



*elementales del parentesco* (Lévi-Strauss), sabemos que el orden de las sociedades tribales puede ser entendido como la institucionalización del principio del trueque y que un orden del trueque también podría implicar la inclusión de los nombres.

Así, por ejemplo, Lévi-Strauss narra la historia de dos hombres que, sentados uno frente al otro en una pequeña ciudad francesa, sirven de la misma jarra el mismo vino barato a la copa del otro. Aparentemente no sucede nada, pues ambos siguen teniendo el mismo vino en la copa; sin embargo, se estableció una relación entre ellos a partir del intercambio del vino, que puede proseguir ahora con un intercambio de palabras. El hecho de dar el vino se basa en el principio de la reciprocidad; se sirve porque se sabe que se seguirá sirviendo. El sentido del servir no es el de recibir algo, sino que se basa única y exclusivamente en la relación que se establece a través del intercambio del vino.

Pero en el caso del cambio de nombre que Colón hace, el dar un nombre es igual a un don divino y, como asegura Stephen Greenblatt, extingue toda posibilidad de contradicción u oposición de los habitantes de la isla, que pudiera cuestionar el derecho de posesión de sus majestades y el de los españoles a poner nombres. Debido a que tal réplica no puede darse por razones lingüísticas, Colón, en su total desinterés respecto del otro, puede sentir confirmada su suposición de que «nadie se opuso.» Así, no se cumple la regla principal del trueque, surgiendo en su lugar otra situación: la de tomar posesión.

Greenblatt se pregunta por qué a Colón, que creía haber llegado a los límites de la India, se le pudo ocurrir tomar posesión de estas tierras, y por qué no se le ocurrió a Marco Polo a fines del siglo XIII «hacer valer los derechos territoriales venecianos en el lejano Oriente o cambiarle el nombre a alguno de los países que visitó,» ni a Sir John Mandeville le vino a la mente en el siglo XIV «desplegar un estandarte en nombre de un monarca europeo» (Greenblatt 1994, 88). Greenblatt afirma, que esto se debe a que a diferencia de Marco Polo o Mandeville, Colón no era ni un comerciante ni un peregrino, sino que viajaba por encargo de una nación que estaba preocupada por reconquistar los territorios españoles y por expulsar a los musulmanes de ellos» (1994, 88).

En este «trueque» unilateral de dar un nombre y de la toma de posesión subsecuente—claramente sangrienta—subyacía un gesto de superioridad que sólo podía dominar después de haberle dado nombre a las posesiones. Pues sólo a través de este acto de bautismo puede restablecerse un orden legítimo de los nombres, ahora subordinado a la lengua propia. Este acto de transferencia de lo otro a la lengua propia y su consiguiente bautismo simbólico, no sólo representa un sacramento de la muerte ritual y la resurrección de Jesucristo, sino también el «acto de fundación del imperialismo cristiano» (1994, 130).

Este momento del bautismo es un don que no sólo da a las cosas una posición dentro de su propio sistema transferido haciéndolas intercambiables, sino que, por este medio se expropia lo otro y se le despoja de su identidad.

Ya los primeros teólogos veían en la simbología del bautismo el descenso de Cristo al Jordán para luchar contra el monstruo marino demoniaco. Visto así, el acto del bautismo ocurre con el dar un nombre a manera de victoria, una victoria sobre lo diferente y lo demoniaco.

Este glorioso desfile triunfal, sin embargo, obviamente legitima el posesionarse de los pueblos rebautizados, expropiados y vencidos. Desde la perspectiva de Colón, «el bautismo es exorcismo, apropiación y dádiva al mismo tiempo» (1994, 130).

## 2

(...) *todo ser humano lleva en sí la imagen completa de la humanidad.*

M. de Montaigne

En 1492 Colón cruzó el mar y descubrió América. No descubrió un mundo que era parte suya, no hubiera podido (1991, 36). Cuando pretendió tocar una marcha militar de bienvenida a los nativos, éstos lo recibieron con flechas. «Lo totalmente distinto a lo que se enfrentó, extrañamente no era lo extraño dentro de él mismo, no era el lado oculto de nuestra identidad, el espacio que destruye nuestra morada, el tiempo en que la conformidad y la simpatía desaparecen» (Kristeva 1990, 11: 197), sino una otredad absoluta, que ni siquiera podía ser percibida o transmitida, precisamente por serle tan extraña. Se cuenta así, en una historia atribuida a Marshall McLuhan que, cuando exhibió una película sobre Manhattan a una tribu africana de bantúes y preguntó qué era lo que habían visto, respondieron de manera unívoca: ¡pollos! Según esto, el par de pollos fue lo único que percibieron, porque fue lo único que les pareció real y lo único que por lo mismo estaba dentro de su capacidad receptiva. Para percibir lo radicalmente diferente, lo que nunca, antes habían visto, les falló la vista y la descripción. Se trata de un momento de identificación extraña. Mientras no sea posible percibir lo diverso, uno es lo otro y lo otro es uno mismo simultáneamente, pues no cabe ningún tipo de diferenciación.

Sin embargo, la condición principal para tal entendimiento es o, mejor dicho, fue, que puede tener lugar cada vez a través del otro. Para concebir lo propio siempre fue necesario un otro en las situaciones en las cuales el movimiento de identificación pudiera llevar a la enajenación total.

En este sentido, también Michel de Montaigne describe lo difícil que ha de haber sido visitar la ciudad de Augsburgo en 1580. En la puerta de entrada a la

ciudad dos guardias daban acceso al visitante que llegaba después de la puesta del sol; posteriormente, un soldado abría una cadena y un pestillo de hierro situados 100 metros más adelante. Seguía un puente cubierto y hasta después de cruzar una pequeña plaza, podía decir su nombre y la dirección prevista para su estancia en Augsburgo. Ahora, el soldado podía avisarle a un compañero tocando una campana, quien a su vez activaba un resorte para abrir una pluma de hierro y hacer girar una gran rueda del puente para que el extraño llegara a una gruesa puerta de madera reforzada por varias placas de hierro, por la que podía acceder a una sala en la que se iba a encontrar encerrado, solo y sin luz. Hasta entonces podía entrar a través de una segunda puerta a una segunda sala, donde podía depositar las monedas para su entrada en un recipiente de fierro. Si la suma correspondía a la cantidad esperada, se le podía permitir el acceso (Montaigne 1948, 71-74). Estas medidas de seguridad remiten a un temor e inseguridad, que hacían aparecer a todo extraño como «sospechoso,» sobre todo, por la noche.

Este temor colectivo al extraño que nos describe Montaigne y que, en el siglo XVI en Augsburgo, obviamente proviene de los problemas religiosos y de los turcos, encuentra su expresión en el amurallamiento simbólico, en el amurallarse frente al otro, debido a que afuera de las puertas acecha lo malo. Sólo desde el yo amurallado puede uno protegerse del extraño y diferenciarse de él y, sólo por medio de esta distinción, puede uno convertir al radicalmente extraño en un otro. Este amurallamiento posibilita la definición de los límites del propio yo que, según la teoría de la diferencia, lleva al primer paso de la distinción entre *amigo* y *enemigo*. Sin embargo, si en nombre de la propia identidad uno parte de la diferencia, este concepto pronto se transmuta en los conceptos de superioridad e inferioridad. El descubrimiento del propio yo a través de lo otro, automáticamente toma el camino de la negación de la existencia de otra identidad humana que, para fortalecer los propios límites, «no sería más que un estadio incompleto de la propia identidad» (Todorov 1985, 56).

Dicha suposición se basa en la equiparación de los valores propios con la de los valores universales en general. Todo tipo de desviación de tal universalidad, se toma como amenaza y es rechazada. Visto de esta manera, por muy paradójico que pueda parecer, Colón no lucha contra las diferencias, sino que las considera «insignificantes» frente a la universalidad de Jesucristo. Es a través del orden cristiano universal de la verdad, que el otro es reconocido y rechazado. El postulado de la igualdad universal se transforma rápidamente en el postulado de la desigualdad y la propia superioridad, que, con la conciencia limpia, convierte entonces al otro en una «cosa» que ahora «puede destruir o incorporar a su antojo,» con la conciencia limpia (Greenblatt 1994, 206).

