

## *Oriente árabe y occidente cristiano*

Por SELIM ABOU S. J.

**H**ABLAR del Oriente árabe en su oposición actual al Occidente es prácticamente hablar del mundo islámico frente al mundo cristiano. Esta afirmación sería una enormidad si pretendiese identificar sencillamente las nociones de árabe y musulmán —ya que hay cristianos árabes y musulmanes no árabes—, las nociones de cristiano y occidental —ya que el cristianismo occidental es cosa a la vez diversa y ambigua—, las nociones de político y religioso —ya que cubren dos realidades en sí distintas—. Lo que quiero decir es que si lo religioso y lo político son las esferas más comprensivas y a la vez autónomas e independientes de todo hecho cultural, los complejos culturales que dificultan el diálogo entre el Oriente, de civilización esencialmente cristiana, no hallan su explicación total en el orden político, sino radican en las diferencias fundamentales entre dos religiones que son dos concepciones distintas de la Polis. Esta proposición es la que quisiera ilustrar mostrando que la significación última de la oposición entre los dos mundos es el reflejo de defensa de un Islam que se siente amenazado en sus convicciones espirituales básicas por la civilización occidental, y que por lo tanto procura, en medio de confusiones, contradicciones y convulsiones emocionantes —que nos irritan o nos parecen inadecuadas— salvar un sentimiento esencialmente religioso sumamente respetable.

Pero conviene que nos detengamos antes en una doble pregunta:

1) ¿Qué representa el Oriente árabe con respecto al mundo árabe total y al Islam?

2) ¿Cuáles son los elementos dogmáticos de la doctrina musulmana?

### EL ORIENTE ARABE Y EL MUNDO ISLAMICO

1) Dije que el Oriente árabe era prácticamente musulmán. Ahora bien, numéricamente los musulmanes árabes son una minoría en el Islam. De los 350 a 400 millones de musulmanes que existen en la tierra, el mundo árabe no abarca más que el 13 %, o sea: 60 millones, mientras hay más de 95 millones en China, 80 en Indonesia con 40 en la sola isla de Java, 60 en el Pakistán oriental y occidental y 60 en Africa negra. De tal suerte que la población musulmana del mundo árabe no sobrepasa la de un país como Pakistán. Sin embargo, la eficacia política está en desproporción con el dato estadístico. Por una parte el mundo árabe se ha considerado siempre como privilegiado en el Islam. Por otra representa, de hecho, el baluarte más adelantado del progreso político musulmán. En el mundo árabe hay dos partes bien diferenciadas: el Magreb —palabra que significa Occidente— que es el conjunto Túnez, Marruecos, Argelia (20 millones), y el Próximo Oriente, o

sea Egipto (aunque esté en Africa), con 20 millones de musulmanes y Siria, Arabia, Jordania, Iraq, más la mitad de la población libanesa; todos juntos sumarán unos 15 millones de musulmanes. Se imponen, sin embargo, tres observaciones: a) el Próximo Oriente por ser en su mayoría musulmán (cerca de 35 millones), contiene minorías cristianas indígenas, más antiguas en la región que los musulmanes y muy activas. El Líbano, con una pequeña mayoría cristiana, forma excepción y juega un papel especial, que no es posible analizar ahora. b) Turquía por ser musulmana y próximo-oriental, no es de lengua árabe y políticamente forma parte de la Alianza Occidental. c) Tomando los términos con todo rigor, la palabra Próximo-Oriente ha de aplicarse a Egipto, Siria, Líbano y los países del mediterráneo. Sin embargo, por extensión y debido a la confusión del Midle-East y Near-East, introducida por los Anglonorteamericanos en el vocabulario político después de la segunda guerra mundial, la palabra designa también hoy día los otros países nombrados.

Volviendo a la distinción entre el Magreb y el Próximo Oriente, es el segundo quien manifiesta la actitud más occidental. ¿Por qué? 1) Porque Egipto, Siria, Jordania, Arabia, Irak, se han independizado más temprano y, por lo tanto, tienen que contar con una generación nueva que no tiene muchos lazos culturales con occidente, mientras Túnez y Marruecos viven todavía en un ambiente cultural occidentalizado. 2) Porque el cercano Oriente es el origen geohistórico del Islam y custodia los lugares sagrados de la religión: La Meca, Medina, Jerusalén; además, la Universidad islámica de El Cairo, Al-Azhar, pretende ser el centro teológico así como la norma doctrinal de todo el Islam; 3) Por-

que es en el Próximo Oriente donde se levantó, a fines del siglo pasado contra los Otomanes, el nacionalismo árabe. Por estas razones, para las masas musulmanas, es el Próximo-Oriente el que da el tono. Al restringir nuestra investigación a esta parte del mundo árabe (sin dejar de referirnos ocasionalmente a las demás) estamos en el centro del fervor musulmán contemporáneo. El hecho global es el siguiente: el Próximo-Oriente, llamado hace doce años la encrucijada Europa-Africa-Asia, ha roto bruscamente esa relación y ha creado una solidaridad afroasiática contra Europa y Occidente en general.

#### EL DOGMA MUSULMAN ORTODOXO

Dije, con respecto a la doctrina, que el Cristianismo y el Islam determinaban dos concepciones completamente distintas del hombre y de la Polis: ¿cuáles son, pues, en sí mismos los elementos básicos del dogma musulmán ortodoxo?

