

## Teologías islámicas de la liberación

Por Mohamed T. Bensaada

***El texto que presentamos a continuación está tomado de la Revista “Alternatives Sud”, número monográfico sobre “Théologies de la liberation” (vol. VII, 1, año 2000).***

La importancia socio-política del islam en las sociedades musulmanas exige una reflexión a la vez histórica y sociológica. La derrota árabe de 1967 parece ser el punto de partida de la ola contemporánea del islamismo. También es importante señalar la alienación cultural de las burguesías liberales. Hay que situar las diversas corrientes del pensamiento islámico en este contexto. Así, la teología reformista ha desempeñado un papel importante en la corriente de liberación nacional desde finales del siglo XIX; en este caso “reformista” se refiere a una renovación tanto teológica como ética. [...] Una teología de la liberación inevitablemente entra en colisión con el neo-salafismo (fundamentalismo, integrista), que hace una lectura particular de la religión. Hoy tiene su lugar en el mundo musulmán, en el que las masas sienten instintivamente que su religión puede constituir una barrera contra una globalización desestructurante y alienante. Pero el “discurso sobre el poder justo” sigue estando de actualidad en la elaboración islámica contemporánea. Una reapertura del *kalam* (teología islámica) podría constituir un contrapeso suficiente a la tendencia positivista de renovación islámica, desembocar en una “teología negativa” y evitar que el islam como “religión positiva” se transforme en dispositivo jurídico-ético de control social.

### I. Teología reformista y liberación nacional en el mundo árabe

Ningún análisis serio de la producción teológica actual en el islam podría pasar por alto la influencia histórica de la corriente reformista de la *Nahda* (renacimiento) de finales del siglo XIX, también conocida con el nombre de salafismo, y cuyos promotores fueron el afgano Jamel Eddine al-Afghani (1838-1897) y el egipcio Mohammed Abdou (1849-1905). Como bien señala Louis Gardet, la denominación “reformista” no debe inducir a error ni tiene que confundirse con el sentido restrictivo que tiene en el pensamiento político europeo contemporáneo, donde el término “reformismo” se opone al de “revolución”. El reformismo (*Islah*, en árabe) tiene aquí un sentido profundo de reforma y de renovación tanto teológica como ética. Este sentido no sólo no contradice la idea de revolución, sino que puede servirle de fermento ideológico, como fue el caso al menos en el contexto histórico de una revolución nacional anticolonial [Louis Gardet, 1977].

La obra de Jamel Eddine al-Afghani estuvo particularmente marcada por un carácter social y político. Pone la teología directamente al servicio de la lucha por la liberación nacional y social, aunque el horizonte de esta última queda condicionado por las contradicciones sociales y la estrechez de la burguesía nacional de los países árabes y musulmanes bajo dominación colonial o semicolonial. Desde 1870, Jamel Eddine al-Afghani no ha dejado de suscitar la irritación del Sheik al-Islam de Constantinopla, insistiendo especialmente en el papel eminentemente social del profeta. En Egipto, participó en la revuelta de Arabi Pacha (1882) y los ingleses lo expulsaron. Exiliado en la India, continuó con la actividad anticolonialista mientras se dedicaba a su obra teológica propiamente dicha. Su rechazo ideológico de los “materialistas” afecta sobre todo a la tendencia utilitarista e individualista de las doctrinas liberales pro-occidentales.

Exiliado en París, fundó con Mohammed Abdou una asociación y una revista de igual nombre, *al-Urwa al-wuthqa* (*El lazo indisoluble*). Resulta significativo que la elección del nombre y de la revista, inspirado en un versículo del Corán, recuerda directamente la oposición entre fe y *taghout* (despotismo)<sup>[1]</sup>. El hecho de que Jamel Eddine al-Afghani haya consagrado la mayor parte de su vida y de su obra al compromiso político anticolonialista no tiene que hacernos olvidar su contribución a la teología islámica de la liberación, del que fue precursor audaz. Predicando una lectura crítica y una interpretación racional y adaptada al nuevo contexto histórico de ciertos textos coránicos, como los que se refieren a la esclavitud, al repudio y a la poligamia, Jamel Eddine al-Afghani ha ilustrado concretamente las virtualidades revolucionarias del reformismo musulmán.

En el plano teológico, la parte más importante en el desarrollo de la corriente reformista corresponde a Mohammed Abdou. El encuentro con Jamel Eddine al-Afghani fue decisivo en su cambio personal. Resulta particularmente significativo que el compromiso político anticolonialista en Mohammed Abdou haya llevado aparejado el esfuerzo intelectual de liberarse de las ataduras del antiguo aparato teológico, heredado de siglos de decadencia social y cultural en el mundo musulmán. Dos vías intelectuales correspondientes a dos estrategias sociales se ofrecían en la época a los intelectuales árabes y musulmanes. La primera, representada por Tahtawi, consistía en volver la espalda al patrimonio cultural local y abrazar pura y simplemente el pensamiento racionalista y liberal europeo. Es la vía de la occidentalización que corresponde a los intereses de la burguesía *compradora* que se desarrolló a la estela de la campaña bonapartista y del intento de modernización exógena iniciado por Mohammed Ali.

La segunda consistía en intentar una reforma intelectual abierta sobre las experiencias de la revolución burguesa europea, pero basada en un renacimiento de los elementos racionalistas y humanistas de la cultura clásica árabe-musulmana. Por otra parte es la vía que siguió, en su tiempo, la burguesía europea desde finales de la Edad Media y principios del renacimiento. En los países árabes bajo dominación colonial, esta vía no podía ser seguida más que por la pequeña y mediana burguesía nacional, perjudicada por el proceso de modernización capitalista-colonial. Es una de las razones que explica sobre todo el carácter contradictorio e inconsecuente del pensamiento teológico y social de los promotores de esta segunda vía, con Mohammed Abdou a la cabeza.

El hecho de que este último comience su carrera intelectual con el comentario de una obra fundamental del gran humanista musulmán del siglo X Miskawayah, el *Tahdhib al-Akhlaq* (1877) y que enseñe en Dar al-ulum (Escuela de Magisterio), un autor como Ibn Khaldoun (1879) nos da una idea suficientemente clara sobre la perspectiva histórica en la que Mohammed Abdou deseaba inscribir su obra de reformador religioso y social. Sus cualidades intelectuales, así como la voluntad de reforma exhibida por las autoridades, lo imponen como redactor jefe del periódico oficial fundado por Mohammed Ali. Como los humanistas europeos del siglo de las luces y de la revolución burguesa, Mohammed Abdou defiende la instrucción y la educación como instrumentos de liberación y de progreso social. La estrecha relación entre reforma religiosa y compromiso político anticolonialista se afirma claramente.

