

Inicio > El Islam Shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia? Edición Revisada y Anotada > Prólogo del autor a la primera edición española

Prólogo del autor a la primera edición española

El núcleo de este libro fue un artículo publicado en la revista académica *Epimelia* en 1994. Al convertirlo de un artículo largo en un libro corto, fue necesario revisarlo y actualizarlo mediante algunos nuevos estudios preliminares a cargo del editor y del autor. Aunque la versión original en idioma español de *El islam shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia?* fue reimpresa también como artículo en la revista académica iraní *Az-Zaqalain*, en el 2000, como libro impreso en papel se publicó primero en su versión inglesa noviembre del 2006 antes que en su versión española. Esta es la primera edición española como libro impreso.

Existe una edición española de la *Biblioteca Digital Ahlul Bayt*, hecha por su director, Señor Mikail Álvarez Ruíz, pero en el soporte digital de un *e-book*. Sin embargo, esta pionera edición española en soporte digital de 1998 ha sido la base y la inspiración de las futuras ediciones en soporte de papel.

Pese a la buena acogida que nuestro trabajo ha tenido, debemos señalar, de entrada, que el mismo fue concebido y ejecutado bajo ciertas limitaciones de tiempo y, sobre todo, de espacio, y con un criterio de interpretación comparatista fundado en el método hermenéutico por el que se sacrificó —acertadamente según nuestra opinión— la acumulación de datos irrelevantes a la valoración crítica y objetiva de los hechos históricos estudiados. El éxito de nuestro libro del que recibimos numerosos testimonios a diario demuestra que no erramos el propósito metodológico.

Preparar una primera edición española de una obra como la presente tiene algo de mortificante cuando advertimos que, pese a los ingentes esfuerzos realizados para rectificar ciertos errores de comprensión, aun se sigue insistiendo en los mismos desaciertos e imprecisiones terminológicos que oportunamente denunciábamos. Señalamos en aquella oportunidad que era un grave error considerar el resurgimiento islámico, cualesquiera que fueren sus expresiones, como uno de los fenómenos más característicos del “fundamentalismo.” Este concepto es, a nuestro juicio, reduccionista y por tanto no refleja fielmente el fenómeno, pues toda la terminología usada desvirtúa su verdadera naturaleza y razón de ser al estar cargada de una connotación negativa y un marcado acento político de tipo occidental que soslaya sus características

esencialmente orientales.

El intento de revisar el concepto de lo político elaborado durante veinticinco siglos por la tradición filosófica de Occidente, a la luz de los cambios sociales que están teniendo lugar en las últimas décadas y que han dado nacimiento a la sociedad global, es una tarea que excede el propósito general de este libro, el que, si bien fue escrito por una motivación que tuvo su origen en hechos de índole política, se restringió a la consideración de aspectos de orden metafísico que mostraran, por un lado, los hechos históricos que suscitaron el surgimiento del islam shiita y, por otro lado, las causas transhistóricas o metahistóricas que los determinaron.

Reflexionar sobre la génesis del Resurgimiento Islámico a partir de los parámetros de un pensamiento que usa categorías religiosas y políticas propiamente occidentales es un serio despropósito ya que no se puede considerar un universo histórico y espiritual distinto basándose en la experiencia histórica y los instrumentos teóricos que la filosofía política de Occidente ha heredado de su propio pasado.

Categorías religiosas como “fundamentalismo” e “integrismo” son adecuadas y útiles para definir ciertas actitudes de espíritu propiamente cristianas tanto en el Protestantismo como en el Catolicismo, pero son totalmente inadecuadas e inservibles para comprender ciertas conductas islámicas caracterizadas por el rechazo a los intentos occidentales de modernizar los usos y costumbres tradicionales de los musulmanes orientales.

Otro tanto puede decirse de las categorías políticas como “terrorismo” o “radicalismo” que ni siquiera están consolidadas como conceptos en el mundo occidental ya que las mismas expresiones que nombran, califican y describen ambos fenómenos son relativamente nuevos.

Uno de los mayores especialistas en terrorismo y, a nuestro juicio uno de los más avezados y objetivos, Noam Chomsky, ha señalado, en su libro *Piratas y emperadores* (Ediciones B, Barcelona, 2002), que el término “terrorismo” recién comenzó a usarse a finales del Siglo XVIII, básicamente para referirse a los actos violentos del Estado tendientes a garantizar el orden público. Este concepto lábil de uso impreciso es lanzado como un arma arrojada contra aquello que los gobiernos occidentales, consuetudinarios practicantes del terrorismo de Estado, pretenden controlar y mantener sujetos a su dominio. Señala Chomsky que el concepto resulta tan vago que ha pasado de definir a las prácticas violentas de los Estados a los actos de resistencia y enfrentamientos al poder central de individuos y grupos periféricos.

Evidentemente, el uso restringido de la palabra “terrorismo” sirve para nombrar un tipo particular de actos violentos contra la sociedad, más aún, sirve para calificarlas y preservarlas como rótulos o marbetes que permiten diferenciar y delimitar los propios actos de violencia del Estado frente a otras formas de resistencia política a los abusos del poder realizadas por individuos o grupos, pero, llamativamente, aquellos actos de violencia estatal no se consideran propiamente acciones terroristas sino medidas preventivas contra el terrorismo.

Esta concepción restringida del uso del término “terrorista” puede adoptar muchas variantes, en función

de esos otros actos de violencia individual o colectiva con las que son comparadas y contrastadas en función de la tipología utilizada para clasificar las diferentes formas de dominio y control social.

Con esto queremos decir que el uso del término “terrorismo” en el lenguaje de los *think tanks* que trabajan como asalariados del Estado no es nada inocente ya que, al mismo tiempo que escamotean a la vista de la opinión pública sus propios actos de terrorismo internacionales, convenientemente disimulados bajo el eufemismo de “lucha contra el terrorismo,” endosan el marbete insidioso de terroristas a individuos y grupos de difícil e imprecisa identificación que, la mayoría de las veces, son elementos o agentes a su propio servicio que, con actos de violencia y crueldad inauditas, cumplen la función de ejercer una presión y crear un clima de antagonismo ante la consideración de la opinión pública internacional que, amedrentada por la *propaganda negra* contra el islam, supuestamente se tranquiliza cuando Occidente envía a sus ejércitos y gendarmes para restablecer el orden mundial perturbado por los llamados “terroristas” mediante represalias desmedidas que nunca escarmientan a los responsables de tales actos sino que castigan a poblaciones inocentes que son las que sufren los bombardeos y las pérdidas cuantiosas de vidas y bienes.

El “radicalismo” es otro concepto y una categoría política largamente en uso en el lenguaje filosófico de Occidente y que, en el sentido que lo entendería un pensador occidental, no encuentra ningún equivalente en lengua árabe o persa.

El “radicalismo” en el sentido filosófico puede ser definido como una doctrina política reformista. Una mentalidad radical es aquella que propone la transformación completa de su sociedad en forma absoluta y violenta. El término “radical” es un derivado del latín *radix*, “relativo a la raíz” o “perteneciente a ella”, y se usa para designar a “aquello que simplifica.”

La finalidad de un movimiento político radical es alcanzar el poder para estar en condiciones de decidir sobre el Estado y su relación con la sociedad, y establecer, por la razón o por la fuerza, su propia visión del mundo como orientadora de la acción estatal. El “radicalismo” propiamente dicho es una variante del liberalismo clásico que se coloca a la izquierda de la forma conservadora, considerada de derecha, para oponer y difundir el reformismo revolucionario de una sociedad.

El concepto de “radicalismo” hunde sus raíces casi superficiales hasta finales del siglo XVII cuando su uso se generalizó, a partir del siglo XIX, durante la Revolución industrial. En Gran Bretaña, el término “radicalismo” fue introducido por el diputado en la Cámara de los Comunes, Charles James Fox en 1797, en plena Revolución Francesa, manifestando que el Estado exigía una reforma radical del sistema electoral, llamado entonces “sufragio universal.” En ese tiempo el sufragio estaba limitado, en el Reino Unido, únicamente a los terratenientes. Esto llevó a un uso general del término “radicalismo” para identificar a todo el movimiento de reforma parlamentaria.

A la luz de nuestros anteriores desarrollos puede verse bien que el primer uso tanto de los términos “fundamentalismo” e “integrismo” —clasificados como categorías religiosas—, como de los términos

“terrorismo” y “radicalismo” —clasificados como categorías políticas—, es una generalización que hace referencia a aquellos rasgos de la vida social occidental donde están presentes todas las relaciones culturales que permiten identificar estos fenómenos y equipararlos entre sí.

Sin embargo, en relación con la sociedad y la fe islámica, el segundo uso que se hace de estos términos se contrapone al primero, ya que el islam no concibe la política como algo separado de la fe porque, en el mundo islámico, no existe una distinción laica —ni siquiera un concepto de lo laico que es de uso del lenguaje propiamente cristiano— entre religión y estado.

La noción islámica de *ummah* no alude a un cierto tipo de relación social, sino más bien a toda una dimensión básica que abarca completamente aquellas relaciones sociales que los individuos de una misma fe tienen en común, a pesar y a través de las muchas diferencias doctrinales que las separan.

Por ejemplo, cuando se estudia el mundo islámico, se recurre a los conceptos de religión, secularismo y laicismo provenientes del pensamiento occidental cristiano lo mismo que los términos apuntados, “fundamentalismo” e “integrismo”. Pero, precisamente, en estos dos ámbitos las palabras no poseen el mismo significado ni encuentran correspondencia con términos afines en las lenguas islámicas. Ni en el árabe ni en el persa existe ningún término que sea una traducción exacta de los términos “secularismo,” “laicismo,” “fundamentalismo” o “integrismo.”

En cuanto al término “religión” suele ser equiparado al término árabe *dīn* con el mismo significado, empero, su sentido es mucho más amplio y no traduce la misma idea que el término latino *religionem*, acusativo de *religio*, “vínculo entre los hombres y los dioses,” de donde deriva el término “religión.” La etimología de la palabra “religión” ha sido debatida durante siglos. Si bien hay diferencias entre autores a la hora de interpretar su significado. Comúnmente, se acepta que esta palabra se relaciona con *religare*, “ligar de atrás,” “ligar por detrás” o “volver a unir.” Etimológicamente la palabra religión significa “obligación,” “escrúpulo,” “delicadeza,” pero Cicerón la deriva de *relegere*, “releer escrupulosamente,” “volver a leer atentamente.” Agustín de Hipona, siguiendo a Lactancio, favorece la interpretación de volver a unir o a conectar al ser humano con Dios y hace derivar el término religión de *religare* y Lactancio cita a este propósito la expresión de Lucrecio “desligar el ánimo de los nudos de las religiones.”

Causa extrañeza que Agustín de Hipona favoreciera la interpretación de Lactancio que se basaba en una expresión del poeta Tito Lucrecio Caro ya que el poeta latino era enemigo de la religión y, por ende, contrario a todos los cultos de su época. Sin embargo, Lucrecio no era ateo, pensaba que el origen de las religiones es el terror que al hombre inspiran los fenómenos naturales. La humanidad no sabía explicarlos sino atribuyéndolos a un poder sobrenatural, a un poder divino; explicados estos fenómenos, por medio del sistema físico de Epicuro, las religiones no tienen base ni razón de ser.

