

L a imagen del Otro, el disidente: Sociología de la diversidad y de la intolerancia*

Haidar Ibrahim Ali

Los estudios que se interesan en la imagen del Otro ponen habitualmente el acento en las diferencias étnicas, raciales o civilizacionales en sentido lato. Los investigadores no se han preocupado mucho, sociológicamente, del Otro disidente por la opinión o por la fe.

En este caso, la diversidad emana del interior de la comunidad misma del «nosotros». La opinión, la fe, la ideología, se transforman en una nueva patria, en una nueva sociedad que reúne a los que se adhieren a ella. La realidad actual muestra que las divergencias entre los «hermanos enemigos» sobre problemas relativos a las ideas y a la ideología pueden cobrar proporciones violentas y dramáticas y, por otra parte, observamos efectivamente cómo individuos pertenecientes a la misma patria han entrado en un conflicto homicida cuyos odios rebasan el que pudieron experimentar hacia el colonizador, y que ha tomado la forma de una guerra civil no declarada.

El Otro no es, pues, necesariamente, el que está lejos por la geografía o el objeto de odio histórico o de competencia perpetua, ya que es el ser mismo el que se subdivide en varias partes que van a combatir unas contra otras, y es en esos términos que el marxismo ha explicado la lucha de las

* «L'image de l'Autre, le dissident: Sociologie de la diversité et de l'intolerance», en *Naqd*, Argel, n° 10, 1996-1997, pp. 12-28. Texto traducido del árabe al francés por Khaoula Taleb-Ibrahimi.

© *Naqd*, 1997, sobre el original; *Crerios*, 2006, sobre la traducción. Cuando se cite, en cualquier soporte, alguna parte de este texto, se deberá mencionar a su autor y a su traductor, así como la dirección de esta página electrónica. Se prohíbe reproducirlo y difundirlo íntegramente sin las previas autorizaciones escritas correspondientes.

2 Haidar Ibrahim Ali

clases en una misma sociedad. Se ha hablado entonces de la existencia de dos ciudades en una misma ciudad, o de dos sociedades en una misma sociedad, que se oponen por sus niveles, sus modos de vida y sus comportamientos.

Y, aunque al mismo tiempo se hable del fin de las ideologías, del fin de la historia y de la muerte del hombre, la ideología religiosa renace, de manera irresistible, entre los individuos, pero también en el seno de la colectividad.

Queriendo proponer el modelo ideal de la sociedad islámica, que tuvo una existencia histórica en la época del Profeta —la sociedad de Medina—, la ideología religiosa trata de reestructurar las sociedades arabo-islámicas en un movimiento de retorno a las fuentes.

Esa tentativa halla su justificación en la apropiación del pasado y en la creencia en la repetición del movimiento de la historia, puesto que, según esta ideología, la lucha entre el Islam y la *Yajilíyyaj** se perpetúa en nuestros días. Los neoislamistas tratan, con ello, de construir la imagen del Otro, del disidente, cargándola de sentidos, connotaciones y símbolos. Pero, al hacerlo, construyen una imagen de ellos mismos que pueda ser la imagen-referencia para evaluar al Otro.

El concepto de etnocentrismo que se puede utilizar desde un punto de vista racista para definir al Otro, puede ser aplicado en la misma medida a la ideología religiosa o, como se dice, al fundamentalismo o al islamismo en una acepción diferente de la del Islam (religión). El islamismo es tomado aquí en el sentido de la politización de la religión y de su instrumentalización con fines de reclutamiento y de concientización de las masas.

En el presente artículo, mediante el estudio de algunos grupos y movimientos religiosos o islamistas, intentamos aprehender ciertos conceptos desde un punto de vista sociológico. Un análisis de este tipo sólo puede conducirnos a que nos interese en el fenómeno del puritanismo como búsqueda de la pureza, búsqueda sustentada en el advenimiento de la sociedad perfecta y armoniosa, la sociedad de consenso y de la unidad.

Nos lleva, también, a estudiar el pluralismo en sus formas religiosa y no religiosa, así como la cuestión del derecho a la diferencia y, por ende, la manera en que la diversidad de las ideas y opiniones y las manifestaciones de éstas en la realidad han sido manejadas en el proceso histórico y no ya por la interpretación textual.

* N. del T. *Yajilíyyaj* (ár.): ignorante. Se refiere a las ideas y prácticas de la era pre-islámica que desafiaban las nuevas enseñanzas del Islam.

Un análisis de ese tipo muestra un interés particular en los conceptos de excomunión (*táḳfīr*) y de apostasía en calidad de instrumentos utilizados para construir la sociedad soñada, lo que permite llegar a la idea de la *Yijad* y de la ruptura con la sociedad establecida, acusándola de paganismo, y, por ende, plantear la siguiente pregunta: ¿podrán las corrientes fundamentalistas, puritanas y unitarias, resistir en el contexto actual de modernización y mundialización, o prevalecerán el pluralismo, el relativismo de la verdad y, por ende, el humanismo de la sociedad?

Los idealistas, los fundamentalistas, los puritanos y ciertos adeptos de las teorías sociales extremistas parten de la hipótesis de una visión maniquea y dicotómica del mundo en la que el Bien y el Mal, la Luz y la Oscuridad, coexisten uno al lado del otro. Esta visión se concilia con la de la sociedad consensual y unida al remitir a la idea de conflicto entre el orden y su contrario, el desorden.

Esta sociedad armoniosa, que es necesariamente la de la fe y los valores comunes, no es más que pura utopía, mientras que las sociedades históricas han sido, y de manera sistemática, sociedades conflictivas.

Pero, a pesar de eso, cierto número de filósofos ha considerado que «el consenso voluntario es el principio fundador de la verdad, de la prueba de la existencia de Dios, de la institución del derecho natural y del surgimiento de la necesidad de construir una sociedad perfectamente unida, la única capaz de llevar al entendimiento y de unir los sentimientos a la razón».¹ Y mientras que ese concepto parecía haber desaparecido completamente después de que Descartes lo refutó, reaparece, no sin cierta adaptación, en los positivistas y los saint-simonianos.

Según Giovanni Bossino, éstos soñaron con un nuevo orden moral y social basado en un nuevo consenso más fuerte que el antiguo. «Un nuevo orden liga esta sociedad, vasta, compleja y dividida en varios grupos antagónicos; orden que se transforma en un sistema capaz de integrar los trastornos de la industrialización y las crisis de legitimidad; en pocas palabras: las contradicciones y los conflictos cuya causa ha sido la ausencia de valores comunes.»²

¹ Giovanni Bossino, *Critique de la connaissance en sociologie*; traducción de Mohamed Arab Sasila, *Al muássassa al yameíyya led- dirássat wan-nnashr wat-tawzii*, Beirut, 1995, p. 102.

