¿Se puede hablar de una civilización islamo-cristiana?

Posted on 1 de marzo de 2007 by Maribel Fierro

A pesar de la enemistad que a menudo les ha dividido, el mundo islámico y el occidental tienen raíces y una larga historia en común. Su enfrentamiento en la actualidad no nace de diferencias esenciales, pero se alimenta de una determinación obstinada por negar los estrechos vínculos que los unen. El pasado y el futuro tanto de Occidente como del islam no pueden ser comprendidos sin tener en cuenta las relaciones que los han mantenido enlazados durante más de catorce siglos. Esos elementos de unión permiten hablar de la existencia de una «civilización islamo-cristiana», y hablar de ella puede iniciar un proceso semejante al que ha hecho posible que la expresión «civilización judeo-cristiana» se haya convertido –tan solo recientemente– en algo aceptado y asumido que ha ayudado a superar un legado histórico en el que predominaron la exclusión y el odio entre las comunidades judía y cristiana. ¿Acaso no tienen estas dos comunidades unas raíces comunes en cuanto a su Escritura, unas mismas preocupaciones teológicas, interacciones continuadas en el ámbito social y contribuciones mutuas a lo que denominamos modernidad? Pues lo mismo puede decirse del islam con respecto a la comunidad cristiana occidental en términos de vínculos escriturarios y doctrinales, de la contribución musulmana al pensamiento filosófico y científico sobre el que se ha construido el Occidente moderno, de intercambios comerciales y de la enorme influencia que el islam ha ejercido sobre el imaginario europeo. Si es necesario insistir en estos elementos de unión ahora más que nunca es porque acontecimientos del pasado reciente, desde la caída del sah de Persia en 1979 hasta la guerra de Irak, han llevado a muchos a postular precisamente lo contrario, es decir, una «alteridad» radical e inamovible entre el islam y Occidente.

¿Cómo definir esa «civilización islamo-cristiana»? Como un fructífero y prolongado entrelazamiento de sociedades emparentadas que gozaban de soberanía en regiones geográficas vecinas y que siguieron trayectorias históricas paralelas, ninguna de las cuales puede ser entendida sin la otra. Si las sociedades musulmanas de Oriente Medio y el norte de África son concebidas como parte de la misma civilización a la que pertenece lo que hoy llamamos Occidente, entonces los conflictos entre los dos elementos constituyentes de esa misma civilización automáticamente adquieren un carácter interno –análogo históricamente a los conflictos que en el pasado enfrentaron a católicos y protestantes– y, por consiguiente, es más fácil imaginar que pueda llegarse a una reconciliación entre ellos. Además, si se

partiese de la existencia de esa civilización islamo-cristiana, la cuestión de hasta qué punto el islam es compatible con la modernidad occidental (cuestión que afecta especialmente a las comunidades musulmanas que viven en países occidentales) dejaría de ser planteada desde postulados esencialistas. ¿Acaso no hay en Occidente hoy en día grupos de creyentes cristianos y judíos que –como algunos grupos musulmanes– quieren limitar la conducta y las elecciones vitales de las mujeres, imponer sus rezos en las escuelas públicas y establecer un gobierno teocrático?

Un serio obstáculo a la hora de que se acepte la realidad de una civilización islamo-cristiana es la existencia de una construcción histórica previa de carácter excluyente que insiste en catorce siglos de miedo y polémica. Pero es posible proponer un relato diferente, uno en el que se muestre que el desarrollo histórico de la cristiandad occidental y del islam ha tenido lugar de forma tan paralela que las dos comunidades religiosas deben ser vistas como dos versiones de un mismo sistema socio-religioso, de la misma manera que la cristiandad occidental y la ortodoxa. Ese nuevo relato puede dividirse en dos. En los primeros siglos, las dos tradiciones religiosas emparentadas pasaron por una etapa muy parecida, pero a partir de 1500 empezaron a diferenciarse cada vez más.