Si nos atenemos a todas estas definiciones e interpretaciones podemos advertir que ninguno de todos estos sentidos, ni el de “volver a unir” ni el de “releer,” como tampoco el de obligación o escrúpulo,

traducen exactamente el término árabe *din* que designa esencialmente a un modo de vida integral basado en la unidad divina (*al-tawḥīd*) que abarca y comprende todos los órdenes, grados y niveles de existencia.

En el primer caso, Occidente, sobre todo en la época moderna, considera que la religión, lo mismo que la política, es una parcela más entre muchas otras de la vida humana, por lo tanto, perfectamente separadas y aisladas unas de otras; mientras que, en el segundo caso, el islam considera que la vida humana es constitutivamente un modo de vida integral (*din al-islam*) que se basa completamente en la fe y donde ninguna de las parcelas ni dimensiones de la vida espiritual y social humanas pueden ser separadas y aisladas porque, en conjunto, forman una Unidad indisoluble.

Incluso el mismo término “religión” es propiamente de origen occidental y, por lo mismo, inadecuado para definir el modo de vida islámico. Numerosos autores, entre ellos, Bernard Lewis, han insistido vivamente que las categorías religiosas y políticas que son de rigor en Occidente no rigen en ningún sentido para el mundo islámico, simplemente, porque no existen o no tienen correspondencia con términos similares en lengua árabe.

Por esta misma razón, las teorías de conflicto de religiones pierden todo su sentido cuando vemos que la única religión en permanente oposición y choque cultural contra otros modos de vida tradicionales de Oriente que basan su fe en la creencia en una Divinidad Única es el la religión occidental del cristianismo trinitario. El concepto de “religión,” tal como antes lo hemos explicado, no existe en el islam ni tampoco en el resto del Oriente.

El lector podría preguntarse, sincera y sensatamente, si los expertos académicos han hecho todas estas distinciones y advertencias, ¿por qué razón se insiste entonces en usar términos inadecuados para definir ciertos fenómenos sociales del mundo islámico desde un punto de vista occidental? A ello respondemos que su uso no es inocente ni accidental. En efecto, no es casual que todos estos términos y conceptos que son de uso común y corriente en el lenguaje religioso y político de Occidente sean utilizados con sentidos contrapuestos y complementarios, porque, como podemos ver en cualquier periódico occidental, son inseparables entre sí y no cesan de remitirse el uno al otro.

Podríamos agregar, como un matiz de esta misma respuesta, que su uso intencional responde a un mecanismo ideológico de tácticas y estrategias —que van desde la manipulación psicológica de la opinión pública hasta la desinformación u ocultamiento de la verdad de los hechos—, diseñadas por los *think tanks* gubernamentales de Occidente y de sus aliados en el Oriente Medio, muy especialmente, el Estado de Israel.

La existencia de un programa común o un plan estratégico compartido es de fácil demostrar y no hace falta tener ojo de águila para advertir sus similitudes. Las mismas tácticas y estrategias de castigar a todo un pueblo por los supuestos actos de algunos de individuos son usadas tanto por los *think tanks* norteamericanos como de los israelíes para justificar sus ataques e invasiones al territorio islámico.

Razzias y represalias que debieran dirigirse a los supuestos responsables de actos terroristas se enderezan contra la población civil que es ajena e inocente a tales acciones, en el supuesto caso que hayan sido elementos árabes quienes hayan realizado los actos que se les atribuyen. Y decimos “se les atribuyen” ya que, como hemos podido constatar en Argentina, se presume la culpabilidad de los musulmanes mucho antes que se pruebe su responsabilidad en los actos de terrorismo que se les imputan. Los musulmanes iraníes presumidos culpables por los actos de violencia contra instituciones judías, a comienzos de la década del '90 en Buenos Aires, fueron sospechados y acusados de terrorismo por los medios de comunicación de masas antes de que las autoridades judiciales estuvieran en condiciones de demostrarlo. Jamás la parte acusadora pudo aportar una sola prueba que hiciera evidente la participación de musulmanes iraníes, árabes o argentinos, en la comisión de tales crímenes. Por esta razón, recientemente, las investigaciones de la justicia argentina se han encaminado hacia la pista israelí.

Los actos de terrorismo internacional llevados a cabo por los estados occidentales y sus aliados, principalmente, el estado de Israel, convenientemente justificados bajo la excusa de una “lucha contra el terrorismo” islámico, son tan burdos que incluso ya no pueden ser disimulados siquiera por sus defensores académicos quienes, a gusto o a disgusto, se ven obligados a admitir la existencia de abusos y excesos en las medidas represivas. Y esto puede verse en la saludable reacción de intelectuales occidentales, incluso de origen judío, como Noam Chomsky o Bernard Lewis, contra los excesos brutales del Estado de Israel que, en su pretendida “lucha contra el terrorismo” del S. XX, ha provocado un espantoso número de muertos en la Franja de Gaza y producido enormes pérdidas materiales. En Argentina, como en muchas otras partes del mundo, numerosos e importantes intelectuales y escritores de origen judío han firmado solicitudes pidiendo el cese inmediato de la matanza de palestinos a manos del ejército israelí.

Aunque las maquinaciones e intrigas políticas puestas en práctica por los gobiernos occidentales suelen ser, la mayoría de las veces, de una astucia casi demoníaca, la técnica es bastante sencilla, consiste simplemente en el viejo truco de arrojar la piedra y esconder la mano con la intención de hacer recaer toda la responsabilidad sobre el incauto que levantó la piedra arrojada y retiene la evidencia en su propia mano.

Por supuesto, dichos actos de terrorismo son enseguida reclamados en nombre del islam por supuestos grupos e individuos musulmanes. Los medios de comunicación de masas suman toda su tecnología de última generación y sus estrategias de manipulación psicológica de la opinión pública para hacer más efectivos y creíbles estos reclamos supuestamente islámicos adulteran testimonios y materiales.

Ante la opinión pública de Occidente bastará con que un solo individuo de aspecto y nombre árabe reivindique un atentado a nombre del islam para que inmediatamente se transfiera la culpa e invierta la carga de la prueba a todos los musulmanes. Todos los musulmanes son presumidos culpables de actos de terrorismo y crímenes de lesa humanidad sin que, por su parte, tengan derecho alguno a presumirse

inocentes.

Erigidos en acusadores, los gobiernos y medios de comunicación de masa occidentales, violan el elemental derecho que tiene todo ser humano a presumirse inocente mientras no se demuestre su culpabilidad. En el artículo oncenso de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* leemos: “Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad.”

Este artículo establece las garantías básicas para el seguro desarrollo de los procesos internacionales. Se encuentra implícito el principio de presunción de inocencia, derivado del *Principio de Legalidad*: nadie puede ser penado sin juicio previo fundado en ley anterior al hecho del proceso, ni juzgado por comisiones especiales, o sacado de los jueces designados por la ley antes del hecho de la causa. Toda persona tiene derecho a presumirse inocente mientras no se la haya declarado judicialmente culpable.

Es obvio que la presunción de inocencia preserva el carácter de inocente de todas las personas. Sin embargo, cuando existe alguna investigación penal debe garantizarse que no se perjudique a los inocentes por deslealtad a la verdad, error o desviación de poder. Por eso, la garantía jurídica de la inocencia es una norma sagrada que siempre debe ser salvaguardada a favor de los derechos humanos. En el proceso penal la culpabilidad es la que tiene que ser demostrada, no la inocencia, que se presume *iuris tantum*. Por otro lado, una pena no puede imponerse más que a consecuencia de un proceso debidamente celebrado: *nulla poena sine iudicio*.

En la actualidad, la presunción de inocencia constituye un bien jurídico de explorado derecho internacional y de alcance mundial. La vigencia del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional ha establecido que aun en el caso de los peores crímenes internacionales, de lesa humanidad, debe haber plena garantía para los inocentes. Sin embargo, este derecho elemental no ha regido para los musulmanes, a quienes nunca se les dio siquiera el trato debido a los prisioneros de guerra (Convenio III) de la *Convención de Ginebra* (1949), como lo demuestran las flagrantes violaciones a los derechos humanos en la base naval de Guantánamo, en Irak, Palestina, y otras partes del mundo islámico que se encuentran bajo el control de las fuerzas agresoras e invasoras de Occidente, sino que tampoco se les reconoce a los acusados falsamente el derecho de presumirse inocentes.

Si los juristas musulmanes, especializados en derecho internacional, hubieran seguido el ejemplo de Simon Wiesenthal, el célebre “cazador de nazis” austriaco, o del mismo Centro que lleva su nombre, dedicándose a documentar las víctimas de sus acciones represivas y llevar registros de los criminales de guerra y sus respectivas actividades ilícitas de violación a los derechos humanos para llevarlos a juicio ante tribunales internacionales, entonces debería existir un Nürenberg que juzgue los crímenes de lesa humanidad de los gobiernos occidentales y sus aliados.

Revisar la manipulación ideológica de términos, conceptos y categorías religiosas y políticas de pleno y justificado uso en la tradición filosófica de Occidente, para demostrar su impropiedad y arbitrariedad en

su aplicación abusiva a fenómenos sociales del mundo islámico, fue la ímproba tarea que nos impusimos en 1994 cuando publicamos por primera vez nuestro extenso artículo.

Son los cambios sociales actuales, posteriores al nacimiento de la sociedad global, los que nos obligan a revisar los usos terminológicos y las categorías religiosas y políticas, en relación con el islam, y a reconocer los límites históricos condensados en ellas, razón por la que es necesario tomar cierta distancia con respecto a nuestro propio presente, juzgarlo con una mirada crítica y distinguir lo que es vestigio de un viejo prejuicio religioso ya conocido y lo que es inicio de un tipo de mentalidad política novedosamente intolerante, para la que las formas tradicionales del mundo oriental no tienen ya lugar en el nuevo ordenamiento mundial.

Por todas las razones antedichas creemos que estamos en condiciones de afirmar que la causa por la que el término “fundamentalismo” es usado hoy día hasta el hartazgo, tanto por los comunicadores sociales como por los especialistas académicos que ofrecen sus servicios de *think tanks* o “fabricantes de ideas” a los estamentos gubernamentales de Occidente, es porque el abuso en su empleo lo ha cargado de una poderosa connotación insidiosa que, por la misma razón, ha podido convertirse en una especie de sinónimo de “terrorismo.” El uso, además de abusivo, es tendencioso y arbitrario porque deliberadamente se aleja de su primer empleo para confundir la defensa de los principios tradicionales de una fe con una postura religiosa extremista, rígida e intransigente, que se propone lograr fines eminentemente políticos reivindicándolos por medio de la crueldad y la violencia.