“Si, escribe Pierre Rondot (1), (uno de los observadores más agudos del Islam contemporáneo) *hubiera que caracterizar al Islam, expresando los sentimientos profundos que suscita y mantiene en el alma de los musulmanes, tendría uno que elegir la palabra: Unidad. Unidad divina, o más precisamente unicidad divina, pero también, así como por vía de reflejo: concepción general unitaria del mundo, guiada por un texto divino único, el Corán, revelado al profeta Mahoma*”. Confesar la fe mahometana consiste sencillamente en enunciar la “Chahada” (testimonio); fórmula que atestigua la unicidad divina: “no hay otro Dios que Alláh y Mahoma es su

(1) P. RONDOT, “L'Islam et les musulmanes d'aujourd'hui Orange”, 2 vol., París, 1958-1960.

profeta". Dogmáticamente el Islam se presenta, según la expresión del islamólogo Mac Donald, como "un teísmo a la suprema potencia". Es la más sencilla de las religiones naturales, pero tiene la característica de ser la única religión natural nacida después del Cristianismo. Por lo tanto, no carece de referencias a la Biblia judeo-cristiana; pero tales referencias no hacen más que dejarnos medir la distancia entre el judeo-cristianismo y el Islam que pretendió, desde el principio, llevar a su perfección las dos religiones anteriores. Es justamente por comparación con la noción judeo-cristiana de Dios como el teísmo musulmán manifiesta su carácter específico.

El Dios judío-cristiano se revela progresivamente y su Revelación es una historia que se cumple en Cristo, continuado por la Iglesia. Por su encarnación el Dios cristiano se revela esencialmente Amor. Alláh se revela a Mahoma instantáneamente, y esa Revelación se presenta como la suma y el sello de la historia. ¿Quién es Alláh? Un Dios "cuya trascendencia, nos dice Titus Burckhardt radica soberana y únicamente en su *poder absoluto* que nada puede atar y al que todos sus otros atributos, justicia, sabiduría, bondad, incluso misericordia, están subordinados. Alláh no está ligado por ninguna ley moral, ninguna noción de lo justo e injusto, sabio o irracional, bueno o malo. Todo lo que El decreta es justo, sea cual fuere nuestra concepción humana de la regla moral". Un Dios tan trascendente que su poder confunde totalmente la razón. Así llegamos a la relación entre el Creador y la Creación.

En el cristianismo, el término Mediador entre Dios y el mundo es una persona, a la vez humana y divina, que se

hace conocer a la razón humana como su verdad y a la libertad como su destino es decir, una persona que, según la razón, puede ser amada libremente, y que, con ese fin, permanece en la Humanidad por su Espíritu. En el Islam, el puente unitivo entre el Todopoderoso y el mundo por El creado, es un libro por el que toda la vida está regulada y al cual hay que someterse incondicionalmente, aun cuando confunda la razón o no asigne a la libertad una función orgánica. "Dios lo ha dicho todo en el Corán, escribe un observador occidental, pero por eso mismo Dios se encierra en esas páginas. Es el libro que tiene la última palabra o, más bien, lo que los comentaristas encuentran en él". De tal modo, el Islam es menos una "teocracia" que una "nomocracia", o reino de la ley. Por eso el conocimiento del Libro toma "un valor extraordinario y una importancia a menudo desmesurada y peligrosa".

#### VISION DEL HOMBRE EN EL ISLAM

De este Dios tan alejado que no se hace conocer sino por sus mandamientos, dimana una concepción del hombre muy peculiar. En el cristianismo, toda la visión del mundo se resume en las palabras de San Pablo: "Todo es vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios". La creación es dejada a la iniciativa del hombre para que él libre y racionalmente la conduzca al Señor. Razón y libertad son así la respuesta buscada por un Dios cuyo poder es el del amor, a la vez trascendente e inmanente. Razón en el plan del conocimiento y libertad en el plan de la acción han determinado, a través de los siglos cristianos, una esfera de actividad autónoma base de la distinción entre lo profano y lo religioso. En el Islam, la confesión del Dios único forma una

comunidad única, la última y la más perfecta de la historia, que no tiene otra función que propagar la inmutable religión natural. En esa sociedad regida por el libro único, dictado por el Dios único, todo se ve desde un ángulo único:

*"Tan fuerte, escribe Rondot, es en la mente del musulmán, la conciencia del Poder Divino, constantemente presente y activo en el universo, que no le parece posible sustraer nada del campo inmediato de lo religioso. Una distinción entre lo sagrado y lo profano no tendría sentido. Todo, en cierto modo, es sagrado... Por lo tanto, no hay distinción entre lo jurídico y lo religioso, el dogma y la ley coinciden; la conducta de la comunidad y la conducta del Estado hacen una sola cosa, y el Estado se identifica con la Comunidad"* (2).

Por el momento bastan estas indicaciones sumarias para plantear nuestro problema. Que se quiera o no, el devenir histórico lo lleva la civilización occidental. Los árabes saben y confiesan que han de occidentalizarse.

De hecho esta occidentalización se realiza desde hace más de un siglo. Pero de repente acaba de tomar forma la conciencia de que esa civilización —por atezada o naturalista que haya sido— no deja de referirse a valores humanos y espirituales muy distintos de los del Corán. ¿Cómo integrar esta civilización conforme al espíritu del Corán? Este es el problema del Islam. Dado el carácter de la religión del Libro, tal como lo hemos sugerido, se adivina la dificultad de tal adaptación. En el malestar que dimana de ella radica el rencor árabe contra Occidente. Esto es lo que descubrimos bajo el hecho político del nacionalismo árabe.