## 3

*Siempre que pienso en el indio me acuerdo del turco.*

Karl May

Es curioso que en el mismo momento histórico en que Colón descubrió el Nuevo Mundo por encargo de los españoles, España haya vencido a los moros en Granada y expulsado a los judíos de su territorio. Es curioso, que en el momento de la apropiación de lo nuevo como extraño, se elimine lo viejo del interior propio.

Esta es la postura que Colón tenía el 6 de noviembre de 1492 respecto de la expansión de las fronteras propias, justo cuando éstas se restringen en el interior: «Después de expulsar a los hebreos de sus reinos ( . . . ) espero en Dios, que sus majestades sepan pronto enviar a hombres de este tipo para convertir a pueblos tan grandes e incorporarlos al seno de la Iglesia, de la misma manera en que fueron erigidos los pueblos que no querían convertirse a la Santísima Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo.»

Así, seguramente tampoco se trata de una casualidad el que los conquistadores, al encontrarse con el nuevo otro, recurran al tesoro de sus antiguas descripciones y llamen «mezquitas» a todos los templos que encuentran en sus viajes al Nuevo Mundo, y que la primer ciudad con la que se topa Hernández de Córdoba reciba el nombre de el «Gran Cairo.» En un intento por describir a los mexicanos, Francisco de Aguilar escribe: «Ya desde niño y, después, de muchacho leí y estudié numerosas historias y viejos relatos de los persas, de los griegos y de los romanos; al igual, he leído sobre los ritos que había en las Indias portuguesas» (Todorov 1985, 133).

También es curioso, que la realidad del otro, trátase de lo viejo o de lo nuevo, pueda ser percibida sólo después de su destrucción. Estrictamente, entre el reconocer y el destruir no existe contradicción: el monje dominico Diego de Landa mandó copiar y traducir al español los libros sagrados de los mayas antes de echarlos al fuego (Todorov 1985, 238).

Un halo de nostalgia puede ser percibido en estas llamas de la *Conquista de México*, pero es la nostalgia por lo destruido. Lo destruido puede ser apropiado e incorporado, precisamente por haber sido destruido. Sólo mientras las ruinas de aquellos días, los mercados y las ciudades aztecas sigan echando humo, se podrá percibir la inocuidad del otro. Es sólo hasta que lo otro es transferido como un cadáver a la lengua propia, cuando Bernal Díaz del Castillo puede admitir su belleza perdida: «Todo era tan bello, que uno no se podía cansar de mirar. A decir verdad, no creo que antes de nuestros tiempos se hayan descubierto tierras más hermosas ( . . . ) Hoy en día ya no se puede ver nada de eso. Todo está perdido y ni una piedra se encuentra sobre la otra» (Greenblatt 1994, 203).

Si el reconocer algo no va unido al deseo de un reconocimiento, quedará subordinado al poder: en este sentido, el entendimiento inclusivo sólo incorporará al otro, lo destruirá con lamentos, para sin cesar poder expandirse sobre sus ruinas, ahora de su propia tierra. Si la peculiaridad del otro no es percibida o rechazada, todo encuentro será fatal: el reconocer se convierte en destruir.

Pero la sola nostalgia de la destrucción de Mesoamérica es engañosa: resuena ya desde los fundamentos del cristianismo europeo. Pues, mientras que el Nuevo Mundo, precisamente abre el espacio para una utopía, de una manera apropiada y destruida, el Oriente grecorromano del Antiguo Testamento simboliza la riqueza del pasado a pesar de haber una concepción geográfica indeterminada. Probablemente por esta razón, la época ideal de Colón no es el futuro ni el presente, sino siempre el pasado que hay que redescubrir. Visto de esta manera, el diario de navegación de Colón es como una Iliada; una búsqueda del tiempo perdido, México es visto como Egipto o Jerusalén, para reapropiarse del pasado. Es una cruzada hacia América para reconquistar la tierra perdida.

#### 4

*Y en los manuales de geografía aparecen tantos nombres que no podríamos enumerar todos aquí, pero no debemos dejar fuera a Piri Reis, el cartógrafo del Imperio Otomano. Su Kitab-ý Bahriye está dedicado a Solimán el Majestuoso. Su historia es extraordinaria: un capitán llamado Kemal tomó como botín de guerra de un velero español durante la batalla naval de Valencia (1501) unos mapas en los cuales estaban inscritos los últimos descubrimientos de Cristóbal Colón. Se los regaló a su sobrino «Piri,» quien, con su ayuda, creó un mapa mundi extraordinario, del cual sólo se conserva la parte de Occidente. De esta manera Asia ve a América desde las costas del Mediterráneo: en tiempos de Solimán el Majestuoso.*

Predrag Matvejeviç

Seguramente también la nostalgia por lo perdido fue decisiva en el nombre que los colonizadores dieron a sus ciudades: New York, Nueva León, Nouvelle Orléans, Nova Lisboa. Sin embargo, esta nostalgia de los conquistadores y de los colonizadores, probablemente sólo se deba a que la civilización europea de esa época estuviera dominada por una sensación de pérdida del centro, pues desde hacía mucho tiempo, Jerusalén, su lugar sagrado por excelencia, «su centro simbólico, no sólo se encontraba fuera del territorio europeo, sino que además se encontraba bajo el dominio de una civilización rival, la musulmana» (Todorov 1985, 133).

Este sentimiento de nostalgia y añoranza que se alimentaba de la sensación de la distancia y que atraviesa la historia europea como un hilo de Ariadna, también tiene que ser la razón de este extraño doble movimiento, pues mientras se podía observar, por un lado, una expansión constante de Europa, que quería asimilar y acaparar el resto del mundo, por otro lado, podía uno «experimentar un constante esfuerzo en sentido opuesto, hacia los orígenes clásicos» (Brague 1992, 98). Así, casi podría suponerse que el sentimiento de inferioridad respecto del origen fortaleció el sentimiento de superioridad respecto del propio futuro.

Probablemente el hecho de que el centro de Europa no sólo se encontrara espacialmente «fuera,» sino también en un pasado muy lejano, haya sido la causa de que a partir de la expansión del Islam, Europa intentara definir sus propias fronteras, a través de la diferenciación y la exclusión, lenta y convulsivamente, pero con constancia.

Pues desde un punto de vista histórico «Europa,» al igual que «Oriente,» no es un término establecido ni geográfica ni culturalmente, y su ámbito va de las Islas Británicas a Turquía o del Atlántico a los Urales. Al territorio de Europa le faltan fronteras confiables, y sólo puede definirse mediante su diferenciación del otro rival, del resto del mundo.

Ya desde la primera mitad del siglo VII, el obispo armenio Sebeo advirtió del «remolino» que viene «del más grande e infinito desierto, que sobrepasa en maldad a cualquier imperio y convertirá al mundo entero en un desierto» (Gabrieli 1983, 20). En esta frase se expresa por primera vez, aunque todavía de una manera muy oscura, una comunidad, que posteriormente se autodefiniría como la «cristiandad» europea. El Islam avanzaba contra los países del Mediterráneo y «en ese cerrado mundo mediterráneo se establecía hacia el inicio de nuestro calendario, que se definió conforme a él, el llamado cristianismo, cada vez más ‘católico’—es decir, ‘universal,’ ‘referido al todo’—(Brague 1992, 12).» El momento histórico en el cual Europa dejó de ser un simple punto cardinal que señalaba hacia el Este y rompió—consciente, inconscientemente—con el Islam, es el momento de la diferenciación de Europa. A pesar de que haya controversias acerca del momento del rompimiento y sus consecuencias, el momento decisivo para Europa fue probablemente la Batalla de Lepanto en 1572, entre la Santa Liga bajo la insignia del Papa, y los turcos, es decir, entre el cristianismo y el Islam.