Sin embargo, a la hora en que estamos y pese a todos nuestros esfuerzos, todavía se sigue hablando de “fundamentalismo,” “integrismo,” “radicalismo,” “extremismo,” “sectarismo,” “terrorismo,” en relación no sólo con el islam shiita, en particular, sino respecto a cualquier forma de resistencia islámica a las intromisiones colonialistas e interferencias culturales de Occidente. Constatamos que en trabajos más recientes, se continúa desarrollando pertinazmente el “fundamentalismo” como concepto analítico, y dentro del despliegue teórico de ciertos estudios sociológicos o politológicos todavía hay quienes pretenden encontrar en Irán la confirmación de su análisis.

Esto se explica por el hecho de que aún antes que el islam shiita se advirtiera como potencial amenaza en la percepción de vastos sectores occidentales, especialmente desde 1989, a partir de la Caída del Muro de Berlín, Irán generó el empleo intensivo y abusivo de los términos “fundamentalismo” e “integrismo” islámicos, usados básicamente en forma indistinta para definir la unión entre política y fe, como lo había puesto en práctica el propio profeta del islam al unificar las tribus árabes.

Pero estos dos conceptos, “fundamentalismo” e “integrismo;” el primero derivado de analistas norteamericanos y el segundo de franceses, se aplicaron al islam shiita por medio de una adaptación forzada, aun cuando en los mismos contextos religiosos en que ambos términos se desarrollaron, protestante el primero, católico el segundo, difieren entre sí en relación a su alcance conceptual ya que cada uno de ellos fue concebido en circunstancias históricas y culturales diferentes.

Por esta razón sostenemos que, al abordar el tema del resurgimiento islámico en Irán a partir de la Revolución Cultural de 1979, es necesario prevenir contra la tendencia a identificar el islam shiita simplemente con un fanatismo y sectarismo, vale decir, como un movimiento heterodoxo o un fenómeno aislado y tráfuga de la ortodoxia sunnita, porque con ello se bloquea de antemano el análisis científico de un problema que es mucho más complejo.

Tanto el “fundamentalismo” como el “integrismo” son conceptos funcionales formulados desde la perspectiva de la mentalidad occidental moderna y, por lo mismo, inapropiados en su aplicación al islam shiita. No nos cansaremos de repetir que se trata de términos equívocamente aplicados que han nacido del prejuicio y del interés político lo mismo que el concepto de “terrorismo internacional.” Son conceptos relacionados con la política exterior de los EE.UU. y, por lo mismo, se rigen por consideraciones políticas y estratégicas, sobre todo, a partir del 11 de septiembre de 2001.

Desde esta fatídica fecha asistimos a una guerra mundial disimulada o una nueva cruzada de Occidente que para poder desarrollarse y extenderse hacia todas partes del mundo islámico, esgrime como excusa política un objetivo —en apariencia altruista y desinteresado— encubierto bajo el aspecto engañoso de una defensa de la paz mundial que en su supuesta “lucha contra el terrorismo” se vale de actos terroristas a gran escala.

Ya nadie ignora, ni en Oriente ni en Occidente, que detrás de esta engañosa fachada se ocultan diversos intereses, económicos, geopolíticos y religiosos globalizados, que buscan imponer definitivamente un Nuevo Orden Mundial. “Lucha contra el terrorismo” es un cómodo subterfugio conceptual, un eufemismo ridículo, pero efectivo, que evita definir el real objetivo de este plan que no es otro que el combatir al islam en todas partes con el objeto de imponer a todos los musulmanes el modo de vida occidental y la religión cristiana de fe protestante en un intento laicista de separar definitivamente la religión del estado y excluirla de la esfera social para recluirla en la esfera privada.

La llamada “lucha contra el terrorismo” es una expresión tan huera como los términos antes analizados, pero es útil a los voceros políticos de los gobiernos y a los comunicadores sociales para ocultar un plan de hegemonización cultural y anexionismo político diseñado por los *think tanks* del mundo occidental para imponer las nuevas políticas comerciales y culturales globalizadoras al mundo islámico y no cabe ninguna duda que, entre estos “fabricantes de ideas,” se encuentran varios misioneros, pastores y académicos fundamentalistas cristianos, miembros conspicuos de organizaciones protestantes internacionales.

Podríamos situar los comienzos de este programa ofensivo occidental contra el mundo islámico en la década del '80. Es a partir de esta época que proliferan en Estados Unidos y América Latina una literatura religiosa cristiana o evangélica señalada por un fervoroso y sedicioso “énfasis misionero” por el que se intenta, por un lado, alertar a los cristianos del inminente peligro que puede representar a principios del Siglo XXI la franca expansión mundial del islam en aquellos países que tradicionalmente fueron considerados bastiones del cristianismo occidental, y, por otro, proponer como solución pacífica

al problema el envío de misioneros evangélicos a todas partes del mundo islámico con el propósito, abiertamente confesado, de ganar o convertir a los musulmanes para Cristo.

Si bien la mayoría de los programas misioneros para la conversión de musulmanes al cristianismo de fe protestante sugieren diversas tácticas y estrategias de acercamiento e intercambio para ganar la confianza de los seguidores del Corán, la posición que asume el misionero evangélico respecto al musulmán es similar a la que adopta el orientalista o el administrador colonialista frente a los pueblos orientales, la de un representante de una cultura y una religión superiores que debe confrontarse, más que encontrarse, con el exponente de una cultura primitiva y atrasada.

El musulmán es un “enemigo a vencer,” como lo adelantó Henry Kissinger, luego de la caída del Muro de Berlín en 1989, más que un creyente a convencer o persuadir para que acepte una distinta fe. Ahora no se invita al musulmán a creer en una nueva fe, directamente se pretende obligarlo por la fuerza ante el estrepitoso fracaso de misioneros y pastores protestantes de atraer nuevos fieles a su fe en el mundo islámico. Fracaso todavía más resonante cuando las mismas iglesias cristianas se han vuelto incapaces para retener a sus propios fieles viendo, resignadamente, como muchos occidentales abrazan la fe islámica sin siquiera estar motivados por misioneros musulmanes, apenas por una búsqueda personal de nuevos horizontes espirituales que satisfagan la sed de absoluto que ya no pueden saciar las doctrinas religiosas occidentales.

Desgraciadamente, como a menudo podemos constatarlo, los mal llamados “conversos” islámicos sufren discriminación por ambos lados: de parte de sus antiguos correligionarios cristianos que resienten el cambio de fe y de parte de sus nuevos hermanos en la fe islámica, especialmente de algunos musulmanes argentinos de origen árabe, para quienes son sospechosos porque su paso de la religión de base al islam es visto como una traición antes que como un llamado divino. El mismo Corán enseña que *Allah* dirige hacia Él a quien quiere, pero esta máxima coránica es a menudo olvidada por algunos musulmanes locales para quienes los musulmanes que no tienen un origen árabe, nunca podrían ser buenos musulmanes.

Puede parecer paradójico, entonces, que las mejores defensas de la fe islámica, a nivel intelectual, hayan estado a cargo de musulmanes occidentales que, deseosos de demostrar a sus hermanos de Oriente, que son tan buenos musulmanes como ellos, se esfuerzan en demostrar la inocencia de los musulmanes que fueron presumidos culpables y acusados sin ninguna prueba por la comisión de delitos o crímenes de lesa humanidad. Y muchas veces, como ha advertido el Dr. John Andrew Morrow, al precio de su propia seguridad personal.

Con arreglo a nuestras investigaciones, podemos sostener que los programas misioneros de los fundamentalistas protestantes son planteados de un modo en que la superioridad del cristianismo occidental quede siempre manifiesta. No es lugar aquí para hacer un minucioso análisis ni un repaso de la vasta bibliografía misionera publicada por las editoriales fundamentalistas cristianas en Estados Unidos y América Latina, empero podemos citar, como ejemplos, libros escritos por los *think tanks* del

fundamentalismo cristiano como *Sharing the Gospel with Iranians* (1982); *Healing the Broken Family of Abraham: New Life for Muslims* (2001), del Dr. Don M. McCurry (editor), autor también del libro *Esperanza para los musulmanes* (1995); *World Mission* (1986) obra en tres volúmenes de Jonatán P. Lewis (editor); *Jesus, More than a Prophet* (1987) de R. F. Wotton; *¿Jesucristo o Mahoma? Un análisis cristiano del islam* (1992) del Dr. Fernando Saraví, catedrático protestante argentino; *The Islamic Invasion: Confronting the World's Fastest Growing Religion* (1992); *Thriving in Another Culture: A Handbook for Cross-Cultural Missions* (1998) de la Dra. Jo Anne Dennett; *The Call of the Minaret* (2000) de Kenneth Cragg; *Muhammad: The Racist Prophet* (2001); *Who Owns the Land of Israel?* (2001) y *Winning the War Against Radical Islam* (2001) del Dr. Robert A. Morey; *Daughters of Islam: Building Bridges with Muslim Women* (2002) de Miriam Adeney, entre muchos otros de igual tenor ideológico.

Todos estos autores ilustran muy bien la tensión entre el pensamiento religioso cristiano y la planificación estratégica de los *think tanks* o “fabricantes de ideas” del fundamentalismo protestante: el objetivo es revelar la verdad acerca de Jesús, según el punto de vista sectario de cada Iglesia, y proponer, cuando no imponer, un plan de salvación de Dios para todas las naciones, incluidos los hijos de Ismael.

Dichos autores sostienen que para lograr este propósito es necesario generar un diálogo (que a menudo los misioneros truecan en controversia teológica) basado en la tolerancia y el respeto por quienes profesan su fe en el islam y descartando la confrontación innecesaria, pero, cuando esto no resulta, sus tácticas incluyen el uso de la presión mediática, la coacción de la fuerza militar en Oriente Medio y la producción de saberes académicos comprometidos en un esfuerzo sostenido y sin descanso para distorsionar las doctrinas islámicas bajo todos sus aspectos y erosionar el orden tradicional del mundo islámico a través de diversos intentos de penetración cultural que promueven el modo de vida occidental y el pensamiento fundamentalista cristiano. El concepto de diálogo o encuentro ecuménico entre religiones parece lastrado *a priori* por las teorías de confrontación y conflicto. Y es que el diálogo difícilmente parece conllevar el reconocimiento de estricta equivalencia entre religiones.

Es por esta razón que pastores y misioneros fundamentalistas protestantes suelen proyectar sobre las creencias y figuras veneradas del islam imágenes denigratorias que no se desdichan en su intencionalidad ofensiva de aquellas provocaciones, premeditadas y calculadas según el plan diseñado por los *think tanks* de la política que ofrecen consejos e ideas sobre asuntos de Oriente Medio, que no pocas veces hieren deliberadamente la sensibilidad de los musulmanes con la intención de promover entre los miembros de la comunidad islámica internacional reacciones condicionadas de rechazo social que terminan invariablemente en escándalos mediáticos cuyo único cometido es poner de relieve la “intolerancia” de los musulmanes.