² *Ibidem*, p. 105.

4 Haidar Ibrahim Ali

De manera general, las religiones, y en particular las religiones del Libro,* llaman al consenso mediante su invocación de la unicidad. Son esas mismas religiones las que construyeron la imagen del Otro diferente por su fe, confiriéndole rasgos totalmente negativos, tales como la impiedad, la exclusión o «*zorull*», el pecado y el satanismo, etc., mientras que, hasta entonces, esa imagen estaba basada en rasgos culturales o civilizacionales: los griegos y los romanos trataban al Otro de salvaje o de bárbaro.

La creencia en Dios o la fe devino un criterio de distinción de los creyentes. Es por eso que los judíos se consideran como «el pueblo elegido»; los cristianos, «la sal de la tierra y la luz del mundo» (Evangelio según Mateo 5: 13-17), mientras que los musulmanes son «la mejor comunidad que se le haya dado a los hombres». Ahí reside la explicación del retorno de los fundamentalismos en el seno de todas las religiones, bajo la influencia de ciertas evoluciones socio-económicas y culturales. Porque los movimientos fundamentalistas consideran que el mundo está en desorden y las sociedades humanas en descomposición y, por tanto, que el regreso a Dios es una necesidad. Gilles Kepel dice al respecto:

Luchan, ante todo, por señalar y definir los males de este mundo y sus desórdenes tal como ellos los perciben y, con ello, les vuelven a dar vida a los conceptos y tesis del pensamiento religioso, transponiéndolos al mundo contemporáneo, y elaboran proyectos para transformar el mundo y cambiarlo a fin de que se ponga en conformidad con los mandamientos de la Biblia, del Corán y de los Evangelios, los únicos garantes, a sus ojos, del advenimiento del mundo de la Justicia y del Derecho.³

Ciertos investigadores hacen de la religión el principio fundador de la aparición de los grupos sociales, sobre todo en sus formas antiguas, tales como la familia, el clan, la tribu, los grupos tribales y, por último, las poblaciones sedentarias; el primer grupo orgánico —en este caso, la familia— es, pues, un grupo religioso. Mensching afirma al respecto que el individuo

* N. del T. En la cultura árabe se llama «religiones del Libro» al cristianismo, el judaísmo y el islamismo, en referencia a la Biblia, el Talmud y el Corán.

³ Gilles Kepel, *Le jour d'Allah, les mouvements fondamentalistes dans les trois religions*, traducción de Nassir Mroua, Chipre, Dar Qortoba, 1992, p. 207.

no tiene ninguna existencia fuera del grupo cuyos lazos de solidaridad descansan sobre la prohibición religiosa. Así pues, todos los actos que son efectuados en común, como en particular las comidas, adquieren un carácter adivinatorio y sagrado. Y, por eso, a ningún miembro de la familia le está permitido efectuar actos reservados a algunos de ellos.⁴

Mientras que las divinidades locales eran un factor de unificación, la victoria de las religiones proféticas permitió la definición de límites claros entre la fe y la impiedad con la confirmación del principio de la creencia.

Después se instalan mecanismos de regulación social y de protección de la colectividad como las acusaciones de herejía, de apostasía, y se instauran los castigos extremos como la lapidación, la hoguera o la amputación.

Al mismo tiempo, esas religiones han intentado darles un status específico a las diversas minorías que viven en el seno del Estado religioso o del Imperio. Esas tentativas de aceptación del Otro han coexistido con la elaboración, por los teólogos, de la «teoría de la humillación» o «teología del desprecio».

Corm explica eso con «la paralización de la profecía unicista y de la fe, que ha aniquilado toda posibilidad de evolución hacia la conciliación; es más bien la ley de asimilación de los grupos que no se adhieren a la creencia oficial, a fin de asentar la supremacía, aunque sea a largo plazo, del dogma del grupo dominante».⁵

Para defender la fe las religiones utilizan varios métodos y puede ocurrir que experimenten una evolución radical en el sentido en que es al hombre a quien le toca la tarea de defender lo divino. Por consiguiente, en esas religiones la unidad de los creyentes es esencial; una unidad suprema y absoluta gracias a la cual se distinguen del animismo sincrético en el que la verdad es imperfecta y el interés del Estado es prioritario con respecto al interés de la fe.⁶

La afirmación de la identidad religiosa, en su carácter absoluto, tuvo como consecuencia poner en oposición dos sociedades: la de la unidad, el

⁴ Georges Corm, *Ta-adud el adyán, ánzimat el jokm. Dirasa sosiolóyya wa qanúniyya muqárina* [Pluralidad de las religiones y de los sistemas de poder. Estudio sociológico y jurídico comparado], Beirut, Dar Annahar, 2ª ed. 1992, p. 43.

⁵ *Ibíd.*, pp. 318-319, así como p. 10 el primer término.

⁶ *Ibíd.*, pp. 17-18.

consenso, la pureza y la armonía frente a la del pluralismo, la diversidad y la tolerancia.

Así pues, la cuestión de la identidad ocupa un lugar central, porque concierne a la definición del yo. Pero plantea un problema por lo que ella suscita como interrogantes sobre su naturaleza propia. ¿Es conflictiva o conciliadora y, por ende, capaz de aceptar al Otro? En otras palabras, ¿es totalmente excluyente o más bien incluyente y, por ende, capaz de integrar al Otro?

En el contexto religioso, la identidad puede evolucionar, en su definición, de la acepción sociocultural e incluso política hacia una visión paralizada y estable. Puede entonces considerarse amenazada por la diversidad que va a manchar su pureza y perturbar sus delimitaciones. De eso se deriva la importancia concedida a la discriminación operada, que hemos mencionado arriba. Y la pregunta sigue en pie: ¿hasta qué punto esa identidad está dispuesta a aceptar o no el pluralismo religioso?

Generalmente, los religiosos rechazan de entrada el pluralismo, alegando que el concepto es de naturaleza política y que no concierne a la fe. Ese rechazo está ligado a los problemas de repartición del poder y a la diversidad de los regímenes políticos que descansan, en las sociedades democráticas, sobre la obligación de rendir cuenta. Por otra parte, la diversidad de los grupos étnicos y de las formas de representación en las diversas instituciones sociales influyentes hace que el poder político esté disperso entre un gran número de personas en la sociedad democrática, y eso es justamente lo que recusan los religiosos en el pluralismo. Por su influencia corrosiva, el pluralismo perturba la certidumbre de la fe.

