
¿El Occidente y el Islam? Repensar el orientalismo y el occidentalismo*

Carl W. Ernst

“**O**ccidente” e “Islam” son dos términos que comúnmente se presentan como una oposición dicotómica. Ambos generan, en su yuxtaposición, una relación sumamente tensa. Ello puede ilustrarse, por ejemplo, con la reciente declaración de un portavoz de la Iglesia Católica:

Mgr. Georg Gänswein, secretario y asesor cercano del Papa Benedicto XVI, alertó de la islamización de Europa y subrayó la necesidad de que las raíces cristianas del continente no sean ignoradas. En comentarios publicados en una entrevista en el semanario alemán *Süddeutsche Magazin*, dijo: “Los intentos de islamizar Occidente no se pueden negar. El peligro para la identidad de Europa no debe ser ignorado ni confundirse con un mal entendido respeto”. Asimismo, defendió un discurso que el Papa Benedicto dio el año pasado en el que vinculó la violencia con el Islam, diciendo que fue un intento por parte del Papa para “actuar contra cierta ingenuidad”. (*New York Times*, 27 de julio, 2007).

El tono conflictivo en esta declaración es sorprendente. El representante papal no solamente se refirió al Islam como un peligro para Europa, sino que también reclamó que, dadas sus raíces históricas en el continente, la

*Una primera versión de esta conferencia se impartió en la Universidad de Malasia el 9 de agosto de 2007. La versión que aquí se presenta se leyó en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el 20 de febrero de 2008. La traducción corre a cargo del propio autor con ayuda de Luis Xavier López Farjeat, profesor de filosofía árabe en la Universidad Panamericana y la Universidad Nacional Autónoma de México. Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco de actividades del proyecto Conacyt 49596, “Filosofía de la mente en el aristotelismo árabe y latino”, que incluye una sección dedicada a trabajos históricos y sociológicos con la finalidad de contextualizar la labor intelectual de los pensadores árabes.

legítima propietaria de Europa es la Iglesia. A mi juicio, este tipo de conflictos religiosos y civilizacionales se basan particular –aunque no exclusivamente– en un concepto de “Occidente” entendido en oposición al Islam. Tanto en Europa como en otras partes, los líderes musulmanes han protestado frente a este discurso y lo han considerado como una provocación que alienta la islamofobia. Quienes no deseamos apoyar una serie interminable de conflictos de estilo colonialista entre musulmanes, cristianos y otros, tenemos que buscar una nueva manera de reconceptualizar el mundo sin depender de las ideas atemporales del Oriente y el Occidente. En otras palabras, es el momento de ir más allá del occidentalismo y el orientalismo.

Como he afirmado con más detalle en otros lugares,¹ el concepto de “Occidente” es hasta cierto punto ficticio, en la medida en que refiere a una identidad cultural unitaria y homogénea que vagamente se le atribuye a una serie de países en Norteamérica, Europa y sus aliados. Asimismo, la noción de “el mundo islámico” (intercambiable con el Oriente de Europa) también puede ser engañosa: prácticamente indica que hay un planeta separado que es de alguna manera ajeno a Europa y Norteamérica, y que trata sin importancia las diferencias en la historia, el origen étnico, el idioma y la cultura, que caracterizan a los países de mayoría musulmana, así como a las minorías musulmanas en otros lugares. Desde un punto de vista histórico, las nociones abstractas de “Occidente” e “Islam” dejan de lado varias cuestiones posiblemente significativas. Tanto para los musulmanes como para los cristianos europeos, las raíces históricas de la profecía de Abraham y de la filosofía griega, son un patrimonio compartido que no se puede reclamar como algo exclusivo. Los musulmanes han sido parte de la trama de la historia europea durante siglos, no sólo en al-Andalus, sino también en los territorios otomanos. Y los musulmanes también han desempeñado un papel en Norteamérica durante los dos últimos siglos, como debemos reconocer si notamos la existencia de los musulmanes africanos, incluidos los intelectuales (como Omar ibn Sayyid) que fueron esclavizados y vendidos en los Estados Unidos. Las poblaciones musulmanas escandalosamente crecientes en Norteamérica y Europa son sólo los ejemplos más recientes de esta tendencia.

¹ Carl W. Ernst, *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), capítulo 1.

Por otra parte, además de la larga historia de comercio y contacto entre Europa y Asia a través del tiempo, no se puede pasar por alto la importancia de la expansión europea en el mundo desde los tiempos de Cristóbal Colón, y en particular, en la cima del colonialismo del siglo XIX. Los enormes beneficios económicos y técnicos que los europeos obtuvieron de los orientales juegan un papel importante en la configuración de lo que consideramos hoy el Occidente moderno, aun cuando existe una tendencia innegable a reclamar la superioridad de los europeos como resultado de su propia virtud, considerada como intrínseca a su civilización. Pero los historiadores recientes han empezado a cuestionar “el discurso eurocéntrico”, que “supone una especie de régimen de *apartheid* intelectual que alega que Occidente es superior y tiene que ser separado del Oriente inferior”². El hecho es que tanto históricamente como en los tiempos contemporáneos, los musulmanes han desempeñado funciones importantes en relación con América y Europa. En resumen, la oposición entre “Occidente” e “Islam” es considerablemente exagerada.