Las estrategias de provocación han sido ingeniosas y agresivas: desde el vestido bordado con aleyas coránicas brillantes que desfiló sobre una pasarela de modas la modelo alemana Claudia Schiffer, la publicación de libros controvertidos que deliberadamente contienen elementos considerados como

ofensivos por los musulmanes, como *Los versos satánicos* (*The Satanic Verses*, 1988), del escritor indio nacionalizado británico Salman Rushdie —motivo por el que hace relativamente poco tiempo, en junio de 2007, la Reina Isabel II de Inglaterra y el gobierno británico le concedieron la distinción de caballero (Sir), generando una nueva oleada de reacciones en repudio y condena de los musulmanes en todo el mundo islámico— o *Vergüenza* (*Lajja*, 1993), de la escritora feminista bengalí, Taslima Nasrin, hasta la publicación de una docena de caricaturas denigrando al profeta Muhammad en el diario danés *Jyllands Posten* ha dado lugar a una extendida cadena de justificadas protestas en todo el mundo islámico.

En una de ellas se representa al profeta del islam con un turbante que adopta la forma de una bomba. La caricatura es una provocación agravante y gratuita ya que en la imagen se amalgaman intencionalmente las ideas entre islam y terrorismo. Las caricaturas fueron reproducidas por el diario noruego *Magazinet* y por el francés *France Soir*. Jens Ulrich Pedersen, corresponsal en España del diario *Jyllands-Posten* en los años noventa, publicó una carta en el Diario *El País* donde admite que la intención de su antiguo diario al publicar las caricaturas donde se representaba al profeta del islam no tuvo otra intención que provocar la irritación de los musulmanes.

La provocación es una práctica regresiva cuya perversa estrategia, diseñada por los *think tanks* al servicio de los intereses occidentales, consiste en promover artificiosamente una querrela o conflicto contra un adversario por medio de una agresión desproporcionada y arbitraria con la que se pretende crispar los ánimos del agredido e incitarlo a responder ante un estímulo irritante con otra reacción violenta.

El procedimiento se está haciendo demasiado frecuente como para que algún avisado no suponga o imagine que constituye una de las tácticas elegidas por ciertos gobiernos occidentales con el objeto de indignar a los musulmanes. Por medio de estos estímulos exasperantes se pretende condicionar una reacción de extrema violencia que luego sirva de excusa o pretexto a los gobiernos occidentales que respaldan y garantizan intereses multinacionales, para atacar e invadir mediante guerras preventivas al mundo islámico invocando legítimos derechos de defensa aun cuando en el fondo sea un abuso de derecho.

A través del escrutinio de una abundante bibliografía que recoge una gran cantidad de obras escritas por autores fundamentalistas cristianos, pudimos comprobar que dichas tácticas y estrategias de provocación directa o indirecta son puestas en práctica también por numerosos clérigos fundamentalistas protestantes, ya que se sirven de ellas con el propósito de hacer una curiosa transferencia de su propia mentalidad fanática e intolerante para proyectar sobre los musulmanes su desprecio, la sospecha o la acusación de fundamentalismo, terrorismo o radicalismo.

Para predisponer aun más a los musulmanes no faltan falsos informes ni testimonios de supuestos musulmanes convertidos al cristianismo que son integrantes de alguna Iglesia Protestante. Decimos “supuestos” porque tuvimos ocasión de constatar que eran textos testimoniales escritos a nombre de algún converso musulmán al cristianismo, pero redactados por pastores que fueron a misionar sin éxito

al mundo islámico.

Por otro lado, hay individuos afectos a alguna de las creencias en confrontación que aparecen dando testimonios que distorsionan la posición del subalterno respecto a la del pastor o misionero dominante. Desde la concepción del conflicto irremediable, la “lucha de civilizaciones,” las cuestiones religiosas planteadas por los misioneros y pastores protestantes se enfocan hacia las condiciones determinantes para que la confrontación se radicalice.

La mayoría de los libros escritos por misioneros y pastores protestantes recomiendan la suavización de exigencias, aceptar la libertad en la discusión de las creencias individuales, compartir la cotidianeidad de los musulmanes, conocer su fe, su modo de vida personal y sus relaciones con la sociedad. Sin embargo, a poco de leer cualesquiera de esos libros, el lector comprende bien que la tan predicada tolerancia religiosa puede ser vista como una fase (más o menos efímera) de un proceso de confrontación, o como resultado deseable de un proceso para organizar la colonización y administración nuevas como ocurre actualmente en Irak.

Es por esta razón que, en los últimos años, en las obras de misioneros y pastores fundamentalistas, estadounidenses y latinoamericanos, caben planteamientos de una redefinición de los límites de la tolerancia religiosa con los musulmanes. Uno de estos pastores y misioneros fundamentalistas, el Dr. Don McCurry, en su artículo “Islam and Christian Militarism. How Christianity has Fueled Muslim Violence,” comenta:

Indudablemente, el islam presenta un desafío formidable para las misiones cristianas. Todas las misiones transculturales intentan reemplazar o alterar radicalmente el punto de vista de la gente basándose sólo en la Biblia. El choque entre el islam y la cosmovisión bíblica, igual a lo que ocurre en la superficie, es tan agudo que todos los demás esfuerzos realizados para evitar enfrentamientos complican asuntos de menor importancia tales como la nacionalidad, el patriotismo, opiniones políticas o de aventurerismo militar. A no ser que, desde luego, los musulmanes cometan agresiones que fuercen el resto del mundo a involucrarse [...] Los musulmanes, que en mi opinión confunden el poder espiritual con el poder mundano de la espada, el miedo y las tácticas intimidatorias– son hipersensibles cuando detectan la misma actitud en otros. Tal vez en ninguna otra religión se haga una marcada diferencia entre el camino del mundo y el camino de Dios, como en el islam. Por lo tanto, la carga de separarse de los caminos del mundo está puesta sobre el cristiano, como se ha visto en la historia de los Estados militares, las cruzadas, el colonialismo y el poder político moderno, y entrar en los campos de cosecha sólo equipados con armas y poderes espirituales. El trabajador cristiano que tenga la vocación de trabajar entre los musulmanes deben haber comprendido en profundidad la naturaleza del reino de Cristo, para evitar que él o ella se confundan y vuelvan a caer nuevamente en el ejercicio del poder mundano, el orgullo y el prejuicio. Y el trabajo no será fácil. Jesús, que vino como un cordero, nos envía como ovejas entre lobos.

Podría existir algún trastorno de origen patológico en la psicología de ciertos clérigos fundamentalistas

cristianos que distorsione gravemente la percepción de su visión hasta reducirla a una interpretación esquemática de las cosas y que explique la necesidad de hacer esta transferencia negativa de sus propias taras mentales —caracterizadas por una expresión de sentimientos hostiles y de enojo a causa de la deserción de sus fieles hacia el islam—, a los musulmanes. Es esta transferencia psicológica la que les permite atribuirles a los musulmanes sus propias conductas depredadoras y agresivas. Puesto que esta última afirmación podría parecer demasiado fuerte, pasamos inmediatamente a matizarla.

Sería muy extenso enumerar aquí prolijamente la larga lista de continuas guerras de agresión contra el mundo islámico llevadas a cabo por Occidente en el pasado, entre los siglos XI y XV, desde las Cruzadas hasta la Conquista de Granada. Precisamente, la conquista e incorporación del reino islámico de Granada a la Corona de Castilla duró diez años, entre 1482 y 1492. A medida que los cristianos iban dominando el territorio se planteaba la necesidad de establecer formas de convivencia con la población musulmana, basadas en el diálogo y la tolerancia, ya que era necesario pactar con aquellos que habían permanecido después de la guerra para organizar la colonización y administración nuevas tomando como punto de partida los pactos o *capitulaciones* que se habían acordado.

Por otra parte, si nos fijamos en las guerras de la última parte de la historia de la humanidad, siglos XIX y XX, desde el dominio colonial europeo sobre el mundo árabe islámico, que se inicia con Napoleón hasta las actuales guerras contra Irak o Afganistán o el brutal bombardeo de El Líbano, vemos que Occidente es el agresor y el islam es el agredido. Lo curioso es que, *mutatis mutandis*, es el agresor quien se pone en el lugar del agredido. Por tan largo tiempo el lobo ha llevado enfundada la piel de cordero que terminó por convencerse que no es lobo, sino cordero.

Los prejuicios que las connotaciones de términos como “radicalismo islámico” o “terrorismo islámico” ha ensombrecido de tal manera la percepción de los observadores occidentales del mundo islámico que el concepto de tolerancia religiosa ha sufrido algunos desplazamientos semánticos que no responde a un real interés de dialogar con los musulmanes, sino a la intención de confrontarlos para hacer prevalecer las políticas culturales hegemónicas de Occidente por medio de un radical proceso de secularización y laicización del mundo islámico.

Es por esta misma razón que, lejos de estimular las dicotomías que reducen la realidad política y cultural a condiciones de enfrentamiento y exclusión —como la apocalíptica visión de Samuel Huntington y el belicismo militarista de su “choque de civilizaciones”—, algunos autores de origen árabe como el crítico literario y cultural palestino Edward Sa’id, el sociólogo tunecino Haim Djaïtch o el filósofo egipcio Aḥmad Ghurab han hecho denodados esfuerzos para demostrar que el Orientalismo, al servicio de la centralidad occidental, no es más que una corriente de interpretación contemporánea de la reducción colonialista que opone a Occidente con Oriente.

Pese a algunas apreciables similitudes que el arabista e islamólogo canadiense, John Andrew Morrow, ha hallado entre nuestra crítica cultural al orientalismo y aquellas otras formuladas en las fundamentales obras de Sa’id o Ghurab, a diferencia de estos eminentes investigadores, no hemos centrado

exclusivamente nuestro enfoque en el análisis de hechos sociales y contingentes, sino que intentamos centrar nuestro enfoque en aspectos metafísicos que permiten comprender mejor las causas lejanas de este enfrentamiento e incluso descender más profundamente a las raíces mismas de esta oposición.

Para ello, fue preciso seguir las premisas orientadoras que, entre comienzos y mediados del siglo XX, nos diera René Guénon, el célebre metafísico francés que abrazó el islam con el nombre de ‘Abd al-Wahid Yaḥyá. Ya Guénon había advertido tempranamente, en su libro *Orient et Occident* (1924), que las causas de ese permanente desencuentro pueden sintetizarse en aquella famosa expresión de Rudyard Kipling que afirma: “Oriente es Oriente y Occidente es Occidente y jamás se habrán de encontrar” (*East is East and West is West, and never the twain shall meet*).

Así, al analizar el predominio de los enfoques etnocéntricos en la producción científica desarrollada hasta el momento por el Orientalismo, advertimos que existe una idéntica actitud en todos los intentos, en apariencia conciliadores, de propiciar aquel pacífico “encuentro de civilizaciones” pregonado por los ideólogos del ecumenismo interreligioso de confesión protestante, desde Hans Küng hasta Roger Garaudy —quien no se olvide también usa el término “integrista” de un modo reduccionista para definir al islam shiita—, quienes, so pretexto de un entendimiento mutuo sobre la base de programas culturales comunes, buscan contextualizar estos fenómenos sociales emergentes en el mundo islámico dentro del marco de la globalización en el que se desarrollan, pero poniendo mayor atención en las dinámicas específicas que afectan a las mujeres y a las minorías étnicas que se ven reflejadas en las inmigraciones desde el mundo árabe hacia los países europeos.