Del pluralismo nace el relativismo y, por consiguiente, la cuestión de la fe puede resumirse en una serie de elecciones imposibles. Dicho esto, veremos al Vaticano utilizar ese término de manera extensiva y a menudo no exenta de contradicciones, porque parece remitir a la diversidad integrada en un sistema de poder único.⁷

Mientras que ciertas personas quisieran reducir el pluralismo a la idea de la igualdad ante Dios, otros previenen contra los peligros de una definición de la identidad basada en el rechazo del Otro y su negación, como señala Dariosh Shaigán: «¿Qué hay más peligroso que una identidad erigida sobre los escombros de la identidad de los otros? Mi identidad debe ser reconciliadora, culti-

⁷ Kieran Flanagan, «Theological pluralism — A sociological critique», en: L. Hamnatt, ed., *Religious Pluralism and Unbelief*, Routledge, 1990, pp. 86–94.

vada, y vivir en armonía con la de los otros; no debe rechazarlos ni amenazarlos con destruirlos.»⁸ Es por eso que Shaigán rechaza el aislamiento y el cierre inducidos por el fundamentalismo islámico que, para asegurar el retorno a la mitología original del *Sálaf* y de la edad de oro por la que él hace votos, es llevado a adoptar una actitud agresiva y belicosa. Es realmente eso lo que tendrá como resultado que esa identidad, basada en la ilusión, se cargue con connotaciones agresivas y reactivas.⁹

En fin, a toda posibilidad de disensión la identidad religiosa le opone su unidad. ¿Cómo va a tratar de realizar en los hechos esa unidad mientras que las disensiones y el caos dominan el mundo? Ahí la fe se va a transformar en un instrumento ideológico que servirá de cemento social en la comunidad religiosa por la vía indirecta de varios mecanismos, entre ellos las construcciones dogmáticas que pretenden tener en su poder la verdad absoluta.

Esta ideología tomó, antaño, la forma de las «alianzas». Aquí es preciso hacer una observación importante sobre el modo en que se constituyó el pueblo judío.

Es evidente que las tribus de Israel no constituían una comunidad étnica homogénea proveniente del mismo ancestro y que Israel no evolucionó según los principios de la reproducción biológica pura. (...) Después de haber abandonado Egipto para escapar a la esclavitud, la alianza del Monte Sinaí fue el instrumento formal que las tribus beduinas utilizaron para fundirse en el mismo marco político y religioso. Son los Diez Mandamientos los que forman esa alianza.¹⁰

Si el sentimiento de superioridad en el individuo, pero también en la colectividad, es uno de los principales mecanismos utilizados para la afirmación de la conciencia de ser diferente, puede devenir, para los individuos y grupos que afirman su identidad religiosa, el símbolo de su diferencia cargada con el sentimiento de poder y de omnipotencia.

⁸ Dariosh Shaigán, «Al jawiyya - al yamáa wal-yamáat» (La identidad — el grupo y los grupos), en *Al Mawáqif*, n° 65, otoño 1991, p. 60.

⁹ *Ibidem*, p. 60.

¹⁰ Georges E Mendenhall, *Law and Convenat in Israel and the Ancient Near East*, 1965.

La construcción de la sociedad del retorno a las fuentes y de la pureza

La realización de la sociedad unida y armoniosa necesita actores sociales que posean las cualidades que hemos mencionado arriba, pero ellos están, al mismo tiempo, y eso es lo más importante, en una situación inestable con respecto a la realidad hasta el punto de devenir ajenos a ella. Hallamos esta idea expresada de manera implícita en la *Sunna* del profeta, puesto que, en respuesta a una pregunta concerniente a esos ajenos, éste dice: «Los que después de mi muerte perpetuarán mi Sunna». Esos ajenos son calificados de fundamentalistas, puritanos, integristas o radicales. Son ellos los que, según el punto de vista religioso, han conducido la lucha del Bien contra el Mal.

Todas las religiones han tenido sus puritanos. Las características de éstos, según ciertos investigadores, pueden ser resumidas en algunos rasgos, entre los cuales está la propensión a justificar ellos mismos los juicios de otros, el sentimiento de ser portadores de un mensaje, la invocación de la necesidad de renunciar a los bienes de este mundo, porque los mueve el deseo de erradicar el Mal que está en ellos y el que hace estragos en el mundo. Para eso, ponen límites que distinguen su comunidad de las otras.

Su invocación encierra una dimensión moral —potencial y/o explícita— que anuncia la hora del juicio final, dimensión que es explotada para atraer a los creyentes y los devotos. Vemos también a los puritanos estructurarse en organizaciones formadas con arreglo a modelos de regulación social muy poderosos, basados en principios estrictos de educación y de reeducación, en la idea de la reunión alrededor de un *zaím** carismático, organización que aspira a realizar la autonomía económica, la solidaridad social y la ayuda mutua.¹¹

Ciertos investigadores utilizan, para hablar del puritanismo, el término «ideología glotona» (es decir, la que no se sacia nunca), porque ésta no detendrá jamás su lucha, pues siempre hay pecados que combatir y el Bien está siempre en posición de debilidad frente al Mal y a la depravación; por lo tanto, la guerra debe continuar.

El puritanismo se inmiscuye en todos los dominios de la vida mostrando su oposición a todo, no retrocede ante el combate; al contrario: blande su espada para franquear todos los obstáculos y todas las fronteras.

* N. del T. *Zaím* (ár.): Jefe, caudillo.

¹¹ Walter E. A. Van Beek (ed.), *The Quest For Purity. The Dynamics of Puritan Movement*, Bedin/Nueva York, Mout de Gruyter Waardenburg, 1988, p. 30.

El rechazo de toda posibilidad de adaptación al Otro, si no de su aceptación, acentúa el carácter inhumano del puritanismo. Pero ese rechazo se justifica con la necesidad de hacer salir siempre al demonio de dondequiera que esté.¹² Los puritanos o fundamentalistas se distinguirán, pues, por su alejamiento de la vida, su oposición al movimiento de la historia y su pasión de la muerte, porque el puritanismo prohíbe a sus adeptos toda relación normal o natural con su existencia física, es decir, con su cuerpo, sea de Dios, del Partido o del movimiento.

Determinar al Otro, marcar sus límites, y, por ende, construir una representación del enemigo, constituye uno de los principales instrumentos de los fundamentalistas para realizar la pureza de la sociedad ideal y modelo. Una imagen del Otro mítica, imaginaria y llena de carga afectiva; ese Otro impío, pagano, apóstata o ateo. En el pensamiento islamista contemporáneo hallamos un modelo ejemplar de representación del Otro tanto en el plano individual como en el colectivo.

