

Educación, cultura y sociedad: oportunidades para la investigación

Editores

Andrea Johana Aguilar-Barreto

Valmore Bermúdez-Pirela

Yurley Karime Hernández Peña



**Educación, cultura y sociedad:
oportunidades para la
investigación**

Editores

Andrea Johana Aguilar-Barreto

Valmore Bermúdez-Pirela

Yurley Karime Hernández Peña

Educación, cultura y sociedad: oportunidades para la investigación

Editores

Andrea Johana Aguilar-Barreto
Valmore Bermúdez-Pirela
Yurley Karime Hernández Peña

Autores

Andrea Johana Aguilar-Barreto
Valmore Bermúdez-Pirela
Yurley Karime Hernández Peña
Alba Patricia Guerrero Cárdenas
Andrea Suárez
Angélica Durley Hernández Gamboa
Camilo Contreras Velásquez
Carlos Fernando Hernández Morantes
Clara Paola Aguilar-Barreto
Claudia Esperanza Valdeleón Blanco
Claudia Eufemia Parra Meaurio
Cristian A. Toloza-Sierra
Edgar Arturo Gutiérrez Limas
Edgar Beltrán Bermúdez
Edward Fabián La Torre
Elizabet Contreras Contreras
Fabián Enrique Cubillos Álvarez
Jhenifer Paola Gutiérrez Barrera
Johan Andrés Estupiñán Silva
Jovany Gómez Vahos
Julio Cesar Contreras
Karen Shirley Martínez Grass
Laura Vianey Barrera Rodríguez
Leonardo Yotuhel Díaz Guecha
Leydy Yasmín Carrillo Granados
Liesel Katuska Acevedo Gelves
Lilian Rivas
Liliana Orbegoso Reyes
Luisa Fabiola Jaimes Gamboa
Magda Cecilia Pérez Arenas
Manuel Ernesto Riaño Garzón
María Susana Marlés Herrera
María Teresa Carrillo Vera
Mariana Peñaloza Tarazona
Marlly Karina Arenas Torrado
Mauricio Sotelo Barrios
Mireyda Navarro Arévalo
Nayibis Rincón
Neida Coromoto Albornoz Arias
Omar Rozo Pérez
Ramón Elías Ortega
Sandra Bonnie Flórez Hernández
Stephanie Polo
Wilkar Simón Mendoza Chacón



Editores

©Andrea Johana Aguilar-Barreto
©Valmore Bermúdez-Pirela
©Yurley Karime Hernández Peña

Autores

©Andrea Johana Aguilar-Barreto
©Valmore Bermúdez-Pirela
©Yurley Karime Hernández Peña
©Alba Patricia Guerrero Cárdenas
©Andrea Suárez
©Angélica Durley Hernández Gamboa
©Camilo Contreras Velásquez
©Carlos Fernando Hernández Morantes
©Clara Paola Aguilar-Barreto
©Claudia Esperanza Valdeleón Blanco
©Claudia Eufemia Parra Meaurio
©Cristian A. Toloza-Sierra
©Edgar Arturo Gutiérrez Limas
©Edgar Beltrán Bermúdez
©Edward Fabián La Torre
©Elizabeth Contreras Contreras
©Fabián Enrique Cubillos Álvarez
©Jhenifer Paola Gutiérrez Barrera
©Johan Andrés Estupiñán Silva
©Jovany Gómez Vahos
©Julio Cesar Contreras
©Karen Shirley Martínez Grass
©Laura Vianey Barrera Rodríguez
©Leonardo Yotuhel Díaz Guecha
©Leydy Yasmín Carrillo Granados
©Liesel Katuska Acevedo Gelves
©Liliana Rivas
©Liliana Orbegoso Reyes
©Luisa Fabiola Jaimes Gamboa
©Magda Cecilia Pérez Arenas
©Manuel Ernesto Riaño Garzón
©María Susana Marlés Herrera
©María Teresa Carrillo Vera
©Mariana Peñaloza Tarazona
©Marlyl Karina Arenas Torrado
©Mauricio Sotelo Barrios
©Mireyda Navarro Arévalo
©Nayibis Rincón
©Neida Coromoto Alborno Arias
©Omar Roza Pérez
©Ramón Elías Ortega
©Sandra Bonnie Flórez Hernández
©Stephanie Polo
©Wilkar Simón Mendoza Chacón

Grupos de investigación

Altos Estudios de Frontera (ALEF), Universidad Simón Bolívar, Colombia.
Rina Mazuera Arias
Democracia y Modernización del Estado Colombiano, Universidad Simón Bolívar, Colombia.
Florentino Antonio Rico Calvano
Modelamiento Científico e Innovación Empresarial GIMCINE
Miguel Ángel Vera

ISBN: 978-958-5533-39-4

Impreso en Barranquilla, Colombia. Depósito legal según el Decreto 460 de 1995. El Fondo Editorial Ediciones Universidad Simón Bolívar se adhiere a la filosofía del acceso abierto y permite libremente la consulta, descarga, reproducción o enlace para uso de sus contenidos, bajo una licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



© Ediciones Universidad Simón Bolívar

Carrera 54 No. 59-102

<http://publicaciones.unisimonbolivar.edu.co/editionsUSB/dptopublicaciones@unisimonbolivar.edu.co>

Barranquilla y Cúcuta

Producción Editorial

Conocimiento Digital Accesible. Mary Barroso, Lisa Escobar

Urb. San Benito vereda 19 casa 5. Municipio Santa Rita del Estado Zulia- Venezuela. Apartado postal 4020. Teléfono: +582645589485, +584246361167. Correo electrónico: marybarroso27@gmail.com, conocimiento.digital.a@gmail.com

Diciembre del 2018

Barranquilla

Made in Colombia

Educación, cultura y sociedad: oportunidades para la investigación / editores Andrea Johana Aguilar-Barreto, Valmore Bermúdez-Pirela, Yurley Karime Hernández Peña; Alba Patricia Guerrero Cárdenas [y otros 43] -- Barranquilla: Ediciones Universidad Simón Bolívar, 2018.

251 páginas; figuras y tablas a blanco y negro
ISBN: 978-958-5533-39-4 (Versión electrónica)

1. Ciencias Sociales – Investigaciones 2. Investigación acción 3. Existencialismo 4. Islamismo y política 5. Oriente y Occidente– Aspectos políticos 6. Participación política 7. Colombia – Política Social I. Aguilar-Barreto, Andrea Johana, editor-autor II. Bermúdez-Pirela, Valmore, editor-autor III. Hernández Peña, YurleyKarime, editor-autor IV. Guerrero Cárdenas, Alba Patricia V. Suárez, Andrea VI. Hernández Gamboa, Angélica Durley VII. Contreras Velásquez, Camilo VIII. Hernández Morantes, Carlos Fernando IX. Aguilar Barreto, Clara Paola X. Valdeleón Blanco, Claudia Esperanza XI. Parra Meaurio, Claudia Eufemia XII. Toloza-Sierra, Cristian A. XIII. Gutiérrez Limas, Edgar Arturo XIV. Beltrán Bermúdez, Edgar XV. La Torre, Edward Fabián XVI. Contreras Reyes, Elizabeth XVII. Cubillos Álvarez, Fabián Enrique XVIII. Gutiérrez Barrera, Jhenifer Paola XIX. Estupiñán Silva, Johan Andrés XX. Gómez Vahos, Jovany XXI. Contreras, Julio Cesar XXII. Martínez Grass, Karen Shirley XXIII. Barrera Rodríguez, Laura Vianey XXIV. Díaz Guecha, Leonardo Yotuhel XXV. Carrillo Granados, Leydy Yasmín XXVI. Acevedo Gelves, Liesel Katuska XXVII. Rivas, Lilian XXVIII. Orbegoso Reyes, Liliana XXIX. Jaimes Gamboa, Luisa Fabiola XXX. Pérez Arenas, Magda Cecilia XXXI. Riaño Garzón, Manuel Ernesto XXXII. Marlés Herrera, María Susana XXXIII. Carrillo Vera, María Teresa XXXIV. Peñaloza Tarazona, Mariana XXV. Arenas Torrado, Marlyl Karina XXXVI. Sotelo Barrios, Mauricio XXXVII. Navarro Arévalo, Mireyda XXXVIII. Rincón, Nayibis XXXIX. Alborno Arias, Neida Coromoto XL. Roza Pérez, Omar XLI. Ortega, Ramón Elías XLII. Flórez Hernández, Sandra Bonnie XLIII. Polo, Stephanie XLIV. Mendoza Chacón, Wilkar Simón XLV. Tit.