A riesgo de sonar banal, me veo obligado a referirme a un par de publicaciones recientes que han insistido sin tregua y tendenciosamente en el tema de la oposición entre Occidente e Islam. Como se puede predecir, se trata de los escritos de Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones*, y las diatribas de Bernard Lewis sobre “las raíces de la rabia musulmana”, junto con sus pontificaciones sobre “lo que se hizo mal” con la civilización islámica. Ambos libros han sido fuertemente criticados por los historiadores profesionales a causa de sus deficientes explicaciones y la parcialidad que caracteriza su tratamiento de la civilización islámica en particular.³ Sin embargo, una popularidad sorprendente está garantizada para estas publicaciones dada la forma en que ambas capitalizan los temores y prejuicios que tienen una historia larga en Europa y Norteamérica. Me atrevería a decir que los lectores musulmanes de todo el mundo se impactaron y horrorizaron con la imagen

² John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 283.

³ Juan Cole, *Global Dialogue*, 27 January 2003, disponible en línea en www.juancole.com/essays/review.htm. Véase también, “What Is Wrong with What Went Wrong?” por Adam Sabra de la Western Michigan University, en *Middle East Report Online*, disponible en línea en www.merip.org/mero/interventions/sabra_interv.html.

del Islam que fue trazada por estos escritores sumamente ideologizados. Sin embargo, es sorprendente que pocos de estos lectores se han molestado en cuestionar los conceptos que constituyen la base de los proyectos de Lewis y Huntington, es decir, la idea de que existe algo denominado “Occidente” y que puede ser claramente identificado como una unidad cultural.

A mi juicio, en el concepto de “Occidente” está implícita la imagen colonialista de una civilización superior que está destinada a gobernar sobre el resto del mundo, ya sea abiertamente o por una dominación política a través de las formas más sutiles de la globalización económica. Mientras que los musulmanes y los no europeos sigan permitiendo que los imperialistas europeos y norteamericanos fijen los términos del debate, en otras palabras, mientras aquéllos sigan aceptando que existe tal cosa como el “Occidente”, no tendrán manera de ganar en la discusión.

Como ha observado Mohammed Arkoun con respecto a Bernard Lewis y su libro *¿Qué falló?*, “basta con señalar que tanto su título como su contenido, traicionan el *impasse* intelectual, nacido de un estado de ánimo que intenta pensar en términos polarizados a un ‘Islam’ imaginario y su contraparte igualmente imaginaria de lo ‘occidental’. Mientras este dualismo novelesco permanezca, el estancamiento intelectual que ha surgido está destinado a seguir siendo irresoluble”.⁴ Así que espero convencer a la gente de que deje de utilizar el término “Occidente” y, a cambio, acceda a emplear identificadores más específicos que tengan implicaciones menos ambiguas y menos ideológicas –a hablar en términos de América y Europa, por ejemplo.⁵ En forma similar, creo que es importante abandonar los términos “el mundo musulmán”, a pesar del concepto idealista de la Uma o comunidad musulmana. Las implicaciones conflictivas de la oposición de un mundo musulmán unitario a un mundo “occidental” son simplemente demasiado fuertes para evitarse.

Se puede discutir en contra de la dicotomía entre “Occidente” e “Islam” por razones éticas, pero también existen precedentes históricos importan-

⁴ Mohammed Arkoun, *Islam: To Reform or to Subvert?* Londres: Saqi Essentials, 2006, pp. 9-10.

⁵ Resulta irónico que al menos dos regiones geográficas asociadas con la cultura árabe se conozcan como variaciones de “el Oeste” en árabe. Estoy pensando en Marruecos (derivado del vocablo árabe *al-maghrib*), y la región portuguesa de Algarve (del vocablo *al-gharb*), que estuvo alguna vez bajo el dominio árabe-andaluz.

tes en tiempos relativamente recientes que cuestionan dicha división. Los reformadores otomanos del período del Tanzimat a mediados del siglo XIX (1839) se identificaron con los principios universalistas de la Ilustración que, a su juicio, fueron o podían ser separados de la identidad cristiana. Los otomanos no fueron perturbados por el racismo de Europa, ya que se consideraban caucásicos y no asiáticos. Ellos no anticiparon que los europeos resistirían ferozmente cualquier consideración de igualdad para las “razas asiáticas” o para los musulmanes. Cemil Aydin ha analizado a fondo las repercusiones extraordinarias del discurso de Ernst Renan en 1883,⁶ que rechazó la idea de que los musulmanes podían formar parte de la civilización moderna, tanto por razones raciales como religiosas. Semitas (incluidos los judíos y árabes) eran, en su opinión, una raza inferior incapaz del razonamiento sintético, necesario para la ciencia y la filosofía. Los logros científicos premodernos de la civilización islámica, argumentó, se debieron tanto a los iraníes como a los árabes cristianos. Esta diatriba racista engendró refutaciones por parte de importantes intelectuales musulmanes como Jamal al-Din “al-Afgani”, así como de otras personalidades de Turquía.⁷ La decepción de los otomanos que se encontraron rechazados como candidatos para la civilización occidental, no altera el hecho de que inicialmente se consideraban parte de esta formación.