Es posible asociar la visión maniquea del mundo —luz y oscuridad— al concepto de paganismo moderno, porque permitirá distinguir el mundo del Islam del mundo pagano, el cual sólo desaparece de la historia por el retorno del Islam y su victoria sobre el paganismo de este siglo. Sayyid Qotb construye una imagen sobre la hipótesis de que el Islam reconoce solamente dos especies de sociedades: una islámica, y neopagana la otra, y nos da la siguiente definición de las mismas:

La sociedad islámica es la sociedad que aplica el Islam (...) en calidad de práctica y creencia, de ley y sistema, de ética y comportamiento (...) mientras que la sociedad pagana es aquella en la que no se aplica el Islam, que no está regida por las leyes y la visión del mundo de éste, por sus valores y sus juicios, su sistema y sus reglas, su ética y su comportamiento (...) La sociedad islámica no puede ser, en ningún caso, la que reúne personas que dicen ser «musulmanas»; la ley del Islam no es la ley de esa sociedad, aunque esas personas oren, ayunen y vayan en peregrinación a la Meca.¹³

Qotb nos presenta aquí un nuevo criterio de distinción en una sociedad supuestamente homogénea desde el punto de vista racial, étnico o religio-

¹² *Ibíd.*, pp. 4-6.

¹³ Sayyid Qotb, *Signes de pistes*, El Cairo, Dar Shoruq, 7ª edición, 1973, p. 116.

so. De hecho, define una nueva norma en el seno de la misma religión, en el seno de la sociedad homogénea, para diferenciar a las personas. Esta diferenciación no es una diferenciación de clase basada en la desigualdad socioeconómica. El autor investiga la pureza en la fe y en la sociedad, y esa pureza modelo que no tiene existencia real en la vida, cobra, en el espíritu de los que afirman ser puros y estar dispuestos a asegurar esa pureza en el porvenir, una fuerte carga afectiva y de fuerza.

Esta diferenciación no es sólo una divergencia dogmática tal como la hemos conocido en la historia del Islam con el nacimiento de las facciones y las escuelas teológicas. En resumen, no se trata en este caso de divergencias sobre las aplicaciones y las exégesis, sino realmente de una visión total y nueva que define al auténtico y verdadero creyente.

Esto nos conduce a los mecanismos de negación del otro, la categorización de ciertas cualidades que distinguen al intruso, al extranjero y al impío, del auténtico y del creyente. Qotb ha tratado de explicitar las normas de la sociedad islámica y las de la sociedad pagana ampliándolas y precisándolas, porque considera que ya son conocidas y que distinguen de una manera clara y definitiva al musulmán del no-musulmán.

Él tiene conciencia de todo eso cuando dice que la sociedad pagana puede tomar varias formas —paganas—:

la de la sociedad que niega la existencia de Dios y da una explicación materialista y dialéctica del mundo y aplica el sistema que se denomina «socialismo científico» y la de la sociedad que no niega la existencia de Dios, pero le da la soberanía del cielo y lo aleja de la de la tierra. Esta sociedad no aplica la *sharí'a** en su sistema de vida, ni sus valores, que son valores constantes en la vida de la humanidad (...) es, por eso, una sociedad pagana, aunque reconozca la existencia de Dios y aunque las personas se inspiren en las leyes de Dios para comerciar y para practicar su creencia en las mezquitas y las iglesias.¹⁴

El Islam ha dividido el mundo en territorio del Islam (o Dar El Islam) y territorio de la guerra (o Dar El Jarb), pero ni Qotb ni los grupos islamistas después de él se detuvieron en esa división. Adoptaron el concepto de paganismo del siglo xx y desarrollaron el concepto de excomunión o *tákfir*,

* N. del T. *Sharí'a* (ár.): Las leyes reveladas y canónicas de la religión islámica.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 116-117.

que ha devenido sinónimo de acusación grave que puede ser sancionada con la muerte; además, se ha vuelto cada vez más fácil proferirla contra todo disidente.

Apareció también, en la literatura iraní, el término «*taghut*», que remite a las mismas significaciones que el paganismo, utilizado para calificar tanto los sistemas y los estados como los individuos. Pero esa distinción es llevada mucho más lejos cuando Qotb dice: «La sociedad islámica es —tal como nos la figuramos— la única sociedad civilizada, mientras que las sociedades paganas bajo sus diversas apariencias son sociedades atrasadas».¹⁵

Él utiliza entonces un término que, si bien no es nuevo, se ha usado y difundido mucho desde la aparición de su libro *Signos de pistas*, cuando dice:

La única vía que libera verdaderamente al hombre de la esclavitud es la que da a Dios y sólo a Dios la soberanía suprema, representada en su ley divina. Gracias a ella es que nace la civilización humana, que debe asegurar, como condición esencial de su existencia, la liberación total y efectiva del hombre y la dignidad absoluta para todos.¹⁶

Qotb intenta, mediante esa clasificación, definir una nueva identidad, lazos de pertenencia diferentes que trascenderían los lazos conocidos hasta entonces, al mismo tiempo que afirma la fuerza y la evolución de los lazos inmateriales:

Cuando son la fe, el proyecto, la idea y el modo de vida los que constituyen los lazos de la reunión y que hallan su origen en Dios el único, símbolo de la soberanía suprema sobre la humanidad, y no en divinidades humanas, símbolos de la esclavitud (...) esa reunión representa lo que hay de más elevado en el ser humano como cualidades del espíritu y de la pureza (...) Mientras que, cuando el lazo de esa reunión está basado en la especie, la raza, la tribu o la tierra u otros lazos, no son ya las cualidades superiores del hombre las que están en juego (...) porque el hombre sigue siendo un hombre por su especie y su pensamiento (...)¹⁷

¹⁵ *Ibíd.*, p. 117.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 118-119.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 119-120.

12 Haidar Ibrahim Ali

Él considera que si el hombre puede cambiar su fe, su pensamiento y su modo de vida, no puede cambiar su color, su raza o su origen. Y de ello concluye que

es civilizada toda sociedad en la que las personas se reúnan en torno a un hecho por su libre albedrío y su propia decisión (...) mientras que la sociedad en la cual las personas estén ligadas por un hecho ajeno a su voluntad es una sociedad atrasada; en términos islámicos, esa sociedad se llama sociedad pagana.¹⁸

Llega a decir que la sociedad actual no es la sociedad soñada, esperada, porque es depravada, carece de porvenir, y no responde a las aspiraciones espirituales del hombre; y, por ende, según él, erradicarla deviene una obligación religiosa y una misión divina.

Como de costumbre, toda tentativa de reconstrucción comienza por la necesaria destrucción del antiguo orden. La misión actual de los musulmanes consiste, pues, en la erradicación total de todos los males de esta sociedad depravada, ya que el Mal alcanza no sólo al individuo, sino también a la sociedad.