370.72E24 2018 Sistema de Clasificación Decimal Dewey 21ª edición

Universidad Simón Bolívar – Sistema de Bibliotecas

Como citar este libro

Aguilar-Barreto, A.J., Bermúdez-Pirela, V. y Hernández Peña, Y.K. (Ed.) (2018). *Educación, cultura y sociedad: oportunidades para la investigación*. Cúcuta, Colombia: Ediciones Universidad Simón Bolívar.

DOI:

2

EL ABISMO ENTRE OCCIDENTE Y EL ISLAM: UNA INCOMPREENSIÓN MUTUA¹

Edgar Beltrán Bermúdez

Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Rafael Urdaneta, Maracaibo, Venezuela. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8388-1912>. Correo electrónico: beltranbedgar@gmail.com

Jovany Gómez Vahos

Magíster en Práctica Pedagógica, Universidad Simón Bolívar, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Cúcuta, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1958-7107>. Correo electrónico: Jomez86@unisimonbolivar.edu.co.

Mariana Peñalosa Tarazona

Doctora en Educación. Departamento de Ciencias Básicas, Sociales y Humanas de la Universidad Simón Bolívar, Cúcuta, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3863-0580>. Correo electrónico: mepenaloza6@unisimonbolivar.edu.co

Marlly Karina Arenas Torrado

Magíster en Gerencia de Empresas. Posgrados/Maestría en Administración de Empresas e Innovación y Especialización en Gerencia Social. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9084-2460>. Correo electrónico: m.arenast@unisimonbolivar.edu.co

Cristian A. Toloza-Sierra

Ingeniero de Sistemas, Departamento de Sistemas. Universidad Simón Bolívar Cúcuta, Colombia, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9908-0076>. Correo electrónico: c.toloza@unisimonbolivar.edu.co

Fabián Enrique Cubillos

Abogado por la Universidad Simón Bolívar, Colombia. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad Simón Bolívar Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9763-5592>. Correo electrónico: f.cubillos@unisimonbolivar.edu.co

Edward Fabian LaTorre

Abogado universidad Libre, Especialista en derecho de familia de la universidad Libre de Colombia, Especialista en responsabilidad civil y daño resarcible, de la universidad Externado de Colombia, magister en derechos humanos, democracia y justicia internacional de la universidad de Valencia España, doctorando en Derecho de la universidad Complutense de Madrid - España. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-2021-3399>. Correo electrónico: e.latorre@unisimonbolivar.edu.co

María Susana Marlés Herrera

Politóloga. Profesora de Ideas Políticas y Derechos Humanos-Derecho Internacional Humanitario Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Cúcuta, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8967-0021>. Correo electrónico: m.marles01@unisimonbolivar.edu.co

Clara Paola Aguilar-Barreto

Abogada, Universidad Libre. Especialista en Derecho Contencioso Administrativo, Externado de Colombia. Maestrante en derecho Público, Externado de Colombia. Docente Investigador Universidad Simón Bolívar, Colombia. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1185-5154>. Correo electrónico: c.aguilar@unisimonbolivar.edu.co

Andrea Johana Aguilar-Barreto

Abogada, Universidad Libre. Administradora, ESAP. Licenciada en Lengua Castellana, Universidad de Pamplona. Doctora en Educación, UPEL. Postdoctora (c), innovación educativa y TIC. Especialista en Orientación de la conducta, Universidad Francisco de Paula Santander. Especialista en Administración Educativa, UDES. Docente Investigador de Universidad Simón Bolívar, Colombia. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1074-1673>. Correo electrónico: a.aguilar@unisimonbolivar.edu.co

¹ Artículo derivado de la Investigación “libertad desde el existencialismo” de la línea de filosófico-jurídica.

Resumen

Las fricciones históricas entre el islam y Occidente son bien sabidas y siguen ampliamente latentes. Este artículo se propuso hacer un breve esbozo de las distintas causas estas fricciones, en especial desde un punto de vista histórico, social y filosófico-teológico a través de un análisis documental. Se concluyó que la raíz histórica del cierre de la teología islámica a la filosofía y a una racionalización de la teología –como sí ocurrió en las otras dos religiones abrahámicas- causó una doctrina estática que ha perpetuado sus interpretaciones hasta la actualidad y sirve de base ideológica de Estados y grupos extremistas.

Palabras clave: Islam; Occidente; teología y filosofía islámica; asharitas y mutazalitas.

The Abyss between West and Islam: a mutual miscomprehension

Abstract

Historical frictions between Islam and the West are well known and are highly up to date. This article did a short frame of the different causes of these frictions, especially from a historical, social and philosophical-theological viewpoint through a bibliographical analysis. The conclusion was that the historical root of Islamic theology's closure to philosophy and theology's rationalization –as it occurred in the other two Abrahamic religions, caused a static doctrine that had perpetuated its religious interpretations until today and serves as an ideological base of extremists states and groups.

Keywords: Islam; West; Islamic theology and philosophy; asharites and mutazalites.

Introducción

Aunque en el imaginario colectivo está sembrada la imagen de un islam unificado, de un grupo gigante de personas prácticamente sacadas de un mismo molde, el Islam es un cuerpo bastante heterogéneo en algunos aspectos. También a veces caemos en la falsa premisa de que musulmán y árabe son lo mismo, cuando apenas alrededor del 20 % de los musulmanes del mundo son árabes y los dos países del mundo con mayor población musulmana (Indonesia y la India) no son árabes. Es difícil determinar un corpus de creencias islámicas completamente homogéneo que podamos citar como un catecismo, aunque evidentemente hay creencias y doctrinas predominantes que han ido moldeando al islam hasta convertirlo en lo que es hoy.

El propósito de este artículo no es demostrar el hecho de que existan incomprendiones, problemas o fricciones entre el mundo musulmán y Occidente. Estas son abiertas y manifiestamente evidentes, la medida de la fricción aumenta o disminuye entre diferentes culturas de países predominantemente islámicos y diferentes interpretaciones del islam, pero son claras. CONVERGER en el análisis de la problemática civilizatoria que nos atañe como

hombres y mujeres contemporáneos pareciera ser una medida del grado de participación que como académicos estamos obligados a entregar a la sociedad (Gil, 2013; Gil Otaiza, 2016).

Solo con consultar el estudio de Pew Research Center “The World’s Muslims: Religion, politics and society” del año 2013 basta y sobra para observar esta polarización y preocuparse seriamente cuando, por ejemplo, el 15 % de los musulmanes en Turquía, el 18 % en Malasia, el 26 % en Bangladesh, el 39 % en Afganistán, el 29 % en Egipto y el 40 % en Israel afirma que los bombardeos suicidas en defensa del islam están justificados frecuentemente o en algunas ocasiones.