Por lo que se refiere a la primera etapa, los musulmanes y los cristianos del mundo latino empezaron prácticamente al mismo tiempo a construir, a partir del proceso de conversión, sociedades regionales organizadas en torno a creencias y prácticas religiosas. Así, en el siglo VII, los musulmanes y los cristianos latinos tenían en común que ambos empezaban desde bases territoriales y demográficas muy reducidas. Pero los musulmanes tenían a su favor que la población bajo su gobierno estaba en gran medida cristianizada (los musulmanes se impusieron precisamente en aquellas regiones donde vivían las comunidades cristianas más importantes, de las que habían surgido los principales pensadores y autores cristianos), mientras que una gran parte de la población europea era todavía politeísta. Los cristianos europeos acabaron erradicando el politeísmo, pero en ese proceso se familiarizaron con las armas de la intolerancia religiosaRobert Ian Moore, The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250, Oxford, Blackwell, 1987 (La formación de una sociedad represora: poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250, trad. de Enrique Gavilán, Barcelona, Crítica, 1989)., mientras que los musulmanes tenían que persuadir a los seguidores de religiones monoteístas previas –cuya existencia era tolerada bajo el gobierno islámico– para que se uniesen a una nueva comunidad religiosa perteneciente a la misma tradición. A partir del siglo IX, a medida que la mayoría de la población se convertía al cristianismo o al islam según la zona, aumentaba el número de especialistas religiosos. Las similitudes y diferencias entre los del área cristiana y los del área musulmana explican en gran medida los desarrollos futuros en cada una de esas áreas. Una

similitud es que, en cada caso, la religión iba unida a una única lengua religiosa, el latín en Europa y el árabe en la zona islámica, lo cual favoreció el carácter transnacional de las élites religiosas, mientras que las creencias y prácticas de los iletrados adoptaban un color local, de la misma manera que su lengua hablada se diferenciaba de la lengua religiosa culta. Una diferencia que separaba a los especialistas religiosos de una y otra tradición era su organización social: frente a los monjes, los ulemas no vivían apartados del resto de la población, se casaban, su prestigio religioso concedía prestigio social a sus familias en las ciudades en que vivían y, por ello, desempeñaban importantes funciones en la vida política y económica. A partir del siglo xiii, con el surgimiento de las órdenes de predicadores de dominicos y franciscanos, los clérigos cristianos, aunque mantuvieron el celibato, se aproximaron más al modelo del ulema musulmán en tanto que fuerza social urbana. La principal diferencia entre ellos reside en el rechazo islámico de una estructura eclesiástica jerarquizada y en el hecho de que los ulemas lograron establecer su autoridad (basada en la elaboración e interpretación de la ley religiosa) en gran medida fuera del control de los gobernantes, pero sin constituir un desafío organizado a su poder. En el mundo cristiano latino, en cambio, la Iglesia, al aumentar su centralización jerárquica, fue asumiendo cada vez más poder y ello llevó a una escalada de conflictos con los gobernantes, en la que éstos consiguieron al final imponer la expansión del derecho no eclesiástico. Por su parte, los ulemas rara vez se opusieron de manera frontal al poder político, pero siempre insistieron en que el gobernante estaba sujeto (al menos en teoría) al mandato divino.

El enfrentamiento militar de la cristiandad latina con el islam que se concretó en las Cruzadas (entre 1095 y 1250) puede ser visto como otra fase más de esa expansión colonial europea que es una de las principales características de su historiaRobert Bartlett, The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350, Londres, Penguin, 1993 (La formación de Europa: conquista, civilización y cambio cultural, 950-1350, trad. de Ana Rodríguez López, Valencia, Universitat de València, 2003).. Esa expansión fue acompañada de un creciente interés por las doctrinas religiosas y los logros intelectuales del mundo islámico, derivados éstos en parte del hecho de que en los primeros siglos los musulmanes tuvieron un acceso más fácil al legado científico y filosófico de la Antigüedad. La transferencia masiva de cultura, ciencia y tecnología del mundo musulmán al cristiano no ocupa el lugar que le corresponde en el imaginario occidental, especialmente si se compara la atención que se ha concedido al proceso de préstamo cultural con la prestada al conflicto violento. Siguieron produciéndose desarrollos paralelos en los dos ámbitos religiosos, como fueron el surgimiento de centros especializados en la enseñanza religiosa (la *madrasa* y la universidad) y los esfuerzos por prestar mayor atención a las necesidades religiosas del pueblo. En el mundo cristiano latino, la Iglesia puso freno a movimientos como los de los valdenses y los husitas. En el mundo islámico, el misticismo o sufismo irrumpió con fuerza,