Para los islamistas, las instituciones modernas son la fuente de todos los males y todas las depravaciones. Los islamistas o partidarios de la pureza y del retorno a la sociedad «ideal» del comienzo del Islam, se subdividen en dos corrientes. Una llama a la educación islámica de los individuos a fin de crear la sociedad y, después, el Estado regidos por la ley de Dios. La otra corriente ve en la toma del poder político una necesidad prioritaria que permite, posteriormente, imponer el cambio a los individuos y a la sociedad, de lo que se sigue la obligación de luchar contra el Estado impío.¹⁹

Al preconizar la obligación de luchar contra todos los sistemas impíos y el *taghut* en los países que se dicen musulmanes, es la idea de «la obligación ausente» o *Yijad* la que se alienta y difunde entre los adeptos.

Podemos observar que el período que se extiende desde el principio de los años 40 hasta nuestros días experimentó el desarrollo de los conceptos de la cultura de la muerte o de la cultura de la *Yijad*, tanto en el plano del «pensamiento» y la teorización como en el de la práctica y la acción. Eso tuvo como resultado una reducción del espacio de la diferen-

¹⁸ Ibídem, p. 120.

¹⁹ Mohamed Abdessalam Farag, *Al faridha al ghá-iba, müljaq fi kitab niaam allah : janina: tandim al badil al islami fi Misr*, El Cairo, Dar el Jor-riyyah, 1988, p. 222 y ss.

cia y de la aceptación del Otro. Al contrario, ¡es la posibilidad de destruir al Otro eliminándolo físicamente la que ha sido preconizada!

Lo que pasó en Argelia es ejemplar al respecto, puesto que se vio cómo creadores, intelectuales, escritores, comediantes, periodistas y teatristas fueron degollados como si pertenecieran a un ejército extranjero enemigo que combatiera a los «muyajidines».

La «cultura de la muerte» tiene sus raíces en los escritos del imán Jassán El Banna, fundador del primer movimiento islamista, en el que se han inspirado los otros movimientos en el mundo árabe. ¿No dice él en su *Epístola de la Yijad* lo siguiente?

Oh, hermanos, a la nación que domina su muerte, que sabe morir dignamente, Dios le concede la noble vida en la tierra y la eternidad en el más allá. Amar la vida de aquí abajo y rechazar la muerte no es, en sí, más que una ilusión envilecedora. Preparaos para una gran acción y desead la muerte, se os concederá la vida (...) Obrad por una muerte digna, tendréis la felicidad perfecta. Que Dios os conceda, así como a nosotros, el honor de morir por él.²⁰

Ciertas personas consideran que la *Yijad* no significa solamente el combate —al menos en sus inicios—, sino que significa también el esfuerzo del espíritu o la *Yijad* mayor, como la llaman los creyentes. Esta *Yijad* comprende la capacidad de evitar la integración en la sociedad y el alejamiento de su modo de vida, tomando ejemplo de la *Jillra** del Profeta.

Ciertas personas asocian esa actitud a la de los jariyitas;** otros islamistas están convencidos de que representan la facción salvada, como dice uno de los *jadits**** del profeta: «Los judíos se han dividido en sesenta (facciones); los cristianos, en setenta y dos, mientras que mi pueblo lo hará en setenta y tres», y en ciertas versiones se añade: «todas esas facciones están condenadas al infierno, excepto una de ellas»; se le preguntó cuál y él respondió: «la mía y la de mis compañeros». Ese *jadit* del profeta ha sido explotado de una manera ideológica para impedir toda disidencia y

²⁰ *Maymú-at rasá-il Al Imam ash-shajid Jassán el Banna (L'anthologie des Epîtres)*, Beirut, Dar et-Tanwir, 1984, pp. 54-57.

* N. del T. *Hillra* (ár.): migración de Mahoma, en el 622 d.n.e., de La Meca a Medina.

** N. del T. Jariyitas: seguidores de la rama jariyí del Islam, hoy existente sólo en Omán.

*** N. del T. *Jadit* (ár.): relación de determinados actos y palabras de Mahoma.

para justificar la represión de las disensiones, confiriéndole a esa represión una justificación religiosa evidente.

Utilizando las mismas palabras es como los movimientos de oposición en la historia islámica antigua afirmaron ser la fracción salvada y, al hacerlo, ciertos grupos «salían», es decir, rechazaban la autoridad del Estado y excomulgaban a los que obedecían al Estado o le guardaban fidelidad. Es el fenómeno del jariyismo que se reproduce en un contexto sociohistórico diferente.

Los islamistas actuales han preservado ciertos aspectos de esa ideología en su lucha contra los regímenes establecidos, sobre todo conceptos como el exilio, la fidelidad, la exención y la comunidad. Si presienten la inminencia de una injusticia mayor, «salen» de la clandestinidad para manifestarse abandonando su lugar por otro. Ahí interviene el concepto de absolución, es decir: el disidente es absuelto del Mal dominante y se aleja de él o «sale» de él, contrae obligación de fidelidad y declara su pertenencia a la comunidad que concuerda con sus ideas y su fe.²¹

Los fundamentalistas comienzan por crear su propia sociedad en un movimiento de ruptura en la fe y la conciencia con el resto de la sociedad, en una tentativa de purificar la fe y preservarla de la «polución» de las ideas impías e hipócritas; medio eficaz, según ellos, para aniquilar la influencia del otro y, por ende, para alejar toda posibilidad de influencia recíproca. Su sociedad es, de hecho, una verdadera matriz de ideas de lucha y de combate, así como de individuos que se preparan para éstos.

Qotb, uno de los teóricos de la ruptura con la sociedad impía, dice al respecto: «Cuando los adeptos a esta fe llegan al número de tres, ella misma se dirige a ellos en estos términos: “Ustedes constituyen una sociedad, una sociedad islámica autónoma, en ruptura con la sociedad impía que no cree y en la que no dominan los valores esenciales”». ²² De esa manera, los islamistas intentan crear una sociedad en la sociedad, una sociedad cuyo fundamento, según ellos, es la pureza de la fe.

La experiencia de la sociedad de Medina, del tiempo del Profeta, se reproduce en su forma y en su contenido. También ésta comenzó con un pequeño número, pero, gracias a la acción y la voluntad de sus adeptos, el Islam pudo progresar e invadir el mundo. Qotb dice al respecto: «En el

²¹ Sayyid Qotb, op. cit., p. 130.

²² *Ibídem*, p. 130.

camino de la lucha, estallará el combate entre la nueva sociedad que se ha separado por su fe y su visión, por sus valores y sus representaciones, por su esencia y su identidad, y la sociedad impía de la que son originarios sus adeptos». ²³

El instrumento de esa lucha es ese pensamiento combatiente que en el curso de las dos últimas décadas, como hemos mostrado, será explotado para resolver las divergencias de pensamiento o incluso de creencia. Porque el pensamiento combatiente excluye toda posibilidad de desacuerdo, de división y de discordia. Y se hace aún más peligroso cuando, apoyándose en el versículo que dice: «Combatid hasta que ya no haya más discordia y todo culto le sea rendido a Dios» (*Les prises de guerre*, 39), les deja creer a sus adeptos que la *Yihad* es el instrumento ideal para conducir a la gente al Islam.