En tiempos más recientes, el influyente escritor egipcio Taha Husayn escribió en *El futuro de la cultura en egipto* (1938), que su país tenía mucho más contacto con Grecia que con Persia u otros países orientales. Por lo tanto, “la cultura egipcia debía ser considerada como Occidental o Mediterránea, y no Oriental”.⁸ Esta posición se reflejó en otros pensadores árabes –por ejemplo, el escritor y filósofo egipcio-libanés René Habachi–, quienes identificaron las tradiciones más profundas del pensamiento árabe con la

⁶ Ver *Istor* número 21, verano de 2005, páginas 122 a la 146, en donde publicamos dicho discurso de Renan, “El Islam y la ciencia”, junto con la respuesta del jeque Jamel Eddine (al Afghani). (Nota del editor.)

⁷ Cemil Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, Columbia Studies in International and Global History. Nueva York: Columbia University Press, 2007, capítulo 3. Aydin también discute con los pensadores asiáticos del Este sobre este respecto, pero ello nos desvía ligeramente del presente argumento.

⁸ Citado por Majid Fakhry en la página 103 de “The Search for Cultural Identity in Islam Fundamentalism and Occidentalism,” *Cultures* 4 (1977), pp. 97-107.

cultura mediterránea.⁹ Si bien estos pronunciamientos a favor de una identidad mediterránea u occidental para Egipto y los árabes podrían ser impugnados, tanto en Europa como en Medio Oriente ofrecen, sin embargo, una alternativa importante frente a las generalidades estereotipadas. Que estos ejemplos contra-intuitivos no se puedan predecir o explicar por los conceptos esencialistas de Oriente y Occidente, nos permite encaminarnos hacia la localidad y la historia como los correctivos verdaderos de las distorsiones inherentes en el modelo dicotómico. Voy a aportar una serie de ejemplos concretos de países y períodos de tiempo determinados para mostrar algunos problemas de la dicotomía Oriente-Occidente.

Las ideologías más amplias del orientalismo y occidentalismo se construyen, sin duda, desde los conceptos básicos de Este y Oeste. Oriente y Occidente son simplemente las formas latinas utilizadas para referir dos zonas geográficas. Consecuencias más amplias y generalizadas de esta distinción geográfica deben extraerse de forma más analítica. El debate intelectual sobre el orientalismo y su relación con el poder colonialista es bien conocido y ha sido discutido ampliamente en los últimos 30 años. El crítico literario Edward Said, en su ensayo de 1979, *Orientalismo*, esbozó a grandes rasgos un retrato de académicos europeos al servicio del imperialismo, basado en el estudio de las lenguas y los textos de los pueblos orientales. Said señaló la manera coherente en la que la intelectualidad orientalista se revivificó, pero a la vez esencializó un Oriente imaginario y estático entendido como el polo opuesto a Europa. Si Occidente era científico, racional, y de gran alcance, Oriente era supersticioso, tiránico y afeminado. La teoría racial se desplegó para demostrar la superioridad de los europeos sobre los asiáticos y los africanos.

Los resultados de esta dicotomía fueron la proyección de las identidades esencializadas en Europa y su Oriente, en general identificado con la zona que hoy llamamos Medio Oriente. Como un sociólogo ha apuntado: “Esta identificación con una esencia islámica unificada también dio lugar a una interpretación permanente de la región, a través de conceptos dicotómicos del Este y el Oeste”¹⁰. Con posterioridad, varios intelectuales han señalado

⁹ Fakhry, p. 105.

¹⁰ S. Shami, “Middle East and North Africa: Socio-Cultural Aspects”. IESBS 14:9793.

que, en buena medida, Said mismo simplificó en demasía y, de hecho, esencializó el orientalismo, como si fuera en sí mismo una característica inmutable. Dejó fuera de su argumento cualquier debate serio del orientalismo en países como Alemania que no tenía colonias en el Medio Oriente o Asia. También pasó por alto la presencia de orientalistas destacados que fueron opositores vigorosos de las políticas imperialistas, como el especialista británico de la literatura persa E. G. Browne, o Marshall Hodgson, líder de los especialistas en estudios islámicos del siglo XX en los Estados Unidos.