Para el análisis la historiografía colonialista del orientalismo sobre el mundo islámico utilizamos el recurso metodológico de la lectura “en reversa” (denominado *against the grain* en el lenguaje de la deconstrucción utilizado frecuentemente por el equipo de investigación interdisciplinario de Ranahit Guha) para recobrar la especificidad social y política de las intrusiones colonialistas de Occidente en el mundo islámico.

El aparato teórico del orientalismo despliega en la actualidad una serie de herramientas y saberes considerados idóneos dentro los estamentos académicos centrales, para el estudio y análisis de las culturas periféricas o subalternas, y donde se toma como principio el hablar desde una posición diferencial, que afirma la razón del otro pero “construido” desde la mirada etnocéntrica de una perspectiva marginal.

El crear y generar un lugar único poscolonial globalizado, que encierre a las diversas enunciaciones coloniales y a sus consecuencias, en un solo *locus* de enunciación, parece ser un nuevo discurso normativo del Orientalismo declarado bajo los postulados de sus condiciones poscoloniales y de las relaciones subalternas con el centralismo cultural. Es en este sentido que, como han observado algunos de nuestros críticos, la contextualización de nuestra crítica cultural puede hallar un común punto de partida con la crítica de Guha sobre la base de un mismo convencimiento respecto a que la cultura subalterna en todo el mundo oriental no está registrado ni es registrable, desde el punto de vista parcial

del orientalismo, como sujeto histórico capaz de una acción hegemónica, sino que siempre es mostrada desde el punto de vista sesgado de los administradores coloniales que construyeron la historiografía árabe e islámica —apropiada por la *intelligentzia* nativa (Rushdie, Nasrin, entre otros) educada en esa mentalidad europeizante que delata el prejuicio de las elites académicas colonialistas— para distorsionar la comprensión del islam y la imagen del musulmán oriental hasta transformarla en una caricatura o un escorzo.

Por esta razón, consideramos que es todavía necesario analizar por qué y cómo se ha empezado a hacerse visible el subalterno islámico, quiénes y desde dónde han intervenido en este proceso, qué mecanismos han utilizado y cuáles son los aspectos de la cultura islámica que se han visibilizado (especialmente la cuestión de la guerra santa, la situación de la mujer, la inmovilidad de las instituciones jurídicas, el resurgimiento islámico, los talibanes, etc.) y cuáles, por el contrario, continúan siendo silenciados o haciéndose invisibles (por ejemplo, las violaciones a los derechos humanos de prisioneros musulmanes en la base naval de Guantánamo; las acciones militares realizadas en Irak, Afganistán y Palestina, especialmente en la franja de Gaza, etc.).

Indagar en estas cuestiones, a nuestro juicio, supone profundizar en los discursos elaborados sobre el islam desde la misma Edad Media, estudiando las crónicas de la época, ya que estos monumentos históricos permiten constatar una continuidad en el odio del europeo al musulmán turco o árabe.

En efecto, los mismos prejuicios irracionales que predominaban en la Europa Medieval respecto a la figura del sarraceno se siguen prolongando hoy día en la figura del fundamentalista o integrista islámico. El llamado fundamentalista o integrista islámica no es más que una visión *aggiornada* o representación moderna de la antigua imagen mental que el cruzado construyó del sarraceno.

Y los *think tanks* occidentales, conscientes de este odio atávico del europeo por la figura del musulmán, extrapolan esos soterrados sentimientos de animadversión inconsciente a la figura del fundamentalista o integrista islámico con la intención de reforzarla potenciando el arquetipo con nuevas energías negativas.

En varios de nuestros trabajos hemos venido sosteniendo que, derrumbado el Muro de Berlín en 1989, ha surgido en Occidente la urgencia de encontrar otro “enemigo necesario” que ocupe el lugar que antiguamente ocupaba el comunista soviético. Desaparecido el comunista soviético es ahora el musulmán fundamentalista, el integrista radical o el terrorista islámico quien cumple con el papel de “enemigo necesario” de Occidente.

No podemos obviar que el discurso mediático, en tanto que discurso de contenido ideológico que tiende a formar la opinión pública, tiene una gran capacidad para manipular símbolos y construir una opinión favorable o desfavorable respecto a lo que se quiere *visibilizar* o *invisibilizar*, especialmente cuando se trata de temas sociales, como el del conflicto de Oriente Medio, en los que los medios de comunicación se convierten en una de las principales fuentes de información (o desinformación) y de mediación ya

que, en muchas ocasiones, el público lector o televidente no tiene un contacto directo con la vida de los musulmanes orientales ni contrastan la información con otros discursos alternativos.

Si bien, por un lado, siempre hemos reconocido que los medios de comunicación masivos son capaces de crear importantes espacios de debate público —a través del consenso y del disenso, vale decir, el intercambio de ideas— no existen en la realidad aquellos supuestos espacios de diálogo intercultural en donde se negocien y respeten las identidades, sino que, por el contrario, esos mismos medios de comunicación masivos, cuando se trata de hablar del mundo islámico, poseen un potencial discursivo y simbólico, una capacidad para configurar los imaginarios sociales sobre el musulmán hasta el punto de que son capaces de construir realidades inexistentes que justifiquen la construcción del “enemigo necesario” como paso previo para las ofensivas colonialistas de Occidente.

A lo que hacemos referencia es que esos espacios de opinión pública en los que se legitiman las relaciones de poder entre la cultura centralizada y la cultura subalterna, cumplen la función de manipular símbolos culturales que fijan estereotipos al mismo tiempo que difuminan, rompen cadenas de identificación y levantan fronteras virtuales entre la realidad y la ficción. A través de ellos, se desarrollan y se cruzan algunas de las contradicciones, de los intereses y de las lógicas específicas que intervienen en esta problemática.

La comprobación de que exista un orientalismo y un arabismo que, desde el siglo XVIII en adelante, coincida en su visión del subalterno tanto en las prácticas de hegemonía cultural desarrolladas por las elites coloniales y postcoloniales como en los discursos de las humanidades y las ciencias sociales que buscaban representar la realidad de estas sociedades, hace necesario cuestionar los macroparadigmas o presupuestos descriptivos y causales utilizados por los modelos dominantes para representar la historia pasada y actual de las sociedades coloniales y postcoloniales en el mundo islámico oriental. Esto por un lado.

Por otro lado, no cabe duda que, en el contexto cultural contemporáneo, los medios de comunicación constituyen un ámbito privilegiado para abordar la problemática del islam. Dicha problemática se plantea invariablemente en términos de conflicto no solo por aquellos sectores conservadores que consideran al islam como una amenaza potencial para la estabilidad de las sociedades occidentales —sobre todo, a partir de las migraciones de origen arabo-musulmán—, sino también por aquellos sectores de vanguardia que ven la necesidad de mejorar la situación de las mujeres inmigrantes por medio de la asimilación cultural del modo de vida occidental, lo que implica un cambio de costumbres al mismo tiempo que de maneras de pensar y de vestir.

En 1994, cuando publicamos este trabajo como artículo, pudimos comprobar fehacientemente como los medios de comunicación de masa constituyeron uno de los ámbitos fundamentales desde el que contribuía a hacer visible socialmente la realidad del islam a la vez que se la *invisibilizaba* al reinterpretar la resistencia de los sectores tradicionales del islam en términos de *fundamentalismo*, *integrismo*, *radicalismo* o *terrorismo*.

Los medios de comunicación de masas simulaban juicios públicos, en una suerte de parodia siniestra de los verdaderos tribunales de justicia, haciendo comparecer ante sus cámaras a los musulmanes shiitas que eran acusados y condenados por la supuesta comisión de actos terroristas contra instituciones judías sin otorgarles el derecho de presumirse inocentes. Y en este simulacro de justicia celebrado en estos programas televisivos, los jueces eran los propios periodistas, conductores o animadores, el jurado era la opinión pública, y los fiscales los expertos en política internacional, los especialistas académicos u orientalistas que, lamentamos decirlo, eran verdaderos incompetentes ya que, como comprobamos, en la mayoría de los casos no tienen manejo del árabe y hasta desconocen los testimonios orales tradicionales registrados en esa lengua.

Lo más intranquilizador es que al acusarlos y condenarlos ante la opinión pública, presumiéndolos culpables *a priori* y sentándolos directamente en el banquillo de los acusados, sin siquiera reconocerles uno de los derechos humanos más fundamentales, el de presumirse inocentes, exponían a los falsamente imputados a todo tipo de represalias y atentados, vulnerando su seguridad personal. Miembros de la comunidad judía, llamaban indignados a los programas de televisión, sea para insultarlos, quejarse o amenazarlos de represalias. Y todo ello con el consentimiento de los conductores, productores y directivos de los canales de televisión.

Se pensaba que nadie que hiciera una amenaza en público cumpliría su palabra. Pero hubo un atentado terrorista contra una persona de nacionalidad iraní, el Encargado de Negocios de la República Islámica de Irán en la Argentina, Habban Ali Rajavi Yardi, un joven de 32 años, quien resultó herido de consideración en 1995 cuando fue víctima de un ataque personal que tuvo todas las características de un atentado. El diplomático iraní recibió un disparo de bala desde muy corta distancia, provocándole una herida en el pecho. El proyectil quedó alojado en su espalda. El terrorista, según pudo saberse, se desplazaba en una motocicleta de alta cilindrada, le apuntó y disparó al diplomático a corta distancia que conducía su Mercedes-Benz 190, con patente diplomática, en el que se desplazaba acompañado por su esposa y sus dos hijos. En los medios de comunicación de masas argentinos, el señor Habban 'Ali Rajavi Yardi, se hizo más conocido como "el iraní baleado," no hablaron de atentado, sino de agresión, y al atacante no se le llamó "el terrorista," aunque era tal, sino que se referían a él como "el agresor."

Bien ha dicho Leopold Weiss, en su libro *Islam at the Crossroad*, que uno de los rasgos más constantes de la civilización occidental, desde la Edad Media, es un desprecio más o menos disimulado por los pueblos y razas no europeas. Señala Weiss que la actitud occidental hacia el islam no es solamente de antipatía, como sucede con todas las demás religiones y culturas foráneas. Se trata, en realidad, de una aversión profundamente enraizada y casi fanática, que no es solamente intelectual, sino que lleva un tinte emocional muy fuerte. Los europeos pueden no aceptar las doctrinas budistas o el pensamiento hindú, pero siempre mantienen una postura mental reflexiva y equilibrada respecto a estas doctrinas. Pero apenas su atención se dirige hacia el islam ese equilibrio se ve perturbado por una actitud parcial o prejuicio sensible. Salvo muy pocas excepciones, incluso los más eminentes orientalistas europeos

son presa de una parcialidad anticientífica cuando se trata de escribir sobre el islam.