También se observa una gran incompreensión mutua cuando otro estudio de Pew Research Center “Muslim-Western Tensions Persists” del 2011 afirma que el 68 % de los musulmanes en países de mayoría musulmana considera que los occidentales son egoístas, otro 66 % piensa que son violentos, el 64 % cree que son codiciosos, el 61 % afirma que son inmorales, el 57 % que son arrogantes, el 53 % que son fanáticos y solo el 33 %, 31 % y 29 % cree que los occidentales son honestos, generosos y tolerantes, respectivamente. Aunque la percepción de los occidentales sobre los musulmanes es un poco más variada, también arroja resultados similares: el 58 % cree que los musulmanes son fanáticos, el 50 % que son violentos y el 39 % que son arrogantes y solo el 22 % piensa que son respetuosos de las mujeres, mientras el 51 % los considera honestos y el 41 %, generosos.

El objetivo aquí planteado es hacer un breve esbozo (ya que,

francamente, si la intención fuera realizar una dilucidación profunda, se podrían escribir volúmenes de este tema) de las distintas causas tanto históricas, filosóficas, teológicas, geopolíticas y sociales que originan esta sempiterna controversia entre Islam y Occidente.

Resultados y discusión

1) Teología y filosofía política islámica

Es menester iniciar explicando cómo la teología islámica embebe completamente la cosmovisión musulmana hasta el punto de que su filosofía política, su comprensión de lo que es y debe ser el Estado, la ley, el orden social, etc. son un derivado de esa teología, más que un cuerpo autónomo. En el islam no hay una clara distinción entre política y religión, se encuentran completamente interconectadas.

Por esto mismo, Charles Butteworth afirma (traducción nuestra):

Hay poca necesidad de insistir en el que islam ofrece tanto una guía práctica como espiritual a los fieles. Ya sea que miremos a la comunidad fundada por el profeta Mahoma cuando estaba en Medina (622-30) o a la manera en la que continuó durante los dos años después de volver a La Meca, ya sea que pensemos en la tradición de los cuatro califas ortodoxos (632-61) (...) o sobre los califas que guiaron los imperios Omeya (661-750), Abasida (750-1258) y el Omeya español (756-1031), o, ya sea que consideremos (...) los sultanes que gobernaron el Imperio Otomano (1453-1918), vemos la política conectada con la religión. Desde el comienzo del Corán y el alegato de que el Señor del Universo muestra a los fieles el camino recto a la garantía que Él ha hecho a los musulmanes de ser “una nación balanceada que dé testimonio a la gente” y a la promesa de que Él traerá victoria a aquellos que entren en Su religión, el estrecho vínculo entre islam y poder es evidente.

Los problemas planteados en la teoría política musulmana medieval no distaban demasiado de los planteados en occidente (la naturaleza de la ley, la razón de ser de la comunidad política, las mejores formas de gobierno) pero con especial atención a la revelación coránica y a los dichos y hechos del profeta: se consideraba que Alá había dejado mandatos claros

a través de Mahoma sobre cómo regir la convivencia social y a su vez existía una íntima relación entre religión y política, no se ven ambas como objetos separados, si no a la política como un elemento más de la religión.

Butteworth (1992, p. 33) también afirma que en la teoría política musulmana medieval se pensaba que el propósito de organizarse sociopolíticamente es adquirir una excelencia en la virtud que no es adquirible viviendo de forma aislada, ¿Y dónde está plasmado el camino para alcanzar la virtud y de dónde se deduce la forma de gobierno que lo permitirá? En la revelación coránica.

Aquí ya se esboza una primera distinción entre el pensamiento occidental y el islámico: En el Islam el fin de la asociación política que se manifiesta como Estado es la perfección en la Virtud de sus habitantes (Butteworth, 1992. p. 36), la cual es una verdad revelada por Alá a través de Mahoma, por lo que hay un vínculo necesario entre religión y política; en el pensamiento occidental el fin del Estado se acerca más a garantizar la protección de la libertad a los ciudadanos, el imponer una noción particular de “virtud” a los ciudadanos a través de la coerción estatal se observa como un ataque a esa libertad que busca garantizarse.

Esta mezcla entre religión y política se ha perpetuado hasta la actualidad, como afirma Orti (2003): “Para algunos autores en el islam no existe actualmente una separación de facto entre lo religioso y lo profano. El ámbito de lo religioso abarca cada faceta de la conducta del musulmán. Existe (...) una relación orgánica entre religión, política y sociedad que (...) no aporta nada beneficioso para cada una de esas esferas por separado”. (p. 51).

No existe un verdadero ámbito privado o algo que escape a lo religioso o en el argot sistémico: el suprasistema social es en realidad el sistema religioso y a este se someten todos los otros subsistemas, en especial el social, el jurídico y el político. Por esto mismo Flaquer (2016, p. 21) apunta:

El hecho de rezar al alba, a mediodía, a media tarde, en la puesta del sol y de noche, ofrece al musulmán la experiencia de una vida completamente

entregada a Dios. El Dios Uno unifica también todo el día sin distinguir lo profano de lo sagrado, igual que unifica la esfera social sin distinguir lo político de lo religioso. La vida política es también vida religiosa y por ello la ley islámica afecta también a esta dimensión.

Ahora, ¿cuál es el rol del gobernante en el pensamiento musulmán? El pensamiento medieval musulmán se encontraba bastante influido por la teoría política griega clásica, por esto mismo Martínez Lorca afirma que para el pensador medieval Al-Farabi: “El jefe de Estado ideal (...) sería al mismo tiempo imam o guía religioso, profeta-teólogo y filósofo. Como escribió el arabista T. J. De Boer, este gobernante primero <<es Platón con las prendas del profeta Mahoma>>”. Nuevamente se encuentra la unión de lo político con lo religioso, muy distinto al cristianismo que se dividía entre el catolicismo en el que había una distinción clara entre la autoridad religiosa (el Papa) y la política (los reyes) y el cristianismo ortodoxo en el cual existía el cesaropapismo, una supeditación de la autoridad religiosa a la política (el emperador bizantino). En el islam de la época simplemente no había distinción entre autoridad política y religiosa, ambas debían estar concentradas en la misma persona.

Ahora bien, siguiendo a Juan Orti (2003, p. 42) se observa que existen tres pilares básicos del pensamiento político musulmán tradicional tauhid (doctrina de la unicidad de Allah), risalat (mensaje del Profeta) y kilafat (califato) que permiten acercarse a explicar algunas fricciones entre Occidente y el islam. Aquí nos centraremos en la idea de tauhid.

El tauhid, Alá como único soberano y como Dios Uno, tiene una implicación política bastante evidente hasta el punto de que convierte al pensamiento político el centro de la filosofía islámica e incluso, la única posible filosofía islámica, como indica Cepedello (2012, pp. 25-26):

El aspecto político es tan determinante en esta religión que se instituye como el tema predominante del pensamiento islámico. En la medida en que la omnipotencia divina es más que suficiente para explicar las grandes preguntas cosmológicas y metafísicas, la dilucidación de las cuestiones jurídico-políticas se convirtió, desde los orígenes mismos del Islam, en el principal acicate de la actividad especulativa, hasta el punto

que es posible afirmar que la única filosofía característicamente islámica es la política (siyasa) (...) Desde esta perspectiva, en el Islam, se hace imposible determinar si la política es una dimensión de la religión o si, al contrario, la religión es una dimensión de la política. Se trata, en síntesis, del problema de la siyasa Sharia, esto es, de la construcción de una concepción política acorde con la ley religiosa, pero en un grado tal de asimilación que haga a ambas prácticamente indesligables.