Si bien es cierto que muchos europeos creían que los orientales estaban naturalmente inclinados hacia el despotismo, había críticos de estas posiciones, incluso en el siglo XVIII, como el intelectual Anquetil Duperron, quien señaló la importancia de los sistemas jurídicos en el Este.¹¹ Críticas post-colonialistas han descrito la historia del cambio evolutivo de los académicos orientalistas en diferentes regiones y períodos de tiempo, que se han caracterizado por *ratios* diferenciales en la relación entre el conocimiento y el poder.

Ashis Nandy ha estudiado los efectos psicológicos de la mentalidad colonialista sobre los propios europeos, incluida la acentuada agresividad y las posturas hiper-masculinas. Así, el proyecto de orientalismo no sólo es amplio y complejo, sino también muy ambiguo. Sólo una lectura muy superficial de Edward Said conduciría a la conclusión de que todos los orientalistas académicos han actuado de mala fe en una especie de conspiración.¹² No se puede negar que algunos de los logros académicos de los orientalistas del siglo XIX, tales como los diccionarios y las gramáticas de los idiomas del Medio Oriente y de Asia, siguen siendo herramientas indispensables para la investigación en este momento. Y aunque algunas obras de erudición orientalista (por ejemplo, la labor de Snouck Hurgronje para los holandeses en Indonesia) podrían haber tenido un vínculo fuerte con el apoyo del poder colonialista, al mismo tiempo, la experiencia colonialista y su articulación intelectual,

¹¹ Lucette Valensi, *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte*. Ithaca: Cornell University Press, 1993; id., "Eloge de l'Orient, éloge de l'Orientalisme: le jeu d'échecs d'Anquetil-Duperron," *Revue de l'Histoire des Religions*, 212 (1995), pp. 419-452; M. Anquetil-Duperron, *Législation orientale: ouvrage dans lequel, en montrant quels sont en Turquie, en Perse et dans l'Indoustan, les principes fondamentaux du gouvernement* (Amsterdam: Chez Marc-Michel Rey, 1778).

¹² R. G. Fox, "Orientalism," *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, ed. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes. Amsterdam: Elsevier, 2001; citada como IESBS, 16:10976-8.

son una parte integral de la historia moderna mundial. En muchos casos no tenemos acceso a gran parte de lo que es valioso en la cultura no-europea, independientemente del trabajo de los orientalistas académicos que catalogaron todo lo asiático que había en sus museos. Por lo tanto, como ha observado Alijah Gordon en relación con el estudio de la islamización del Sudeste de Asia, “para entender la dinámica de lo que está ocurriendo hoy en día, debemos mirar al pasado, cuando los poderes colonialistas occidentales –Portugal, España, los Países Bajos y Gran Bretaña– establecieron el marco para la división que hemos heredado. Nuestra tarea es reconocer estas realidades fracturadas y trabajar por una devolución del poder, donde cada uno de nuestros pueblos pueda vivir su vida a su manera”.¹³

Un nivel de comparable ambigüedad está presente también en el concepto de occidentalismo.¹⁴ Este término puede referir, por un lado, un sentido triunfal de la hegemonía europea que, inevitablemente, ha sido vinculada con el cristianismo durante fases diversas del colonialismo. En este sentido, occidentalismo significaría simplemente creer en la superioridad del Occidente. Hay que reconocer que hace más de un siglo había muchos intelectuales musulmanes que aceptaron implícitamente este postulado de la superioridad europea, en los movimientos que llamamos modernistas.¹⁵ Así, el pensador liberal persa Taqizadeh podía hablar positivamente e incluso con entusiasmo de la “entrega a la civilización occidental”.¹⁶

Por otro lado, este simbolismo de Oriente y Occidente puede invertirse fácilmente, de manera que también el occidentalismo puede entenderse como una crítica negativa hacia el Occidente en todos los sentidos. Ian Buruma y Margalit Avishai han rastreado este tipo de occidentalismo negativo en el Japón de los años cuarenta, y cómo después éste se convirtió en un fenómeno muy generalizado en todo el Tercer Mundo durante el

¹³ Alijah Gordon, “Editor’s Note”, en *The Propagation of Islam in the Indonesian-Malay Archipelago*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 2001, p. XVIII-XIX.

¹⁴ F. Coronil, “Occidentalism,” IESBS 16:10822-6.

¹⁵ *Modernist Islam, 1840-1940: A Source-Book*, ed. Charles Kurzman Oxford: Oxford University Press, 2002.