Pareciera ser que, dice Weiss, que el islam no puede ser tratado como un objeto de investigación científica sino como un acusado sentado en el banquillo ante sus jueces. Leopold Weiss escribió su libro en 1934. Desde entonces hasta el presente, lejos de mejorar la situación ha empeorado ostensiblemente. La antipatía de los intelectuales occidentales hacia el islam es, como bien lo definió Weiss, una lejana “sombra de las cruzadas.”

De pronto los arabistas y orientalistas volvieron a sostener puntos de vista que estaban superados desde hacía mucho tiempo, volviendo a las tesis de conflicto de aquella promoción de arabistas y orientalistas surgidos entre fines de siglo XIX y comienzos del siglo XX. No todos los orientalistas demostraban animadversión hacia el islam, el propio Leopold Weiss, fue una de esas excepciones, si bien es cierto que luego abrazó el islam bajo el nombre de Muḥammad Asad.

Las actitudes prejuiciosas en el estudio del islam (y de todo el Oriente) han sido puestas de relieve por los arabistas surgidos a mediados del Siglo XX, como Henry Corbin, quien se aproximó al islam shiita en varias de sus obras, o del historiador y sociólogo francés, Maxine Rodinson, quien en su libro *La fascination de l'islam* (1980) sostiene que si bien el condicionamiento de un juicio sobre el islam es cosa normal aunque no sea un mal irremediable. (Seguimos la versión española, Maxine Rodinson, *La fascinación del islam*, Ediciones Júcar, Madrid 1989, 148).

También un *scholar* de origen iraní, antiguo colaborador de Corbin, Seyyed Ḥossein Naṣr, ha señalado que **lo único que han hecho los orientalistas es estudiar el islam para sus propios fines y necesidades** (1985: 51). Sin ninguna duda que, para un examen de los condicionamientos y prejuicios del Orientalismo, como actividad académica, política y colonialista, aunque observado desde el punto de vista árabe, sigue siendo imprescindible la obra ya clásica del crítico literario palestino Edward W. Sa'īd, *Orientalism* (1978), lo mismo que el libro del filósofo egipcio Dr. Aḥmad Ghurab, *Subverting Islam: The Role of Orientalist Centres*, (Minerva Press, London, 1995), escrito poco antes de morir, y que el prolífico traductor argentino de libros islámicos, Héctor Horacio Manzóllilo, corresponsal y amigo personal del autor vertiera al español bajo el título de *Subvirtiéndolo el islam: la función de los centros orientalistas* (Buenos Aires 1996). Otro tanto puede decirse del libro del sociólogo tunecino Hichem Djaït, *L'Europe et l'islam* (Seuil, 1978) donde aborda la misma temática desde el punto de vista árabe, pero enfocado según una perspectiva marxista.

Si bien es cierto que, por una parte, no podemos considerar como inválidos los estudios históricos o analíticos minuciosos de la erudición contemporánea occidental sobre el islam, hay, por otra parte, un resurgimiento de posturas académicas regresivas que enfocan el islam desde los mismos condicionamientos y prejuicios de los orientalistas del pasado, quienes, a diferencia de Massignon o Corbin, por citar dos ejemplos conocidos, lejos de abordar el estudio del islam desde un punto de vista superior, lo asedian desde la perspectiva ideológica de los *think tanks* occidentales, haciendo uso no solamente de la terminología acuñada por estos formadores de opinión sino, más inaceptablemente,

reduciendo los estudios históricos y analíticos al nivel de los medios de comunicación de masas.

Nuestro estudio, precisamente, fue realizado con el propósito de hacer evidente este fenómeno que unía el Orientalismo académico a la tecnología, la economía y las tendencias políticas ordenadoras de la globalización que fuerzan a todas las naciones, no sólo islámicas, a integrarse a la occidentalización moderna, fenómeno que el pensador musulmán contemporáneo, el egipcio Sayyid Qutb, denominó propiamente “occidentoxicación.”

Cuando en 1989 se derribó el Muro de Berlín y con él su variopinto repertorio de símbolos políticos totalitarios y antagónicos —resultado de la tensión ideológica de la antinomia capitalismo–comunismo—, algunos observadores internacionales, un poco más perspicaces que el malogrado Fukuyama, vieron que también se había unificado la línea imaginaria que separaba a dos concepciones materialistas de la vida, la sociedad y el hombre.

Si la caída del Muro de Berlín significaba el “fin de la Guerra Fría,” el “crepúsculo de las ideologías,” el “fin de la historia” y el “fracaso de la lucha de clases,” que era el signo más violento hasta entonces de la confrontación ideológica, la línea de fractura de los futuros conflictos, entre Oriente y Occidente, debería pasar forzosamente por el meridiano de la religión. ¿Por qué?

En primer lugar, es evidente que con la Caída del Muro de Berlín y la defección rusa, Occidente y la economía ultraliberal de mercado han perdido su principal agonista, cuya utilidad era servir de pretexto para las políticas hegemónicas de Occidente, razón por la que se ha hecho urgente hallar un sustituto que continúe representando el papel de lo que hemos denominado el “enemigo necesario” y que otrora encarnaba el comunismo.

Para algunos analistas internacionales, el islam ha tomado ahora el lugar que ha dejado vacante la ex URSS. Al desaparecer la división ideológica moderna, entre capitalismo y comunismo, reapareció la división cultural medieval entre el Occidente Cristiano y el Oriente Islámico, reavivando, de este modo, antiguos temores y prejuicios anti–islámicos que, según parece, nunca han desaparecido por completo del imaginario occidental.

Hagamos notar, sin demora, que si el islam encarna ahora el papel del “enemigo necesario” de Occidente es una consecuencia directa de aquella búsqueda de un sustituto antagónico para que diese la respuesta religiosa que llene el vacío que antes colmaba la respuesta ideológica de la ex Unión Soviética.

Para Occidente, el “fundamentalista islámico” ha ocupado el lugar del “enemigo necesario” que ha dejado vacante el “bolchevique ruso” o “comunista soviético.” Por esta razón, el musulmán aparece retratado bajo los mismos rasgos con que antes se pintó al comunista soviético, aunque con algunos notables retoques que exageran su perfil, deformándolo hasta el límite de una caricatura. En efecto, el musulmán oriental, en tanto intransigente fundamentalista o potencial terrorista, es un fiero enemigo, incluso más peligroso que el viejo “enemigo rojo” (que no era antioccidental ni enemigo de la

modernidad), razón por la que es menester falsificar su imagen, visibilizando algunos rasgos e *invisibilizando* otros, para poder caracterizarlo como un sectario medieval, fanático y retrógrado, incivilizado e inculto, que, por su rechazo a los valores democráticos de Occidente, se cierne como la amenaza más inminente para la estabilidad política y económica del mundo civilizado, esto es, el mundo europeo, moderno y democrático.

La tendenciosa propaganda mediática con que burdamente se pretende distorsionar la realidad de los hechos, definiendo el compromiso del musulmán con los principios tradicionales de su fe como una actitud de espíritu rigorista y violenta, vale decir, fundamentalista y terrorista, llega desde varios flancos. A veces expresada, paradójica e hipócritamente, por quienes fueron los viejos enemigos de Occidente: Rusia, China y Japón. Los *think tanks* de estos países también utilizan insidiosamente las mismas tácticas y estrategias publicitarias occidentales, si bien fundamentándolas de otra manera. En el retrato que el mundo moderno pinta del musulmán tradicional los rasgos se estereotipan hasta llegar a componer un personaje en el que se unen todos aquellos caracteres fijos que Occidente odia en el Oriental.

Dicho de otro modo, quienes hacen uso del mismo lenguaje político, tanto en el Extremo Occidente (Estados Unidos) como en el Extremo Oriente (Rusia, China, India, Japón), construyen un nuevo enemigo en la medida que desconstruyen al viejo enemigo y ahora nuevo aliado.

Si esta actitud de Occidente ha sido significativamente descripta como una “nueva Cruzada” por los musulmanes es porque seguramente, como observa Leopold Weiss, está enraizada en aquellos temores y prejuicios europeos del imaginario medieval. Entonces, sean cuales fueren las racionalizaciones políticas y sociales que se empleen, el musulmán tradicional, a quien el mundo moderno teme y odia, es herencia psicológica de atávicos temores y prejuicios medievales de los europeos ante la presencia del “sarraceno,” un personaje que por lo general era pintado en las farsas medievales valiéndose de los mismos rasgos definidos de un ser tortuoso y vil con que hoy retratan al “fundamentalista,” vale decir, al musulmán tradicional.

Si bien la actual ofensiva de Estados Unidos contra el mundo islámico no hace otra cosa que desnudar, por un lado, insondables temores subconscientes, no es menos cierto que, por otro lado, también intenta llevar a la superficie los irrenunciables anhelos coloniales e imperialistas de Occidente, siempre soterrados y latentes, de conquistar y dominar definitivamente el mundo oriental. Una forma ostensible de ese dominio definitivo consistiría no solamente producir un cambio social radical y una asimilación cultural profunda en el mundo islámico, su definitiva occidentalización y modernización, sino, sobre todo, cristianizar a los musulmanes.

Ni los misioneros ni los *think tanks* occidentales se dan cuenta que, desde el punto de vista propiamente islámico, la cristianización del mundo islámico no proporciona ninguna posibilidad de avance cultural, sino que, todavía más, constituye un verdadero retroceso histórico y espiritual, ya que el islam, en tanto es el último mensaje revelado que un profeta ha transmitido a la humanidad, representa el cumplimiento

escatológico de todo lo anunciado en los Evangelios.

Muḥammad, como Último Mensajero de Lo Divino (*Allah*), representa la función del “Sello de la Profecía,” vale decir, la recapitulación última y el epítome universal de la tradición abrahámica completa. Desde el punto de vista islámico, el profeta Muḥammad, al completar la tradición abrahámica íntegra, ha perfeccionado al cristianismo y cumplido las profecías evangélicas estableciendo definitivamente el “Reino de Dios” en la tierra que, desde su anuncio evangélico hasta el presente, ha durado más de mil años.

Por otra parte, la doctrina metafísica de la unidad divina (*al-tawḥīd*) es una rectificación de los errores y discordancias con el primitivo cristianismo introducidos por el dogma trinitario convertido en doctrina oficial de la Iglesia, a partir del Primer Concilio Ecuménico convocado en la ciudad de Nicea y celebrado en el año 325 d. C.

En razón de lo que acabamos de señalar, podríamos decir que lo verdaderamente retrógrado para un musulmán sería convertirse a un cristianismo trinitario cuyo dogma, como tal, ha sido abrogado por el islam desde hace más de mil años.

La mentalidad occidental puede sentirse complacida al considerarse moderna y progresista, evolucionada y científica, pero bajo el barniz brillante de su racionalismo escéptico y su objetividad metódica se transparentan los oscuros temores subconscientes de la mentalidad medieval europea ante la figura del “sarraceno.” No cabe duda que, como hemos dicho, esta imagen sigue siendo una poderosa fuerza motivadora a nivel subliminal. Efectivamente, por debajo de la figura del “fundamentalista” subyace todavía una predominante antipatía emocional hacia el “sarraceno” que condiciona cualquier tipo de juicio objetivo del islam a una subjetividad teñida de un fanatismo religioso cuyas raíces más profundas se hunden en la concepción medieval que el cruzado tenía del musulmán.