También envuelto en la revuelta de Arabi Pacha (1882), es exiliado y se reúne con Jamel Eddine al-Afghani en París. Su colaboración, en el contexto de la asociación y de la revista *al-Urwa al-Wuthqa*, constituirá el contexto natural de desarrollo del pensamiento reformista musulmán, que alimentará en lo sucesivo a varias generaciones. De vuelta en Egipto, además de sus funciones judiciales y legislativas, Mohammed Abdou contribuirá de manera decisiva a la renovación del pensamiento teológico musulmán dedicándose a reformar la administración, los métodos de enseñanza y también los programas de la famosa universidad de ciencias religiosas al-Azhar (El Cairo), cuyo influencia llega prácticamente a todos los países árabes y en general sobre todo al conjunto del mundo musulmán sunita. Mohammed Abdou alcanza la culminación de su carrera al ser nombrado mufti de Egipto (1899), cargo que asumirá con un gran espíritu de apertura hasta su muerte (1905).

### **La aportación teológica de Mohammed Abdou**

Mohammed Abdou empieza por rechazar categóricamente el procedimiento de los doctores tradicionales de la ley que han reducido la religión a un puro formalismo jurídico-ritual. La toma de distancia con los teólogos tradicionales refleja una separación también clara respecto al cuadro ideológico del antiguo régimen. La aportación teológica de Mohammed Abdou está marcada fundamentalmente por su carácter racionalista y humanista. Como afirmara siete siglos antes el filósofo andaluz Ibn Rochd (Averroes), el espíritu humano puede alcanzar efectivamente la verdad de la religión a través de la razón. Contra una tradición religiosa marcada demasiado tiempo por un *asharismo*<sup>iii</sup>

degenerado en el cual el hombre estaba preso en una predestinación divina mal entendida, Mohammed Abdou va a destacar la importancia de la libertad humana, sin la cual no hay responsabilidad. Su teología se ve aquí animada por una voluntad de acción humanista que no se apura demasiado de sutilezas metafísicas: *Dios es causa en la medida en que el hombre actúa y el hombre es causa en la medida en que Dios actúa* [*Risalat al-Tawhid*, 81]. La posición de Mohammed Abdou es audaz, hasta el punto que se ha visto en él un pragmatismo casi agnóstico.

Paralelamente a la afirmación de la libertad humana, sostiene la idea de una ley natural preexistente. La revelación religiosa no inventa ex-nihilo los preceptos morales, en la medida en que estos últimos dependen de una existencia histórica objetiva. Sólo la debilidad y la ignorancia de los hombres justifican, según Mohammed Abdou, el recurso a la revelación religiosa y a la profecía. Pero la Ley religiosa no se diferencia esencialmente de la ley natural. *La ley vino simplemente para indicar lo que existe, no es ella quien lo hace ser bueno* [*Risalat al-Tawhid*, 80].

Destacan las dimensiones psicológica y social de la profecía. La profecía se define en efecto como *el conocimiento que encuentra el hombre en sí mismo, con la certeza de que este conocimiento viene de Dios*, y los profetas se presentan como jalones puestos por Dios a lo largo de la vía que la humanidad debe recorrer para llegar al final [*Risalat al-Tawhid*, 108]. La afirmación de la libertad humana y de la ley natural se inscriben en un intento de volver a fundar una teología musulmana racionalista por oposición a la teología escolástica tradicional.

El *Kalam* (teología musulmana) empieza por la reapertura de la *Ijtihad* (esfuerzo de interpretación personal) que se cerró al constituirse las escuelas jurídicas del islam sunita. Antes de poner los jalones de una nueva teología basada en la razón, Mohammed Abdou se sublevó contra el conservadurismo de la tradición representada en el siglo XIX por el rector de al-Azhar, Bajuri: *Las diferentes ciencias racionales se fundieron en una sola... y se persiguió el estudio de esta disciplina única, tanto en lo que concierne a sus primeros principios como a sus desarrollos, según un método que se acerca mucho más a la simple repetición de textos que a la investigación crítica. Por tanto, la ciencia ya no progresa* [*Risalat al-Tawhid*, 17].

La teología de Mohammed Abdou se distingue por su actitud con respecto a las fuentes. Rechaza la autoridad de las escuelas jurídicas que han monopolizado el saber durante largos siglos. Para él, sólo el Corán y la *Sunna* (los dichos y hechos del profeta) pueden servir de base para la *Ijtihad* y por tanto a la renovación del *Kalam*. Este debe basarse en un método científico riguroso cuyas reglas han sido recordadas por su biógrafo, Othmane Amin: *Mohammed Abdou confiaba en el espíritu científico y en la obra de la ciencia dirigida según las reglas de la verdadera lógica. Estas reglas se resumen principalmente en tres: adquirir el valor de pensar y ver las cosas como son, realizar la libertad de pensamiento respecto a los prejuicios y las ideas preconcebidas, y no someterse más que a la verdad. Tales son las reglas de oro defendidas varias veces por el gran mufti* [Othmane Amin, Mohammed Abdou, s.d., 65].

Le exégesis racional del Corán es esencialmente pragmática, es decir conforme a las exigencias sociales de la reforma. Su actitud respecto a la poligamia refleja una libertad de espíritu progresista innegable. La interpretación racional lleva a Mohammed Abdou a concluir que el requisito que lleva aparejado la poligamia en el Corán, es decir, la equidad, la hace prácticamente imposible. El *Kalam* debe romper con la tradición y la interpretación literalista,

rehabilitando el estatuto de la razón. Para él, el *Kalam* tiene esencialmente como intención alcanzar un objetivo moral por la vía de la razón, es decir, *el cumplimiento de un deber sobre el que todo el mundo está de acuerdo: la fe de los profetas apoyándose en argumentos racionales y no sólo siguiendo ciegamente la tradición* [Risalat al-Tawhid, 23].

La confianza en la razón se reafirma en detrimento de la tradición: *En caso de conflicto entre la razón y la tradición, pertenece a la razón el derecho de decidir*<sup>viii</sup>. El horizonte histórico no está ausente en las preocupaciones teológicas de Mohammed Abdou. En efecto, muestra que los debates teológicos y los cismas que se han llevado a cabo a lo largo de la historia de las sociedades musulmanas tienen su origen en disensiones de carácter político. La preocupación de preservar la cohesión de la sociedad musulmana contra las disensiones internas susceptibles de favorecer la dominación extranjera no es extraña al hecho de que la teología de Mohammed Abdou evita ir demasiado lejos en las discusiones de carácter metafísico. Pero hay que ver ahí igualmente un procedimiento no falto de lógica y de coherencia interna. No se detiene demasiado en los problemas metafísicos que han agotado en el pasado los teólogos musulmanes. Se conforma con recordar los atributos de Dios que la razón puede descubrir por sí misma. Su comentario sobre la postura del imam Ibn Hanbal a propósito de la cuestión del Corán increado denota una audacia intelectual no carente de humor: *Creemos que el imam Ibn Hanbal es un espíritu demasiado distinguido para creer que el Corán sea increado; leyéndolo cada noche con su boca y reconstituyéndolo así con su voz*<sup>iv</sup>.

