que genera una relación social, no para convencer, para obtener una adhesión o influir sobre las decisiones de los demás, sino para provocar un encuentro; cuando se realizan en la reciprocidad se convierten en fecundas (Montoya, 2018). El universo simbólico y comunicativo influye sobre las elecciones, sobre la visión del otro, sobre el actuar en la historia.

A modo de recapitulación, en el intento de encontrar elementos que permitan el diálogo intercultural entre Islam y Occidente, el espacio de lo *inédito posible* (Freire, 2005), se ha planteado el objetivo del enriquecimiento mutuo entre las culturas. Lo social como el espacio que lo sostiene y lo hace posible a partir de categorías sociológicas como el reconocimiento, la colaboración y la generatividad. A continuación, es el momento de presentar el método, cómo se hace posible.

A comienzos de este milenio, al hablar precisamente de la noche cultural del occidente que en este encuentro de civilizaciones pone de manifiesto la fragilidad o la necesidad de cambio, Ryszard Kapuscinski (2015), periodista polaco, definió nuestro tiempo así: “estamos entrando como el planeta de la gran ocasión, en el que tal vez lo que tenemos que admitir es que las experiencias históricas no son suficientes para comprender cómo tenemos que movernos” (p. 76). Es preciso generar juntos algo nuevo mediante un proceso de aprendizaje colectivo.

## La educación, el *humus* de una nueva cultura

El avocar a la educación como eje central en la construcción de proyectos culturales y sociales es un llamado a estructurar el pensamiento y a aportar elementos para el acercamiento a la realidad y la forma de interactuar con ella. Cuando la Unesco convoca a la comisión internacional sobre educación para el siglo XXI, presidida por Jacques Delors, tiene como base la certeza que para poder pensar y edificar un futuro común es necesario implementar trayectos educativos en el seno de las sociedades, que permitan superar las tensiones agudas:

La utopía orientadora que debe guiar nuestros pasos consiste en lograr que el mundo converja hacia una mayor comprensión mutua, hacia una intensificación del sentido de la responsabilidad y de la solidaridad, sobre la base de aceptar nuestras diferencias espirituales y culturales. Al permitir que todos tengan acceso al conocimiento, la educación tiene un papel muy concreto que desempeñar en la realización de esta tarea universal: ayudar a comprender el mundo y a comprender al otro, para así comprenderse mejor a sí mismo (Delors, 1996, p. 31).

En esta perspectiva, comprender la otredad requiere un trayecto educativo que se prospecta con dos componentes, uno más focalizado hacia la interioridad y otro hacia la socialidad y la construcción de capacidades sociales.

El primer aspecto requiere de una constante “autoeducación de cada cual para luchar contra su enemigo interior, que siempre tiende a atribuir a los demás la culpa, encuentra chivos expiatorios, es incapaz de considerar la complejidad de una persona humana” (Morin, 2011, p. 251). Esta capacidad de reconocer exige una cierta medida de objetividad para distinguir la realidad de los propios fantasmas o miedos, con el fin de transformar los prejuicios que se erigen como paradigmas para leer el mundo y gobiernan las formas del conocimiento<sup>17</sup>.

17 “Que nos muestre la importancia de los prejuicios y los “paradigmas” que inconscientemente gobiernan nuestras formas de conocimiento y nos hacen incapaces de comprender

El segundo tipo de formación, que apunta a la creación de capacidades, va soportado por procesos institucionales que sean incluyentes, y que aporten a las minorías posibilidades de desarrollo. Esto hace necesaria la consolidación de un tipo de educación intercultural, ya que pone al estudiante en una continua confrontación con hechos culturales e históricos de una multiplicidad de comunidades, no solo la propia sino que debe incluir junto con los principales grupos religiosos y culturales, a las minorías étnicas, sexuales, culturales, entre otras (Nussbaum, 2005).

Los beneficios que aporta la educación desde la prospectiva de la diversidad cultural a la instalación de una esfera social incluyente son, según la filósofa, cuatro: a) la capacidad de leer con una cierta distancia la propia historia ayuda a las culturas a poder discernir qué es realmente fundamental y qué es superfluo, con esto se identifica qué elementos se pueden ir depurando en el que hacer<sup>18</sup>. b) el poder responder a la complejidad de la realidad contemporánea, compuesta por múltiples factores sociales, económicos y políticos que requieren respuestas desde la cooperación internacional<sup>19</sup>. c) una mejor formación a la sostenibilidad que pone de manifiesto la responsabilidad con los demás seres humanos, con las generaciones venideras y con el entorno, se podría denominar una responsabilidad ampliada. d) Supera los límites de lo nacional y al permitir procesos de identificación con el único pueblo de la naturaleza humana<sup>20</sup>.

La globalización es profundamente plural. Los seres humanos son muchos y distintos. La mundialización trae consigo la necesidad o por lo menos la

---

que los demás obedecen a otros preconceptos y otros paradigmas. En este escenario, como en todos los demás, la reforma de vida requiere una profunda reforma interior” (Morin, 2011, p. 252).