## 5

*También el mundo del Ganges y del Indo se conserva; tal irreflexión es al igual eterna, pero básicamente está determinada para ser mezclada, dominada y subyugada.*

Hegel

Los mismos musulmanes se convirtieron en los amos de las costas del Mediterráneo hasta su derrota en el año de 1572 y, sin embargo, no se posesionaron de las vías marítimas. Tampoco se refirieron nunca al Mediterráneo como su mar, *mare nostrum*, siempre les perteneció a los otros, al pueblo de Rumelia, *bahr rûm*. Nunca abandonaron el Mediterráneo para descubrir mares extraños, a menos que fuera en dirección contraria. Simbad el-Marino fue, en siete viajes, de Bagdad y el Mar de Omán a las islas del Océano Índico; pues el Mar Árabe ya es de por sí parte de un océano, el Índico. Opuestamente a los «extraños europeos,» nunca entraron al Atlántico. El Mediterráneo les era lo suficientemente desconocido. Desde el principio creían estar en el centro del mundo, su centro simbólico, la *al-Ka'ba*, que según la tradición islámica es la primer morada de la humanidad: se dice que fue construida por Abrahán y su hijo Ismael (*Qur'ân* 2: 96-97), se encontraba dentro de sus fronteras geográficas y culturales. Además, hay que recalcar, que la *Ka'ba* no sólo despierta la conciencia simbólica, sino también la geográfica, pues los musulmanes, según la revelación del 11 de febrero de 624, ya no debían realizar sus oraciones, *nâmâz*, en dirección a Jerusalén, sino hacia la Meca, donde se encuentra la *Ka'ba* (2: 136). El caminar alrededor de la *Ka'ba* representa, ahora al igual que antes, la culminación de la peregrinación anual (*haddsch*) a Arafât. En este sentido, no es de extrañarse, que los árabes se valieran frecuentemente del término «el ombligo del mundo,» para referirse a su propia identidad. Así erigían incluso sus ciudades: Bagdad, la famosa capital del Islam, fundada en 762, fue calificada como el ombligo del mundo. Fue construida en forma de círculo y representaba una *imago mundi* y el centro del imperio: las cuatro puertas simbolizaban los cuatro puntos cardinales.

El centro de gravedad de su *umma*, centro de su religión y sostén de su tradición, permaneció en el «Ombligo del mundo.» Así, de lo único que se trataba era de ampliar su centro, y sus fronteras eran el horizonte. No tenían meta alguna que alcanzar, la llevaban ya dentro de sí, y no tenían nostalgia, pues no conocían el sentimiento de lo perdido. No había extrañamiento, pues se sabían uno con el origen.

La definitividad del Islam, la unidad de su pasado, futuro y presente se encontraba ya establecida dentro de sí. Probablemente sea por eso que los musulmanes no conocieron durante siglos las metáforas marítimas que siempre



expresan un anhelo, sino sólo las metáforas de interminables estepas, metáforas del desierto. Bajo el cielo protector del desierto el tiempo se detiene; el desierto es un espacio interminable cuyo centro está en todas partes y la periferia en ninguna, al igual que la escritura sagrada de los musulmanes, *al-Qur'ân*. En la definitividad del *Qur'ân* no hay ninguna división, ninguna secuencia de instantes, ningún futuro, ningún pasado, sino sólo una simultaneidad absoluta. La eternidad del desierto al igual que la del *Qur'ân* es un constante *nunc stans*, un simple punto en la eternidad, un punto, sin embargo, donde se reúnen y se representan todos los puntos del transcurrir del tiempo. Esto puede ser la razón de que el Islam, en principio, no tenga templos, los rezos pueden hacerse en cualquier lugar. Este hecho obviamente tiene que ver con que el Islam alberga su propio «origen» dentro de sí mismo. Desde su centro, incluso el universo puede ser expandido y convertido en centro. Pero esta eterna expansión a partir del propio centro en forma de círculo se conjura a sí misma. No deja que valga nada distinto.

No obstante, este movimiento circular de la expansión no tiene nada que ver con la «historia» occidental, que el Occidente definió como tal desde sí mismo. El Islam no conoce el progreso, pues el tiempo ideal ya está realizado, y por lo tanto tampoco conoce una historia sagrada. Además, en el *Qur'ân* todos los patriarcas del Antiguo y Nuevo Testamento están separados del orden sagrado que les da todo sentido. Existen en una contigüidad atemporal bajo el dominio del Todopoderoso y forman un baluarte en contra de lo inquebrantable que el europeo llama historia.

## 6

*En Oriente, la individualidad todavía no se ha internalizado en sí misma, todavía no ha edificado dentro de sí un reino de libertad subjetiva.*

Hegel

Hemos de regresar a Cristóbal Colón, quien, cuando atravesó el Atlántico, seguramente conocía todas las leyendas acerca de las ciudades perdidas y los países misteriosos de los que habla la Sagrada Escritura y que aparecen en los mapas antiguos, como Tarsos, Kolchis, Ophiusa, Taprabana y finalmente la misma India (Matvejeviç 1993). Después de su primer viaje, según sus propias palabras, le pareció haber comprobado lo que había profetizado Isaías. Pues el hombre que había dejado tras de sí el Mar Mediterráneo para descubrir el Nuevo Mundo, creía que «el fin del mundo estaba cerca,» y se autodesignaba como herramienta del Apocalipsis. Recordando la revelación de San Juan, pensaba que debía predicar el Evangelio a todos los pueblos alejados del cristianismo, antes

del regreso de Cristo. Y era por eso, que Cristóbal Colón llevaba el nombre de Cristóbal, que significaba tanto como la continuación de Jesús, *Christum ferens*, pues los conquistadores de las Indias creían haber encontrado indicios del paraíso perdido. Colón tomaba el Orinoco por uno de los ríos del paraíso. El Mediterráneo llegó con Colón al final de un largo viaje en su historia, que ahora podía volver a comenzar (Matvejevič 1993, 172).

Si los musulmanes se hubieran enterado de esto, asentados en la orilla del viejo mar, se hubieran sorprendido de los *Dhimmi* (los no-musulmanes, los protegidos). No sólo porque les pareciera insólito que Colón, en su primer encuentro con el Nuevo Mundo, se atribuyera el derecho de cambiar de nombre a las islas descubiertas, les hubiera parecido una atrocidad y una blasfemia que Colón se autodesignara como *Christum ferens*. Para ellos todos los seres humanos eran esclavos (*kul; makhluq*) frente a Dios, y debían plegarse a sus deseos. Los humanos habían recibido de Dios el don de poder vivir en su mundo, y, a cambio, le debían obediencia. Finalmente, el significado etimológico de «Islam» es obediencia, entrega, plegarse a Dios. No estaba, entonces, en manos del ser humano actuar libremente e introducir una nueva era en el nombre de Dios, ni tampoco imponer a otros en nombre de Dios la creencia en él, pues: «No ha de haber obligación en la fe» (2.257); sólo le corresponde a Dios 'distinguir entre lo recto y el error'» (2.257); además: «Y si tú, Señor así lo hubieras querido, todos en el mundo se convertirían. ¿Acaso quieres obligar a la gente a convertirse? / Y ningún alma puede convertirse sin el permiso de Alá, quien desatará su ira en contra de aquéllos que no lo comprendan» (10.99 ss).

El ser humano no es dueño ni de la Tierra ni de los otros y ni siquiera de su propio cuerpo. Lo ha recibido todo como un don pasajero y en el sendero de Dios sólo es un peregrino que debe cumplir sus obligaciones con *idabat* (devoción) y mediante *mu'amat* (relaciones interpersonales). A pesar de que puede aprovechar y gozar sin pesimismo de todas las ventajas que Dios le ha dado a través de su *conditio humana*, no le corresponde actuar por cuenta propia, ni en su propio nombre, ni en el de Dios. El orden atemporal del *Qur'ân* es sagrado y no debe ser trasgredido. Desde este punto de vista, al contrario que en el cristianismo, ni siquiera los sabios jurisperitos y teólogos musulmanes pueden considerarse como representantes de lo sagrado—de ahí la indignación de los musulmanes sobre Colón—sino que tan sólo deben ser concebidos como guardianes del orden divino.