Aconsejando saber detenerse en el límite que puede alcanzar nuestra razón, Mohammed Abdou fija desde cierto punto de vista unos límites a la razón, pero es para hacerle asumir mejor su misión moral al servicio de la humanidad. La afirmación de la trascendencia divina cuando se trata de cuestiones metafísicas, como por ejemplo la de las relaciones entre esencia y atributos de Dios, no obsta a la preeminencia de la razón en las cuestiones relativas al destino del hombre en sociedad. Este tipo de razonamiento que ya se encuentra en el pensamiento racionalista y humanista musulmán de la época clásica, nos recuerda el que los filósofos europeos del siglo de las luces han sostenido de manera, es verdad, más radical y más consecuente. La diferencia depende de las particularidades socio-históricas del desarrollo de la civilización musulmana y del carácter inmaduro de una burguesía nacional inmovilizada en su desarrollo virtual por la alianza del poder local y del imperialismo occidental. Esto es lo que explica que el reformismo musulmán haya podido presentarse a la vez como un retorno a las fuentes de la época clásica árabe-musulmana sin un giro crítico previo comparable a la “revolución copernicana” y una representación ideológica conforme a las nuevas exigencias de la burguesía nacional naciente en las sociedades árabes que intentaban entonces sacudir el yugo colonial.

Esta ambivalencia histórica se encuentra de manera más marcada en un discípulo sirio de Mohammed Abdou: Rachid Rédha (1865-1935). Juntos, fundaron en El Cairo la revista *Al-Manar* que se convirtió en el órgano de la corriente salafista árabe y de la cual Rachid Rédha continuará siendo redactor jefe tras la muerte de su maestro. El horizonte del panislamismo que parecía todavía en la época indépassable, condujo naturalmente a Rachid Rédha a defender el principio de un renacimiento de la institución califal como única defensa capaz de ahorrar a los pueblos musulmanes la sumisión colonial de las potencias occidentales, sin comprender que la crisis y posterior supresión del Califato por Mustapha Kémal Attaturk responden a presiones sociales e históricas de naturaleza profunda e irreversible.

Pero la naturaleza social híbrida de las categorías de la burguesía media de las antiguas provincias árabes del imperio Otomano, que se hundían en el orden económico tradicional, no podía sino favorecer una actitud política incoherente que Rachid Rédha expresó en un plano teológico-político.

Esto no ha impedido que su teología reformista exprese la oposición a las clases ascendentes de la sociedad del oriente árabe contra el despotismo otomano. Tras darse cuenta del carácter chovinista de la empresa de *la Asociación para la Unión y el Progreso*, creada por los turcos que querían reformar y salvar el imperio, Rachid Rédha se volverá hacia un islamismo árabe que expresaba mejor la tendencia a la emancipación nacional de las provincias árabes respecto a Estambul. En este contexto, se alió con Chérif Hussein cuando éste puso en marcha su revolución árabe. Pero la traición de los Aliados y el empeño de Chérif Hussein en la vía del compromiso con los ingleses empujó a Rachid Rédha a la ruptura con la familia hachemita.

Tras la supresión del Califato por Mustapha Kémal Attaturk (1924), Rachid Rédha trasladará la sede de la revista al-Manar en Ryad, en una Arabia que acaba de asistir a la victoria de la expresión más rigorista del islam contemporáneo, el wahhabismo<sup>vi</sup>, gracias a la alianza con la tribu guerrera de los al-Saoud. Un análisis comparado de las obras de Mohammed Abdou y de Rachid Rédha debería sacar a la luz la divergencia profunda entre el salafismo de esencia racionalista de Mohammed Abdou y el de Rachid Rédha que ha conocido, en la segunda parte de su vida, una inflexión tradicionalista bajo la influencia del wahhabismo. Desde este punto de vista, se puede colocar a Rachid Rédha entre los precursores del neo-salafismo islámico contemporáneo al que dio nacimiento la corriente de los “Hermanos musulmanes”, fundada en Egipto por Hassan al-Banna (1906-1949) y al que apelan la mayor parte de los grupos del movimiento fundamentalista islámico.

### **Teología y liberación en el islam indo-pakistaní: Abu Ala Mawdudi**

El contexto histórico particular en el que ha evolucionado el islam indo-pakistaní ha determinado en gran medida las características propias de la teología política en esta área geocultural. En la mayoría de los países musulmanes

sometidos a dominación colonial, la relación entre teología y nacionalismo ha sido significativa desde el principio. Por el contrario, en una India poblada mayoritariamente por hindús, la minoría musulmana no percibía la independencia necesariamente como una mejora. Esta realidad alimentará una relación ambigua de los musulmanes indios con respecto a la cuestión de la independencia nacional que la potencia colonial británica no ha dejado de utilizar en su famosa política: dividir para vencer.

La teología musulmana de la liberación en la India se resentirá de ello de doble manera. Por una parte, la cristalización de la oposición política no sólo en relación al colonialismo sino también en relación al “adversario interior” hindú, no podía sino desviar la dimensión anti-imperialista del movimiento de renacimiento islámico y orientar el movimiento irresistible hacia la independencia hacia la solución reaccionaria de un separatismo musulmán respecto a la mayoría hindú que llevará después a la escisión de la India y a la creación de un Estado musulmán independiente, Pakistán. Por otra parte, el nacimiento de un Estado basado en una identidad religiosa no ha dejado de complicar la obra de los teólogos musulmanes cuyo apoyo al nuevo Estado pakistaní tenía el riesgo de recibir a cambio una recesión teológico-política importante.

Es en este contexto en el que hay que leer la obra del mayor representante de la teología política indo-pakistaní, Abu Ala Mawdudi (1903-1979). Su lectura del islam está marcada por el sello de la tradición. Para él la *Oumma* (comunidad musulmana), que trasciende las fronteras nacionales y culturales, constituye la instancia política fundamental. No es extraño que desconfiara del nacionalismo indio que, como todo nacionalismo, constituye para los islamistas tradicionalistas una ideología occidental. La *Jamaat islamia* que él creará antes de la escisión de la India es una organización social y cultural que pretende que los musulmanes vivan según los preceptos de su religión. En una India pluriconfesional, esta organización sólo podía tener un marcado carácter comunitario. Tras el nacimiento de Pakistán, Abu Ala Mawdudi elegirá lógicamente trabajar en un contexto diferente. A partir de ese momento, su obra se acerca sensiblemente a la de los representantes de la corriente salafista de los otros países musulmanes. En una sociedad musulmana y frente a un Estado que se define como musulmán, se trata de predicar un islam desprovisto de aspectos retrógrados heredados del largo período de “decadencia” para fundar una verdadera “sociedad islámica”. La *Jamaat islamia* se convierte en un partido político.