constituyéndose cofradías que organizaban la experiencia religiosa colectiva y ofrecían guía moral en la vida cotidiana. En ambos casos, había impulsos éticos semejantes: devoción comunal, pobreza como expresión de retiro de la vida mundana, misticismo, uso de las lenguas vernáculas, organización basada en las ciudades pero con penetración en las áreas rurales, adopción de figuras de santos locales como modelos morales. Hubo conflictos inevitables entre las estructuras y jerarquías existentes y las nuevas aspiraciones religiosas. La tradición de represión de las herejías en el mundo cristiano latino se mantuvo, hasta que en el siglo xvi se produjo la ruptura entre protestantes y católicos. La menor presencia de esa tradición represora en el mundo islámico ayudó a que en el islam tradicional, en vez de producirse una ruptura, se buscase dar acomodo a las nuevas corrientes, de manera que el sufismo se convirtió en el foco primordial de la piedad popular musulmana. Cabe destacar el diferente impacto legal que tuvieron estas formas divergentes de responder a las nuevas necesidades espirituales. La ruptura de la unidad cristiana llevó a una violencia a menudo desmedida entre protestantes y católicos que duró varias generaciones, hasta que la Paz de Westfalia en 1648 calmó los ánimos, pero las heridas infligidas reforzaron el convencimiento de que el poder estatal no debía ser puesto al servicio de la intolerancia religiosa. En el mundo islámico no hay nada comparable a las luchas religiosas europeas. Hubo episodios de campañas militares contra algunas herejías de inspiración sufí, pero los gobernantes en general se mostraron más dispuestos a aprovecharse en vida del carisma de destacados sufíes (y a ser enterrados luego junto a santos muertos) que a acusarlos de herejía o deslealtad. Esa diferencia favoreció que, mientras que el derecho canónico de la Iglesia católica retrocedió y los protestantes nunca produjeron nada parecido, el derecho islámico –elaborado e interpretado por los ulemas juristas– no se viese amenazado por las nuevas corrientes religiosas.

Entre 1200 y 1400 Oriente Medio sufrió los ataques de mongoles y turcos, con las consiguientes influencias procedentes de Asia Central y China, mientras que entre 1400 y 1500 la tradicional expansión colonial europea encontró nuevas rutas marítimas hacia África, Asia y América. La nueva etapa que surgió de estas diferentes experiencias suele considerarse como la del florecimiento europeo (en términos de expansión imperial y de desarrollo tecnológico y científico) y la decadencia musulmana. Pero fue precisamente en esa etapa (entre 1500 y 1900) cuando el islam logró el mayor número de adhesiones religiosas, mientras que el cristianismo europeo no logró nada parecido, aun teniendo en cuenta que su mayor expansión religiosa se produjo en zonas como América, Australia y las islas del Pacífico donde el cristianismo no tuvo que hacer frente a religiones como el hinduismo o el budismo, con las que sí tuvieron que competir los musulmanes en las tierras en que lograron penetrar. Esta diferencia fue acompañada del progreso del secularismo en el mundo europeo, que no en todo lo que hoy llamamos Occidente. Se puede hacer en este sentido la

siguiente comparación entre el mundo islámico y Estados Unidos (éste se comportaría aquí de manera diferente a Europa). En el mundo islámico, una parte de la población (que se calcula entre un 12 o 15%) querría vivir bajo un gobierno islámico, mientras que otra parte más o menos equivalente querría vivir en una sociedad laica y reducir la religión al ámbito privado. En Estados Unidos, una minoría de cristianos conservadores ejerce una constante presión sobre el gobierno para imponer sus valores religiosos en todo el país. Otra minoría se opone a la «derecha religiosa» en defensa de los derechos garantizados por la Constitución. Ambas minorías se detestan mutuamente y buscan la alianza de la mayoría. Desde la perspectiva estadounidense, los musulmanes que militan por la imposición de un gobierno teocrático son vistos como la voz dominante en el mundo islámico y pocas veces se reconoce la existencia de voces liberales. Desde la perspectiva islámica, Estados Unidos es visto como una tierra de secularismo a ultranza.

Hasta aquí me he limitado a ofrecer un resumen del primero de los cuatro capítulos que componen el nuevo libro de Richard W. Bulliet. Dadas las características de la propuesta que en él se recoge, habrá quien pueda creer que se trata de un autor contratado para sustentar con argumentos académicos la «Alianza de Civilizaciones» propugnada por José Luis Rodríguez Zapatero. Pero, aunque posiblemente no le parezca nada mal la iniciativa, Bulliet va por su cuenta. Catedrático en la Universidad de Columbia en Nueva York, es un reputado especialista en la historia de las sociedades islámicas premodernas. Todos sus libros en dicha especialidad publicados hasta la fecha han supuesto una innovadora reorientación de anteriores debates y problemas. Entre esos libros cabe destacar un entretenido estudio sobre por qué en el mundo islámico predominó el transporte a lomos de caballerías frente a la rueda (*The Camel and the Wheel*, Cambridge, Harvard University Press, 1975), un fino análisis del entramado político, religioso y social en que se movían las élites urbanas premodernas en Irán (*The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Harvard University Press, 1972), una atractiva y sofisticada propuesta del proceso de conversión de las poblaciones conquistadas en los primeros siglos del islam (*Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge, Harvard University Press, 1979) y un sugerente ensayo sobre los mecanismos de adaptación de las sociedades islámicas ante las cambiantes circunstancias históricas (*Islam. The View from the Edge*, Nueva York, Columbia University Press, 1994). Es con este último –cuya lectura recomiendo encarecidamente– con el que más directamente enlaza el nuevo libro de Bulliet, cuya composición surge –tal y como declara el propio autor– ante la creciente islamofobia en Estados Unidos, especialmente a partir del ataque terrorista contra las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001. En este sentido, la comparación arriba mencionada entre el mundo islámico y Estados Unidos busca deliberadamente ser provocadora. La derecha religiosa estadounidense es socialmente muy conservadora, pero acepta el marco constitucional y las garantías que