¹⁶ Mehrzad Boroujerdi, “‘The West’ in the Eyes of the Iranian Intellectuals of the Interwar Years (1919-1939),” en *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26/3 (2006), p. 194 (esta revista se citará como CSSAAME).

período de la Guerra Fría.¹⁷ En algunas formulaciones, el Occidente está tan esencializado que se puede hablar de “etno-occidentalismo”, una especie de concepción racista que atribuye inquebrantables cualidades negativas y una identidad genética a Occidente. Un ejemplo notable es el del pensador egipcio Hasan Hanafi, quien ha articulado su posición en un libro titulado *Introducción a la Ciencia del Occidentalismo (Muqaddima fi `ilm al-istighrab)*. Hanafi comienza con la hipótesis de que los árabes tienen que hacer un estudio crítico del orientalismo en lugar de utilizarlo como una fuente para conocerse a sí mismos. Sin embargo, de este comienzo prometedor y crítico, se traslada a intentos más ambiciosos por rescatar el yo oriental de su alienación, por “el refuerzo de una imagen positiva de sí mismo”. Esto, en gran parte, se trata simplemente de la inversión de los estereotipos negativos orientalistas y la proyección de la negatividad en el Occidente, una propuesta que ha sido severamente criticada por otros pensadores árabes que le han acusado de racismo.

El concepto ahistórico que formula Hanafi de la identidad árabe islámica es notablemente similar al enfoque de Samuel Huntington, ya que “reduce la lectura tanto de la conciencia islámica como de la occidental a perspectivas religiosas y culturales”.¹⁸ El proyecto de Hanafi parece ser una especie de reflejo invertido del orientalismo, y es difícil ver cómo puede evitar formas deshumanizadas de alienación mediante la adopción de los métodos de su rival. No obstante, cabe destacar que el orientalismo y el occidentalismo no existen en el mismo nivel. Hay una relación de poder jerárquica y asimétrica entre los dos. Los occidentalistas no tienen colonias en Europa y Norteamérica. “Así, mientras que el orientalismo europeo es el resultado del optimismo de espíritu, proezas y actitud ofensiva, los modos de discurso islamistas y occidentalistas son los productos de espíritus decaídos, débiles y defensivos”.¹⁹

¹⁷ Véase Ian Buruma y Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. Nueva York: Penguin Books, 2004.

¹⁸ Yudian Wahyudi, “Arab Responses to Hasan Hanafi’s *Muqaddima fi `ilm al-istighrab*,” *Muslim World* 93, no. 2 (2003), pp. 233-248, se citan las páginas 236, 238.

¹⁹ Larbi Sadiki, “Occidentalism: The ‘West’ and ‘Democracy’ as Islamist Constructs,” *Orient* 39/1 (1998), p. 116.

Uno de los aspectos más interesantes sobre el occidentalismo negativo es que éste se remonta a una larga tradición de críticas “occidentales” formuladas por los pensadores europeos de la contra-Ilustración. Aunque estos críticos existieron en el siglo XIX (Joseph de Maistre, Herder, Nietzsche), algunos de los más importantes encontraron su expresión pesimista en el momento de la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, en particular Oswald Spengler en su libro monumental *La decadencia de Occidente*.

Uno de los manifiestos occidentalistas y anticolonialistas más incisivos aparecido en Irán es, por supuesto, el clásico de Jalal Al-e Ahmad (d. 1969), *Westoxication (Gharbzadegi)*. Este libro plantea el dilema de los intelectuales iraníes modernos entre la elección de la autenticidad cultural o la sumisión desarraigada y alienada al Occidente. Al-e Ahmad ha diagnosticado la *Westoxication* como “el conjunto de condiciones de la vida, la cultura, la civilización y el modo de pensamiento de las personas que no cuentan con el apoyo de la tradición, tampoco de la continuidad histórica, o de la gradualidad de la transformación”.²⁰

Sin embargo, lo más llamativo en esta formulación es que se respalda en una lectura de la filosofía de Martin Heidegger interpretada por el erudito iraní Ahmad Fardid. Éste redujo la oposición entre Oriente y Occidente y su inspiración colonialista, a la noción de “verdad histórica” de Heidegger. Al desplazar la crítica de la Ilustración europea y la cultura alemana a una idealización del Islam y el Oriente, Fardid y más tarde Al-e Ahmad, proponen un camino nuevo hacia la autenticidad. “En esta construcción de Oeste y Oriente como poseedores de esencias opuestas, con el Oriente albergando una verdad ontológicamente legítima capaz de superar el nihilismo tecnológico engendrado por el Oeste, la *Gharbzadegi (Westoxification)* de Fardid es el intervalo entre el yo y el ser en el camino a la reanudación de la auto-realización islámica”.²¹ Parece muy irónico que proyectos que intentan redimir la alienación y que se centran en la identidad islámica y asiática, empleen estrategias y argumentos conceptuales que provienen del centro de la cultura europea (si bien es cierto que derivan de sus críticos internos). Se pueden

²⁰ Ali Mirsepassi, “Religious Intellectuals and Western Critiques of Secular Modernity”, *CSSAA-ME* 26/3 (2006), p. 418.