En el caso particular de Pakistán, en el que el Estado obtiene su legitimidad de la identidad religiosa, la obra de Abu Ala Mawdudi competirá de hecho, y a veces en conflicto, con el poder establecido. Del principio del *Tawhid* que está en la base de la doctrina islámica, él saca su concepción de una “teo-democracia” en la cual la soberanía no pertenece más que a Dios, los gobernantes y gobernados deben ser iguales en el sentido en el que tienen el mismo deber de actuar conforme a los principios divinos que predicán el bien y condenan el mal: *El islam desea por encima de todo que la gente se oriente por completo a la Verdad de Dios, que lo sirvan y honren. Igualmente, desea que la ley de Dios se convierta en ley que dirija la vida de cada uno. También exige que se combata la injusticia, que se elimine a los malos, ya que provocan la cólera de Dios, y que se favorezcan las virtudes y los valores sociales, ya que cuentan con el favor divino* [Abu Ala Mawdudi, 1984, 79].

Como la mayoría de los pensadores reformistas musulmanes, Abu Ala Mawdudi asimila la “decadencia” a una especie de recaída en la *Jahilia*, es decir el estado anterior a la revelación divina. Esta *Jahilia* es más un estado de ánimo que una estructura social propiamente dicha. Puede encontrarse en todas las épocas bajo distintas máscaras, incluida la de un islam formal y aparente. El principal elemento constitutivo de esta *Jahilia*, en contradicción flagrante con el principio del *Tawhid*, es la adoración de la materia. Sin duda el que Abu Ala Mawdudi frecuentara durante su juventud órdenes sufíes le facilitó la toma de conciencia de la relación existente entre materia y decadencia humana, pero esto no le condujo en absoluto a idealizar cualquier renuncia al mundo a la manera budista. La exigencia moral sigue anclada en este mundo como lo estipula la tradición islámica. Por esta razón el encuentro de esta exigencia no es una cosa cómoda y exige un *jihad* (esfuerzo) sobre sí mismo. La *jihad* se traduce a menudo por la expresión impropia de guerra santa. En efecto, la tradición islámica distingue entre la gran *jihad* que es el esfuerzo sobre sí mismo para alcanzar la moral islámica y la pequeña *jihad* que es la guerra para la defensa y el triunfo del islam. Por tanto conforme a la tradición islámica este autor concibe la *jihad* como una lucha permanente contra la intrusión del espíritu de la *jahilia*: *La jihad no es más que otro nombre para la voluntad de hacer reinar el orden de Dios; por eso el Corán ve en ella la piedra de toque de la fe. En otras palabras, las personas que tienen la fe anclada en el corazón no cederán jamás a la dominación de un sistema malo; no dudarán a sacrificar su vida, en la lucha por establecer el islam* [Abu Ala Mawdudi, 1984, 79].

Pero donde Abu Ala Mawdudi entiende especialmente que la *jihad* es ante todo un esfuerzo sobre sí mismo, es cuando, basándose en un balance de las revoluciones modernas y contemporáneas (francesa, rusa, turca), concluye que el cambio a nivel de estructuras políticas, económicas y sociales no ha librado a estas sociedades de los males sociales. Para él, el fracaso de estas revoluciones hace referencia a la negligencia del factor educativo, el único que puede cambiar la mentalidad y las conductas sociales. Esta relectura de la noción capital de *jihad* realza la posición de Abu Ala Mawdudi en el movimiento contemporáneo de renacimiento islámico. El teólogo jesuita indio, Michael Amaladoss, ha podido mostrar con gran honestidad intelectual la importancia teológico-política de esta relectura: *La jihad no se orienta pues principalmente a los no-musulmanes, a menos que éstos últimos se opongan a los musulmanes en su esfuerzo por establecer un orden social islámico. Abu Ala Mawdudi insiste en que los fines, al igual que los medios, sean honestos: el fin no justifica los medios. También precisa que el uso de la fuerza tiene que restringirse al mínimo indispensable y moralmente justificable. Perspectivas materialistas y de intenciones*

*político-expansionistas no podrían legitimar la jihad* [Michael Amaladoss, 1988, 180]. Con relación a esto, Michael Amaladoss recuerda que la primera encarcelación de Abu Ala Mawdudi por el gobierno pakistaní se debe a su declaración pública deslegitimando religiosamente la invasión de Cachemira por el ejército pakistaní, lo que atestigua la perfecta concordancia de sus actos con sus palabras. En el contexto de un antagonismo histórico indo-pakistaní propicio a todos los deslices nacionalistas chauvinistas, la posición de Abu Ala Mawdudi se distinguió por un sentido moral y un valor elevados que fuerzan al respeto.

Notas:

<sup>[i]</sup> El nombre de la asociación y de la revista al-Urwa al-wuthqa se inspira en el versículo del Corán que dice: *el que no crea en el taghout y crea en Dios habrá asido un lazo insoluble*.

<sup>[ii]</sup> El *asharismo* es una doctrina fundada por Abu Hassan al-Asha'ri, a principios del siglo X en Basra (Irak). El *asharismo* defiende una posición intermedia entre el libre albedrío de los Mutazilitas y el tradicionalismo de los doctores de la ley. Para rechazar las tesis racionalistas de los Mutazilitas, el *asharismo* no duda en recurrir a la razón.

<sup>[iii]</sup> Esta postura audaz de Mohammed Abdou en su respuesta a Honotaux recuerda a la del filósofo musulmán andaluz Ibn Rochd (Averroes) que sostenía en el siglo XII que, en caso de conflicto entre la razón y la tradición, la primacía debía corresponder a la razón en la medida en que el sentido manifiesto del texto podía contradecir la razón, pero nunca el sentido oculto donde reside la inspiración divina.

<sup>[iv]</sup> Este pasaje de la primera edición de *Raisalat al-Tawhid* será por desgracia suprimida en las ediciones siguientes por recomendación del propio Mohammed Abdhou.

<sup>[v]</sup> Wahhabismo: doctrina fundada por Mohammed Abdel Wahhab (1703-1792) que profesa una interpretación literal de la Tradición y un rigorismo religioso y moral estricto. Aunque seguida oficialmente sólo en Arabia Saudita, esta doctrina influye sobre numerosas corrientes islámicas en el mundo árabe, sobre todo en Algeria.