(2) P. RONDOT, op cit.

## LA HISTORIA DE ORIENTE FALSEADA POR OCCIDENTE

Los acontecimientos son conocidos. Es G. Abdel Nasser quien, llegado al poder al término de una doble revolución —1952-1954— despierta y cristaliza las reacciones antioccidentales, más o menos dispersas, de los pueblos árabes, y declara formalmente la guerra ideológica al Occidente. Las faces más espectaculares son la reunión de Bandoeng en 1955, la crisis de Suez en el 58 y las recriminaciones repetidas contra Israel y Occidente. Hechos menores son la intervención continua de Nasser contra los países árabes prooccidentales, como Túnez, o un país islamo-cristiano tan occidentalizado como el Líbano, o directamente contra Europa en Africa negra (por ej. el Congo). Dentro del Oriente, el poder tiende, por la propaganda sistemática, a crear un ambiente antioccidental obsesivo. No hay discurso oficial propiamente árabe, en que la palabra "imperialismo" (Isti'mâr) no vuelva en cada frase como la palabra infamante por excelencia.

Bajo el título de imperialismo, los árabes rechazan toda la historia de sus relaciones con occidente o, mejor dicho, de su historia no reconocen más que los cuatro o cinco siglos gloriosos de los Omayyadas (661-750), y los Abasidas (750-1288). Oigamos lo que declara por ej., un jefe político egipcio, Anouar al-Sâdât: "Sólo durante los cuatro siglos que siguieron a la revolución de Mahoma, el Islam vivió fuerte y temido, pues los musulmanes se adherían a su fe... Hoy día, hace diez siglos que luchamos...; el colonialismo sigue combatiendo y debilitando nuestra fe, echando la duda en nuestras almas". En Egipto, los alumnos de los colegios están obligados a es-

tudiar la historia de su país en libros concebidos por el régimen y en los que toda la historia de Egipto, desde antes del Islam, se reduce a una lucha multi-secular contra el imperialismo. Así se citan como ejemplo los primeros cristianos fundadores del monacato que no eran más que héroes egipcios huyendo del imperialismo romano, y toda la actividad intelectual de la Alejandría no fue más que un esfuerzo de resistencia política contra el imperialismo bizantino hasta que llegó el Islam libertador. He ahí unos ejemplos para situar su ambiente.

Sin duda, por vivir nosotros en plena era de descolonización, no estamos a suficiente distancia para hacer un balance objetivo de la obra colonizadora. Tal balance sería tanto más difícil cuanto que el ambiente pasional de reivindicación en que se cumple la descolonización está sistemáticamente orquestado y explotado por la potencia de la que el presidente francés decía recientemente que *"constituye la empresa imperialista y totalitaria más formidable que haya jamás conocido la historia"*.

Sin embargo se puede decir, al menos, lo siguiente: El hecho es que el mundo árabe, desde el período lejano de la decadencia, ha estado siempre ocupado. Pero la ocupación más dañosa, la ocupación de seis siglos, fue una ocupación musulmana. Los árabes, a pesar de tener la misma religión que ellos, no aguantaban a los turcos, y el nacionalismo árabe que se levantó en Oriente a fines del siglo pasado, juntando en la misma resistencia a cristianos y musulmanes, fue llevado a cabo gracias a la ayuda de Europa. Si bien Europa estuvo después encargada por la S. D. N. de ocupar esos países, para asegurar el período de transición, hay que reconocer que esta ocupación fue mucho menos que una colo-

nización. El mandato francés en Siria y Líbano y el inglés en Palestina, Iraq y Transjordania, fueron la forma más benigna de ocupación. Las fórmulas del mandato, políticamente mal definidas, eran de ayudar e iniciar a los gobiernos locales en la vida pública. La ocupación inglesa en Egipto, por haber tenido un origen más equívoco y anterior, fue, quizás, más dura. Sin embargo, tomando al Próximo-Oriente árabe en conjunto, a pesar de las torpezas cometidas por los mandatarios o protectores occidentales, a pesar del punto de vista a veces interesado de las administraciones occidentales —el caso de los ingleses particularmente— no se puede negar la obra civilizadora —política, económicosocial, educacional—, cumplida por Europa en esa región. Sin Europa nunca los países árabes hubieran alcanzado las estructuras de Estados nacionales modernos.

Por supuesto, lo que hizo Europa en Oriente no podía ser más que un comienzo (y uno de los errores frecuentes de la descolonización fue el creer los europeos —los franceses particularmente— que mientras el desarrollo de los países bajo mandato, o de las colonias, no había alcanzado su óptimum, tenían que mantener su presencia).

De todos modos, Europa aseguró ampliamente los fundamentos y normalmente uno hubiera esperado que, después de independizarse, aquellos países hubieran seguido colaborando con el Occidente y asegurándose, asimismo, una evolución orgánica. Y no se diga que la etapa anti-colonialista violenta es un momento necesario en todo nacionalismo. El caso de la India, el caso de los países africanos de la comunidad francesa, sobre todo Madagascar, el caso del Líbano, que por tener una pequeña mayoría cristiana se distingue netamente de los países árabes, en pocas

palabras, el caso de todos los países que han seguido colaborando amistosamente con el antiguo ocupante, afirman lo contrario.