concede a la libertad religiosa, lo cual no puede predicarse en general de la derecha religiosa en los países islámicos. Pero si esa comparación planteada por Bulliet puede y debe ser rebatida, el mero hecho de hacerlo no deja de ser un saludable ejercicio. Habiendo pedido a tres colegas especialistas en la historia del mundo islámico que trabajan en Estados Unidos que me dieran su opinión sobre ese pasaje del libro, los tres coincidieron en que la comparación no era sostenible, pero también en que había mucho de verdad en lo que el autor planteaba.

Los dos siguientes capítulos que componen el libro de Bulliet son otras provocadoras incursiones en lo que él considera fallos abrumadores en las percepciones occidentales, y sobre todo en la estadounidense, con respecto al mundo islámico, pero también con respecto a la propia historia de Occidente. En esos dos capítulos se analiza también la cultura política específica que explica la poderosa atracción que ejerce la *shari,a* o ley religiosa sobre las masas del mundo islámico, al haber residido en ella históricamente el freno a la tiranía de los gobernantes: los guardianes de la ley religiosa islámica han sido, por lo general, percibidos como los protectores de la justiciaUna magnífica exposición de esta cultura política en una región determinada (Marruecos) se encuentra en el libro de Henry Munson, Jr., Religion and Power in Morocco, New Haven, Yale University Press, 1993.. Pues bien, lo que ha caracterizado a los gobernantes del mundo islámico a partir del siglo xix es su manipulación de los recursos de la modernidad para imponer gobiernos autoritarios y represores, dando así la razón a una percepción bien asentada en la tradición política islámica de que los gobernantes liberados de los frenos representados por la *shari,a* acaban buscando el poder absoluto, mientras que los líderes religiosos son oponentes eficaces y articulados contra la tiranía y la injusticia. Si en el pasado esos líderes religiosos fueron los ulemas tradicionales o los sufíes, desde hace tiempo han ido surgiendo nuevas autoridades que responden a las circunstancias de la irrupción de la modernidad en el mundo islámico (desaparición o devaluación de las instituciones tradicionales para la formación de ulemas, una población alfabetizada en mayor o menor grado, unos jóvenes que se encuentran con un mercado de trabajo que no da cumplimiento a las expectativas generadas por el sistema educativo superior del que han salido, nuevos medios de comunicación…). El último capítulo del libro de Bulliet es precisamente un análisis de los nuevos tipos de autoridades religiosas (piénsese en predicadores televisivos, como Amr Khaled, sin ninguna formación tradicional y con una influencia global difícilmente imaginable en la trayectoria vital de un ulema a la antigua usanza, así como en el propio Usama bin Laden), acompañado de unas predicciones con respecto a posibles desarrollos futuros.

Es obvio que en el trasfondo del libro de Bulliet hay un rechazo de ese «choque de civilizaciones» propuesto por Samuel P. Huntington y que tanto ha dado que hablar, a favor y