18 “Observándonos a nosotros mismos a través de la lente de los demás llegamos a distinguir aquello que, en nuestra práctica, es local y superfluo, y lo que es más amplia y profundamente compartido” (Nussbaum, 1996, p. 38).

19 “Progresar en la solución de problemas que requieren la cooperación internacional” (Nussbaum, 1997, p. 39).

20 “Si construimos el patriotismo correcto (...) los interesados en el amor universal podrían aspirar a producir a partir de aquel las bases de una fraternidad verdaderamente internacional” (Nussbaum, 2014, p. 75).

exigencia de una igualdad de derechos y deberes a nivel planetario. Si no se desciende del campo de las ideas al de la práctica y no se buscan soluciones a la desigualdad económica y al resarcimiento de los agravios pasados no se logrará llegar a una convivencia pacífica. No se debe olvidar que detrás de todo esto se esconde un problema de desarrollo, de educación, que ha encontrado un nuevo escenario mundial múltiple y complejo que debe apuntar a nuevos métodos, competencias y capacidades centradas en el reconocimiento de la recíproca pertenencia, de la igual dignidad y de la riqueza de las herencias culturales que puestas en diálogo aumentan el patrimonio común.

Se concuerda con Zanghì cuando afirma que esta humanidad múltiple y combinada, cada uno es el todo y el todo es cada uno, no solo entendido en forma simbólica sino real. Hay que reconocer que de alguna manera no se trata solo de relaciones entre Estados o pueblos, en la nueva configuración que el mundo va adquiriendo se podría decir que el planeta está en cada ser humano y viceversa.

## Conclusiones

Los flujos migratorios crecen de forma exponencial en el contexto contemporáneo; lo que lleva a las sociedades a una constante confrontación con la diversidad. En este marco se sitúa la relación que se establece entre Islam y Occidente, al tener presente que estos nombres son la abstracción de realidades históricas y culturales profundamente diferentes en su interior, pero poseedoras de rasgos comunes.

La relación entre Islam y Occidente es un fenómeno ampliamente narrado por los medios de comunicación, que en la mayoría de las situaciones se han focalizado en una disputa de tipo religiosa que desconoce las dimensiones culturales y sociopolíticas; también deja de lado la función social propia de la comunicación. Es un proceso de simplificación altamente simbólico que nubla la búsqueda de justicia y de identidad. Así pues, resulta fundamental la superación de una interpretación binaria de la realidad, en la cual la afirmación del *ego* implica la negación del *alter*.

La interculturalidad como todo tipo de relación social debe ser leída desde sus tres componentes: sujetos- actores, estructura y naturaleza. Se proponen las categorías sociológicas: reconocimiento, colaboración y generatividad, para que la relación, normalmente definida en términos de tensión, pueda ser de enriquecimiento mutuo, esto es, intercultural.

La construcción de lo civil como el espacio en el que las personas pueden trascender, en un sentido laico o religioso, constituye un plano social particularmente necesario en el encuentro entre comunidades definidas a partir de una pertenencia religiosa y que en muchas situaciones han hecho del secularismo su sinónimo de libertad. En este sentido, es pertinente la educación con perspectiva mundial, es el eje transversal en la construcción de un diálogo intercultural, cada vez más impelente en este tiempo.