El motivo de las reivindicaciones anti-occidentales del Oriente árabe radica en un sentimiento de frustración, nacido de la conciencia de la diferencia que separa las ambiciones propiamente islámicas, del fracaso histórico frente al cual se encuentran hoy día los árabes.

*“El musulmán —escribe Pierre Rondot— debe enorgullecerse de pertenecer a una comunidad de importancia mundial, extendida sobre tres continentes y que junta 350 o 400 millones de fieles en la certidumbre de su creencia y la solidaridad mejor afirmada. Sin embargo debe, al mismo tiempo, si quiere ser sincero consigo mismo, gustar el sentimiento amargo de una especie de fracaso colectivo y preguntarse con angustia ¿por qué la comunidad depositaria de la fe verdadera, ya propagada en el mundo entero, no posee la verdadera potencia? Por lo menos, ¿por qué no figura en pie de igualdad entre las fuerzas dominantes del mundo moderno?”* (3)

Rondot se dedica a estudiar las razones económicas, políticas e históricas de este fracaso. En última instancia, muchas de esas razones encuentran un motivo más profundo en el tradicionalismo coránico al cual tienden siempre a volver las sociedades islámicas cuando les falta un estímulo exterior que les obligue a estar en contacto íntimo con otras sociedades. Pero eso es lo que no admite el Islam, pues el Corán tiene todos los principios del éxito temporal. *“El Islam —escribía Nasser en 1954—, es la religión de la humanidad entera... Sólo el Islam tiene derecho a vivir; lo demás no es más que tinieblas e ignorancia. La paz no pue-*

*de reinar si no en la justicia y la verdad, en el orden establecido por Dios, es decir por el Islam”.* Otro jefe egipcio declaraba, el 20 de marzo de 1959: *“oy día tenemos que encarar una nueva lucha. El mundo actualmente está convulsionado por las ideologías. Hay quienes se preguntan: ¿Qué es la democracia? ¿Qué es la justicia social? ¿Qué es el capitalismo? ¿Qué es el comunismo? Estos principios se combaten el uno al otro. El mundo islámico y los musulmanes viven en este universo en que los principios se chocan. Tiene que tomar posición. Frente a estas tendencias, a esos conflictos, nosotros musulmanes tenemos la solución, que es de una sencillez extrema. Regresemos a nuestra revolución, realizada por nuestro profeta Mahoma hace cerca de catorce siglos; meditemos lo que en ella se refiere al campo del conocimiento, de la naturaleza, de la sociedad, del espíritu”.* Declaraciones como éstas no hacen más que parafrasear la certidumbre que el Corán ha inculcado en sus fieles. Desde entonces el fracaso actual del Islam se explica también en términos coránicos. El Corán enseña que el fracaso *“es el signo asegurado de un comportamiento malo”.* ¿No dice explícitamente el Corán que un ejército musulmán tiene que ser victorioso si hace verdaderamente el combate de Dios y que, si es vencido, será que los motivos de la lucha no eran puros?

Para el Islam, siendo esencialmente una religión comunitaria, la pérdida de la fe no puede explicarse sino por un factor exterior. El responsable del fracaso musulmán es entonces el Occidente que, según palabras del orador citado, ha sembrado la duda en el alma de los musulmanes.

Arrancando de las raíces de su historia

(3) P. RONDOT, op. cit.

moderna, el nacionalismo árabe pretende edificar una historia nueva. Que a esta historia la llamen neutralismo positivo o socialismo árabe, lo que ya se adivina es el carácter equívoco de un nacionalismo que, para progresar de golpe, tiende a buscar el factor de sus progresos 13 siglos atrás. A esta altura, no digamos más. Lo que acaba de aparecernos es el tido más formal, más general y abstracto de las recriminaciones antioccidentales del nacionalismo árabe. Como, según el Islam, el Occidente le ha hecho perder su fe en la eficacia de su religión, los musulmanes lo expresan cuando pasan de la consideración de su historia a la de su situación socio-política actual.

#### LA DIVISION DE LA COMUNIDAD PANARABIGA

En el diario tunesino, *Al-'Amal*, del 26 de abril de 1957, un editorialista decía:

*"Antiguamente era reprehensible a los 'imâm' tocar en sus predicaciones una materia social o política. El régimen colonialista había creado en las almas un complejo, tratando de eliminar la política de la escuela y de la mesquita, mientras nada en el Islam separa la religión de la política, pues las dos cosas tienden a fortalecer el Islam... En adelante nuestros predicadores han de demostrar a sus oyentes que no hay ninguna distinción entre la religión y la política... En la fuerza del estado se halla la fuerza del Islam y en su dignidad la de su religión islámica"* (4).

En el mismo diario unos días más tarde (28 de abril) se podía leer:

*"Queremos que nuestros predicadores... enseñen a nuestro pueblo musul-*

*mán que su religión no es como las otras religiones... Nuestra religión va a mano con el Gobierno... asegura al Estado su gloria y su poder"* (5).

Esta declaración es la enseñanza directa del libro sagrado. Desde entonces, se puede adivinar el conflicto actual entre las estructuras de Estados nacionales modernos heredadas de occidente por el mundo musulmán y el ideal político del Islam. El conflicto surge del choque entre las exigencias modernas de distinción entre lo político y lo religioso que ha asegurado el progreso occidental y las exigencias contraria de la sociedad regida por la legislación musulmana.