en contra, desde su publicación en 1993. El otro libro aquí reseñado constituye también un intento por contrarrestar las repercusiones políticas, sociales y religiosas que la visión de Huntington y de otros autores –como el Premio Nobel V. S. Naipaul, el historiador Bernard Lewis o Robert Kaplan– han tenido en Occidente y en el propio mundo islámico. Reúne once colaboraciones (entre los nombres más conocidos, Fatima Mernissi, Edward W. Said y María Rosa Menocal) que giran en torno a dos ejes fundamentales: el primero es la crítica a las teorías de Huntington; el segundo, y relacionado, el análisis del pasado y el presente de la islamofobia y su papel determinante en la construcción de la identidad europea y occidental. Por lo que se refiere a este último eje, el caso de Bosnia ocupa un lugar central, algo de esperar en un libro del que uno de los editores es Michael A. Sells, a quien debemos un estudio estremecedor al respecto (*The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley, University of California Press, 1996). Por lo que se refiere al primer eje, es especialmente ilustrativa la contribución de Roy P. Mottahedeh, profesor en la Universidad de Harvard y destacado investigador de la historia de las sociedades islámicas, quien no sólo desmonta los datos supuestamente empíricos sobre los que se basa Huntington, sino que también discute con fundamento la relación por él establecida entre «cultura» y conducta política en el mundo islámico. Así, nos recuerda que frente a lo que afirma Huntington, muchos elementos de la cultura europea –aun habiendo sido introducidos a través del colonialismo, por imposición o por mera imitación– han acabado desarrollando raíces profundas y auténticas en las sociedades no occidentales, de manera que esas sociedades han dejado de considerarlos ajenos: «Nada en la tradición islámica premoderna conduce a que los musulmanes modernos concedan el voto a las mujeres y muchos conservadores musulmanes se oponen a la emancipación de la mujer. Pero en países como Turquía, Egipto e Irán la gran mayoría de los islamistas –que abogan por la reintroducción de parte del derecho islámico– nunca se opondrían al derecho de voto de las mujeres, quienes forman una parte muy importante de su electorado. Ni siquiera el Ayatollah Khomeini […] sugirió nunca que la nueva constitución de Irán, sobre la que tanta influencia ejerció, debería negar el voto a las mujeres. La participación electoral directa de las mujeres es un hecho irreversible en muchos países islámicos, independientemente de que sea o no una “imposición” y/o un “producto” del colonialismo occidental. Cabe decir lo mismo respecto a las constituciones escritas y a los códigos legales nacionales». Mottahedeh también nos recuerda que los Huntington del pasado predijeron que había una radical incompatibilidad entre el mundo católico y la democracia: «Esa desconfianza hacia la capacidad de sinceros católicos de ser verdaderos demócratas nos parece algo tan extraño y fantástico a finales del siglo xx como nos parecerá, dentro de una generación, nuestra desconfianza actual hacia la capacidad de sinceros musulmanes de ser verdaderos demócratas». Me parecen especialmente sugerentes estas reflexiones, en las que se nos invita a que, a la hora de intentar entender el complejo proceso de modernización en que se halla inmerso desde hace tiempo el mundo islámico, no

nos olvidemos de que el mismo proceso en otros ámbitos culturales y religiosos –como el católico– fue también complejo y tortuoso, además de tenido por imposible por algunos. La tendencia a asumir que un grupo posee actitudes uniformes que se originan en su identidad religiosa fue aplicada en el pasado a los judíos con las consecuencias que todos sabemos. Además, Huntington no parece querer distinguir entre los gobiernos y los pueblos. Los musulmanes, después de todo, no dejan de ser seres humanos movidos por necesidades económicas, lazos comunitarios locales y otros intereses semejantes a los que ejercen influencia sobre los creyentes de otras religiones: «Como alguien nacido en un medio cristiano americano y producto de doce felices años de educación cuáquera, si yo tuviese que creer que los cristianos al ser atacados ponen la otra mejilla, tendría que olvidar el ejemplo de casi todos los cristianos que he conocido», afirma Mottahedeh.

Aparte de la crítica de Huntington, estos dos libros tienen también en común el objetivo de que los occidentales podamos percibir con mayor claridad cómo se han formado las imágenes que manejamos sobre el islam y hasta qué punto debemos seguir aceptándolas o, por el contrario, debemos hacer un esfuerzo por eliminar de ellas lo que oscurece un conocimiento matizado de ese «otro» en que han vuelto a convertirse los musulmanes desde la caída del comunismo y el surgimiento del islamismo radical y el violento. Parafraseando a Emran Qureshi y Michael A. Sells en su introducción, no son estos libros sobre el «islam», sino sobre una forma de pensar y expresarse que presupone la existencia de dos mundos en conflicto, cada uno constituido por identidades homogéneas y únicas, con connotaciones de inmutabilidad e inevitabilidad que se aproximan a las concedidas anteriormente a las razas.

Autor: Emran Qureshi (ed.), Michael A. Sells (ed.)

Autor-2: Richard W. Bulliet

Edicion: Columbia University Press, Nueva York

Edicion-2: Columbia University Press, Nueva York

Titulo: The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy

Titulo-2: The Case for Islamo-Christian Civilization