Dado que todo ser humano debe someterse al orden divino, sin mediación de una instancia eclesiástica, y, tal como lo deja ver el *Qur'ân*, está supeditado a sí mismo en sus rezos «hacia el paraíso,» no le está permitido hacer ninguna diferencia entre la superioridad propia y la inferioridad de los otros. Pues sólo Dios Todopoderoso sabe «lo que habita en el corazón.»

Desde el punto de vista de la teología, también la Guerra Santa, *Dschihad*, sólo podía estar dirigida contra aquellos que combatieran el Islam. Esto está escrito puntualmente en el *Qur'án*: «Y combatid en el sendero de Alá a quien os combata, pero no transgredais al ser los primeros en iniciar la lucha, pues Alá no ama a los transgresores. Y matadlos a golpes dondequiera que os topeis con ellos y expulsadlos de donde seais expulsados, pues la corrupción es peor que el asesinato. Pero no luches contra ellos junto a la mezquita, a menos que ellos luchen contra vosotros en ella. Si os llegasen a atacar, sin embargo, entonces matadlos a golpes. Esa es la retribución de los infieles. Mas si llegasen a desistir, observad que Alá perdona y es misericordioso. Combatidlos hasta que la corrupción cese y la fe en Alá esté presente. Y si desisten, que no haya enemistad hacia ellos, sólo hacia los injustos» (II: 186-189). Visto de esta manera, en el «realismo» islámico la guerra sólo está permitida si la *umma* misma es atacada. También el significado de la *Dschihad*, como guerra santa de Dios era opuesto a la opinión corriente, no tanto en su aspecto militar, como en el esfuerzo de actuar según la propia conciencia regida por la voluntad divina para llevarla a lo «bueno.»

Esta imagen teocéntrica del mundo, propia del Islam, expresa que la noción de tener una voluntad propia, es igual al *Kurf*, la falta de fe. Por ello coincide el hecho de que no haya un concepto islámico de «individuo,» con el de que el Islam, antes al igual que ahora, parta de que «el entendimiento humano es incapaz de encontrar el camino correcto para una vida digna sin la guía de Dios» (al-Awwa Tibi 1994, 251).

Así podemos afirmar ahora que, en este sentido, en el Islam, no existe «lo otro,» pues a lo propio le falta el sujeto. Para poder percibir lo otro como otro y diferenciarlo de lo propio, se requiere de un sujeto reconociente que se confronte a sí mismo con el mundo a reconocer, como objeto pues para llegar a una contraposición del otro en forma de un «mundo exterior» y para hablar acerca de tal confrontación, lo propio debe estar diferenciado de lo otro y ser constituido de manera que surjan coincidencias y comparaciones. Sin embargo, como Dios toma el lugar central que asegura la verdad de todas las afirmaciones humanas posibles, en el Islam no puede darse el paso hacia tal confrontación.

Así, por paradójico que parezca, contrariamente a la experiencia europea, pero también al ejemplo de la incapacidad de distinción de la tribu Bantú expuesto por McLuhan, al otro se le asigna su *diferencia*, precisamente porque puede ser por la voluntad de Dios. Finalmente es Dios quien dice puntualmente en el *Qur'án*: «Habla: Oh infieles, yo no sirvo a aquél a quien vosotros servís. Y vosotros no sois siervos de aquél a quien yo sirvo. Y yo no soy siervo de aquél a quien vosotros servís. Y vosotros no sois siervos de aquél a quien yo sirvo. A vosotros vuestra fe y a mí mi fe» (109.1-6). Así pues, el musulmán no toma la

desviación hacia el otro para definir su propia identidad; su referencia directa y última finalidad es Dios Todopoderoso y, como no sólo es el Creador de la *umma* islámica, sino de toda la humanidad, los otros sólo pueden ser resultado de su voluntad: «Habla: No tengo poder sobre mi propio dolor y bienestar sin la voluntad de Alá. *Todo pueblo* tiene su hora. Cuando ha llegado su hora, no puede aplazarla ni adelantarla» (10.50). Como los diferentes «pueblos» existen por la voluntad divina y el ser humano no tiene en sus manos un poder de decisión subjetivo, en sus relaciones interpersonales e incluso en sus relaciones con los no-musulmanes (*Dhimmi*), que nunca son tomados como individuos autónomos y libres en un sentido occidental, sino sólo como un colectivo de minorías protegidas, debe seguir normas estrictas que considera provenientes de Dios. Todo, desde el pago de impuestos, pasando por el matrimonio, el interrogatorio de testigos y los asuntos de herencias hasta la vestimenta e incluso la elección de una cabalgadura para los no-musulmanes, está regido por la *Shari'at*, la legislación islámica de la que ningún musulmán está autorizado a dudar.<sup>1</sup>

## 7

*«En ese momento, el Gran Khan Mengke comenzó a confesarme su creencia: 'Nosotros los mongoles,' dijo, 'creemos que sólo existe un Dios en el que vivimos y morimos, y hacia él está dirigido nuestro corazón.' A eso repliqué: 'Dios mismo es quien lo permite, pues sin su gracia nada puede suceder.' Y él preguntó qué había dicho. El traductor se lo informó, a lo que él contestó: 'Pero de igual manera que Dios le dio a la mano diferentes dedos, también le dio al ser humano distintos senderos por medio de los que puede alcanzar la gloria. A vosotros les dio la Sagrada Escritura, pero vosotros, cristianos, no la seguís.»*

*«Kubilai-Khan dijo: 'Hay cuatro profetas que son honrados y adorados en todo el mundo. Los cristianos consideran a Jesucristo su Dios, los sarracenos a Mahoma, los judíos a Moisés y los idólatras a Sogo-monborcan. Yo respeto y honro a los cuatro'.»*

Marco Polo

Según el libro sagrado del *Qur'án*, seguramente los mayores ya no disponen del conocimiento acerca del orden que Dios quiere. Por esta razón deben mostrarse especialmente complacientes con Dios, deberían reconocer el hecho de que Mahoma es profeta y plegarse sin reservas a las leyes del Creador. El profeta conocedor de las escrituras anunció primeramente el orden justo y la fe verdadera y así todo ser humano que goza de la gracia de Dios debía dirigirse hacia Él con veneración. Sin embargo, si los infieles se oponen a los mandatos del Creador,

única y exclusivamente Dios Todopoderoso tendrá el derecho de acusar a los infieles el día del Juicio Final.

Esto seguramente es un reclamo de universalidad del Islam, pero de otro tipo que el del cristianismo pues, de manera contraria a la imagen cristiana del mundo que, al igual que la musulmana, formula las normas y fundamentos para el entendimiento, la igualdad y la relación de los fenómenos, defiende la «igualdad de todos los seres humanos,» mientras que el Islam plantea su *desigualdad ontológica*. La idea de que a todos los seres humanos les corresponde «una serie de derechos inalienables o elementales que, independientemente del orden legal positivo, posee una validez comunitaria universal» y que «se remonta a la tradición del humanismo cristiano» (Honneth 1994, 875), no es propia del Islam, pues según la ontología musulmana, los seres humanos no fueron creados por Dios «iguales,» sino «diferentes,» y con base en esa desigualdad, tienen derecho a esa diferencia y se merecen derechos diferentes.<sup>2</sup> El «postulado de igualdad» del cristianismo, basado en la convicción de que el ser humano es el fiel retrato de Dios, de tal manera que—como viva imagen de Dios—a toda la humanidad le fue dada la misma dignidad universal, al igual que la misma salvación universal, se opone a la consideración islámica de que el ser humano sólo es *makhluk* de Dios e incomparable con Dios (112.1-4).