De hecho el conflicto, o el problema, está puesto desde hace más de un siglo a partir de los primeros contactos con el Occidente. El dilema era: o reaccionar o aceptar. Aceptar era ir al laicismo, incompatible con el Corán; reaccionar por una reforma del Islam era dar lugar a toda la gama de actitudes desde las más tradicionalistas y estrechas hasta la más liberal. Y esto se realizó. Fue el reformismo en sus varias corrientes. Ya en el siglo XVIII (1740) Mohamed 'Abdel-Wahab, luego seguido por Mohamad Ibn-Saud, se levantó en favor de un retorno al sentido más literal del Corán: el régimen actual de Arabia Saudita, régimen medieval, sale de esa corriente. Después vino el reformismo musulmán-indio que no nos interesa por no ser árabe y no tener mucha influencia en ese mundo. Sin embargo, merece mencionarse por sus tendencias ampliamente liberales: un Sir Ahmed Khan (1817-1898), o un Sir Moh Iqbal (1876-1938) que se ponen en el extremo opuesto del wahabismo, o el movimiento de Abdel Xahab ya mencionado, que interpretan el Corán

(4) P. RONDOT, op. cit.

(5) Id.

muy libremente. Iqbal llega a un sincrismo de tipo filosófico en realidad más indio que musulmán. El movimiento más importante, el de la Salafiyya, nacido en Egipto, conoció, él mismo, varias corrientes. Tiene por pioneros a Djamaledin Afghâni (1839-1897) y el sirio Alkawakibi (1849-1902). Los dos preconizan la reforma religiosa por el nacionalismo y la liberación política. Hay que tener presente que viven bajo el imperio Otomano. El representante más famoso de la Salafiyya, el mufti egipcio Moh Abdu (1849-1905) lucha para introducir en el mundo árabe la técnica europea y los términos científicos, pero desconfía de las otras adquisiciones de la civilización occidental. Su sucesor Rachid Rida, sirio, empuja el movimiento en el sentido wahhabita, es decir, integrista, y entra en polémica contra los occidentales afrancesados, rechaza los préstamos culturales recibidos de Occidente y acusa a Europa de querer reemplazar la solidaridad árabe por un sentimiento "*nacional y racista*". Más tarde el Cheikh Ali Abdel Razzak, por el contrario, manifiesta un liberalismo muy notable, preconizando una concepción política pro-occidental: "El profeta, dice él, ha enseñado una teología, una moral, un culto. Esto no tiene nada que ver con la política y el califado". Pero tal liberalismo no podía ser admitido por el Islam y el libro de Abdel Razzak fue censurado por la Universidad islámica Al-Azhar del Cairo (1925). El balance de la Salafiyya es mucho menos de orden doctrinal que práctico. El resultado del movimiento fue implantar principios sencillos y eficaces: excelencia del Islam, nocividad del colonialismo, desprecio de los Orientales que pactan con el Occidente. Esos principios son llevados hasta el integrismo fanático por ciertos movimientos recientes, como el de los

"Hermanos Musulmanes" o el de la "Asociación de los Ulamas Argelinos".

El problema, por tanto, tiene ya cierta edad y la ruptura del diálogo con Occidente se presenta como una consecuencia del predominio, en el reformismo, de las tendencias integristas-traditionalistas. Este predominio se nota concretamente en la política de los Estados árabes. La curva del reformismo va desde la teocracia o logocracia francamente medieval de Arabia Saudita —donde por ejemplo se le corta la mano al que ha robado o se lapidan hasta la muerte los cómplices de adulterio como sucedió no hace más de tres años— hasta el estado occidentalizante de Túnez. No hablo del Líbano que no es estado musulmán.

Por muy liberal que sea, ningún estado árabe parece querer llegar a una reforma tan radical como la que hizo en Turquía Mustafa Kemal-Ataturik, después de la caída del imperio Otomano, decretando a la fuerza el carácter laico del Estado y reduciendo al Islam al estado de religión personal o privada. Más aún, los jefes de estado occidentalizantes tienen que justificar sus reformas por referencias continuas al Corán y a veces han de compensar sus actitudes con discursos o medidas antioccidentales. Así se ha interpretado, en parte, la última actitud de Bourgiba en el caso "Bizerta". Pero Túnez no forma parte del Oriente y en Oriente domina netamente la tendencia coránica hasta amenazar las estructuras mismas del Estado nacional.

Así llegamos a la segunda forma del conflicto, la que manifiesta la motivación última del antioccidentalismo árabe. En el Corán, es la comunidad de los creyentes —comunidad sin fronteras, unida por la conciencia de ser la depositaria de la Revelación— quien ha de asimilar el poder político, y lo que más se

le opone es justamente el encasillamiento territorial del Estado nacional. Conflicto entre la Oumma (Comunidad) y al-Watan (La Patria).