## Referencias

- Abu Zayd, N. (2004). Modernità [L'Islam che non fa paura].
- BBC. (2018, diciembre). Gatwick Airport: Drones ground flights. *BBC NEWS*. Recuperado de <https://www.bbc.com/news/uk-england-sussex-46623754>
- Bellini, P. P. (2016). Tra idolatrie e iconoclastie: le dinamiche simboliche in prospettiva sociologica. *Sociologia della comunicazione*, (51), 136-151.
- Campanini, M. (1999). *Islam e politica*. Bologna: Il Mulino.
- Campanini, M. (2006). *Storia del Medio Oriente*. Bologna: Il Mulino.
- Cataldi, S., Iorio, G., y Araújo, V. (Eds.). (2015). *L'amore al tempo della globalizzazione (verso un nuovo concetto sociologico)*. Roma: Città Nuova.
- Cuche, D. (2002). *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Delors, J. (1996). *La educación encierra un tesoro*. Madrid: UNESCO. Recuperado de [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000109590\\_spa?posInSet=5&queryId=N-EXPLORE-42bbe95-0bc3-460c-89f6-bef5b42bbd49](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000109590_spa?posInSet=5&queryId=N-EXPLORE-42bbe95-0bc3-460c-89f6-bef5b42bbd49)
- Dick, P. (2000). *Se vi pare che questo mondo sia brutto*. Milano: Feltrinelli.
- Donati, P. (2000). *La cittadinanza societaria*. Bari: Laterza.
- Donati, P. (2015). *L'enigma della relazione*. Milano: Mimesis.
- European Commission. (2009). *The word in 2025*. Brussels: European Commission.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía de la esperanza*. Mexico D.F.: Siglo XXI editores.
- Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*. San Sebastian: Gernika Gogoratuz.
- Honneth, A. (1993). *Riconoscimento e disprezzo*. Soveria Manelli: Rubbettino.
- Hontington, S. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Kapuscinski, R. (2015). *L'Altro*. Milano: Feltrinelli.
- Khader, B. (2015). Los musulmanes en Europa, la contrucción de un "problema". En *La búsqueda de Europa. Visiones en contraste* (pp. 302-324). Madrid: BBVA. Recuperado de <https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2017/11/BBVA-OpenMind-libro-la-busqueda-de-europa-visiones-en-contraste-1.pdf>
- La Spina, E. (2017). Formas de reconocimiento del Islam en sociedades liberales: límites y contradicciones. *CIDOB d'Afers Internacionals*, 115, 95-118.
- Maalmi, A. (2005). Shari'a [L'Islam che non fa paura].
- Montoya, A. C. (2018). *La comunicazione secondo il pensiero di Pierpaolo Donati. Una prospettiva relazionale nell'analisi del processo della comunicazione umana (Dottorato)*. Università Pontificia Salesiana, Roma.
- Morin, E. (2011). *La vía: para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Morin, E. (2012). *Pensare la complessità. Per un umanesimo planetario. Saggi critici e dialoghi di Edgar Morin con Gustavo Zagrebelsky e Gianni Vattimo*. Milano: Mimesis.
- Muhammad, A. H. (2005). Corano.
- Nussbaum. (2014). *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. C. (1996). *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. C. (1997). Educar ciudadanos del mundo. En M. C. Nussbaum., R. Rorty., Rusconi, G. y Viorli, M. (Ed.), *Cosmopolitas o patriotas* (pp. 33-44). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Nussbaum, M. C. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una densa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.
- Roy, O. (2016). *Le Jihad et la mort*. Paris: Seuil.
- Scopus. (2018a). *Analyze search results, intercultural and dialogue*. Recuperado de <https://www-scopus-com.consultaremota.upb.edu.co/term/analyzer.uri?sid=aed9947747eca1fd2773d5ce672f3c54&origin=resultslst&src=s&s=TITLE-ABS-KEY%28intercultural+dialogue%29&sort=plf-f&sdt=b&sot=b&sl=37&count=1315&analyzeResults=Analyze+results&txGid=78e5a2bcda24a9995d5df3f9f05f843f>
- Scopus. (2018b). *Analyze search results. Islam*. Recuperado de <https://www-scopus-com.consultaremota.upb.edu.co/term/analyzer.uri?sid=24c150fcab-ff0afe3496af0c471f22b2&origin=resultslst&src=s&s=TITLE-ABS-KEY%28Islam%29&sort=plf-f&sdt=b&sot=b&sl=20&count=26150&analyzeResults=Analyze+results&txGid=dd933834abaa9b8df6d15ada1ba915f6>
- Sennett, R. (2012). *Insieme*. Milano: Feltrinelli.
- Tamayo, J. J. (2009). *Islam. Culutra, religión y política*. Madrid: Trotta.
- Van Nispen, C. (1999). Modernità et tradition: où en est l'Islam? *Entudes*, 10, 361-372.
- Vatikiotis, P. (1993). *Islam: satati senza nazione*. Milano: Il Saggiatore.

- Wallerstein, I. (1999). Islam, the west, and the World. *Journal of Islamic Studies*, 10(2), 109–125.
- Zanghí, G. M. (1981). Il sociale come utopia entre poolitica e fede. Riflettendo sulla crisi della cultura contemporanea. *Nuova Umanità*, 15, 6–24.
- Zanghí, G. M. (2007). *Notte della cultura europea*. Roma: Città Nuova.
- Zani, V. (2005). Le sfide della società complessa e globalizzata, *XXVII*(162), 809–829.
- Zanzucchi, M. (2006). *L'Islam che no fa paura*. Milano: San Paolo.

## Capítulo 7: El Islam en Europa: ¿un choque social y político?

El Yattioui Yassine<sup>1</sup>

### Introducción

El punto de interrogación que modula el título queda en muchos niveles. Tiene todas las atracciones y los límites de pruebas falsas: la integración de los musulmanes en Europa se está debatiendo en la actualidad. Para muchos de los ciudadanos, es una pregunta sincera que viene explícita o implícita, en una serie de controversias y puntos de conversación que se toman de la prensa o de la política. Los tópicos más recurrentes son: la identidad nacional, la ciudadanía, la doble nacionalidad, el vivir juntos, la inmigración, la asimilación, el secularismo, el velo islámico (sino la famosa burka), el terrorismo y la radicalización.

Algunos de estos temas resuenan más específicamente en el contexto francés, otros hicieron eco en todo el continente europeo. Cada uno resuena bajo el concepto huntingtoniano de choque de civilizaciones. Estos conceptos cristalizan discusiones que se viven en la cotidianidad y expresan un tipo de ansiedad difusa frente a la alteridad que representa a muchos ciudadanos de la

<sup>1</sup> Magíster en Relaciones Internacionales de la Universidad Jean Moulin Lyon III. Investigador del seminario permanente sobre el Islam, ILM, Universidad de Las Américas Puebla. Correo electrónico: elyattiouiyassine@hotmail.fr / orcid: 0000-0002-1669-1091. Lyon- Francia.