Mientras que el principio universal del cristianismo parte de la idéntica igualdad de todos los seres humanos y anula la distancia entre uno mismo y el otro, el Islam toma el camino opuesto: como los seres humanos no son iguales en el orden regido por la voluntad divina, se les puede reconocer su diferencia. Según la consideración cristiana, Dios es adecuado a todos, de manera que todos los pueblos también lo son para Dios. En este sentido no hay diferencias entre los pueblos propios y los extraños y todos encuentran su salvación en Jesucristo.<sup>3</sup>

Así, el orden de la igualdad en el Nuevo Mundo, como en cualquier otra parte, puede identificar los valores propios con los valores universales, iguales, «para superar la pluralidad fenomenológica y asegurar que la verdad es obligatoria en igual medida para todos los seres humanos» (Engelmann 1990, 14). Este reclamo de obligatoriedad e igualdad tiene por consecuencia una igualación y una reducción de la pluralidad de todos los seres humanos, que, entonces, paradójicamente, se pueden convertir en lo contrario, posibilitando toda estrategia de exclusión y acaparamiento: por el precio de lo igual confiable, al otro se le puede extraer, excluir y someter su diferencia. Pues si en el encuentro con el otro sólo se reconoce lo eternamente igual, la exclusión de la diferencia pertenece al movimiento constitutivo del principio de igualdad cristiano, según el cual en el otro no se reconoce la posibilidad de lo diferente, sino que ya sólo ha de descubrirse la posibilidad de lo igual.

Con esto no sólo queda interrumpido el principio de cualquier tipo de intercambio; el postulado de la igualdad, que afirma que todos los seres humanos son iguales, puede traer consigo muy pronto el sentimiento de la indiferenciación y, en un gesto de superioridad, transformarse en la convicción de que sólo mis seres humanos son iguales, de modo que todos deben ser hechos iguales. Imponer al otro la igualdad y con ello lo bueno, es el derecho, o mejor dicho, la obligación de todo buen cristiano.<sup>4</sup>

En cambio, el Islam no conoce la noción de la igualdad absoluta y, con ello, no le viene a la mente la idea de tener que imponérsela a otros en términos de categorías de superioridad o inferioridad humana. Como las fronteras entre lo propio y lo ajeno no son continuas ni pueden serlo, la diferencia sociológica respecto del otro sigue siendo meramente metafísica: no le corresponde de ninguna manera al ser humano el querer superarla.

## 8

*De ninguna manera considero santo a aquél a quien Dios subyuga. A quien Dios subordina no lo levanto; a aquél a quien Dios mantiene alejado de mí, no me le acerco.*

Kalifa Omar

A pesar de que según el Islam al ser humano no le corresponde intervenir en las interrelaciones humanas por iniciativa propia, ni imponerle a todos la Media Luna a partir de un sentimiento subjetivo de superioridad; se encuentra solo en el logro del bien, y esto quiere decir: sin ningún tipo de acción propiciadora interhumana; está supeditado a sí mismo. A pesar de que Dios es la instancia más alta, desde la que se autoriza todo, el creyente tiene que someterse a Dios solo, supeditado a sí mismo para recibir su recompensa futura. En su esfuerzo diario es llamado a cumplir con sus deberes y a tener presentes las leyes y prohibiciones de Dios.

Esta entrega personal a Dios—siempre renovada— seguramente tiene que ver con el hecho de que Dios se rehusó a entrar en la aventura de la humanidad.

El punto de partida de todo enunciado teológico acerca del ser de Dios en el Islam es «la diferenciación estricta entre lo creado, es decir el cosmos en su sentido más amplio, y el Creador ( . . . ) Al Creador le es propia la eternidad sin principio ni fin; es autosubsistente; su acción y voluntad no son desviables» (Nagel 1983, 224).

Esta total otredad del Creador, su al fin infranqueable pertenencia al más allá, contiene la despreocupación definitiva del Creador respecto de las relaciones interhumanas y el abandono de la historia en cuanto a intervenciones del más allá.

A pesar de que lo absoluto contiene el punto de Arquímedes, que determina el fundamento de todas las leyes, en el Islam, todos están solos en el logro de lo divino.

El Dios cristiano por el contrario del del Islam, sí interviene en la historia. A pesar de que en la encarnación del Verbo, la historia queda unida a una lógica de la acción, de muerte y resurrección, la verdad de la encarnación se extiende por toda la historia. El sentido de dirección de la historia que le subyace, le es otorgado obviamente por el sentido intrínseco de la historia sagrada. Pero desde el principio se establece que, según su sentido, este devenir se realiza en la historia de la humanidad y no en el más allá.

Este hecho establece una diferencia fundamental entre el Islam y el cristianismo y, por lo tanto, también entre la divisoriedad de lo mundano y lo espiritual. En tanto que en el cristianismo, a partir de la intervención de Dios, le es otorgada a cada quien una dignidad específica igual a la de Dios, y con ello la condición que hace posible la secularización de la historia, en la historia del Islam, alejada de Dios, la medida para todas las acciones sigue siendo única y exclusivamente el temor a Dios.

Este hecho contradictorio que establece que la diferencia entre lo mundano y lo espiritual puede ser establecida por medio del influjo del Verbo en la historia y no, a través de la lejanía de Dios, como en el Islam, y que se puede ver en la negativa de Cristo a dejarse coronar como rey (Juan 6.15), significa una separación del pensamiento, según el cual cualquier hecho sólo puede ser percibido dentro de la estructura de un acto divino o, por lo menos, como unido a ella, que lo liga a la lógica de acción central de Dios. El ser humano de la cristiandad tiene, con ello, el derecho único de hacer historia y recrear la historia en nombre de Cristo. El hombre cristiano es, por decirlo de otra manera, el nuevo Prometeo, provisto de todos los dones de estar hecho a imagen y semejanza de Dios.

Sin embargo, como ya vimos, el concepto de estar hecho a imagen y semejanza de Dios, no sólo lleva rápidamente a la atribución de derechos externados, sino que, como en el caso del cristianismo de la Colonia, también puede trocarse rápidamente en un sentimiento de superioridad y ser tomado como invitación a actuar en nombre de Dios y a hacerse responsable de todos en nombre de Dios. Este doble movimiento caracteriza el gesto del cristianismo que une de manera indisoluble el igualitarismo con el universalismo como un arma de doble filo.

En la medida en que en el Islam el postulado de la diferencia ontológica mantiene cerradas las fronteras tanto entre individuos como entre culturas, esta contradicción contenida en el cristianismo no sólo permite embargar al otro a favor del principio de universalidad, sino también incorporarlo para, a partir de esta situación, fortalecerse y siempre profundizar nuevamente en sí mismo a partir

de este altercado. Por otra parte, curiosamente en el *Qur'ān* no existe lo otro; y desde esta superioridad ontológica, algo que no existe, no puede ser ni siquiera incorporado.

Mientras que el universalismo extraordinario del cristianismo en su confrontación con lo otro está constantemente centrado en transferir lo diferente al propio orden de la lengua, así como en definir y ampliar sus propias fronteras haciendo caso omiso de lo otro, el Islam no se atribuye el querer «entender» lo otro y, ni se diga transferirlo a la lengua propia.<sup>5</sup> Lo otro debe seguir siendo irremediamente lo otro, en donde no existe el peligro de la destrucción por incorporación ni la esperanza de un entendimiento más allá de las propias fronteras.

## 9

*Aún queda otro mundo por descubrir y es más de uno. ¡A las naves, filósofos!*

F. Nietzsche

Ya se mencionó, que el sentimiento de nostalgia subyace al cristianismo desde sus fundamentos. Esta sensación de pérdida que siempre moviliza de nuevo a los europeos a los barcos, está caracterizada por un sentimiento de búsqueda, la búsqueda del otro así como la búsqueda de sí mismo. Ya se señaló, que mientras que, por un lado, esta búsqueda tiene como meta integrar lo otro dentro de las propias fronteras, por el otro, aspira a alcanzar el propio centro que se cree perdido. Este poner de relieve la búsqueda puede deberse entre otras cosas, a que el cristianismo no podía constituir un modelo de identidad para Europa, pues Europa se entendía como herencia de dos culturas: la grecorromana, por un lado, y la judeocristiana por el otro.