La *Yihad* es, también, el hecho de argumentar contra los otros y polemizar con ellos. «Es una obligación necesaria para combatir el *taghut* y las fuerzas del Diablo, porque estos últimos se basan en sistemas, relaciones y leyes que impiden el retorno a la verdadera religión (...) El objetivo de la *Yihad* es, pues, reducir ese *taghut* y poner el ser humano en el camino del libre albedrío sin coerción ni constreñimiento». ²⁴ La *Yihad* puede ser comparada al concepto de lucha armada en Frantz Fanon en que es voluntad de liberar el espíritu y, al mismo tiempo, de liberar a los otros de la discordia inducida por la coerción política, la de la injusticia económica y la fidelidad social estrecha.

Por el camino de la intolerancia y la excomuni3n

El pensamiento islamista al que se adhieren los grupos del islam político trata, en particular, de insistir en la idea de que existen individuos perfectos y específicos en el movimiento. No les basta su diferencia, sino que insisten en su perfecci3n, su fuerza y su superioridad: «El creyente fuerte es siempre mejor que el creyente d3bil».

²³ *Ib3dem*, p. 130.

²⁴ Mohamed Muru, *Al Yijado fi sabil illah, Hizbol-lah nam3dayan (La Jihad para Dios, Hizb Allah como modelo)*, El Cairo, Markaz Yaffa lid-dirasat wal-abjath, 1996, p. 48.

La idea de la «superioridad» es recurrente en los escritos de los islamistas. Es inspirada por el versículo que dice: «¡No os desalentéis! ¡No os aflijáis! Vosotros sois los más elevados si tenéis temor de Dios.» (Al ‘Imran, 139), y ellos consideran que esa idea debe ser explotada para convencer a los musulmanes en los períodos de debilidad y decadencia.

En la introducción del libro de Nadwa, *¿Qué ha perdido el mundo por la decadencia de los musulmanes?*, leemos lo siguiente:

El Islam es la fe de la superioridad; su principal característica es insuflar en el espíritu del creyente el sentimiento de la nobleza sin orgullo, de la confianza en sí mismo sin presunción alguna, el sentimiento de la serenidad sin el espíritu de abandono. Ella hace que los creyentes tomen conciencia de su responsabilidad como humanos. En Oriente y en Occidente, les permite guiar sobre esta tierra a los rebaños extraviados y conducirlos hacia la religión verdadera y el camino recto. Les permite sacarlos de la obscuridad y dirigirlos hacia la luz en conformidad con que Dios les concedió la salvación y los guió hacia el camino recto. «Vosotros sois la mejor comunidad que se haya dado como ejemplo a los hombres. Vosotros recomendáis las buenas acciones y reprobáis lo que es reprehensible y creéis en Dios» (Al ‘Imran, 110).²⁵

Ese sentimiento de superioridad proviene de que Dios distinguió, en medio de las olas paganas, por la fe islámica, al creyente. Eso es la superioridad, adquirida por la fe, sobre las fuerzas que se han desviado del camino recto. Esta concepción de sí es reafirmada por el sentimiento de poseer la verdad absoluta y, en la sociedad, la posición perfecta, unida y armoniosa sin perturbación ni desorden.

El individuo que cree poseer la verdad absoluta o definitiva no puede aceptar fácilmente la discusión, el cuestionamiento de sus ideas, porque, para él, éstas son indiscutibles e incuestionables puesto que son de esencia divina. ¿No es ésa la vía que conduce directamente a la intolerancia? Qotb dice entonces:

Incluso si la sociedad está dominada por creencias, concepciones, valores y situaciones diferentes de su fe, sus concepciones, sus

²⁵ Abu Jassan Nadwa, *Madá khasarat el álam bi injitat el muslimín (¿Qué ha perdido el mundo por la decadencia de los musulmanes?)*, El Cairo, Maktabat As-sunna, 1990, p. 186.

valores y sus juicios, el sentimiento de ser superior y de que los otros son inferiores no lo abandona nunca. Él los mira altaneramente con nobleza y orgullo, pero también con piedad y misericordia, impulsado por el deseo de guiarlos hacia el Bien y elevarlos hacia su horizonte.²⁶

Ese creyente no está interesado en modo alguno en el juicio de los otros, puesto que es Dios quien lo valoriza y puesto que él extrae sus valores, sus convicciones y sus referencias de los del «derecho perpetuo». Ese sentimiento no deja de recordar el estado de histeria que experimentaron los nazis convencidos de ser superiores y dominantes. El fundamentalismo se aleja de la realidad y cree que vive en un mundo «puro»; ese mundo imaginario reemplaza, en él, el mundo real. Entrará, desde ese momento, en conflicto consigo mismo y con la dimensión humana de su personalidad para imponerse la ilusión de su personalidad «divina». Se ve obligado a combatir sin descanso el mundo a su alrededor. «El histérico sólo reconoce sus pulsiones positivas; cuando es incapaz de controlar las malas, se transforma en ese *superman* que no está maniatado por ninguna moral y que se cree ennoblecido por la grandeza de su causa».²⁷

Entre las posibles definiciones del intolerante, citemos la que ve en él

el que quiere destruir la ciudad de los hombres para reemplazarla por la omnipotencia de la soberanía de Dios. La distinción entre el intolerante y el partidario se debe a que el segundo cree que es movido por Dios, mientras que el intolerante es el que, en nombre de eso, va a pasar al acto, es decir, que va a usar la violencia y el terror, al menos en lo que respecta al individuo, porque el Estado que se basa en la intolerancia y que posee los instrumentos de esa violencia, deviene un Estado totalitario.²⁸

Vemos entonces a la violencia aumentar tanto en los individuos como en el seno de la sociedad y del Estado y pasar del estadio de la violencia verbal (excomuniación, acusación de apostasía y de traición) al de la violencia física (el asesinato). El diálogo ya no es posible, el Otro es negado en su

²⁶ Sayyid Qotb, op cit, p.186.

²⁷ Carl Gustav Jung, *Le nazisme et la psychologie*, traducción de Nihad Jiyata, Beirut, *Al muássassa al yameíyya led-dirassat wan-nnashr wat-tawzii*, 1992, p. 54.

²⁸ Dominique Colas, «Intolérance, parcours d'un Mot », en *Al Mawáqif*, n° 65, otoño 1991, pp. 41-42.

existencia; la apertura política relativa y limitada no se acompaña de ninguna apertura del pensamiento; al contrario, la lista de prohibiciones se alarga a pesar del repliegue relativo y aparente de los sistemas totalitarios del partido único o la familia única. Se han creado *mall-lis eshshura** en el seno mismo de los regímenes más conservadores, pero eso no ha influido en la cultura y el pensamiento.