El problema de la comprensión de la actitud medieval hacia el musulmán es necesariamente complejo, porque, al igual que en la actualidad, una multitud de factores sociales e intereses económicos y geopolíticos operaban complicando y agriando la relación entre orientales musulmanes y occidentales cristianos.

La incesante acumulación de epítetos viles, imputaciones y sospechas, la construcción imaginaria del musulmán como representante de todo lo despreciable y abominable, no solo es común en la literatura religiosa sino también en las descripciones populares e incluso históricas de los clérigos y cronistas medievales. El clérigo utilizando un alto lenguaje, el cronista con argumentos menudos o irrisorios, todos hablan del “sarraceno” en términos que en nada se diferencian del que hoy día emplean los analistas internacionales, los sociólogos, los comunicadores sociales y los arabistas.

Como hemos dicho, tanto en la Edad Media como en la Edad Moderna, los rasgos del musulmán tradicional se deforman y distorsionan hasta llegar a constituir un personaje grotesco en el que se unen prejuicios y temores medievales soterrados.

Lo mismo que el “sarraceno,” el mal llamado “fundamentalista” o “integrista” islámico, no es un enemigo real, por supuesto, sino un enemigo ficticio, construido, inventado, un subterfugio imaginario al cual se recurre nada más que por la urgencia de Occidente de hallar aquel que hemos denominado el “enemigo necesario” que le permita afirmar su propia identidad cultural moderna por medio de la confrontación de una alteridad u otredad cultural tradicional que la niegue y la confirme. El discurso uniformador de la globalización necesita de la alteridad contradictoria para legitimar su identidad colonialista y hegemonía cultural.

Justamente, a esto se refiere el recientemente fallecido Samuel Huntington cuando habla de un “choque de civilizaciones.” En efecto, el colapso del comunismo exacerbó esta disparidad reforzando la opinión en Occidente de que su ideología democrática liberal había triunfado globalmente y por lo tanto que era universalmente válida. Por lo general, todo el mundo occidental —especialmente Estados Unidos que, dada su natural mentalidad protestante saturada de ideas y sentimientos fundamentalistas genuinos, ha sido siempre una nación con vocación misionera— cree que los pueblos no occidentales deben hacer propios e incorporar a sus instituciones tradicionales los valores occidentales de la democracia, el libre mercado, el gobierno limitado, la separación de Religión y Estado, la promiscuidad sexual, el individualismo, el igualitarismo, el imperio de la ley secular, etc.

En suma, el afán del mundo moderno en construir al musulmán como el nuevo “enemigo necesario” parece hundir sus raíces más profundas en la inseguridad de sus propias convicciones democráticas. El imperativo categórico de imponer la propia conducta como ley universal ha sido, desde los tiempos de Kant hasta nuestros días, la brújula ideológica por la que el occidental ha intentado, casi infructuosamente, desviar el rumbo tradicional del mundo islámico y conducirlo hacia la modernidad.

Dejando de lado el hecho de que cualquier esfuerzo conducido hacia un sentido contrario también habrá de ser interpretado como una reacción fundamentalista en contra de los mentados valores democráticos occidentales de la autodeterminación y la libertad de elección, podemos decir que, como toda civilización en decadencia, Occidente sabe que esta es la “lucha final” del mundo moderno contra el mundo tradicional, ya que, a diferencia de Oriente y África, no posee el dinamismo económico o demográfico requerido para imponer su voluntad sobre las otras sociedades.

No cabe duda que aquella conducta o actitud de espíritu que en el musulmán Occidente denomina “fundamentalista” o “integrista” no es otra cosa que la resistencia o el rechazo a ser asimilado culturalmente y anexionado políticamente. El “fundamentalista” o “integrista” islámico, según lo comprenden los occidentales, es aquel musulmán moralmente íntegro y cabal defensor de su fe. Es su negativa a abandonar sus creencias y su modo de vida por la conversión forzosa via *manu militari* lo que Occidente define como actitud fundamentalista. Por el contrario, el acto de conversión voluntaria de un cristiano occidental a la fe islámica lo ven como señal de amenaza o peligro de expansión del islam sobre el mundo occidental.

Hoy día, luego de la publicación de mi artículo en 1994 que ha dado origen al libro actual, se ha hecho

más evidente que el uso de términos como “fundamentalismo” e “integrismo” en el lenguaje político, periodístico y académico de Occidente, fue parte de un emprendimiento ideológico impulsado bajo la supervisión y control de los *think tanks* gubernamentales que se propuso reivindicar el término con intelectuales de renombre para cargarlo con una nueva connotación peyorativa y transformarlo en una especie de proyectil o explosivo verbal que, lo mismo que un misil o una bomba, se arroja sobre todo el mundo islámico en su intento de segregar a todos los grupos que participaban de los procesos de islamización en forma generalizada.

Cuando en 1993 el fallecido profesor Samuel Huntington publicó, en el periódico del Consejo de Relaciones Exteriores estadounidense, *Foreign Affairs*, un artículo titulado “Choque de civilizaciones” que luego se convertiría en la versión preliminar de su ahora famoso libro de igual título, el erudito de Harvard hacía una semblanza de la realidad de la “posguerra fría.” La Unión Soviética ya no existía; habían estallado guerras civiles en los Balcanes, la región del Cáucaso y África. Se necesitaba entonces construir un nuevo enemigo. Huntington pronosticó que el nuevo mundo que se estaba perfilando estaría caracterizado no por guerras entre estados, sino entre civilizaciones, y, más concretamente, entre dos líneas principales, por un lado, las civilizaciones judeocristianas occidentales y, por otro, las civilizaciones islámico–confucianas orientales.

A pesar de los discursos pronunciados en septiembre de 1998 por Bill Clinton y Moḩammed Khatami, ante la Asamblea General de la ONU, para encaminar las relaciones de Oriente y Occidente hacia un “diálogo entre civilizaciones” y evitar el “choque de civilizaciones” avizorado por Huntington, lo cierto es que el tercer milenio comenzó envuelto en una atmósfera enrarecida de confrontación cultural muy crítica donde incluso la misma religión aparece situada en la encrucijada de un Nuevo Orden Mundial hacia donde convergen las líneas opuestas de la tradición y la modernidad.

Durante el período de la Guerra Fría, el orden mundial enfrentaba ideológicamente a Occidente y a Oriente, mediante la antinomia capitalismo–comunismo, más, al desaparecer la hegemonía política y cultural de la ex Unión Soviética en el hemisferio Oriental, surgen ahora dos poderes pujantes: por un lado, aquel que trata de imponer la hegemonía política, cultural y religiosa de Occidente y, por otro, aquel que opone la resistencia frente a los intentos de cambio cultural.

A partir de 1989, las guerras ya no se preparan contra una amenaza militar real o posible, sino que en la era de la realidad virtual se previenen contra una amenaza hipotética o ficticia trabajada deliberadamente para aterrorizar a las opiniones públicas manipuladas y preocupadas. El nuevo conflicto no es un medio para llevar a cabo un cambio cultural; es un vehículo psicológico para instaurar un clima de Guerra Fría y de tensión permanente, con el objetivo de justificar el control por parte de las potencias dominantes de los factores del progreso, o de mantener posiciones privilegiadas respecto a las sociedades subalternas.

Por ello, la nueva guerra fría impuesta al resto de la humanidad no se desarrolla únicamente en el escenario militar, sino, ante todo, se despliega en el espacio virtual de los medios de comunicación,

donde los formadores de opinión son los nuevos soldados.

Lo que queremos decir es que los escenarios de conflicto no son tan determinados ni están demasiado circunscriptos a los teatros de operaciones militares como alguna vez lo estuvieron, ya que hoy día el conflicto puede extenderse a otros espacios, reales o virtuales, como los medios de comunicación masivos e incluso al ámbito científico de algunos centros académicos vinculados a las estrategias políticas y culturales del Orientalismo oficial, como lo ha demostrado magistralmente el Dr. Ahmad Ghurab, en el libro antes mencionado.

Los medios de comunicación de masas, como hemos dicho, han representado un importantísimo papel en la tarea de manipular la opinión pública internacional para convencerla de que los llamados ataques preventivos contra el mundo islámico se inscriben en una “guerra contra el terrorismo” supuestamente fomentado por la República Islámica del Irán a escala mundial.

En el marco de estos intentos por dar peso a sus acusaciones contra los musulmanes shiítas, Estados Unidos pretende explotar el recuerdo de las explosiones producidas en 1992 y 1994 en la ciudad de Buenos Aires. Fue dentro de este marco social y temporal de los hechos recientes, como bien ha explicado en su trabajo preliminar el traductor y curador de este libro, tanto de la versión inglesa como de la castellana, Dr. John Andrew Morrow, Profesor Asociado en la Minot State University, que nuestro estudio fue desarrollado.

La atribución de los actos de violencia con características de atentados terroristas, producidos casi a comienzos de la década del '90, no fue repentina, sino gradual, luego de descartar a los posibles autores que iban desde grupos políticos internacionales de extrema izquierda a extrema derecha, como las Brigadas Rojas, la ETA, e incluso a grupos neonazis locales, con quienes se buscó una conexión islámica, hasta que finalmente a los *think tanks* internacionales les pareció más conveniente adjudicárselos a los musulmanes shiítas iraníes y argentinos. La *propaganda negra* contra los musulmanes shiítas tuvo el efecto esperado ya que, aun hoy día, la mayoría de las enciclopedias siguen atribuyendo esos crímenes de lesa humanidad al *Qizbullah* o a Irán.

Durante 14 años, numerosos expertos occidentales, algunos de ellos reconocidos investigadores académicos, han escrito varias obras sobre un supuesto “terrorismo islámico” operante en Argentina o en la zona de la triple frontera, basándose en una interpretación errada de los atentados en Buenos Aires. Llama la atención que los autores de estas obras continúen ignorando o fingiendo ignorar los progresos de las investigaciones judiciales argentinas, lo cual representa, a nuestro juicio, un flagrante ejemplo de incompetencia o de mala fe. Tales autores insisten en mantener la versión oficial de los hechos aun cuando las conclusiones de sus premisas sean falsas.

Si bien es cierto que en la actualidad ya nadie cree en esas acusaciones y la propia justicia argentina se orienta hoy hacia una pista israelí, en la época que escribimos nuestro artículo todos los comunicadores sociales y expertos en política internacional daban por sentado que aquellos atentados fueron obra de

terroristas musulmanes. Esta versión insidiosa de los hechos fue desmentida por la Corte Suprema argentina que se orienta, desde entonces, hacia otras pistas, entre ellas, la propiamente israelí.