Esta búsqueda es, sin duda, también la causa de que Europa creyera a principios de la Era Moderna haber descubierto algo que había perdido. Con ello no sólo nos referimos al Nuevo Mundo, sino al descubrimiento de los propios orígenes perdidos, y ni siquiera de los cristianos. El Renacimiento, en realidad, no sólo reveló el renacer de lo que se creía perdido, sino que definitivamente se apropió de algo que declaró como su origen, la cultura griega perdida. Con esta apropiación del Renacimiento, sin embargo, se volvió a hacer evidente la lejanía de las propias raíces: ya no sólo se había sido expulsado sólo del paraíso y de Jerusalén, sino también de la era ideal de la antigüedad. La historia de Europa podría ser tomada así, como una secuencia de descubrimientos que parten todos de la misma búsqueda: la búsqueda de sí mismo, del propio origen. Por supuesto que mientras faltase el origen se abría a lo otro la posibilidad de, algún día, tomar el lugar vacante del centro.



Mientras Europa elegía lo otro en la eterna nostalgia de sí mismo, a través de la distinción y la transferencia, únicamente para entenderse a sí misma, su rival, el Islam, tomó el camino opuesto. Como puede verse en una historia del profeta, en la autocomplaciente posesión del propio origen, consideró deficiente incluso la lectura del Pentateuco. Pues se dice, que Mahoma, cuando Omar le iba a traer el Pentateuco, le dijo que el sagrado *Qur'ân* bastaba. Por eso, en el Islam no se puede hablar de renacimiento o renacimientos, porque no hay un origen que se hubiera perdido y del que uno necesita reapropiarse. Posiblemente esta sea también la razón por la cual los musulmanes no sintieron la necesidad de descubrir nuevos mundos; el mundo en que vivían, el original, les era lo suficientemente cercano. No sólo creían estar en el «Ombbligo del Mundo» y contener su origen dentro de sí, sino que también creían hablar la lengua sagrada de Dios, porque el *Qur'ân* fue revelado en árabe. No era sólo que el árabe fuera el idioma definitivo, sino que el mundo en que vivían era el mundo definitivo de Dios.

De este sentimiento de superioridad satisfecho partió el Islam para afirmar que no había ya nada que buscar ni que encontrar, pues todo lo que debía ser dicho ya estaba dicho y, de lo que no se podía hablar, de eso había que callar.

## 10

*De temperamento suave es aquél que considera dulce su patria, fuerte en cambio aquél para quien todo suelo es patria, pero sólo aquél es perfecto, para quien todo el mundo es una tierra extraña.*

Erich Auerbach

Tzvetan Todorov cita a Auerbach en su gran libro sobre el descubrimiento de América. Es de origen búlgaro, vive en Francia y tomó la cita de Edward Saïd, un palestino que vive en los Estados Unidos. La cita proviene en sí de un maravilloso alemán que vivía en Turquía. Yo, turca austriaca, o al revés, lo expongo aquí, y sólo dudo ante la palabra «perfección.»

He intentado contraponer al menos dos paradigmas y hacer una reflexión sobre sus conceptos de identidad y diferencia. Mientras que la historia y la actualidad de Occidente me llevan a la convicción de que, a más tardar desde el descubrimiento de América, se impuso en todas partes e hizo a un lado la alteridad del otro, y que después, pero sólo a partir de haber hecho a un lado al otro, abrió sus fronteras y se dejó relativizar. El universalismo de la idea de la modernidad acerca de una igualdad obligatoria para todos, primero cristiana y posteriormente apoyada en las posibilidades del cristianismo, se difundió por el mundo entero. Dicha expansión de la obligatoriedad para todos, que Todorov describe de manera magistral, ocurre primero a costa de una identificación provisional con el otro:

en la más extrema igualación de lo propio con el otro, el europeo—aquí Todorov habla de Colón—da a entender primero que comprende al otro. Lo entiende porque todos los seres humanos son iguales. Pero no se ha alejado en lo más mínimo de su sentimiento de superioridad, el simple hecho de que cree entender al otro y no al revés, es prueba suficiente de su superioridad. Así, con la conciencia tranquila puede incorporar al otro con el fin de consolidar su propia identidad. Este es el revés del igualitarismo: acaparar en nombre de la igualdad, que se ha impuesto desde hace cuatrocientos años, primero en nombre de Cristo, después, en nombre de la naturaleza y, finalmente, en nombre de la razón.

A mí me parece, por el contrario, que el Islam, que nunca partió del principio de igualdad y que, por consiguiente, nunca pudo identificarse con el otro con el fin de irlo volviendo irreconocible, no intentó de manera consciente, en contra de las prácticas de una unificación totalizadora, ni igualarse al otro ni contraponérsele, sino que simplemente intentó colocarse al lado de él. Nunca intentó remodelar lo hostil del otro «de allá afuera,» como lo diría Derrida, y convertirlo en su suplemento «de allí adentro,» para alimentarse de esta relación de simetría. Por lo tanto, no se atribuyó el catalogar a sus antagonías como parte de sí mismo y hacerlas así incapaces de crítica por ser una parte integrada de sí mismas. El Islam y sus más diversas formas culturales, no intentaron colocar todo bajo un denominador común y unificar al mundo.<sup>6</sup>

Sin embargo, el Islam tiene un centro inamovible; por ello, no le es posible salirse de sus estrechas peculiaridades y encontrarse con el otro desde una postura diferente a la de su superioridad ontológica. No existe el afuera del centro y por ello, el Islam no puede acceder a sus límites y abrir sus fronteras. El centro sigue siendo el propio ser y en este aislamiento se vive dentro de las fronteras de las proscripciones diferenciales. Esta puede ser también la razón por la cual el Islam haya declarado cerrada la puerta de la erudición en el siglo XVI, para prevenir las manifestaciones externas de infección y sostenerse contra un desplazamiento del centro: un consenso que se sostuvo hasta el siglo XIX. Por su calidad de mónada, seguramente debe ser difícil abrirse las puertas y ventanas, y seguramente es difícil también separarse de las sillas mecedoras, de las identidades ya íntimas y, por la noche, lanzarse a la búsqueda de una identidad más allá de la superioridad e inferioridad—sobre todo cuando se cree haber concluido tal búsqueda.

Las civilizaciones islámica y europea, son diametralmente opuestas: mientras que la tradición europea obliga a lo extraño en oposición a estar contra ella para armonizar la disarmonía y hacerlo parte de su sistema, el Islam remite lo otro a sus fronteras insulares, sin esperanzas de transversalidad.

A pesar de ello, nosotros, los que vivimos en la Tierra, pretendemos una posibilidad para la igualdad, que nos ahorre el camino hacia la *in-diferencia*, una

en la más extrema igualación de lo propio con el otro, el europeo—aquí Todorov habla de Colón—da a entender primero que comprende al otro. Lo entiende porque todos los seres humanos son iguales. Pero no se ha alejado en lo más mínimo de su sentimiento de superioridad, el simple hecho de que cree entender al otro y no al revés, es prueba suficiente de su superioridad. Así, con la conciencia tranquila puede incorporar al otro con el fin de consolidar su propia identidad. Este es el revés del igualitarismo: acaparar en nombre de la igualdad, que se ha impuesto desde hace cuatrocientos años, primero en nombre de Cristo, después, en nombre de la naturaleza y, finalmente, en nombre de la razón.