²¹ *Ibid.*, p. 420.

hacer observaciones similares de otros pensadores iraníes como Ali Shari`ati, cuyo concepto revolucionario de Shi`ismo, depende de categorías marxistas que al mismo tiempo redefine como simplemente islámicas.²² También es sorprendente ver hasta qué punto el pensador islamista egipcio Sayyid Qutb imita a los autores europeos y norteamericanos en su diagnóstico muy negativo de Occidente en su libro *El Islam y los Problemas de la Civilización* (1962). La trágica situación de la modernidad, desde su punto de vista, tenía que ser resuelta por el Islam y no por la democracia liberal o el marxismo²³. En el caso de los occidentalistas musulmanes que utilizan como base a los pensadores europeos, la verdadera pregunta que debemos extraer es hasta qué medida es imposible separar el Islam de Occidente en la era moderna.

Al reconocer estos vínculos intelectuales entre las ideas antioccidentales y sus orígenes occidentales, es importante no leerlas como un caso de mero pensamiento derivado. Cemil Aydin ha observado en una crítica de Buruma y Margalit, que es importante reconocer “la distinción entre el discurso occidentalista deshumanizado sobre el Oeste y las otras críticas auténticamente musulmanas de la modernidad, el orden internacional y el colonialismo. ¿Es el caso que los musulmanes, islamistas o laicos, no deban criticar a Occidente de ninguna manera? En ausencia de una distinción entre las críticas progresivas y deshumanizadas, el paradigma del occidentalismo puede reducir todas las críticas de Occidente hechas por los musulmanes, ya sea a una copia ‘subdesarrollada’ del romanticismo alemán, o a una enfermedad contagiosa eurocéntrica de la crítica sin ningún tipo de contenido humanista incorregible”.²⁴ Aydin ha demostrado cómo los pensadores islamistas de la República de Turquía utilizan retórica occidentalista “sobre el Occidente decadente, materialista, positivista, sin alma, in-moral, comunista, individualista, y masónico” para atacar al régimen secular de Mustafa Kemal.²⁵ Por supuesto, es impresionante ver que en los últimos años los partidos islamistas en Turquía se han convertido en defensores pragmáticos de la adhesión de Turquía a la Unión Europea, pues

²² *Ibid.*, p. 427.

²³ Fakhry, p. 100.

²⁴ Cemil Aydin, “Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey,” *CSSAAME* 26/3 (2006), p. 447.

²⁵ *Ibid.*, p. 453.

evidentemente se pueden hacer modificaciones en las formas previamente negativas de occidentalismo.

A este último respecto, quisiera centrarme más en la categoría de la religión en la representación de Oriente y Occidente. Ésta desemboca en la dialéctica de la lucha secular entre los regímenes seculares y los movimientos islamistas, por ejemplo, en los países árabes donde “los orientalistas aquí no son occidentales sino occidentalizantes. (...) El laicismo francés configura el comportamiento político en los centros de poder argelinos y tunesinos”.²⁶ Justo como el secularismo de estilo europeo configura las concepciones de los gobiernos de los islamistas como antidemocráticos y extremistas, así también los islamistas tienen su propio vocabulario para describir a sus oponentes. Entrevistas con los islamistas en una gran variedad de países han indicado que el vocabulario de la ética islámica (*akhlaq*) constituye la base de las críticas más importantes de Occidente y de su democracia, en términos de perversidad sexual, imperialismo y materialismo.²⁷ A pesar del interés intrínseco de estas observaciones, sin embargo, la diferencia marcada entre estas posiciones opuestas, islamistas y laicistas, proporciona la oportunidad para un análisis que no necesariamente se hace eco de cualquiera de estas formulaciones.

En este punto vale la pena examinar el término laico y sus derivados, que son objeto de mucho debate, no sólo en los países que consagran la laicidad como principio nacional (Francia, Indonesia, Turquía), sino en otros lugares también. Al comienzo de la articulación del orientalismo, Europa fue postulada como la morada de la ciencia y el pensamiento progresista, con la doctrina oficial de la Ilustración de la laicidad como un corolario. Esto provocó que Oriente fuese entendido como su contrario, como un ámbito caracterizado por la superstición retrógrada, con la religión como el obstáculo principal para el progreso. Contraataques occidentalistas no tardaron en aparecer. Tagore, para dar un ejemplo, sostuvo que la India fue una civilización consagrada a la espiritualidad mientras que el Oeste había abandonado su religión por un materialismo craso. El problema con esta afirmación es la falta de autenticación histórica. Es, sin duda, una aseveración

²⁶ Sadiki, pp. 103-120, se citan las páginas 108-9.

²⁷ *Idem.*

satisfactoria afirmar que Occidente es una tierra donde la gente sin alma se divierte interminablemente en un abandono corrupto de la espiritualidad. Sin embargo, una aseveración de este tipo difícilmente funge como una descripción adecuada.