El foco de la reflexión política islámica es la construcción de un corpus ideológico y de una comunidad política basada en las revelaciones coránicas y fundamentadas en la Sharia y en la noción de Tauhid, de Alá como único verdadero soberano, punto a profundizarse más adelante en el presente artículo.

En este orden de ideas, afirma Orti:

El tauhid es el concepto principal de la fe islámica y de la práctica religiosa, por ello, en el islam se afirma que sólo puede haber un soberano que es Allah. Según Espósito, tanto algunos analistas no islámicos como otros islámicos ortodoxos llegan a afirmar que la primera implicación del tauhid es que no puede existir una verdadera «democracia islámica» puesto que se produce un conflicto entre el concepto soberanía del pueblo y soberanía de Allah. En el seno de semejante sistema teocrático, nadie –ni siquiera la umma al unísono– tiene derecho a modificar una orden explícita de Allah. (p. 42).

Es decir, el único soberano es Alá (y pronto esbozaremos hasta qué punto llevan algunas interpretaciones del Islam esta noción), no puede existir cosa tal como “soberanía popular”, evidentemente la mejor manera de preservar la integridad de la doctrina y de la voluntad de Alá es con un mando único, un rey-filósofo (el califa), por esto mismo ya entrado el s. XIX Al-Afghani y Abduh proponen una suerte de despotismo ilustrado musulmán, en palabras de Butteworth (traducción nuestra):

Estos dos eventualmente unieron fuerzas para lanzar desde París un diario que duró poco en el que argumentan vigorosamente por la independencia del dominio extranjero, pero no ven razón alguna por la que reemplazar el gobierno monárquico por el gobierno popular.

Es su convicción de que los pueblos árabes y musulmanes no están lo suficientemente disciplinados para gobernarse a sí mismos, por lo que necesitan el tutelaje de un gobernante que los entrene en las habilidades necesitadas para gobernarse a sí mismos. (...) la concesión generosa de Al-Afghani a Ernest Renan de que la filosofía y la religión deben estar siempre en conflicto también refuerza la posibilidad de posponer la democracia, ya que deja claro que los pueblos de Medio Oriente no estarán listos pronto para abandonar la guía religiosa.(p. 34)

El conflicto planteado por Al-Afghani entre religión y filosofía trae un tema a colación que nos permite dar una explicación a muchas de las prácticas y valores altamente cuestionados del Islam: la antiquísima confrontación entre los pensadores mutazalitas y asharitas en el s. IX. Para ilustrarla un poco nos apoyaremos principalmente en las actas de la conferencia “Islam and the West: The theology behind the history” de Robert Reilly. Su premisa principal es la siguiente (traducción nuestra): “El islamismo es una patología espiritual, basada en una teología deformada, que ha producido una cultura disfuncional” (p. 5).

Esta patología espiritual está basada en la confrontación aquí referida. Los mutazalitas eran pensadores musulmanes influidos por el pensamiento helenístico que consideraban que Dios actuaba de manera lógica y que, aunque es trascendente dejaba conocer algunas de sus realidades por el hombre, los asharitas, todo lo contrario. Si Dios se atiene a la lógica, entonces no es omnipotente, además no existen relaciones de causalidad: Dios no es solamente la causa primera de las cosas, sino que es la única causa. Un ejemplo bastante ilustrativo de Reilly (2010) es que desde una interpretación radical del pensamiento asharita no puede creerse ni siquiera del todo en la ley de gravedad, ya que no hay un orden preestablecido en el mundo. Si alguien deja caer unos lentes al suelo y efectivamente caen es puramente porque fue voluntad de Dios, no porque haya una ley que así lo determine, Dios podría desear mañana que los lentes al soltarse salgan disparados hacia arriba y así sería.

Reilly (2010, p. 21) ofrece una explicación de la perspectiva asharita (traducción nuestra):

Dios no actúa por razones. Dios no está ordenado teleológicamente; Él puede hacer lo que sea. Ya que Dios actúa sin razón alguna, lo que hace no es inteligible y no puede ser entendido. No puedes conocer a Dios, solo puedes conocer su revelación, por eso (...) al-Juwayni enseñó que “No hay nada obligatorio por la razón” y al-Ghazali dijo “no hay obligaciones que provengan de la razón, sino de la Sharia” Nada que pueda saber a través de la razón te puede decir nada sobre si algo que vas a hacer está moralmente bien o mal, si es justo o injusto (...) De esto deriva que, no solamente no conoces, sino que no puedes conocer nada aparte de la revelación. Ahora, una de las cosas que Dios hace sin razón alguna, es obviamente, crear el universo. Y por lo tanto, el universo mismo se vuelve ininteligible, porque es producto de la pura voluntad en vez de la razón

Si conectamos este pensamiento de Dios como ver al mundo como algo ininteligible, incomprensible, ya que no es producto de la razón, sino de la voluntad arbitraria de Dios (a diferencia de la teología cristiana en la que Dios crea el mundo a través del logos: la palabra y la razón dándole un orden lógico) junto a Dios como causa única de las cosas y lo pasamos al plano moral, se puede entender que la conciencia juega un rol bastante secundario -si es que juega alguno- en ella: la moral proviene de la revelación, no de un ley natural inscrita en el hombre o de la conciencia como guía moral porque la moralidad no tiene un atisbo de racionalidad, es producto de la pura voluntad de Dios. Es decir: matar a un inocente está mal porque Alá así lo dice, no es que Alá prohíbe matar a un inocente porque esté mal. Reilly (2010, pp. 22) nos explica bien esto (traducción nuestra):

En árabe, no existía palabra para “conciencia”. Así que si imaginan por qué no había libertad de conciencia en el Islam –de hecho, no hay libertad de conciencia en el Islam Suní hoy- pregúntense: ¿Cómo puedes tener libertad para algo de lo que ni siquiera tienes una palabra? Ahora, esto no significa que el Islam no tenga sentido moral, absolutamente no. Simplemente significa que este sentido moral proviene exclusivamente de la revelación, y tu conciencia, basada en tu propia razón, no tiene ningún tipo de autoridad (...) La jurisprudencia aceptada en el Islam suní regula todos los aspectos de la vida. Es lo que debes saber y obedecer si esperas llegar al paraíso. En esta jurisprudencia islámica existe un principio que establece: “la razón no es legislador”. Así que

cuando estás pensando o aplicando la Sharia, la ley divina, tu razón no va a pensar estas leyes; son una revelación y por eso puedes entenderlas.

Evidentemente en el Islam actual pervive en pocos una forma de pensar tan radical pero su influencia sigue, como se observa en el párrafo anterior, en la jurisprudencia islámica la razón no legisla: el hombre sabe la distinción entre el bien y el mal porque Alá lo ha revelado, no porque su conciencia se lo dicte. Por esto mismo Cepedello (2012, p. 27) apunta:

El criterio de distinción entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso y lo justo y lo injusto no reside en un supuesto derecho natural (...) sino en la subjetividad absoluta de la voluntad divina. De ahí que, según Bernard Lewis, en la concepción musulmana tradicional, el Estado no crea la ley, sino que él mismo ha sido creado y es mantenido por ella (Campanini, 1999, p. 17). Ahora bien, dado que, desde el punto de vista jurídico y político, el contenido de la revelación sólo se muestra como intencionalidad, el derecho y la política se convierten en las ciencias típicamente islámicas, en la medida en que es necesario desarrollar el principio de mundaneidad, esto es, de inserción absoluta de la religión en lo social y en lo político, establecido en los versículos coránicos y en los Hadices.