A mí me parece, por el contrario, que el Islam, que nunca partió del principio de igualdad y que, por consiguiente, nunca pudo identificarse con el otro con el fin de irlo volviendo irreconocible, no intentó de manera consciente, en contra de las prácticas de una unificación totalizadora, ni igualarse al otro ni contraponérselo, sino que simplemente intentó colocarse al lado de él. Nunca intentó remodelar lo hostil del otro «de allá afuera,» como lo diría Derrida, y convertirlo en su suplemento «de allí adentro,» para alimentarse de esta relación de simetría. Por lo tanto, no se atribuyó el catalogar a sus antagonías como parte de sí mismo y hacerlas así incapaces de crítica por ser una parte integrada de sí mismas. El Islam y sus más diversas formas culturales, no intentaron colocar todo bajo un denominador común y unificar al mundo.<sup>6</sup>

Sin embargo, el Islam tiene un centro inamovible; por ello, no le es posible salirse de sus estrechas peculiaridades y encontrarse con el otro desde una postura diferente a la de su superioridad ontológica. No existe el afuera del centro y por ello, el Islam no puede acceder a sus límites y abrir sus fronteras. El centro sigue siendo el propio ser y en este aislamiento se vive dentro de las fronteras de las proscripciones diferenciales. Esta puede ser también la razón por la cual el Islam haya declarado cerrada la puerta de la erudición en el siglo XVI, para prevenir las manifestaciones externas de infección y sostenerse contra un desplazamiento del centro: un consenso que se sostuvo hasta el siglo XIX. Por su calidad de mónada, seguramente debe ser difícil abrirse las puertas y ventanas, y seguramente es difícil también separarse de las sillas mecedoras, de las identidades ya íntimas y, por la noche, lanzarse a la búsqueda de una identidad más allá de la superioridad e inferioridad—sobre todo cuando se cree haber concluido tal búsqueda.

Las civilizaciones islámica y europea, son diametralmente opuestas: mientras que la tradición europea obliga a lo extraño en oposición a estar contra ella para armonizar la disarmonía y hacerlo parte de su sistema, el Islam remite lo otro a sus fronteras insulares, sin esperanzas de transversalidad.

A pesar de ello, nosotros, los que vivimos en la Tierra, pretendemos una posibilidad para la igualdad, que nos ahorre el camino hacia la *in-diferencia*, una

diferencia que no parta de una superioridad segura de sí misma que muestre el camino hacia una total indiferencia. Pero, como escribe Todorov, si no se conoce la historia, se corre el peligro de repetirla; y aunque uno la conozca, eso no quiere decir que sepa lo que se debe hacer.

Sin embargo, algo me parece seguro: si Europa pudo construirse su identidad a partir de raíces extrañas a ella, lo que Brague califica como de segundo rango, y que nosotros le apreciamos a Europa, vuelve a utilizar su oportunidad teniendo que abrirse al paradigma musulmán sin la intención de apropiarse del Islam. Pues, a pesar de que la conciencia occidental actual se refiere a la contingencia y le atribuye la capacidad de «otorgarse recíprocamente aquellos derechos universales que les garanticen la realización de una vida digna de seres humanos» (Honneth 1994, 877), todavía dispone de una conciencia de sí misma, que opina, que «a una sociedad tal le repugnan los enemigos» pues «estorban.» No sólo son prescindibles por ser aglutinantes sociales, sino que, tanto desde la política interior como desde la exterior, son disfuncionales y van en contra del sistema» (Kohlhammer 1995, 809).

En otras palabras, esto significa que la conciencia occidental se ha desentendido hasta nuestros días de ir al fondo de lo que hay más allá de las fronteras de lo propio, para mostrar que lo que está más allá pertenece al movimiento constitutivo de lo interno y que, por lo tanto, le es inseparable. Pues, para reformularlo con Derrida, la presencia del paradigma europeo requiere de la ausencia de un externo, para poder constatarse como universalidad. Y esto, porque el universalismo igualitario no sólo es una peculiaridad de la expansión colonial cristiana sino, sobre todo, porque constituye el fundamento de la ideología de los estados capitalistas modernos que construye una configuración de conceptos opuestos de amigo y enemigo. Sería, por ello, un tanto limitado afirmar que a las sociedades modernas les «repugnan los enemigos.» Hay *enemigos*: existió el comunismo, existe el terror del Islam. La contingencia deseable: «Yo estoy parado aquí, pero también puedo de otra manera» es el punto ciego de Occidente, sobre el cual habría que indagar. De ahí, que Europa debería renunciar a la buena fe «no sólo de haber permitido la pluralidad de culturas, sino incluso, de haberla propiciado» (Rudolf 1995, 1157), para relativizarse de nuevo. Y con ello, tendría que colocar la Media Luna junto a la Cruz y junto a la Menorá, y esto no sólo de manera simbólica. El precio es alto, lo sé, pero mientras no haya que igualarlo, se podrá vivir con el Islam. Pues el Islam que existe en la realidad, con sus abusos que ahora vivimos como imagen terrorífica es, sobre todo, el resultado de los intentos de igualación de nuestra vieja Europa y, no debemos olvidar que existe—en contra de su propia definición de la formación de identidad, que no pasa sobre el enemigo.

Quizá deberíamos al fin dejar de tomar nuestros valores propios como los valores en sí y aprender a encontrarnos con el otro sin pagar el precio de la identificación. Así, podríamos quizás transformar la indiferencia de lo otro—en este caso, del Islam— en una participación. Pero, en todo caso, tendríamos que enfrentar el hecho de que *no* todos «aspiran a lo mismo,» que siempre va a haber otros que deseen otra cosa. Sin embargo, todos—y con esto también me refiero al Islam—deberían aprender a respetar, la regla derrideana número uno, el respeto al «derecho de todos a la diferencia en su relación con los otros, pero también consigo mismos.» Este respeto tendría que incluir obviamente el «respeto al derecho al error e incluso, a la confusión,» «el derecho a una historia, a una transformación de sí mismo y del pensamiento propio, que no es reductible ni totalizable a algo homogéneo» (Derrida 1988, 103). Obviamente es más fácil decir que actuar. A pesar de ello, si se quiere evitar el famoso estrellamiento *à la Huntington*, se puede tomar como tarea política analizar las fronteras de estos dos paradigmas opuestos para hacerlos más permeables. Pues por mucho que el Islam del siglo VII de la era cristiana no se haya definido a través de lo otro y que se haya considerado autorreferencial y auténtico, desde entonces ha adoptado más de los intentos de igualación de la Europa colonialista de lo que quiere aceptar. De ahí que los intentos de resurrección del Islam a partir del siglo XIX, son intentos modernos de trazar las propias fronteras pasando sobre el enemigo común (es decir: Occidente, el capitalismo, Europa, etc.) y fortalecer la identidad interna frente a lo externo. Seguramente esto es válido también para el paradigma cristiano-occidental, al que le gustaría renunciar a su herencia musulmana y al que le gustaría tener al Islam—mientras no esté igualado—más allá de las fronteras de lo propio.

En otras palabras esto no significaría otra cosa que tener que lograr encontrarnos con el otro sin la intención de imponerle los mismos valores y estar dispuestos a contextualizar y relativizar nuestros valores. En el caso europeo-cristiano, esto también significaría comprender que «lo otro es resultado de una diferenciación interna de lo propio y, por consiguiente, está subordinado a lo propio» (Laclau 1996, 3).

Este entendimiento sería posiblemente el primer paso hacia la permeabilidad entre culturas paradigmáticas, para insistir en su magnitud de intersección: y esto no sólo para atraer su contingencia, sino para llamar su atención sobre el hecho de que sólo pueden fortalecer sus fronteras gracias a lo radicalmente otro. De ahí, que un convertirse hacia la transculturalidad que la atraviesa, no sólo sea deseable, sino también necesario, pues sólo ella puede remitir a lo que está más allá de las fronteras. Esto le quitaría el aguijón de la autenticidad al uno, así como al otro el de su radicalismo y los llevaría a unirse en una red más allá de la identificación

y la diferenciación total. Si podemos hacer esto, si logramos salirnos de nosotros mismos y mezclarnos con el otro sin la intención de imponerle los mismos valores y relativizamos nuestros valores propios, entonces, en el sentido de Celan, no todo está perdido:

... *Una  
estrella  
al parecer todavía tiene luz.  
Nada,  
nada está perdido.*

---

### Notas

<sup>1</sup> Aunque Bassam Tibi señale que la palabra Shari'at aparece sólo una vez en el *Qur'ân* (45.18) y que significa «camino, dirección,» y que la mayor parte de la legislación islámica haya sido desarrollada hasta después de la muerte del profeta (1994, 190), el territorio de la Shari'at abarca más que el de la legislación occidental. No sólo regula las relaciones de los fieles de la comunidad y hacia otras comunidades aceptadas por el Islam, sino que también representa la voluntad divina. En este sentido, en el Islam, legislación y teología significan lo mismo. La Shari'at contiene la exégesis del *Qur'ân*, la tradición de las Hadith, los legados orales del profeta y sus ocupaciones (*sunna*) o (*idschma*), las declaraciones coincidentes de los compañeros de Mahoma y de sus descendientes, e interpretaciones personales (*idschtihat*) si no llegase a bastar con las primeras dos.