De ahí afirmaciones como ésta: *"La patria árabe va del Atlántico al golfo Pérsico"*, que todo jefe árabe ha hecho suya; de ahí esa unión entre Egipto y Siria, que era un desafío a la geografía y a la historia, como acaba de mostrarlo su reciente división. Si esa aspiración a la unidad se halla detenida por los hechos y contradicha por las polémicas entre jefes árabes —entre Nasser y Bourguiba, Nasser e Ibn Saud, Nasser y Hussein, Nasser y Kassem, Kassem y Hussein— las oposiciones se explican por las divergencias culturales y también por la rivalidad de prestigio entre aquellos jefes que pretenden, cada uno, el liderazgo de la futura Nación árabe. El mismo Bourguiba parece a veces acariciar el sueño de una nación norte-africana unida gobernada por él. De tal modo, todo se presenta como si las estructuras de Estados nacionales fuesen provisionales y no tuviesen por fin más que preparar un estado al límite de la comunidad musulmana, por lo menos de la Comunidad musulmana árabe, privilegiada por tantos títulos. Los musulmanes árabes, que tienen fe en esa unión futura, sufren las divergencias entre los varios países que retardan la unión y atribuyen esas divisiones al encasillamiento establecido por Occidente en el mundo árabe; es decir, acusan al principio mismo del Estado nacional.

Es conocida por los diarios la declaración de un diplomático egipcio en Caracas, en la que se afirma que la revolución siria era obra de los imperialistas. Al día siguiente había una declaración semejan-

te del mismo Nasser. Si los jefes no están convencidos de lo que dicen, el pueblo lo cree firmemente.

Haciendo el balance general del nacionalismo árabe, Rondot escribe: *"El Nacionalismo nacido del Occidente toma en países del Islam un sentido ambiguo. Ha creado estados nacionales como en Occidente, pero, por otra parte, ha realizado una solidaridad árabe de carácter pasional. Por fin ha dado a luz lo que es menester llamar un nacionalismo musulmán, en que nacionalismo y sentimiento religioso se mezclan de manera entrañable y ambigua"*.

El escritor no anuncia aquí tres posibilidades, sino tres realidades superpuestas dentro de cada estado nacional árabe actual. De tal modo que las consecuencias de este regreso a la identificación musulmana entre lo político y lo religioso, en que el orador citado al comienzo veía el principio del progreso musulmán, se revela por el contrario como el principio de un retroceso a fórmulas imperialísticas sobrepasadas del tipo imperio otomano. Aquí también la independencia de Siria constituye una lección digna de ser meditada. Pero lecciones semejantes no tienen siempre el alcance que se piensa. Las masas musulmanas siguen pensando que un panarabismo enteramente inspirado en el Corán no puede fracasar pues el Corán contiene un humanismo de valor universal totalmente apto para regir sociedades perfectas. El Corán representa un Humanismo total. Es el Occidente quien ha metido la duda de esto en el alma de los musulmanes. Ahora el Nacionalismo árabe tiene que darle al Occidente la prueba de lo contrario. Llegamos así a la última forma de oposición entre los dos mundos.

### MATERIALIZACION DE LA COMUNIDAD ARABE

En un libro escrito por dos antiguos alumnos de la Universidad americana de Beyrouth, Mustafa Khalidy y Umar Farukh, titulado "*Los misioneros y el Imperialismo*" se puede leer la frase siguiente: "*Todo lo que las misiones cristianas nos han traído se encuentra mejor en el Corán. El Islam es un orden social completo*". Lo político y lo religioso están atados por una legislación coránica estricta que abraza todos los campos.

"*Las raíces profundas del Islam son religiosas (escribe Rondot). Su desarrollo abarca el campo político. Las reglas que se dan son comunitarias*".

El Corán es una ley que se extiende a todo.

"*El sistema jurídico del Islam, escribe Edmond Rabbath, abogado libanés cristiano, no podría concebir que una distinción pueda disociar las varias manifestaciones de la vida común, religión, gobierno, familia, sociedad, moral: todo junto forma en el conjunto coherente de las leyes jurídicas, los aspectos entretejidos de la misma realidad sociológica*". Por lo tanto el malestar que hemos planteado en términos generales a la altura del Estado, los Musulmanes lo sienten al nivel de cada una de sus instituciones. Tienen que convencerse que las instituciones coránicas son aptas para adaptarse al mundo moderno sin dejar de ser islámicas.

Todo está en el Corán, pero hay que interpretarlo. El criterio de la interpretación es el sentir común, *al-ijmâ*. El consentimiento que tendrá fuerza de ley es el de "*los detentores de la autoridad que decidirán después de haber deliberado*". Son los doctores de la Ley, los jefes militares, los comerciantes más conocidos, los industriales, los agricultores,

los líderes de los trabajadores y de los partidos políticos, los directores y redactores jefes de los diarios. Pero hoy día los jefes de Estado, en cierto modo plebicitados, se consideran como el portavoz regular del consentimiento común. En materia de interpretación, un Nasser o un Bourguiba imponen prácticamente su voluntad a los mufti.

¿Cómo se va a aplicar la interpretación? La facilidad de la misma depende a la vez de la materia y de las tendencias del poder. ¿Materia más fácil de evolucionar? Por ejemplo las leyes penales. La mayoría de los Estados árabes han suavizado, hasta suprimirlas casi completamente, ciertas disposiciones del Corán. ¿Argumento?: En tiempo de Mahoma esas leyes representaban un progreso con respecto al estado primitivo de la población; al cambiar esas leyes no hacemos más que seguir la mente progresista del profeta. No hablo sin embargo de Arabia, cuyo fixismo puritano e hipócrita denuncian los mismos musulmanes. Por ejemplo Ibn Saud pretende haber suavizado la ley por el recurso a la anestesia para los ladrones a quienes se les cortan las manos. Claro está que no hace más que transformar a los cirujanos en verdugos. La lapidación de los adúlteros sigue aplicándose y, en general, en la corte, se practica todo lo que fuera está prohibido. Otras leyes como las del matrimonio o la herencia cambian conforme a la misma forma del progreso. Los Mufti dicen que el Corán no aconseja la poligamia sino que la tolera. Un jefe de estado como Bourguiba ha impuesto la monogamia por decreto. El velo de la mujer ya no se usa en la clase burguesa de los países árabes y ha desaparecido casi por completo en un país islamo-cristiano como el Líbano. Digamos que en materia de legislación ético-social,

la evolución se puede conciliar más fácilmente con el Corán, mediante una interpretación cuyo grado de liberalismo varía de un país a otro, de un jefe político a otro.