Es decir, ya que la razón no legisla y el orden proviene de la absoluta arbitrariedad de la voluntad de Alá y no de la razón o del derecho natural el rol del derecho y la política es materializar esa voluntad revelada de Dios contenida en el Corán y el Hadiz; el fin del Estado -que no crea la ley, ya que la única ley es la revelada, entonces él es creado por esa revelación- es insertar la revelación al plano práctico y social.

Claramente esta denigración de la razón tiene unas consecuencias políticas bastante claras que exponen Aguilar-Barreto y otros (2017); Pérez y Otros (2017); el propio Reilly (2010, p. 22) expone claramente que ella viene de la mano con la primacía del poder como primacía de la pura voluntad y la fuerza, que se materializa con la constitución del califato y el poder del califa. Esto tiene unas consecuencias bastante problemáticas en el plano de la libertad, ya que, si Dios es la causa única de todo y no hay racionalidad moral, no existe el libre albedrío, el hombre está determinado a actuar de una manera preestablecida, así como un árbol

está determinado a dar frutos o un oso está determinado a cazar truchas en un río. Reilly (2010, p. 23) da un buen ejemplo que explica esta primacía del poder que lo lleva a una autolegitimación:

Hay un episodio absolutamente delicioso en el califato omeya cuando el califa al-Malik invita a uno de sus competidores al palacio bajo engaño y los seguidores de su competidor se encuentran en el patio del palacio. El califa lo invita a pasar y luego lo decapita. Después toma su cabeza, sale a donde están los seguidores de su competidor y dice “Como estaba preordenado por Dios desde la eternidad, he decapitado a su gobernante” y todos los anteriormente seguidores de su competidor gritan “Allahu Akbar” y aceptan al califa. No se necesita más razonamiento, su poder es autolegitimador, y así se procedía

Esta destrucción de la razón terminó con la edad dorada del Islam ya que se redujo el pensamiento a someterse a la voluntad coránica y la rica cultura y el desarrollo científico del mundo musulmán se truncó por siglos: se mató a la filosofía y con ella a la civilización ya que como afirma Fazlur Rahman citado por Robert Reilly (2010, p. 6, traducción nuestra): “Un pueblo que se priva a sí mismo de la filosofía, se expone necesariamente a la hambruna en términos de ideas frescas; de hecho, comete un suicidio intelectual”.

Cuando triunfó intelectualmente (aunque esto parezca un oxímoron) el pensamiento asharita, los muzatalitas fueron exiliados -muchos se refugiaron en territorios chiítas- y sus libros fueron quemados y condenados al olvido. Muchos de los filósofos musulmanes más leídos y alabados en occidente como Averroes fueron borrados de la historia intelectual del Islam y sus libros fueron destruidos. El legado intelectual musulmán fue deslastrado después del s. IX y el califato perdió su vitalidad intelectual, cultural y poco a poco política después de una época en la que era superior a la civilización occidental en muchísimos aspectos.

2) Cultura política y geopolítica

Habiendo explorado los fundamentos teológicos y sociales que dan paso a la actitud la civilización islámica para con la civilización occidental,

muchos conceptos políticos que están entramados en la cultura política del islam generan fricciones con la tradición occidental, e incluso – desde interpretaciones particulares del Islam, como el salafismo- que se busque una confrontación frontal e incluso violenta. Tal como lo señala Huntington (2001, p. 203):

A veces, la coexistencia pacífica ha prevalecido; más a menudo, sin embargo, la relación ha sido de guerra fría y de diversos grados de guerra caliente. La «dinámica histórica», comenta John Esposito, «... encontró con frecuencia a las dos colectividades en competencia, y a veces enzarzadas en un combate a muerte por el poder, la tierra y las almas». A lo largo de los siglos, la fortuna de las dos religiones ha ascendido y decrecido en una serie de oleadas, pausas y contraoleadas momentáneas.

El occidente contemporáneo tiene sus raíces puestas en la Ilustración y ella trajo la secularización en el ámbito político, los valores de la Ilustración cambiaron las bases fundacionales de la civilización occidental, separando los asuntos de la creencia con aquellos de la política. El cambio no fue inmediato o sencillo, de hecho fue extremadamente complejo. Falgueras (1988, p. 1) señala que la hablar de la ilustración se debe hablar de una inglesa, una alemana, una española, etc. cada una con características y personajes propios; esto refleja implica que al movimiento ilustrado se le pueden atribuir variedad de conceptos y cambios, pero para el fin de este trabajo, lo fundamental es que sentó un precedente para establecer la libertad de culto y de pensamiento tal como lo expone Falgueras (1988) argumentando que “El primer paso en la generalización de la idea de emancipación se dio en el campo de la religión y, como casi todos los demás, tuvo su inicio en Inglaterra, quizá por la gran inclinación de los ingleses a la generalización y aplicación de ideas.”

El cambio de la condición dentro de la religión de dogmas con poder político ha paradigmas con implicaciones políticas, fue un paso importante garantizando así una convivencia pacífica entre creyentes de diferentes credos bajo un mismo estado, ilegalizando la coacción o la coerción estatal por motivos religiosos; dando una seguridad a la integridad física y material de miembros cualquier religión. Este es un valor esencial para

el Estado occidental moderno ya que le permite obtener legitimidad política por medios estrictamente políticos, y generar un consenso de gobernabilidad que universaliza los derechos y responsabilidades de los ciudadanos, posteriormente se establecieron reglas de juego claras que civilizan las controversias y evitan la caída en la violencia entre los diferentes grupos y sus intereses.

Al no tomar partido por ninguna religión el Estado separa en dos esferas lo privado y lo público para delimitar en dónde puede él actuar con legalidad y legitimidad, mientras imparte justicia basado en las acciones de los individuos.

En el mundo islámico no existe un equivalente a la Ilustración tal y como nosotros la conocemos, aunque si hay una evolución teológica y teórico-política importante digna de estudio, sus posiciones doctrinales predominantes actuales tienden al aborrecimiento y rechazo del secularismo -al menos como lo entendemos en Occidente- al ser considerada una herramienta de Occidente para corromper al Islam. Bernard Lewis (2001, p. 9) lo resume con (traducción nuestra):

Mezquita y estado son una y lo mismo. Mohamed fue a la vez profeta y soldado, profeta y político. Su carrera como político fue una parte esencial para su misión profética, pues así desde esta misma concepción, el Islam fue asociado con el ejercicio de poder. In el árabe clásico no hay pares para las palabras correspondientes a “laico” y “eclesiástico”, “espiritual” y “temporal”, “secular” y “religioso”. El islam no conoce distinciones entre estos reinos, lo abarca todo y controla teniendo jurisdicción sobre la vida entera del individuo.

En la mayoría de países musulmanes la legitimidad y la legalidad están intrínsecamente relacionadas con la religión, esto se debe a que el Islam a pesar de ser una religión también opera ideológicamente, conecta los preceptos religiosos a la práctica política. El rechazo a la secularización es una consecuencia lógica de ello ya que esta extirparía un elemento esencial del Islam que es el ideológico-político y el jurídico (la aplicación de la Sharia). Los efectos que trae consigo la secularización son contrarios al Corán y el Hadith -en segundo plano- que son para los musulmanes

palabra revelada de Dios y, por lo tanto, infalibles. La secularización implica que a los ojos del estado todas las religiones son iguales. El Islam en su operación ideológico-política no puede tolerar esto. En el Islam existe la tolerancia religiosa, al menos con las otras religiones del libro (cristianismo y judaísmo) pero la libertad religiosa es haram, la apostasía (cambiarse de religión o abandonarla en general) hoy día sigue siendo castigada con la muerte o con cárcel en muchos Estados del mundo musulmán.