Puede parecer paradójico que la sociedad civil árabe se oponga con eficacia a la ampliación del campo de las libertades de opinión. Ha nacido en su seno una nueva autoridad que usa y abusa de las armas de la excomunión y la acusación de apostasía. Ciertos grupos han recreado una atmósfera de inquisición anatematizando a las personas, acusándolas de herejía o de internacionalismo —las mismas acusaciones que han dominado la historia islámica, aunque la acusación de blasfemia es compartida por todas las religiones, sobre todo en los períodos de crisis, de cambios sociales y de aparición de corrientes libertarias. Pero en estos últimos tiempos el anatema se ha ampliado para abarcar los campos del pensamiento, las artes, la manera de vestirse y el modo de vida.

El intolerante no tiene, en modo alguno, necesidad de criterios precisos y científicos para decidir sobre las condiciones de la apostasía o del cambio de religión. Los alfaquíes se han puesto de acuerdo sobre el sentido del siguiente *jadit*:

Matar a un musulmán no es lícito más que en tres casos: el adulterio, cuyo castigo es la lapidación; el hombre que ha matado a un musulmán con premeditación (la ley del talión); y el apóstata (el que ha abandonado el Islam) que combate a Dios y a su profeta. En esos tres casos, el culpable debe ser matado, crucificado o exiliado (el que se aleja de su religión debe abandonar a los suyos).

Sólo que, con la pasión religiosa que invade a las sociedades árabes, los intolerantes ya no tienen necesidad de referentes consensuales para emitir *fetwas* asesinas. Es más, la juventud, en su presión y su búsqueda de la sociedad ideal, se esfuerza por destruir la sociedad y demolerla.

Rachid Boudjedra da en forma de ficción una visión de ese comportamiento: «Los jóvenes barbudos vagabundos escuchaban con atención y admiración las palabras de inflamados sermones de sus imanes, que les prometían almorzar con el profeta Mahoma si morían como mártires des-

* N. del T. *Mall-lis eshshura* (ár.): Consejo consultivo.

pués de haber ejecutado a una muchacha sin velo, a un comunista o a un ateo anatematizado». Algunos de ellos sufren sesiones de adoctrinamiento que les quitan toda facultad de pensar, ganados por el tono de sermones religiosos puritanos y desencadenadores de instintos violentos.

Lo que va a arraigarse en el espíritu de esos jóvenes que frecuentan las mezquitas es la incitación al crimen, acompañada, además, de la promesa del paraíso para los mártires que serán acogidos directamente en la casa de Dios. Allí serán aliviados de las penas de aquí abajo, así como de todas las privaciones y frustraciones que hayan acumulado.

Después el escritor se pregunta:

¿Por qué toda persona sometida a esos sermones no se sentirá animada (a pasar a la acción), mandada a acuchillar el rostro de una bella muchacha llena de vida? Vemos a algunos de ellos —pocos, es cierto— ir más lejos en la alienación, puesto que se vuelven acomplexados sexuales, es decir, enemigos de toda femineidad, transforman sus pulsiones sexuales en fuertes pulsiones de muerte (...). En el plano simbólico, el anatema puede tomar la forma de una cicatriz sobre el rostro de la víctima excomulgada, una manera de aniquilarla sin matarla. Eso es una antigua práctica esotérica de profunda significación mítica y religiosa.²⁹

Al borde del siglo XXI, las sociedades reanudan los lazos con los tribunales y la inquisición, que pronunciaban acusaciones de impiedad y de apostasía contra todas las formas de divergencia de opinión y de disidencia en la creación.

Un islamista de los más ilustrados en el plano religioso habla al respecto de «la apostasía disfrazada», término insidioso y elástico si lo hay porque permite englobar toda disidencia e interpretar las convicciones más íntimas de todo escritor e investigador y no ya solamente la «letra» de sus dichos o de sus escritos. Al Qardhawi escribe lo siguiente:

No debemos olvidar llamar la atención sobre una forma de apostasía que los apóstatas inveterados no reivindicán y que es demasia-

²⁹ Rachid Boudjedra, *Le FIS, une histoire sanglante*, Marrakech, Dar Tawasulat, 1994, pp.132 et 135.

do insidiosa para ser declarada; se disfraza bajo diversas formas y se introduce en los espíritus como las enfermedades que invaden los cuerpos sin que uno se percate de ello (...) sólo los sabios que poseen la ciencia y los que están versados en la religión pueden revelar eso, pero no pueden, lamentablemente, hacer nada ante profesionales que no se dejan engañar (...)

Es la apostasía del pensamiento lo que nos invade cada día, a través de la prensa que se publica, los libros que se compran, las revistas que se venden, las emisiones que se difunden, los programas que se ven, las costumbres extendidas y las leyes que dominan.³⁰

Resulta claro que lo que se debe declarar contra toda escritura, contra toda expresión, es el embargo, y ese nuevo término de acepción muy elástica va a amenazar a todo creador, quien deberá rendir cuenta de intenciones que otro habrá definido, en su lugar, y que no son, en modo alguno, las suyas.

La cultura de la excomunión y de la apostasía no se limita ya a ciertos círculos secretos, sino que se manifiesta y se propaga en los órganos de prensa y en los libros que inundan el mercado.

Por ejemplo, después del asesinato de Farag Foda, hemos visto los testimonios y las declaraciones de Mohamed Ghazali y Mohamed Mazra'a, el director del departamento de la fe en El Azhar, apoyar las acusaciones de apostasía pronunciadas contra Foda y, por ende, afirmar el carácter lícito de lo que le ocurrió.

Este último dijo: «Foda consagró su vida a combatir el Islam, por lo tanto a todo miembro de la comunidad le está permitido aplicar el castigo de la apostasía para eliminar el desorden y la depravación.»³¹ Esto significa que cada individuo está habilitado para ejecutar la sentencia sin someter el caso a los tribunales o a las autoridades, dado que éstos han fallado en su misión.

Mazra'a justifica su discurso en los siguientes términos:

Si ese apóstata ha preconizado el mal y la depravación y ha consagrado su vida a combatir el Islam, él les ha jalonado el camino a los

³⁰ Yussef Ali Qardhawi, «Uqubat ar-radda wa muwáyahat el murtaddín» (El castigo de la apostasía y el combate contra los apóstatas), en *Mayál-lat Mínbar ash-sharq*, año 2, n° 10, noviembre de 1993.