## El Uno y el Tauhid

Pensamiento > Sufismo - 18/04/2005 | Josep Carles Lainez

### EL UNO Y EL TAUHÎD

La fe en la unidad divina es, sin lugar a dudas, el pilar más importante de la creencia islámica. A partir de él, se extenderán otros fundamentos de similar categoría, radicalmente consustanciales también del Islam, aunque en la base de todos jamás dejaremos de encontrar la enseñanza señera, el *tauhid*. Esa unidad primordial e inmanente se constituye, por tanto, en el poso a través del cual la fe es aprehendida y, a su vez, en la manera en que el hombre es consciente de su esencia y de su relación con la divinidad. El monoteísmo del Islam nos aparece, así, no específicamente bajo la forma de (en griego) *mono-theos* (un dios) sino más bien con la característica de *Theos*. Y la diferencia no es meramente un juego de palabras, sino una profundización en el núcleo sustancial de una fe absoluta y, como escribe el sabio pakistaní Abu Al'Ala Al-Maududi (1903-1979) en su obra *Los principios del Islam*, "el concepto más elevado que puede hacerse de la divinidad (...) enviado por Dios a la Humanidad en todas las épocas por medio de sus profetas" (traducción del Centro Islámico de Granada).

Esta unidad divina es la gran diferencia del Islam respecto a las dos fes de la misma tradición profética, el judaísmo y el cristianismo, precedentes. Para el Islam, Dios (*Al-lâh*) es. Para las dos religiones anteriores, no. En el judaísmo, Dios responde a esta expresión: "Ehyeh Asher Ehyeh" (*Éxodo* 3:14), es decir, "Seré El Que Seré", en futuro. Dios es asumido como un devenir, una acción, algo en transformación constante y, por tanto, y aunque no se quiera entender así, un ser inconcluso, en el sentido de no-cerrado que le otorga ese futuro verbal.

Para el cristianismo (catolicismo), por el contrario, el Dios Uno se convierte en "fe trinitaria". La Iglesia Católica la identifica de este modo en los párrafos 253-255 de su *Catecismo* (cito por la edición en lengua española): "La Trinidad es una", "Las personas divinas son realmente distintas entre sí" y "Las personas divinas son relativas unas a otras". Los intentos de la jerarquía eclesiástica por dar forma a este dogma no bíblico, con el objeto de no ser asimilable al politeísmo, no han sido exitosos, al haber de imponer por encima la palabra "misterio". Queda, pues, la Santísima Trinidad al mismo nivel que, por ejemplo, la tríada hindú de Brahma, Vishnú y Siva. El Islam, por consiguiente, parte de la Tradición primordial. En ella, un solo ser divino es. Se trata, además, de la única religión de ese tronco profético, cuyo arranque se encuentra en el judaísmo, que así lo afirma. A diferencia de lo comúnmente aceptado, la verdadera religión europea (el paganismo) es paralela a la creencia islámica.

Popularmente (e incluso académicamente) cuando se habla de la "primitiva" religión de Europa, se cae en el tópico del politeísmo, la no creencia, el ateísmo subyacente a los míticos relatos de Dioses y de Diosas... En el fondo, se alude siempre a ella con el menosprecio de algo superado y, hasta cierto punto, pueril. Sin embargo, si saltamos por encima de esos relatos *mitológicos*, de esa manera de hacer comprender cierto modo de transcendencia a través de un mundo otro donde habitaban seres que bebían, comían, cantaban y luchaban aunque fueran llamados "Dioses" y atendemos al espíritu prístino, nos encontramos con otro tipo de visión. Empiezan así a surgir comparaciones para emparentar el paganismo con el Islam, pues en la cúspide de la creación, el Ser Absoluto es (el *Uno* de Plotino). Diodoro de Sicilia relata una conocida anécdota sobre el rechazo de los celtas a la idolatría o a la simple idea de dotar a la divinidad de rasgos antropomórficos, costumbre sí seguida por otros pueblos europeos, evidentemente no con el afán de captar rasgos divinos en esas figuraciones o mediante un proceso de inducción (hay seres divinos y los representamos), sino consecuencia de una actividad deductiva (hay hechos y actividades en la sociedad y de ellos deducimos unos patrones básicos a los cuales damos el nombre de Dioses y Diosas). Sin embargo, el Dios Fundante, el Ser Absoluto, el *Noûs* Impenetrable, está totalmente velado a los ojos humanos,

pues trasciende todo pensamiento, todo aquello accesible al hombre o todo afán humano de conocerlo (*Al-lâhu akbar*).

Desde esta perspectiva, el Islam y Europa no sólo no son antitéticos; beben también de esa sumisión a Aquel por encima del Cual nada se puede adorar. Esto los hace tan cercanos y, por esta razón, posibles cómplices para una nueva resacralización del mundo, situando en una misma esfera lo religioso y lo profano, aunque cada uno, es evidente, en su sociedad y en su marco geográfico propio, sin injerencias ni neocolonialismos. El Islam, en esta tarea, no ha de buscar ni de rescatar, pues le aflora tradición por todas partes. En la mayor parte de Europa, sí deberíamos rescatar, cosa bien diferente a restaurar. No es cuestión de volver justamente a los aspectos más folclóricos de la antigua religiosidad, sino de retornar a la verdadera esencia, a las normas morales imperantes entonces, a los conceptos de honor, servicio, oración y comunidad que en algunas sociedades de Europa se dio de manera tan conjunta y sería posible volver a hacer emerger. Entre regresar a lo propio o sucumbir a lo general (religiones de nuevo cuño con atracción creciente en Occidente a pesar de estar creadas mediante la yuxtaposición de concepciones y de tradiciones de variadas y antitéticas creencias), no debería haber duda. De hecho, el cristianismo nominal, en su caída, está dejando paso a la creación de éticas universales y de diálogos generales de las religiones. Debido a algo muy sencillo: la dejadez no transmite ningún pensamiento fuerte al hombre, no moviliza. Hay un vacío susceptible de ser de algún modo colmado, y esto desde un doble presupuesto: los principios de Occidente (decimos bien, Occidente, no Europa) son la base; la religión, el sentido común; apelando a éste a través de lo *kitsch*, de lo *light*, de lo viscoso. Sólo se busca el multiculturalismo en una situación de jaque mate, situación donde está varada la sociedad del bienestar, de las nuevas tecnologías utilizadas sin ser asimiladas, del provecho individual en detrimento de lo comunitario, de la ruptura de los lazos con los grupos humanos con los cuales, hace años, toda persona se identificaba. Por ello, el Islam, única ideología capaz de movilizar en la actualidad a grandes capas de la población en los diversos países donde se encuentra, es un impulso de vida hacia la creación y la perfección en aquellos pueblos e individuos que lo asumen. Y por ello mismo es presentado como una amenaza, un cortapisas a la guillotina del mercado. De esta manera, se intentará reprimir cualquier movimiento de regreso hacia lo propio, pues podría impedir el crecimiento económico de unos pocos y el control de las voluntades de quienes, en teoría, no disciernen.