El sistema de gobierno que propone el islam desde el punto de vista tradicional es, en principio, autoritario, ya que el Estado opera como a la par de una religión que controla básicamente todas las esferas de la vida, y la religión le ofrece a la política sustento moral, cohesión social que se manifiesta como una identidad común, lo que fomenta una interconexión entre política y religión hasta el punto de que se confunden. La razón de esto, según Juan Orti es que “La interpretación de la ley islámica está en manos de grupos –más próximos ideológicamente al siglo XI que al XXI– con una educación muy rudimentaria y con una gran falta de comprensión del mundo actual y un gran rechazo y desprecio hacia la cultura y los avances de todo tipo”. (p. 49) y esto ha llevado a que ciertos sectores presenten una postura muy radical en la relación entre din y dawla (religión y estado):

Para este sector, la sharia indica claramente cuáles son las acciones correctas dentro de un sistema de moral. Para ellos, el poder político hace respetar la sharia y dispone las sanciones para los infractores de la ley divina, defiende a la umma de sus enemigos y lleva el islam más allá de sus fronteras mediante la yihad. Para este sector, la umma estará incompleta hasta que se asiente sobre un Estado, el que fuera original en Medina y actualmente quimérico: el Estado islámico, que tendrá como fin último de su política servir a Allah

Esta tendencia a cerrarse sobre sí por rechazar otras culturas y un vivísimo originalismo (querer volver a la comunidad fundada por el Profeta), lleva a chocarla constantemente con otras culturas y civilizaciones, en especial la occidental, ya que muchos de sus valores son directamente contrapuestos a los ojos del propio Islam y considera que

tiende a poseer un afán expansionista. Además de que existe un más que evidente choque entre la concepción de lo que es y debe ser el Estado, ya que la noción de Estado en el Islam está conectada con la religión, ya que el Estado existe para proteger la religión, llevar a sus pobladores a la práctica de la virtud de acuerdo a lo establecido en el Islam y hacer valer la ley islámica, cuando en el Estado occidental hay una separación evidente entre religión y Estado y el fin del Estado es más bien garantizar la libertad de sus ciudadanos.

La relación entre Estado y religión se radicaliza en el salafismo, que, antes de explicarlo, debe ofrecerse una contextualización histórica. Para el Medio Oriente la caída del Imperio Otomano después de la primera guerra mundial es un punto clave, ya que los turcos a pesar que no eran árabes tenían más en común con ellos que los imperios europeos cristianos, los cuales tomaron toda la región y la fueron repartiendo a su conveniencia, creando naciones que no existían o dividiendo algunas que siempre estuvieron juntas. La falta de control sobre sus territorios y la gran influencia comercial/cultural de estos imperios provocó profundos cambios en las sociedades islámicas al punto que tuvieron que plantearse seriamente cuál era su propia identidad. Esto llevó a una suerte de *aggionarmento* radical que consideraba que el Islam tanto a nivel teológico, como político, intelectual y económico había estado dormido por demasiado tiempo hasta el punto de ahora estar todos sus territorios dominados por potencias occidentales y cristianas. En este contexto nace el movimiento político-ideológico ya mencionado, que, aunque seguido por una porción relativamente pequeña de musulmanes sunitas, posee una importancia económica y política capital en el Islam actual.

Flaquer (2016, p. 10) define esta ideología política:

«Salaf» significa ancestro o antepasado en árabe. Los fundamentalistas musulmanes son aquellos que interpretan negativamente la evolución del islam, consideran que se ha apartado ilícitamente de los orígenes, y que es preciso volver a la religión de la comunidad contemporánea de Muhammad. Se trata de una corriente neurótica-obsesiva porque pretende copiar cada detalle del comportamiento del Profeta, hasta lo mínimo incluso en las cosas más prosaicas”.

(...)

Salafismo no es sinónimo de terrorismo aunque puedan en él surgir individuos que den este paso. La mayoría de los salafis son simplemente pietistas ultraconservadores que predicán la necesidad de mantenerse alejados de toda occidentalización. Una buena parte de ellos son apolíticos en la medida en que sitúan su prioridad en la islamización estricta de los musulmanes desviados, laxos o pecadores. De igual manera, condenan sin reservas el islam tradicional (progresivamente alejado del origen) y el islam sufi o místico por sus influencias, que ven como animistas o cristianas.

El salafismo es seguido por un grupo relativamente pequeño de musulmanes pero posee una importancia capital ya que se ha convertido en la ideología oficial (a través del wahabismo) de Arabia Saudita, que es la potencia económica más grande de Medio Oriente y esto presenta grandes problemas ya que según Bañón (s.f., p. 58):

No es casualidad la visibilización de los salafistas ni tampoco la reislamización de las sociedades. A partir de los años setenta y con el creciente incremento de las ganancias por las explotaciones petroleras, los países del Golfo y en especial Arabia Saudita empezaron a enviar grandes sumas que posibilitaron la expansión y afianzamiento de las ideas del islam político que había nacido con los Hermanos Musulmanes de Egipto para expandirse por el mundo árabe.

Es decir, que aunque es una secta musulmana relativamente pequeña, posee una importancia política y económica importantísima ya que ha extendido profundamente sus influencias y grupos políticos islamistas más moderados a veces apoyados por grupos económicos salafistas sí cuentan con un gran apoyo y plataforma política como es el caso de los Hermanos Musulmanes que lograron ganar las elecciones en Egipto posteriores a la caída de Mubarak en la primavera árabe. De esta forma, Fuente Cobo (2015, pp. 8-9) indica:

El descubrimiento de petróleo en abundancia en 1938, permitirá a la monarquía saudí emplear los abundantes recursos financieros que las rentas energéticas le proporcionan, para favorecer su concepción del Islam. De esta manera, la ideología wahabita fuertemente apoyada por las monarquías del Golfo, va a difundirse rápidamente y, va a ir

incrementando gradualmente su influencia en la naturaleza y en la forma del Islam de diversos estados musulmanes, como Afganistán, Paquistán, o Sudán. Igualmente, el wahabismo jugará un papel destacado en los teatros de operaciones euro-mediterráneos, como ocurrió durante las guerras balcánicas de Bosnia y Kosovo en la década de los noventa del pasado siglo.

El Reino de Arabia Saudita y las demás monarquías del Golfo (Emiratos Árabes Unidos, Catar, etc.) se convirtieron en el brazo geopolítico del wahabismo y el salafismo ayudando a difundirla por diferentes regiones del mundo musulmán, no limitándose al mundo árabe, habiendo llegado a Afganistán, Pakistán o Bosnia por solo citar tres ejemplos. Esta estrategia ha sido efectiva y Flaquer (2016, p. 29) lo demuestra citando un estudio de Frika Forum publicado en octubre de 2014 según el cual en Arabia Saudita, el 52% apoya a Hamás, el grupo islamista que controla el gobierno de Gaza, y el 31% a los Hermanos Musulmanes. En Egipto, un 33% apoya a Hamás y un 35% a los Hermanos musulmanes.