<sup>2</sup> Este es un punto controversial, pues aunque todos los seres humanos son criaturas de Dios y, por lo tanto, en esencia son iguales e incluso sucesores de los ángeles, en su socialización fueron creados como diferentes por Dios. Por la voluntad divina, son divididos en diferentes pueblos y culturas y hasta en diferentes clases según sus ingresos, como puede inferirse del *Qur'ân*: «Oh, vosotros que tenéis fe, ved que los ídólatras son impuros» (9.28). O la superioridad ontológica del hombre: «Y no deseéis *aquello con lo que Dios distinguió a uno de ustedes sobre el otro*. A los hombres les toca su parte según su mérito y a las mujeres les toca una parte según su mérito.» «Los hombres son *superiores* a las mujeres por aquello que Alá les concedió a los unos antes que a las otras» (4.34). Correspondiendo a *todos* los seres humanos cinco derechos iguales: 1. El derecho a la vida; 2. El derecho al entendimiento, en el que se basa la prohibición de tomar alcohol; 3. El derecho a la propiedad; 4. El derecho a la religión; 5. El derecho a la descendencia (al-Ghazâlî, Bulaç 1993, 186). Seguramente habría que agregar, que en la historia del Islam cultural (a pesar de que esto se opone al concepto del Islam) hubo situaciones en las cuales no fueron respetados estos derechos. Un ejemplo famoso de ello, es el baño de sangre de Granada en 1066, pero Stillman (1979) y Lewis (1984) afirman, que en la historia del Islam cultural sólo en casos muy raros pueden encontrarse ejemplos de tal «violación de las leyes.»

<sup>3</sup> San Pablo había dicho: «Ahí no hay griego, judío, circuncisión, prepucio, no-griego, escita, siervo, pretendiente, sino todo y en todos Cristo» (Col. 3.11), o: «Aquí no hay

ningún judío o griego, aquí no hay ningún siervo ni pretendiente, aquí no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros estáis en Cristo» (Gál. 3.28).

<sup>4</sup> A pesar de la prohibición cristiana de matar, por lo menos desde San Agustín, a partir de la tradición de la enseñanza civil romana del «bellum iustum,» la guerra ordenada por Dios, el «bellum Deu auctore» se declaró excepción justificada. Y de dicha justificación se echó mano no sólo frente a los musulmanes, sino también frente a los indios. Así, también Sepúlveda, en su discurso de Valladolid, plantea cuatro razones, que se encuentran igualmente en *Democrates alter* y según las cuales legitima la guerra contra los infieles. Además se dice: «Pues como ya lo dijo San Antonio (Epist. 75), la pérdida de una sola alma sin bautizo es peor que la muerte de innumerables víctimas, aún cuando éstas sean inocentes» (1951, 79).

<sup>5</sup> Seguramente no se trata de una coincidencia el que la tradición islámica nunca se haya apropiado de lo ajeno a manera de transferencia, sino que sólo haya traducido. Brague (1995, 63-82) expone los diferentes tipos de apropiación de lo otro, sobre todo de lo griego, y señala sobre todo la diferencia entre copiar, transferir y traducir. Traducir sin querer transferir el significado es una forma de la distancia y la exclusión, en la que no se da la confrontación. En este sentido también se da la analogía con la historia del Islam en Europa: las ciudades conquistadas por los musulmanes nunca fueron «rebautizadas,» sus nombres originales nunca se cambiaron a la manera de Colón, sino que se siguieron usando, precisamente porque eran los nombres de los «otros» y debían seguirlo siendo.

<sup>6</sup> Imagínese, contrariamente al temor europeo corriente, que en los países que fueron regidos de manera «islámica» (la España mora, el Imperio Otomano) la alteridad del otro nunca fue eliminada ni la población islamizada. Tampoco la lengua de los usurpadores musulmanes les fue impuesta a los países conquistados, a pesar de que según el *Qur'án*, la lengua árabe es sagrada. En cambio, no sólo todo el mundo colonializado habla español e inglés sino que, siguiendo el principio de universalidad, también es cristiano.

---

Traducción del alemán de Rosa Elena Lara Elorduy

### Obras citadas

- Al-Azmeh, Aziz. 1993. *Islams and Modernities*. Verso.
- Brague, Rémi. 1992. *Europa: Eine exzentrische Identität*. Frankfurt: New York.
- Bulaç, Ali. 1993. *Yslam ve Fanatizm*. Istanbul.
- Connolly, William E. 1991. *Identity-Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca: Cornell UP.
- Derrida, Jacques. 1988. *Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel. Paul de Man Krieg*. Wien.
- Engelmann, Peter. 1990. «Einführung, Postmoderne und Dekonstruktion.» *Postmoderne und Dekonstruktion*. Stuttgart: Reclam.
- Gabrieli, Francesco. 1983. *Mohammed in Europa*. München.
- Gellner, Ernest. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. New York, London: Routledge.
- Greenblatt, Stephen. 1994. *Wunderbare Besitztümer*. Berlin: Wagenbach.

- Hegel, G.W.F. 1986. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12, Frankfurt/M.
- Hentsch, Thierry. 1988. *La Vision politique de l'Est méditerranéen*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Honneth, Axel. 1994. «Universalismus als moralische Falle?» *Merkur*. Heft 9/10, Sept./Okt. 1994, S. 867-883.
- Huntington, Samuel. 1993. «The Clash of Civilisations.» Vol. 72 *Foreign Affairs* 3.
- Kohlhammer, Siegfried. 1995. «Die Feinde und die Freunde des Islam.» *Merkur*. Heft 9/10, Sept./Okt. 1995, S. 804-825.
- Kristeva, Julia. 1990. *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt/M.
- Lewis, Bernhard. 1996. *The Jews of Islam*. Istanbul.
- Matvejević, Predrag. 1993. *Der Mediterran. Raum und Zeit*. Zürich.
- Montaigne, Michel de. 1948. *Aus dem Süddeutschen Tagebuch des Herrn Michel de Montaigne*. Lindau.
- . 1969. *Die Essais*. Stuttgart.
- Nagel, Tilman. 1983. *Der Koran*. Einführungen, Texte, Erläuterungen, München.
- Rudolf, Enne. 1995. «Nähe des Fremden.» *Universitas* 594: Dezember.
- Schmitt, Carl. 1991. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Dunckner & Humblot.
- Schulze, Reinhard. 1994. *Geschichte der islamischen Welt*. 20 München: Jahrhundert.
- Tibi, Bassam. 1994. *Im Schatten Allahs, der Islam und die Menschenrechte*. München.
- Todorov, Tzvetan. 1985. *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt/M.
- Welsch, Wolfgang. 1992. «Transkulturalität.» *Information Philosophie*. Mai 1992, Heft 2, S. 5-20.
- . 1994. «Rede zur Kultur.» *Paragrana, Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. Berlin, Band 3, 1994, Heft 1, S. 200-216.
- . 1995. *Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt/M.
- Wittgenstein, Ludwig. 1990. *Werkausgabe in acht Bänden*. Frankfurt/M.
- Zubaida, Sami. 1989. *Islam, the People and the State*. London: Routledge.