Al cobijo de ese Ser Absoluto (*Al-lâh*; el Uno) nos hallamos islámicos y europeos no frente a frente, sino unidos. Él marca su voluntad y las Normas, y cada pueblo, en algún momento, ha tenido un enviado para dictarlas. Comencemos a recoger, pues, las líneas perdidas en el transcurso de nuestra historia. La de Europa.

## La identidad de la Mujer Musulmana

### Introducción

Sabemos que las identidades se construyen por oposición a otro y nuestro otro era el musulmán- árabe; hasta el final de la reconquista y el musulmán- turco en la construcción europea.

En el nuevo orden mundial, el campo de la política parece dirigido desde la definición, desde la naturaleza del estado y de los sistemas socioeconómicos y políticos, a intentar saldar el mejor negocio con el sistema existente. Esto refuerza la tendencia a formular demandas sobre la base de la identidad en lugar de hacerlo a partir de un programa bien definido que especifique los objetivos económicos y sociales. La formulación de demandas sobre la base de la identidad conduce a más marcadores de exclusividad, y más rígidos, que delimitan las fronteras entre la persona y aquellos que luego son definidos por el otro, que es visto cada vez más como un ser hostil.

### Identidad, política y religión en el contexto de la mujer musulmana

Si bien la mayoría de las políticas de identidad se relacionan con lo étnico, en ciertas circunstancias, las líneas distintivas de lo étnicos se definen siguiendo la línea de la religión, de manera que lo étnico y lo religioso se mezclan.

Es evidente que los ciudadanos del mundo no están tan preparados para renunciar a las identidades pequeñas con el fin de definir su identidad colectiva. Entre otras razones, es probable que el mundo sea una entidad demasiado impersonal para permitir a los individuos relacionarse con él de la misma manera que se relacionan con una comunidad más pequeña, que favorece una integración e identificación personal directa con sus miembros.

En materia de relaciones con las mujeres una diferencia cualitativa, definida por la presencia o ausencia del ISLAM, distingue y separa automáticamente a las mujeres de las comunidades islámicas, de las demás mujeres. Cuando se hace referencia a "las mujeres en el mundo musulmán", las mujeres en este mundo, que abarca muchos continentes, tampoco son entidades unidimensionales definidas exclusivamente por su sexo o su identidad religiosa, ni tampoco son víctimas silenciosas ni pasivas. Al contrario, al igual que en todas partes, las mujeres en las comunidades musulmanas son "protagonistas en toda regla, cargando con todas las contradicciones definidas por su posición de clase racial y étnica, además del género".

Los componentes esenciales del patriarcado en una sociedad musulmana no son diferentes de los que encontramos en otras partes, y la subordinación de las mujeres se manifiesta en diversos niveles: en la estructura inmediata de la familia y el parentesco, en los proyectos de construcción del estado y en el plano de la elaboración

de políticas internacionales. La subordinación es visible, independientemente de si la religión influye o no, puesto que políticas tales como los programas de ajuste estructural, no dejan de tener un impacto sesgado por el género. Las respuestas de las mujeres a sus realidades locales, determinadas por una red compleja de influencias, así como por sus estrategias de supervivencia en el mundo musulmán, son tan diversas como sus realidades. Sin embargo, si bien es verdad que las estructuras patriarcales y las prácticas discriminatorias correspondientes son similares dentro y fuera del mundo musulmán, también es verdad que a la religión, uno de los rasgos característicos de la definición que las personas dan de sí mismas y de sus culturas, influye en el perfil de las vidas de las mujeres y en sus posibilidades de autoafirmación. En gran parte del mundo musulmán, el ISLAM es una realidad cotidiana para la gente. Es parte integral de cómo se definen a sí mismos en la sociedad. Hay otros dos puntos importantes que debemos recordar al reflexionar sobre las mujeres: la identidad y el mundo musulmán.

En primer lugar, casi sin excepción, las sociedades que conforman el "mundo musulmán" comparten una historia de colonización o de dominación y control hegemónico. La mayoría se convirtieron en estados nacionales y todas han tenido que enfrentarse a los desafíos planteados por la construcción del estado, que carga con las tareas de construir las estructuras socioeconómicas y sistemas culturales propios. Cuando los Estados de este tipo han adoptado políticas que, en lugar de promover el gobierno democrático y la igualdad de beneficios y oportunidades para las diferentes regiones y pueblos, han ampliado la brecha de la desigualdad entre regiones, localidades urbanas y rurales; cuando han discriminado a grupos específicos dentro del país, quienes detentan el poder han querido afirmar su propio control para acallar a la oposición, haciendo llamados a la identidad religiosa, regional o étnica.

Para las mujeres que suelen ser las depositarias de la cultura, el problema de la identidad es crucial. La manera en que se forma la identidad; quién la define; cómo las definiciones de género se ajustan a las definiciones de la comunidad y de un YO colectivo y personal; las interrelaciones existentes entre las definiciones a nivel local, regional e internacional, son factores que tienen unas consecuencias directas para las mujeres que desean definir de otra manera sus vidas. La dinámica que subyace a las definiciones del YO, del género y de la colectividad, son relevantes en todas partes, puesto que toda sociedad tiene que lidiar con tres verdades, incontrovertibles e insoslayables: el nacimiento, la vida y la realidad de ambos sexos.

Si la cultura es una expresión de una identidad colectiva y si todas las sociedades tienen que tratar el problema del género, entonces las nuevas definiciones automáticamente requieren un reordenamiento de la cultura y la colectividad más amplia, independientemente de si la sociedad en cuestión es dinámica o inactiva, antigua o contemporánea, atea o religiosa, musulmana o no musulmana.

Aunque la vida de las mujeres varía enormemente de un contexto musulmán a otro, está influida, en mayor o menor medida, por las leyes y costumbres establecidas o percibidas como islámicas o musulmanas. Como factor de control de las mujeres, las costumbres son tan poderosas como la propia ley. Las leyes específicas que rigen los asuntos personales y familiares perfilan los límites dentro de los cuales una mujer musulmana puede esperar definir su propia identidad. El espacio de la identidad para las mujeres se define como el de la "mujer musulmana".