Son grupos que aunque no tienden a ser apoyados por la mayoría de la población, poseen una base de apoyo que no es de menospreciar, incluso según el mismo estudio Daesh gozaba de un apoyo del 5 % de la población en Arabia Saudita y del 3 % de la población de Egipto. Si bien es cierto que es una cifra baja, eso representa millones de personas que son una potencial amenaza a la seguridad de sus Estados. Así, Flaquer (2016, p. 29) concluye su estudio afirmando “Tiene poco sentido que Arabia Saudí combata militarmente a aquellos cuya ideología engendra cíclicamente. Por ello, es imprescindible que se incida también en las causas religiosas del conflicto”.

El Yihadismo

El salafismo sirve de inspiración ideológica a muchos grupos terroristas y subversivos que afirman querer “purificar” el islam. Su base político-histórica se ubica en el s. XIX principalmente cuando se lanza la Yihad de los wahabíes en Arabia Saudita, para los cuales ella constituía

un sexto pilar del Islam, condenaron a la mayoría de los musulmanes no wahabíes como infieles y lanzaron la Yihad contra ellos para purificar el Islam (Fuente Cobo, 2015, p. 6).

Según Bosemberg (s.f, p. 148) las características comunes a los movimientos yihadistas son la búsqueda de una identidad y autenticidad; la no distinción entre religión y política, puesto que no la hubo en la época de Mahoma; el ser militante activo en vez de la tradicional pasividad de muchos; la creencia en que la cotidianidad debe ser islamizada; la instauración de la ley islámica como ley fundamental en vez de aquellos códigos jurídicos de origen europeo que se comenzaron a implantar en siglo XIX; la visión de la época del primer Estado del profeta, de la jiyra (622) hasta su muerte (632), como dorada y llena de justicia e igualdad; la idea de que la dominación europea fue posible por el alejamiento del Islam y la afirmación de recrear las comunidades, restaurar la moral instaurar la sociedad de los virtuosos, encargados de interiorizar los principios islámicos

Originalmente el concepto de Yihad era defensivo: emprender una guerra para defenderse de los infieles que atacaban al Islam pero, como afirma Fuente Cobo (2015:3) la expansión progresía del Islam llevó a que la interpretación de la Yihad pasara a ser ofensiva. Durante los tiempos de Mahoma se conquistaron y sometieron numerosos territorios no musulmanes, pero según la hermenéutica coránica tradicional esto corresponde a una interpretación contextual en la que el Profeta buscaba defender a un Islam que se sentía amenazado y debía consolidar su poder político por lo que debe ser entendido en ese contexto particular, aunque evidentemente no todos los grupos dentro del Islam lo ven de esa manera y tienen una base que consideran legítima para emprender una Yihad ofensiva.

En este orden de ideas, Alberto Priego (2009, p. 233) afirma que junto al concepto de yihad hay otros dos conceptos fundamentales: dar al-Islam (tierra del Islam) y dar al-Harb (tierra de guerra). En la primera es una zona en la que viven los musulmanes y en la segunda es una en

la que no pueden vivir sea por persecución o por degradación moral de sus pobladores. Así, se podía lanzar una yihad bil-sayf (lucha de espada) contra el dar al-Harb con la finalidad de defenderse de sus embates y de sus persecuciones. Pero en el s. XIX con el advenimiento de Abdul Wahhab y posteriores pensadores, pierde ese carácter defensivo, ya que se considera que el dar al-Harb es la tierra del ateísmo, la inmoralidad y la corrupción, por lo que es obligación moral de todo musulmán de devolver a Alá la soberanía que le pertenece sobre la tierra destruyendo el dar el-Harb para que vuelva a ser dar Al-Islam.

Otras causas históricas le dieron mayor legitimidad al yihadismo en el mundo musulmán, las explica Fuente Cobo (2015) a continuación:

Durante los años finales de la década de los setenta y primeros ochenta del pasado siglo, acontecimientos históricos trascendentes como fueron el asesinato del presidente egipcio Anwar El-Sadat en 1981, la toma de poder en Irán por el ayatolá Jomeini en 1979, el ataque a los lugares sagrados de la Meca en 1979, y sobre todo la guerra contra los soviéticos en Afganistán ese mismo año, introdujeron la idea de que la Yihad podía convertirse en el camino para la dominación del mundo, el objetivo final de la evolución del pensamiento islamista. El eslogan “el Islam es la solución” que predicaban los Hermanos Musulmanes, se va a convertir a partir de entonces en el lema de amplios sectores sociales y fundamento del adoctrinamiento político, arrinconando las viejas ideas del socialismo panárabe tan popular en décadas anteriores. (p. 11)

Estos aspectos, sumados a la posterior guerra del Golfo, la invasión a Irak y Afganistán, el conflicto en Chechenia, entre otros serían un cultivo perfecto para radicalizar a las generaciones musulmanes más jóvenes que en su mayoría se sentían frustrados y nuevamente colonizados por las potencias occidentales.

Por esto mismo siguiendo a Bosemberg (s.f.,154) el islamismo político tomó fuerza en sociedades en donde la retórica de la democracia de los derechos humanos no era parte integral de la sociedad la única manera de apelar a una moral más elevada y a un mecanismo de legitimación política será a nombre del Islam. La creencia ya no consistía en poner al día la religión con la sociedad secular, o de modernizar la religión sino,

por el contrario, de islamizar la sociedad, volver a los orígenes. La óptica islamista dirigía diferentes críticas a los modelos anteriormente aplicados: el nacionalismo laico era ineficiente. El capitalismo era una sociedad motivada por el materialismo y el consumo ostentoso. El socialismo era ateo. La modernización era un legado del colonialismo, impuesta por élites occidentalizadas y Occidente mismo. Y este producía secularización y occidentalización y por lo tanto la decadencia del Islam. El colonialismo y la influencia europea, apoyado en elites locales, no habían hecho sino trastocar y desafiar a la comunidad islámica.

Conclusiones

Que Daesh se atribuya, además de escalar un ya sangriento conflicto en Siria, muchos de los más recientes ataques terroristas en Europa e incluso en el mundo musulmán ha llevado a un rechazo tanto de estos actos pero también de su motivación: una interpretación particular del Islam, pero a ojos de muchos: el islam, sin adjetivos adicionales. La ola migratoria causada por el conflicto y por las penurias económicas de muchos de estos Estados la civilización occidental se plantea una tarea monumental de cómo ayudar a estas personas y a su vez de llevar la integración de estos pueblos con sistemas de valores que chocan constantemente con los occidentales (Aguilar-Barreto y Otros, 2018) A raíz de la discriminación existente a muchos musulmanes que no apoyan este tipo de actos, grupos políticos pro-islam y progresistas los utilizan para defenderse de cualquier crítica, incluso las legítimas y constructivas apoyándose en términos como “racismo” e “islamofobia”, cerrando las puertas a un debate honesto y la búsqueda de puntos comunes entre Islam y Occidente.

Muchos activistas musulmanes como Maajid Nawaz proponen que debe propiciarse un “renacimiento” en el Islam donde muchas de las ideas liberales sean integradas a la religión, incluso volviendo a los orígenes del Islam para conseguir algunas de ellas y ofreciendo reinterpretaciones del Corán que ya datan de muchos siglos atrás pero que han sido olvidadas y censuradas, pero encuentran muy fuerte resistencia de grupos tanto en Occidente como en el Islam, como coinciden en expresar Zakaria, (2016);

Bonne, J. (2012). *Jihad Watch*. Recuperado el Julio de De Winter, L. (s.f.). Parte de ese odio y/o rechazo a Occidente es usado para radicalizar a los musulmanes y este proviene de una falta de entendimiento, de autocrítica y de renovación para conseguir en un terreno común lo cual señala Nawaz refiriéndose a su natal Reino Unido: “La clave es la integración, y vuelvo a este tema, y otra vez, porque las primeras personas a las que daña no ser integradas con éxito en este país, son las mismas personas que los multiculturalistas de los años 90 afirmaron que querían defender y apoyar”.