Cuando se trata de las obligaciones que tocan a la práctica del culto, vuelta difícil por el cambio del ritmo de la vida moderna, resalta la crisis a la que la civilización occidental ha sometido al Corán. Hay cinco obligaciones fundamentales en el Corán: 1) La confesión de fe o la Chahada. En sí no necesita ninguna adaptación, pero en cuanto es la fórmula privilegiada de la oración ritual cotidiana, hay que considerarla con ésta. 2) La oración, marcada por un conjunto de ritos complicados, se debe cumplir cinco veces al día: a la madrugada, al mediodía, a la tarde, a la puesta del sol, y a la noche. Resulta pesada para el joven de hoy y se conforma mal a las exigencias modernas de ocho horas seguidas de trabajo. Para justificarla hubo comentarios de varios tipos. El más raro es el comentario naturalista, desde el siglo pasado. Para Kawakibi por ejemplo, las abluciones son la base de la "toilette" (aseo); los gestos la base de la gimnasia. Claro está que ese tipo de argumentación no es para convencer a los jóvenes. Si se trata de higiene ésta es demasiado elemental, dicen ellos. Más aún: puede ser que Mahoma haya prescrito la oración ritual para forzar a un pueblo nómada a la higiene. Entonces para nosotros resulta inútil. En cuanto a la oración oficial del viernes, corre el riesgo de transformarse en una ocasión de manifestaciones políticas, como se ha visto a menudo. Queda en el Corán el aspecto interior de la oración que es real. Pero suprimir el aspecto social que es el más importante sería aceptar el principio de religión privada. 3) El ayuno de Ramadan --ayuno

*diurno*— que tarda cuarenta días, tampoco se adapta al ritmo de la vida moderna (hago notar lo de diurno para hacer caer en la cuenta que el ayuno obliga solamente durante el día). En Egipto, en Siria, entre los argelinos de Francia, el Ramadán se ha vuelto el signo de la solidaridad musulmana: en Francia había agentes encargados de vigilar su observancia. No observarlo era manifestar su complicidad con los colonialistas. Otra línea de interpretación y de conducta tomó Bourguiba en Túnez, en 1960: "*El Islam, digo, no va contra la razón. El Islam tiende a la fuerza y prestigio del Estado. El Islam predica el Djihad, es decir la guerra santa. o sea, según la interpretación moderna, el esfuerzo generalizado*".

La forma del Djihad en Túnez es el esfuerzo económico para que el país deje de ser subdesarrollado. Si el ayuno debe impedir el trabajo, no está conforme al espíritu del profeta. ¿Este no dispensó a sus fieles del ayuno la víspera de una batalla? Interpretación atrevida y modernísima, pero que les gusta a los musulmanes orientales, porque tiende a afirmar exclusivamente el aspecto personal de la práctica religiosa.

4) De la peregrinación a la Meca, que es la cuarta obligación, Nasser ha hecho una reunión del Panarabismo, con discursos políticos de circunstancias, fundación de congresos islámicos, etc. 5) Por último, la zahat, o iimosna legal, inspirada en la idea semítica de la santificación de los bienes por el sacrificio parcial de ellos, desde el origen se volvió algo así como un fondo de seguridad social. Hoy en día sirve para la compra de armas.

Además de esas cinco obligaciones hay prescripciones y prohibiciones varias. Tomemos dos ejemplos. La más famosa

es la del Jihad, o guerra santa. El Jihad tiene una interpretación muy liberal, como lo hemos visto en el discurso de Bourguiba: Jihad significa esfuerzo y ha de aplicarse a todos los campos de la acción: al estudio, al trabajo, en pocas palabras, al progreso. Pero la palabra vuelve a tomar su sentido primero cuando se trata de luchar contra los cristianos. Nasser usó la palabra en Port-Said; la revolución musulmana la usó en el Líbano en el 58 y también la usan los argelinos contra Francia.

Otro ejemplo toca a las prohibiciones alimentarias. Se prohíbe a los musulmanes comer carne preparada por no-musulmanes. Recientemente en la RAU (o en lo que fue la RAU), se declaró lícita la consumición de carne importada de China soviética. Comentario del ministro de asuntos religiosos, Hassan-al-Bakhouri: *"En China hay miles de creyentes musulmanes o no musulmanes... la carne de animales degollados por musulmanes se puede comer sin dudar... Si los habitantes de China son creyentes, no hay pecado en comer carne preparada por ellos. Si no lo son, será que están todavía en el estado primitivo. Ahora bien, sabemos que el Islam es la religión de la naturaleza"* (Orient, 5-2-57).