En cuanto al debate político, en realidad son los partidos y grupos políticos quienes visualizaron un recurso en la utilización de un discurso religioso para expresar y movilizar el apoyo sus programas políticos. En este panorama es más que lamentable pensar que los problemas que se enfrentan las mujeres en las sociedades musulmanas son fenómenos derivados únicamente del Islam y de su identidad como musulmanas. Esta perspectiva impide tener una comprensión de las desigualdades estructurales y supera los esfuerzos de aquellos que luchan por un cambio en sus sociedades, que en ocasiones pagan con sus vidas, y más habitualmente con su libertad. Confunde a las diferentes fuerzas políticas y sociales que suelen estar en conflicto en los países o regiones en cuestión y, finalmente, pone a todos los musulmanes a la defensiva, neutralizando así el potencial del análisis crítico que conduce al crecimiento y al cambio. En términos globales, contrapone una religión a sistemas y estructuras y se entrega al juego de quienes pasan como representantes autoproclamados del Islam. Al respecto, Fátima Mernissi trata la relación entre las campañas a favor del velo en los ochenta y el terrorismo en los noventa, como formando parte de una estrategia política para silenciar a los ciudadanos y frenar el proceso democrático. Así, al obligar a la mujer a ponerse el velo, la población femenina se hizo invisible, volvió la esfera doméstica y dejó de participar en la vida pública. Fue una manera de advertir a las mujeres que no había lugar para ellas en la esfera pública que, de hecho, estaba vedada a la de la población. En segundo lugar, el velo distraía la atención, con mucho éxito, del problema acuciante del desempleo. Los gobiernos árabes no tienen que dar explicación de ningún tipo. Evitan cualquier discusión sobre los graves problemas económicos, distrayendo la atención al campo de la discusión religiosa y dándole una connotación moral a cuestiones básicamente financieras, fiscales y comerciales. Por esto el comportamiento social de las mujeres se discute en la televisión (controlada por el estado) como si fuera una cuestión vital para la supervivencia. La función del velo, hidshab que en árabe literalmente quiere decir "cortina", es evitar la transparencia, velar o esconder determinados asuntos. El velo del cual Fátima habla es un velo intrínsecamente relacionado a la política.

De hecho, la obsesión agresiva por el velo de los políticos ricos en petróleo de los años ochenta no pretendía atacar a las mujeres, era un asalto al proceso democrático y una ofensiva contra sociedades civiles llenas de esperanzas. El objetivo principal era evitar que hubiera transparencia en la toma de decisiones políticas. Y si escondían a las

mujeres tras un velo no solo callaban al cincuenta por ciento de la población, además era una manera de difundir su mensaje "Callaros y que no se os vea". Este mensaje se dirigía a ambos sexos, aunque solamente las mujeres fueran utilizadas como actores pasivos del escenario político. Frantz Fanon, en su artículo; *Argelia se quita el velo*, dice: " Los responsables de la administración francesa en Argelia, encargados por el poder de intentar a cualquier precio la desintegración de las formas de existencia susceptibles de evocar una realidad nacional, aplicaron el máximo de sus esfuerzos para destruir la costumbre del velo, interpretada para el caso como símbolo del status de la mujer argelina. En un primer nivel, se manipulo simple y llanamente la famosa fórmula: conquistemos a las mujeres y el resto se nos dará por añadidura".

La primacía acordada a la religión en el caso del mundo musulmán tanto por los extranjeros como por aquellos que compiten por el poder, a menudo con medios violentos, no les permite a las mujeres afirmarse a sí mismas. Distrae la atención del tema de las estructuras y los sistemas que perpetúan su condición de subordinadas, dan alas a la idea de que hay una sola manera de ser mujer en un entorno musulmán y a la idea de la mujer musulmana como identidad.

### **En el mundo islámico: El delirio de las contradicciones**

Los hermanos de religión de las mujeres musulmanas, involucrados en la lucha por una nueva imagen del Islam, ven a la situación de la mujer como un problema. Dominan estos toda la retórica de la "mujer en el Islam" con su: igualdad, independencia económica, el derecho de participar, de elegir... Pero en la realidad, en el día a día cotidiano vemos un amargo contraste entre la bella teoría y la apenada práctica. Sus comportamientos para con las mujeres están lejos de ser ejemplares. Hay veces que son realmente inadmisibles. Los hermanos interpretan la religión según una geometría muy variable cuando se trata de las mujeres. Son sus semejantes en la teoría pero en la práctica son unas eternas menores. Ellas no pueden estar incluidas en las grandes tomas de decisiones de esos grandes señores. Se van a quedar en las sombras "marginadas" por un consenso masculino tácito. Ellos se consideran, de manera espontánea, como tutores de por vida de esas mujeres. Todo se va hacer en el nombre de la mujer: responder por ella, decidir por ella, defenderla, protegerla... hasta la sofocación.

No se trata de discutir futilidades o de perderse en detalles superficiales, aquí se dan unos síntomas de malestar que no escapan a nadie cuando se habla de las comunidades arabo-musulmanas y que dicen mucho y lo suficiente sobre la manera errónea de aprehender el hecho religioso: Únicamente el registro de lo prohibido y de la culpabilidad. Y sinceramente no se sabe bien de dónde surgieron esas normas de rigidez, de tensión y de malestar interno; mientras que era justamente lo contrario de todo eso lo que edificó la sociedad islámica en la época de la revelación. Las mujeres y los hombres estaban juntos, unidos, ligados por esa luz de la fe, que hacía de ellos, ante todo, seres humanos. Seres humanos sometidos al creador de este mundo: Allah. Según Hisham Arqueró; ... "El Islam es, para la mujer como para el hombre esencialmente lo mismo; una vida que conduce a Allah, es decir, un camino de superación, una puerta hacia un futuro hacia un infinito que significa desembarazarse de tonterías, recuperando una conducta impredecible para todos". Las mujeres estaban en las primeras filas de la escena, discutiendo, divisoando, dialogando con el profeta y sus compañeros. Se quejaban cuando un compañero les faltaba el respeto, porque ellas habían entendido que el Islam era ante todo liberador; en los primeros tiempos de la revelación ellas eran las depositarias de las tradiciones del profeta y de las ciencias religiosas, hoy se les prohíbe acceder a los títulos religiosos.

Es extraordinario ver como el Islam durante toda su historia ha podido revolucionar las condiciones de vida de los hombres, en todos los sectores: espiritual, económico, político. El machismo es la única estructura humana que ha resistido a los valores del Islam.