Algunos intelectuales han aducido la cuestión de la laicidad como una forma de moda más grave. Syed Muhamad al-Naquib Attas (un pensador eminente de Malasia) sostuvo, hace dos décadas, que la secularización es un problema crítico para el Oeste, que finalmente derivará en su caída.²⁸ Como alerta de protección contra este peligro, él fue uno de los promotores de “la islamización del conocimiento”, un programa concebido como una manera de garantizar la autenticidad islámica sin ninguna mancha de laicismo occidental. El carácter ideológico de este argumento se desprende de una caracterización de “Occidente” definitivamente atemporal. Algunos de los musulmanes argumentan desde una posición esencialista-escritural que la doctrina norteamericana de la separación entre Iglesia y Estado es inherente a las enseñanzas del Nuevo Testamento tal como lo conocemos, pero que este concepto privatizado de la religión es ajeno al Islam. Esto es interesante como una crítica del concepto moderno euro-americano de religión, aunque frecuentemente minimiza la manera en que el Islam formó sólo una característica de las sociedades premodernas junto con el imperio, la costumbre local y el decreto administrativo, sin por ello ser la característica definitoria o predominante

Sin duda, es notable que al-Attas hiciera una lectura atenta de algunos de los teólogos modernos cristianos y los filósofos europeos que abordaron la cuestión de la laicidad durante los años 1960 y 1970. Lamentablemente, esta muestra limitada no es definitiva, ya sea del pasado o del futuro de Europa y Norteamérica. Éste es uno de los ejemplos en los que la confusión de entender toda Europa y Norteamérica en una entidad conocida como “el Occidente” es claramente errónea.

Las predicciones de la desaparición de la religión y el predominio de una mentalidad laica también parecen erróneas después de la Revolución Iraní de 1978-79 y el fortalecimiento de la derecha religiosa en los Estados

²⁸ Syed Muhamad Naquib al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, Islamic Futures and Policy Studies. Londres: Mansell Publishing Ltd., 1985.

Unidos. Sólo para dar un ejemplo, las encuestas de opinión pública en la Unión Americana indican que una de las razones por las que la mayoría rechazaría a un candidato presidencial, sería la falta de creencia en Dios. Hay índices numerosos que indican que Estados Unidos es un país donde la religión es extraordinariamente importante. Algunos intelectuales sostienen que el factor religioso es tan fuerte que Norteamérica está en peligro de convertirse en una teocracia.²⁹ Según algunos analistas, sólo un tercio de los estadounidenses tienen confianza en la teoría darwiniana de la evolución biológica, pues la mayoría probablemente sostiene un enfoque creacionista o alguna otra alternativa teológica. Una serie de novelas apocalípticas titulada *Left Behind*, que describe los acontecimientos del Día del Juicio y la Resurrección de acuerdo con el Libro de la Revelación, ha vendido más de cincuenta millones de copias en ex territorio. Información abundante sobre estas y otras cuestiones que tocan el papel extraordinario de la religión en la vida norteamericana, está disponible en el sitio del Internet del Foro Pew sobre la Religión en la Vida Pública (pewforum.org). Evidentemente, es necesario hacer investigaciones más actualizadas del concepto de la secularización en Europa y Norteamérica para entender el futuro de este concepto hoy en día.

Estudiosos contemporáneos como José Casanova, en conversación con el antropólogo Talal Asad, han señalado cómo la crítica europea de la religión durante la Ilustración se convirtió en una especie de profecía autocumplida, una teoría teleológica de la secularización que sirvió como su propia prueba.³⁰ Los datos alegados en apoyo de esta tesis como se aplicó a Europa incluyeron el aumento de la diferenciación de la sociedad, la reducción de la función pública de la religión en el Estado, la ciencia y la economía, al lado de un porcentaje reducido de la participación religiosa activa (a pesar de la persistencia de alta creencia religiosa). La tesis de la secularización fue probablemente exagerada, sin embargo, para el siglo XIX Europa, al igual que el Medio Oriente moderno, “vio el retorno a la religión militante, literal, y antigua, pues los procesos de expansión económica comenzaron a

²⁹ Kevin Phillips, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*. Nueva York: Penguin, 2007.

³⁰ José Casanova, “A Reply to Talal Asad,” en *Powers of the Secular Modern: Talal Asad And His Interlocutors*, ed. David Scott and Charles Hirschkind, Cultural Memory in the Present. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006, pp. 12-30.

poner en peligro las estructuras tradicionales”.³¹ En contraste, la situación de Norteamérica se vio como una inversión, basada en el postulado de que el *des-establecimiento* oficial de la religión se correlacionó con un alto grado de religiosidad individual, tal como observaron Tocqueville y Marx. Esta divergencia clásica entre Europa y Norteamérica en la expectativa de secularización también ha ido acompañada de resultados diferentes de la secularización en las comunidades católicas y protestantes. Para los Católicos, el conflicto con la modernidad eventualmente condujo a un laicismo progresivo que incluyó el activismo social (por ejemplo, la teología de la liberación); los protestantes, en contraste, vieron el desarrollo de una colusión entre lo religioso y lo secular. Un interesante caso estudiado es el ejemplo de los derechos humanos y la disidencia religiosa. La Iglesia católica aceptó lentamente esta cuestión durante el siglo XIX, pero han habido notables ejemplos recientes de obispos católicos exigiendo que la esfera secular sea conectada a la moralidad pública, en cuestiones que van desde la economía hasta el control de la natalidad.