³¹ *Ashaab*, diario egipcio del 2 de julio de 1993.

otros que van a imitarlo y seguirlo en su camino. Por ende, dejarlo hacer, como piensan ciertos ulemas, significa dejar que el fuego prenda en la sociedad, y se torna, pues, lícito para cada persona ejecutar la sentencia de Dios, si es capaz de ello sin ocasionar estragos mayores.³²

La misma situación se repitió cuando ocurrió la tentativa de asesinato contra Mahfud. El principal acusado, Nayi Mohamed Mustafá, luego de reconocer que jamás había leído un libro de Mahfud, dijo que se había inspirado en una *fetwa* emitida por el emir de las Yamáat Islamiyya, Omar Abderrahmán, en 1990. Dijo haber escogido a Nadzhib Mahfud, porque, después de haber recibido el premio Nobel, se había vuelto el emblema de los depravados y una acción contra él podía tener el valor de un ejemplo para los otros escritores. El segundo acusado afirmó haber actuado basándose en las *fetwas* sauditas emitidas después de la *fetwa* de Jomeiní contra Salman Rushdie, que estipulaban que era preferible asesinar a Nadzhib Mahfud porque se había mofado de Dios y de sus Enviados.³³

A menudo se ha observado que el pensamiento contradictorio y el espíritu de tolerancia retroceden ante la violencia verbal y física. Toda divergencia adquiere, por consiguiente, una connotación religiosa, y la acusación de laicismo o de apostasía deviene sinónimo de muerte, sea efectiva, moral o simbólica. El ruido de las balas tapa la discusión.

Así, durante un encuentro de prensa con los docentes de la universidad que condujeron la campaña contra Hamed Abu Zeid, se le hizo a Abd Es Sabur Shajin la siguiente pregunta: «¿Cómo explica usted la obsesión de la discordia inducida por la apostasía?» Su respuesta fue en ese caso la siguiente:

Tuvo (Abdu Zeid) mil ocasiones de arrepentirse y no era demasiado pedirle. Su maestro y el maestro de su padre, Taha Hussein, lo hizo antes que él, mientras que él y sus semejantes no le llegan a la suela del zapato. Taha Hussein se presentó al tribunal para declarar su arrepentimiento.³⁴

El contagio ha tocado varios círculos; así el profesor kuwaití Ahmed El Baghdadi ha recibido una carta que lo amenaza de muerte a causa de

³² *Ibídem.*

³³ *Al Arabi*, diario egipcio, n° 77 del 19 de diciembre de 1994.

³⁴ *Al Mussawar*, revista egipcia, n° 3698 del 23 de junio de 1995.

divergencias declaradas con la revista islamista *La Société*, contra la cual él había depositado una queja. Y, a pesar del ment s publicado por la asociación *Yamiyyat El Isl j El Iytim ai* que publica la revista, vemos a uno de los líderes islamistas comentar la crítica de El Baghdadi en estos términos: « ese es el discurso de los que se han aprovechado de la credulidad de la gente para aparecer, son secuaces del principio de la laicidad y del orientalismo, pero están condenados a desaparecer».³⁵

En cuanto al escritor islamista de origen yemenita Ibrahim Ben Ali, él utiliza, al enumerar las corrientes del pensamiento, los siguientes calificativos: «La escuela del pensamiento hereje, la del pensamiento cavernoso, la escuela paternalista salafista, la del pensamiento de cochinilla, la escuela de la hora actual.»³⁶

Esa manera de evaluar el pensamiento del Otro parece ser la reproducción de comportamientos que los musulmanes ya conocieron en cierto período de su historia. Los hallamos en los libros, de títulos reveladores, *Assaw -iqo el mujriqa aala ajl el bidaa wad-dhalal waz-z ndaqa* (*Los rayos que fulminan a los impíos, los extraviados y los herejes*) de Ibn Jadid Jaythami o las *Sal sil el jadid fi taqyid Ibn Jadid* (*Las cadenas de hierro para sujetar a Ibn Jadid*) que Ibn Usfur le dirigió a modo de respuesta, o también *Assarim ae Jadid fi  noq Ibn Jadid* (*La espada de hierro sobre la garganta de Ibn Hadid*) y hasta nuestros días aparecen tales títulos: *Assarim el maslul (...)* *sh tem errasul* (*La espada aguda esgrimida contra (...) los que insultan al Profeta*) o *Assaw -iq el il hiyya fir-radde ala elwahhabiyya* (*Los rayos de Dios para refutar al wahabismo*).

Conclusión

Las sociedades  rabes est n obligadas a hacer frente a los desafíos de la modernidad y la mundialización que hacen caer las fronteras ante la circulación de las ideas no sólo entre los países y las naciones, sino también en el universo. El mundo árabe entra, pues, en la dialéctica del relativismo y de lo específico, y el relativismo en la cultura significa la inexistencia de fronteras definidas y de juicios tajantes y definitivos. Al mismo tiempo, la invocación de la especificidad intenta ponerles límites claros a la diferencia y la afirmación de s .

³⁵ *Ash-sharq Al Awsat* del 29 de octubre de 1996.

³⁶ *Al Ajram* del 26 de octubre de 1996.

Aunque hayan aparecido fuertes orientaciones para promover los valores de los derechos del hombre y del pluralismo político y cultural, valores que ocupan en adelante el primer lugar en las discusiones, los coloquios y las instancias internacionales, los países árabes se apoyan en la especificidad y la diversidad de los referentes culturales para oponerse a ciertos artículos de los tratados internacionales sobre los derechos del hombre.

Esos países viven profundas contradicciones, divididos como están entre el rechazo del pluralismo y de la libertad de expresión, por una parte, y la aceptación de las leyes del mercado, por otra. Ahí estamos ante otra forma de la tradicional problemática que intenta separar, en la civilización, las dimensiones tecnológicas y materiales de las dimensiones intelectuales y culturales.

Como si para esas sociedades fuera posible importar los productos de la ciencia, como las máquinas, rechazando las teorías, los modos de pensar y los análisis científicos que son el fundamento de esa ciencia. El retroceso observado en el movimiento de aceptación del otro y la regresión de la tolerancia de las ideas pueden ser vistos como síntomas reveladores de la crisis inducida por la confrontación con la modernidad y sus efectos implacables.

Así, las tentativas de preservar la pureza de las sociedades arabo-islámicas en los planos religioso y moral, son tentativas de defensa de sí mismas que toman como bastión el pasado conocido y tranquilizante, frente a una novedad fluctuante y desconocida.

La intolerancia y la violencia aumentan proporcionalmente a la expansión. También el rechazo histórico del Otro, que puede alcanzar el nivel del terror, aumenta con el temor y la ilusión del peligro. Entonces, hay los que sueñan con un mundo ideal en el que la verdad sería absoluta, al mismo tiempo que viven en un mundo inestable en el que la verdad sólo puede ser relativa.