### **Concepción occidentalista de la mujer y la cultura del Islam**

Parece ser que existe un verdadero problema con el Islam y todos sus componentes: como civilización, cultura, religión... Este "Islam" es definitivamente incompatible con todos los valores de la modernidad occidental. Un "gran refractario", dijo Jaques Berque, será sobretodo refractario a lo que el mundo occidental considera como un indicador de progreso de las sociedades actuales: la emancipación de la mujer. En esta problemática situación hay un consenso, una verdadera unanimidad sobre el tema, en Occidente pero también dentro del mundo islámico. Ambas percepciones coexisten. Mientras que las sociedades musulmanas cierran los ojos sobre el tema de los problemas de la mujer, la imagen de la sociedad atrasada será ampliada en Occidente. El Occidente culpa al Islam de todas las maldades y el mismo mundo islámico traiciona cada día que pasa el espíritu de su religión, al tener un comportamiento distante años luz de la dimensión espiritual del mensaje. "La situación de la mujer en un contexto islámico es una de las piedras angulares de toda crítica occidental al mundo musulmán. La imaginería europea ha elaborado un espectáculo fantástico de harenes, mujeres sumisas y crueles déspotas que ejercen contra ellas toda suerte de iniquidades. La mujer es el prototipo de la marginación en una sociedad dominada por el hombre: oculta tras su velo vive una existencia en la que carece de protagonismo, víctima de una opresión sin limites que sufre con ancestral fatalismo. Por supuesto, Occidente ha descubierto otra de sus misiones históricas: liberar a las musulmanas de su triste realidad"<sup>1[1]</sup>



Según la visión occidental, la mujer musulmana goza de todos los récords de discriminación, alienación y atraso. Es la imagen personificada de la mujer sometida. Sometida a los hombres, a las costumbres tribales y a las leyes intransigentes de esta religión que es el Islam. Ella es la víctima ineluctable de un Islam totalitario, machista y tiránico. Nada hay que más guste en Occidente que esas tragedias que le hacen olvidar sus propios crímenes. El discurso sobre la mujer musulmana está plagado de tópicos que, al convertirse en usuales, parecen prácticamente irrefutables. Son repetidos hasta la saciedad y ejemplificados con patéticos relatos que inciden siempre en lo mismo. A quienes elaboran este discurso no les interesa para nada la situación de la mujer musulmana, sino el cumplimiento de sus estereotipos. La mujer musulmana como tal no es vista por los occidentalistas, no les interesa, no les preocupa cuáles pueden ser sus problemas o inquietudes. A ese Occidente lo único que lo mueve es el tenaz deseo de corroborarse una y otra vez. Tan inseguro está de sus valores que necesita comprobar que son universalmente aceptados y aplaudidos. La mujer musulmana real es invisible para Occidente, pertenece a un mundo que todavía no ha podido violar, y ello exaspera a una cultura que cree que lo puede manipular todo. Incapaz de rasgar el velo, se satisface en las mentiras que inventa sobre aquello que esta detrás de lo que no puede desvelar. Occidente no quiere percatarse de que la mayoría de los verdaderos problemas que afectan a la mujer musulmana derivan de las contradicciones a las que se ha sometido al mundo musulmán. Todos los comportamientos bárbaros son atribuidos al Islam como religión. Todas las deducciones intelectuales y las acrobacias analíticas - en el caso de la mujer - son la consecuencia de una visión exclusivamente etnocéntrica. El gran desafío que espera a las sociedades musulmanas hoy en día es este: Una nueva lectura del Islam hecha por las mujeres. Mujeres profundamente comprometidas con su fe, sus principios y su espiritualidad. Ellas deben reapropiarse este trabajo de memoria musulmana femenina y ocupar esta "ciudadela islámica" que tanto tiempo fue acaparada únicamente por los hombres. Pero hay que insistir sobre el hecho de que no hablamos aquí de una insurrección de tipo feminista occidental. La confrontación no es contra los hermanos en la religión, eso va al opuesto de los principios coránicos. Hombres y mujeres son iguales frente a Allah, y el mejor de entre ellos es el más fiel al espíritu de la revelación coránica. Y justamente ser fiel al espíritu del Corán es ofrecer a las mujeres este enorme campo de libertad de expresión que ellas tenían en los tiempos del Profeta y que les han usurpado con el tiempo. Occidente debe saber que como respeta a las demás diversidades culturales debe respetar a la cultura musulmana. Tiene sus propias referencias y tiene el derecho a pensar y forjar su propia concepción musulmana de libertad, derechos e independencia sin complejos ni culpabilidad. ..." Debemos reflexionar sobre las soluciones dentro de nuestros valores y luchar por la libertad desde el interior de nuestras inteligencias, emociones y realidades de mujeres. De mujeres que tienen una identidad propia, una identidad abierta por supuesto, pero jamás dependiente de un modelo único. Hay muchos conceptos universales que son nuestros aunque para muchos la referencia a lo universal suele ser referencia a lo Occidental. Y en eso sí que Occidente nos puede ayudar, abandonando su etnocentrismo y su arrogancia cultural"<sup>2</sup>[2]

### **Reflexiones finales:**

En la India, según unas tradiciones hindúes, muchas mujeres son quemadas vivas, por causa de una cultura especial de "tendencia metafísica", pero el mundo occidental se tranquiliza, esos comportamientos son totalmente inofensivos. Pero en Bangladesh y Pakistán - antiguamente parte del imperio de India y de la misma esencia cultural hindú- las mismas escenas de mujeres quemadas serán debidas a las leyes inhumanas de la Sharia islámica. De la misma manera, cuando se hacen análisis sobre los muy conocidos "crímenes de honor" en el continente Indo pakistaní, esto dependerá del espacio geográfico y de la pertenencia religiosa. Del lado de la religión Hindú, los razonamientos son antropológicos y se intenta aceptar el "por qué" de las cosas. Del lado musulmán no hay nada que entender, solo se muestra repugnancia frente a "crímenes inmanentes a los textos islámicos". Y para denunciar esos actos, se hacen reportajes televisados muy largos en las horas de gran audiencia. En América del sur, la violencia sexual, la discriminación cotidiana de miles de mujeres indígenas es considerada consubstancial a unas dinámicas internas de las sociedades en cuestión. Las mujeres Mayas y Aztecas vestidas con sus trajes tradicionales, son el reflejo de la "resistencia cultural" y del respeto a unas tradiciones milenarias. En el Yemen, el sur de Marruecos, Egipto, los Emiratos Árabes, todas las mujeres vestidas con sus trajes tradicionales, aunque muy diferentes de un lado al otro, serán tasadas de "vestuarios islámicos" y, por supuesto, serán la encarnación del retraso cultural, de la sumisión ciega y de la ignorancia. El sari Hindú es revelador de una identidad totalmente legítima, exótica, que no incomoda a nadie. El Shador de Persia, el Haik Magrebí, el pañuelo de la joven estudiante de Egipto, son por el contrario sintomáticos de una identidad de "refugio", cerrada y alienada. Un verdadero atentado a los derechos humanos de la mujer. Siempre la culpa al Islam, nada de cultural ni de exótico. Con la mujer Hindú, Inca, Japonesa es la fidelidad a las identidades culturales, con la musulmana -cualquiera sea su etnia- es la expresión incondicional del fundamentalismo islámico. Todas las mujeres del mundo tienen el derecho inalienable de la expresión cultural. Pero apenas se llega al mundo musulmán el derecho al relativismo cultural se evapora.

[1] Hisham Arquero: La Mujer en el Islam. Geodities.com/ musulmanesnuevos/la mujerenislam.html

[2] Asma Lamrabet: La eterna problemática de la mujer musulmana. Número 169, 22 de Abril de 2002. Webislam.