La teoría de la secularización, según Harvey Cox y otros, suponía que la modernidad inevitablemente conduciría a un abandono gradual de la religión institucional, pero esta tesis ha sido refutada de modo espectacular a finales del siglo XX y principios del XXI. Existen también diferencias significativas entre los conceptos de laicidad en países diferentes como Francia, Estados Unidos, Turquía e Indonesia. La incapacidad de las teorías de la secularización de los años 1960 y 1970, para tener en cuenta acontecimientos recientes o distintos países, indica su inadecuación como un índice de las características atemporales de la civilización occidental.

¿Cuáles son entonces las alternativas para combatir la conocida oposición entre “Occidente” e “Islam”? Este escrito es, sin duda, una de ellas. Esta conferencia la impartí en inglés, por vez primera, en Malasia, ante una audiencia en la que muchos miembros eran estudiantes de posgrado de una universidad norteamericana. Ahora vuelvo a presentarla en castellano en la Universidad Nacional Autónoma de México. Quisiera sugerir a todos

³¹ Sandra Halperin, “Europe in the Mirror of the Contemporary Middle East: Aspects of Modern European History Reconsidered”, en *Islam and the West: Critical Perspectives on Modernity*, ed. Michael J. Thompson. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003, pp. 75-105, se cita la página 98.

ustedes una serie de lineamientos que pueden ser perseguidos, a fin de evitar lo que yo he descrito como la base intrínsecamente conflictiva del concepto de “Occidente”. Un primer lineamiento sería el fomento de los estudios serios que permitan comprender las distintas cosmovisiones religiosas. En vez de un occidentalismo ideológico, tendríamos que fomentar el estudio verdaderamente académico concentrado en el conocimiento especializado de la cultura, la historia, las instituciones y prácticas de países y regiones particulares, es decir, estudios europeos, estudios norteamericanos, estudios sudamericanos, etcétera. Aunque los estudios de zona tienen sus limitaciones, su virtud es que estimulan investigaciones multidisciplinarias en una región particular, que permite a los especialistas de campos distintos de estudio comunicar y ampliar su propio conocimiento con la intención de crear un análisis más holístico y comprensivo.

Otro lineamiento consiste en identificar comunidades éticas que trasciendan las fronteras nacionales y religiosas, como ha sugerido el filósofo Alasdair MacIntyre. Tariq Ramadan ha propuesto de manera similar que los musulmanes deben buscar frentes unidos de intereses entre los países del sur global, independientemente de sus antecedentes religiosos. Su punto es que “un diálogo auténtico entre los judíos, cristianos, humanistas y musulmanes no puede sino conducir a una acción común formidable que funja como un movimiento de resistencia ante la locura humana, la injusticia y la explotación”.³² Es notable que Ramadan utilice el vocabulario económico de los países industrializados del Norte y el Sur subdesarrollado. Al mismo tiempo que sigue siendo contrastante, Ramadan evita el modelo de conflicto ideológico inherente a los conceptos de Oriente y Occidente. Y sobre la base del proyecto de los Musulmanes Progresivos, mi colega en la Universidad de Carolina del Norte, Omid Safi, sostiene lo siguiente: “Es obligatorio visitar, interrogar, criticar y deconstruir el paradigma poderoso y seductor de ‘Islam *versus* Occidente’ (y el doble ‘choque de civilizaciones’) antes de que podamos ofrecer una alternativa más global. Para ello, debemos ocuparnos primero de los *Westernophobes* musulmanes, y luego de los

³² Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity* (Markfield, Leicester: The Islamic Foundation, 2001), p. 185.

Islamophobes occidentales”.³³ En resumen, la oposición entre Occidente e Islam nos ata a un pasado que se define por la expansión colonialista y la de su contrario, la resistencia anticolonialista. Si hemos de forjar un mundo en el que podemos ver más allá de las identidades limitadas y pensar seriamente acerca de nuestra humanidad compartida, es el momento de ir más allá de estas concepciones limitadas. ❧

³³ Omid Safi, “I and Thou in a Fluid World: Beyond ‘Islam Versus the West,’” en *Voices of Islam*, ed. Vincent J. Cornell, volume 5, *Voices of Change*, ed. Omid Safi. Westport, CT: Praeger, 2007, pp. 199-222, se cita la página 199.