Como consecuencia, Washington hace presión para que se ponga fin a una investigación que se está haciendo molesta. Con el fin de dar peso a sus acusaciones de fomentar y financiar el terrorismo internacional contra la República Islámica de Irán, a la vez que justificar sus incursiones bélicas en Irak, Washington pretende justificar su próxima ofensiva contra el mundo islámico incluyendo en su agenda los atentados cometidos en Buenos Aires a principios de los años 90.

No es lugar aquí de señalar las innumerables contradicciones e incongruencias que existen en la versión oficial de los hechos ocurridos en Buenos Aires a comienzos de la década del '90 porque una exposición detallada nos alejaría del propósito original de nuestro libro que, quizás no huelgue aclarar, no fue entonces ni es ahora dilucidar esos hechos de orden contingente.

Nuestra intención al mencionarlos o recordarlos tiene la utilidad de encuadrar nuestro tema en el marco de los motivos que nos impulsaron a escribirlo. La razón principal se basaba en la misma constatación que había hecho Seyyed ʿAlī Ḥossein Naʿīr cuando, al analizar el mismo fenómeno, señala que entre los arabistas e islamólogos occidentales no se ha tenido nunca la misma predisposición intelectual y tolerancia para comprender el islam shiita como la que en cambio se demostró para entender el islam sunnita. En un estudio preliminar a la obra de un importante erudito iraní contemporáneo, Seyyed ʿAlī Ḥossein Naʿīr señala:

Los factores históricos, como el hecho que occidente nunca tuvo contacto político directo con el islam shiita como lo tuvo con el islam sunnita, han provocado que el occidental sea menos consciente hasta ahora del islam shiita que del sunnismo, aunque tampoco el islam sunnita ha sido siempre comprendido apropiadamente o interpretado favorablemente por todos los eruditos occidentales. (1991: 12).

Como resultado de esta falta de conocimiento, muchos de los primeros orientalistas occidentales guiados por ciertos prejuicios o engañados por ciertas confusiones, plantearon hipótesis equivocadas sobre el shiismo. Una de las razones de estos errores es que este tipo de orientalistas se negaban a ver en el islam shi'ita elaboraciones doctrinales escatológicas o metafísicas de superior contenido intelectual. Se tiende a pensar, en términos generales, que la dimensión espiritual y esotérica del islam quedó exclusivamente recluida en el sufismo, desconociéndose de ese modo la existencia de la Gnosis shiita y el importante papel que representaron los santos imames de la Familia del profeta en el desarrollo espiritual y dispensación temporal de aquellas doctrinas profundas que estaban ocultas en la profecía. El acontecimiento principal de la clausura del ciclo de la profecía fue la apertura del ciclo de la santidad o amistad divina que señaló el comienzo temporal del imamato muhammadiano.

De acuerdo entonces con el propósito limitado que indica el título de este libro, hemos intentado estudiar y resumir la evolución de la historia del islam shiita, caracterizada como toda evolución, por la continuidad de ciertos rasgos distintivos y por los cambios que el transcurso del tiempo produce en esos

rasgos como resultado de su propio desarrollo espiritual o por la influencia de diversos factores temporales, aunque sin alterar de forma alguna su identidad espiritual ni el sentido esencial de sus principios tradicionales.

Ligadas siempre a estas evoluciones han estado las nociones jerárquicas de la *wilayah* que es equivalente a la de la aceptación de la regencia o gobierno de un descendiente o sucesor legítimo del profeta Muhammad y la del imam oculto que es el último eslabón de una cadena de doce guías rectamente guiados y divinamente denominados por lo mismo imames infalibles.

La institución distintiva del shiismo, en efecto, es el imamato y esta cuestión es inseparable de la de *wilayah* función esotérica de interpretar los misterios divinos del Sagrado Corán y la *shari'ah*. Desde el punto de vista shiita, el sucesor del profeta del islam debe ser alguien que no solamente gobierne sobre la comunidad con justicia, sino que también debe ser alguien capaz de interpretar la ley divina en su significado interior o esotérico. De aquí que deba ser alguien libre de error y pecado y debe ser elegido desde lo alto por decreto divino o a través del profeta.

Todo el *ethos* y el *pathos* del shiismo gira alrededor de la noción básica de *wilayah*, la cual está íntimamente relacionada con la noción de santidad o carácter iniciático (*wilayah*) del *qutb* (polo espiritual) en el sufismo. Al mismo tiempo, la noción de la *wilayah* contiene ciertas implicaciones al nivel de la interpretación esotérica de la *shari'ah* toda vez que el Imam es quien administra y dispensa la función de *wilayah* y, por ende, es también el intérprete perfecto de la Escritura y las normas de vida para la comunidad religiosa y su guía y gobernante legítimo.

Sin olvidar el carácter introductorio de la obra, hemos procurado también aludir a la relación entre los aspectos doctrinales y los de otra índole (política, espiritual, histórica o social) y a la relación del islam shiita con el islam sunnita u otras escuelas islámicas, siempre que la alusión a esas relaciones facilite la comprensión de la obra, de la personalidad de alguna de sus figuras históricas más controvertidas o del espíritu de una época particular.

Más que expresar puntos de vista originales o aportar nuevos datos, nuestro propósito ha sido el de sintetizar de forma asequible al lector de Occidente lo más significativo de lo que hoy se sabe y se piensa sobre el shiismo.

En relación con ese saber y ese conocimiento nos conciernen íntimamente cuestiones tales como las relacionadas a una sucesión de individuos elegidos, los Santos imames, que sobresalen por sus cualidades ejemplares de sabiduría espiritual y organización sociopolítica. El shiismo acentúa la función espiritual del sucesor del profeta, el *imam*, en quien se hacen presentes los atributos espirituales y rasgos genéticos o hereditarios del profeta en cada época de la historia humana. La noción de *imam* en el shiismo lo concibe como un ser protegido contra pecado y error, capaz de poseer una comprensión infalible del Corán y conocimiento de los acontecimientos futuros. Desde el punto de vista shiita, es el *imam* posee la facultad y la función de dar las interpretaciones esotéricas de los misterios íntimos del

Sagrado Corán y la *sharī'ah*. Él es el heredero del profeta y su legítimo sucesor, en el sentido shiíta de sucesión.

La disputa sunnita–shiíta sobre los sucesores del santo profeta, se podría resolver si la porción mayoritaria reconociese que todo el reclamo del shiismo en torno a la legitimidad del *imam* como sucesor del profeta se plantea la cuestión de administrar temporalmente una ley divina y en el otro también la de revelar e interpretar en sentido espiritual los misterios divinos de la Escritura.

La propia vida de ‘Ali ibn Abi Ṭalib, primer *imam* shiíta, y su comportamiento muestran que él aceptó a los califas anteriores en el sentido sunnita de califa (gobernante y administrador de la *sharī'ah*), pero reservando, después del profeta, la función de la *wilayah* —la regencia del sabio que es iluminado y guiado divinamente en su calidad de intérprete magistral que alumbra espiritualmente los significados secretos u ocultos del Mensaje Profético—, para él mismo. A esto se debe que para el *imam* ‘Ali fuera perfectamente posible verse como califa en el sentido sunnita y como *imam* en el sentido shiíta, colocado cada uno en su propia perspectiva.

De aquí que, si bien la mayoría de la literatura de los hadices son semejantes en el shiismo y en el sunnismo, la cadena de transmisión en muchos casos no es la misma. También, puesto que los imames constituyen para el shiismo una continuación de la autoridad espiritual del profeta, no por supuesto, en su función de presentador de la ley. Sus dichos y acciones representan un suplemento a los hadices y sunnah proféticos. Desde un punto de vista puramente metafísico y espiritual se puede decir que para los shiítas los imames son una extensión de la personalidad del profeta durante los siglos siguientes. Tales colecciones de los dichos de los imames como el *Nahj al-Balagh*, la colección de sermones, aforismos y pensamientos del primer *imam*, ‘Ali ibn Abi Ṭalib, o el *Kitab al-tawḥīd* del Shaij Saduq y el *Uṣūl al-Kaḥfi* de al-Kulayni, que contienen dichos de todos los imames, son para los shiítas una continuación de las colecciones de hadices y comentarios autorizados de los propios dichos del profeta.

En muchas colecciones de hadices shiítas, se combinan los hadices del profeta y los imames. En el islam shiíta, los santos imames, en especial ‘Alí, Ḥasan, Ḥusayn y ‘Alí ibn Ḥusayn, la llamada “cadena dorada”, que une al primer eslabón con el último, décimosegundo *imam*, el Mahdi, el *imam* oculto, representan la cadena completa de jefes espirituales porque son los guías bien guiados, razón por la que la noción shiíta del *imam* es semejante a la noción sunnita del polo (*Qutb*), debido que los santos imames atraen los corazones de los creyentes y a ellos se vuelven naturalmente los hombres para ser guiados.

Además, el *imam* es el poseedor del poder de la *wilayah*, la autoridad espiritual que inicia a los gnósticos shiítas en los misterios muhammadianos, en tanto que el *imam* es también el *bab* (puerta) de acceso a la sabiduría profética, y en virtud de la cual el *imam* se torna *imam* de hecho, de ahí que además de ser el dispensador temporal de la profecía, actualizándola y renovándola en su tiempo, es el intérprete esotérico del Corán y del legado espiritual profético.

Los santos imames podemos decir, por último, son aquellos individuos únicos, inmaculados e infalibles, poseedores de todas las perfecciones, quienes gracias a su conexión con la “cadena dorada” que une al imamato con la profecía, han sido establecidos por *Allah* como sus representantes o vicarios en la tierra y así mantener vivo el mensaje coránico a través de las épocas y guiar a la humanidad.

Al decir que los santos imames son los eslabones de una cadena Dorada no significa que ellos sean miembros de una cadena de transmisión que los contiene sino que son ellos mismos, los doce imames, constituyen la cadena completa sin que haya necesidad de nadie más. En tanto fueron elegidos desde lo alto como *‘awliyah Allah* (amigos de *Allah*) desde antes de la creación, los santos imames son los príncipes del mundo espiritual y señores del mundo temporal, en tanto que ellos son los señores de la existencia.

Esta importancia otorgada a los santos imames, como poseedores de un conocimiento innato y una sabiduría infusa y como caminos conducentes a *Allah*, explica por qué el islam shiita jamás se apartó jamás de la guía divinamente inspirada de los imames.

Luis Alberto Vittor

Profesional de apoyo técnico a la investigación científica

Centro de Investigaciones en Filosofía

e Historia de las Religiones (CIFHIRE)

Departamento de Filosofía

Escuela de Graduados

Universidad Argentina John F. Kennedy

Director

Centro de Estudios y Documentación islámicos Mulla Sadra

(CEDIMS)

Departamento de Estudios Sociales y Políticos

En África y Oriente Medio

Universidad Católica Argentina de La Plata (Sede Bernal).

Asociado al Centro de Estudios orientales

Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes

URL del envío:

<https://www.al-islam.org/es/islam-shiita-ortodoxia-o-heterodoxia-edicion-revisada-luis-alberto-vittor/pr%C3%B3logo-del-autor-la-0>