Así aparece claramente que, en el plan de las instituciones, el esfuerzo de adaptación llega a dos corrientes distintas. En los estados más occidentalizados y modernizantes como Túnez, la tendencia a reducir el Corán al aspecto estrictamente religioso y a que la práctica religiosa sea un asunto de vida privada. Tal solución es la que el pueblo musulmán no puede admitir fácilmente y la considera como el efecto desastroso del colonialismo materialista. Por eso, aunque quisiera, ningún jefe de Estado se atrevería a ir tan lejos como lo hizo Atartuck. Más aún,

aquellos modernizantes se encuentran a menudo obligados a corregir su interpretación por alguna concesión a la otra tendencia. La segunda tendencia —la que reina generalmente en Oriente—, consiste en salvar toda la práctica religiosa por el aspecto político: la oración ritual, el Ramadán, la peregrinación y la zakat, toman el sentido de gestos de solidaridad árabe-islámica que manifiestan el poder político del Islam.

Las dos tendencias, a nuestro juicio, se juntan. Por laicización tanto como por politización, las estructuras del Corán, en cuanto pretenden ser un orden religioso-político completo y por tanto un humanismo universal, están sometidos a crisis. Los Musulmanes lo sienten y su rencor contra el Occidente radica en este malestar sordo y en el sentimiento de inferioridad que determina, aun cuando tal sentimiento tome la expresión de su contrario.

#### EL CULTO AL IDIOMA

Para librarse de ese sentimiento, el mundo árabe recurre a un medio que puede parecer curioso, pero que, si se piensa en él, está en la lógica de cierto tipo de nacionalismo: el culto del idioma. El culto del idioma ha acompañado siempre ciertas formas de nacionalismo. No se pueden olvidar por ejemplo, las tremendas páginas líricas escritas por Enrique Heine, en el siglo pasado, sobre la lengua alemana. El árabe goza además a los ojos del musulmán del prestigio de idioma sagrado. En Oriente el culto del idioma se manifiesta particularmente en la arabización acelerada de la educación, hecha en nombre de imperativos político-religiosos. Ahora bien la arabización acelerada resulta dañosa por causa de la dificultad estructural del idioma, dividido en dos formas distintas,

muy diferenciadas, la una hablada, la otra escrita. Los árabes no quieren reformar el idioma por no tocar el Corán, a pesar de iniciativas repetidas en favor de una reforma. Ella sería dañosa también por causa de la insuficiencia increíble de libros, instrumentos de trabajo o de estudio e institutos superiores que aseguren la calidad de la enseñanza.

Los árabes parecerían inmunizarse pensando así: *"Puesto que nuestros jóvenes tienen que asimilar la cultura occidental, para asimilarla islámicamente basta que la reciban por medio de la letra árabe"*.

Y la tendencia a la arabización toma dimensiones pasionales. Mientras tanto el efecto más seguro de esa arabización es un retraso cultural sensible. En efecto, desde hace diez años, el nivel cultural de varios países árabes ha bajado considerablemente. De tal modo, por querer librarse del sentimiento de inferioridad hacia el Occidente, se va paradójica y trágicamente aumentándolo.

#### ESPERANZA DE DIALOGO

Este análisis sumario deja entrever la distancia que separa hoy a los dos mundos. Sin embargo no se puede alejar toda esperanza de ver un día reanudarse el diálogo. Existen factores que permiten abrigar esta esperanza. Políticamente el neutralismo positivo y adaptado por el nasserismo parece haber evolucionado entre la reunión afro-asiática de Bandoeng (1955) y la reunión de los países neutrales de Belgrado (1961). Antes se inclinaba hacia el campo soviético, mientras que la reunión de Belgrado ha sido marcada por la preocupación de mantener la equidistancia entre los dos bloques, con una fuerte desconfianza hacia el mundo comunista. En esta perspectiva, un ob-

servador como Rondot nota que puede haber, siempre que se evite toda confusión y se respeten integralmente las diferencias, cierta colaboración entre el Islam y el Cristianismo, en cuanto fuerzas espirituales, contra el materialismo ateo.

Una esperanza más positiva es la reciente independencia de Siria, pues, antes de la unión de la RAU, Siria era uno de los países árabes y se puede pensar que vuelva a aquella tradición. Más aún, si consideramos el mundo árabe total, África del Norte presenta todavía factores más positivos. Túnez y Marruecos quieren mantener y desarrollar los lazos con Occidente y quién sabe si además, una vez arreglado el problema de Argelia, no podrá realizarse el proyecto acariciado por muchos franceses y norteamericanos de una comunidad Franco-Magreb. En Oriente, Jordania no es, ni puede ser realmente, antioccidental, a pesar de ciertas declaraciones públicas forzadas. Pero los factores más positivos son de orden cultural. La presencia anglosajona, norteamericana o inglesa en Iraq, Jordania, Arabia, ya es algo; pero es la presencia francesa la que tiene más alcance y raíces más profundas. Las élites musulmanas permanecen muy atadas a la cultura francesa. Además, en Francia, bajo ciertas formas, se va desarrollando un diálogo continuo entre los intelectuales de ambos mundos. En el mundo árabe, en toda AFN, la educación francesa guarda su eficacia y una vitalidad destinada a sobrevivir al período de transición. En Oriente, si bien es cierto que en Egipto y Siria la misma cultura lo ha perdido casi todo, el Líbano se presenta como fundamentalmente bilingüe y bicultural. Por esta razón, esta pequeña República es quizás la última tentativa del diálogo entre el Occidente y el Oriente árabe.