Por esta razón, Lola Bañón (s.f., p. 60-61) considera que (citando a Zouhair Louassini): “El islam político, de no cambiar su base, nunca podrá ser un interlocutor válido para construir una verdadera democracia, que busque instrumentos para asentar una convivencia pacífica. Cuando la premisa es la aplicación de la ley divina, toda propuesta orientada hacia un Estado legitimado por la voluntad de los ciudadanos se vuelve poco creíble”. La cultura política de los países musulmanes debe volver su cara a la razón y a la filosofía más que a la Revelación, esto no quiere decir que el Islam tenga que dejar de ser importante para sus ciudadanos, sino que debe existir una complementariedad entre razón y Revelación para entender el verdadero lugar que esta debe ocupar en el plano filosófico, político y legal para poder constituir sociedades democráticas y que respeten los derechos humanos, por esto mismo Reilly (2010, pp. 26-27) se atreve a afirmar que: “Si existirá algún diálogo genuino entre el Islam y Occidente, el Islam debe rehelenizarse (...) Un filósofo marroquí muy famoso del s. XX, al-Jaffari (...) hizo esta reflexión interesante “o el futuro del Islam será aristotélico o no será” (p. 26-27).

Si bien es cierto que desde cierta interpretación del Corán puede concluirse en que es posible instaurar una democracia en el mundo musulmán, Orti (2003, p. 61) concluye estableciendo que “La mayoría de los intelectuales, políticos y líderes de opinión musulmanes cuestionan o matizan el concepto occidental de democracia, o incluso se oponen a él abiertamente. Sólo determinados reformistas que constituyen una minoría, apoyan abiertamente y sin reservas este concepto. Este rechazo

al modelo occidental lleva consigo el de los partidos políticos”. Para el mismo autor, el gran escollo de la implantación de la democracia en el mundo musulmán es la tradición, ya que “conceptos como la «soberanía de Allah» y la «inviabilidad de una jerarquía humana» son obstáculos (...) para la articulación del esquema democrático. Sólo si se permite la interpretación de la ley divina, la igualdad en términos políticos (...) se podría abrir una vía a la modernización política”.

Así, Flaquer (2016, p. 29) concluye “El reformismo deberá proseguir en su tarea de purificar el islam de elementos retrógrados. Deberá idear caminos teológicos para legitimar religiosamente la aplicación de los Derechos Humanos que aún genera reticencias en los países musulmanes”.

El camino de la comprensión es largo y tortuoso, pero se han dado algunos pasos hacia buen camino y algunos ensayos políticos de secularización en el mundo musulmán han tenido cierto éxito y, aunque desde una concepción muy particular de lo que es “democracia” según Pew Research Center (2013) el 72 % de los musulmanes de África subsahariana, el 64 % de los del sureste asiático, el 58 % de los de Europa oriental, el 55 % de los de Medio Oriente y el 52 % de los de Asia Central afirma preferir un gobierno democrático que un líder fuerte.

El Islam debe hacer un profundo ejercicio de introspección y ver que las respuestas a la modernización están dentro de su propia religión desde interpretaciones antiquísimas como las muzatalitas del s. IX y Occidente más que acallar un sano debate detrás de los gritos de “islamofobia” debe promoverlo si desea que los musulmanes en Occidente se integren a la sociedad y no se cierren sobre sí mismos.

Como citar este capítulo:

Beltrán, E., Gómez, J., Peñaloza, M., Arenas, M., Toloza-Sierra, C., Cubillos, F., Latorre, E., Marlés, S., Suárez, A., Aguilar-Barreto, C.P. y Aguilar-Barreto, A.J. (2018). El abismo entre Occidente y el Islam: una incompreensión mutua. En A.J. Aguilar-Barreto, V. Bermúdez-Pirela y Y.K. Hernández Peña. (ed.). *Educación, cultura y sociedad: oportunidades para la investigación*. (pp. 34-58). Cúcuta, Colombia: Ediciones Universidad Simón Bolívar.

Referencias bibliográficas

- Aguilar-Barreto, A.J., Jaimes D. y Rodríguez, T. (2017). Educar: en el límite de la indiferencia y la desigualdad para humanizar. En M. Graterol Rivas., M. Mendoza Bernal., J. Contreras Velásquez., R. Graterol Silva., y J. Espinosa Castro (Ed.), *La Base de la Pirámide y la innovación frugal en América Latina*. (pp. 245-270). Publicaciones Universidad del Zulia, Maracaibo, estado Zulia, República BolivarianadeVenezuela. Recuperado en: <http://bonga.unisimon.edu.co/handle/123456789/2103>
- Aguilar-Barreto, A.J., Aguilar-Barreto, C.P. y Aguilar-Bautista, Y.A. (2018). Políticas públicas para el conflicto armado, desde el enfoque de género. *Revista Espacios*, 39 (04) 11. Recuperado en: <http://www.revistaespacios.com/a18v39n04/a18v39n04p11.pdf>
- Aguilar Barreto, A.J., Aguilar Barreto, C.P., y Aguilar-Bautista, Y.A. (Eds.), (2018). *La migración: El desborde de un fenómeno masivo*. Cucúta, Colombia: Ediciones Universidad Simón Bolívar. Recuperado en: <http://bonga.unisimon.edu.co/handle/123456789/2516>
- Bañón, L. (2012). Salafistas y Hermanos Musulmanes: la toma del poder por el islamismo político. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 52-65.
- Bonne, J. (Febrero de 13 de 2012). *Jihad Watch*. Recuperado el Julio de 2017, de <https://www.jihadwatch.org/2012/02/haraam-what-islam-hates-about-the-west>
- Bosemberg, L. (s.f.). Historia, diversidad, transformación y sentido del fundamentalismo islámico. 143-160.
- Butteworth, C. (1992). Political Islam: The Origins. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 26-37.
- Cepedello, J. (2012). Acerca de la Compatibilidad y Democracia. *Universitas*, 23-49.
- De Winter, L. (s.f.). *Politico*. Recuperado el Julio de 2017, de <http://www.politico.eu/article/brussels-attacks-terrorism-europe-muslims-brussels-attacks-airport-metro/>
- Falgueras, I. (1988). Ideas filosóficas de la ilustración. Malaga, marzo 3 de 1988. Recuperado en <http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/>

[Historia/Historia/Kant_files/block_0/Ilustracion.pdf1](#)

- Flaquer, J. (2016). *La Media Luna... Creciente*. Barcelona: Cristianisme i Justícia.
- Fuente Cobo, I. (2015). Aproximación Histórica al Fenómeno del Yihadismo. *Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 1-16.
- Gil, R. (2013). La Gerencia para el Desarrollo Humano. 1ras Jornadas de Reflexión del Programa Post-Doctoral Gerencia para el Desarrollo Humano.
- Gil Otaiza, R., (Edit. Académico). (2016). Gerencia para el desarrollo humano. Unidad en la diversidad. Vol. 1 Mérida: Sello Editorial Publicaciones del Vicerrectorado Académico – ULA. Recuperado de <http://www.serbi.ula.ve/serbiula/librose/pva/Libros%20de%20PVA%20para%20libro%20digital/LibroGerenciaparaeldesarrollohumanoVoll.pdf>
- Huntington, S. (2001). El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Editorial: Paidós Buenos Aires - Barcelona – México.
- Lewis, B. (2001). *Eretz Yisroel*. Recuperado el Julio de 2017, de <http://www.eretzyisroel.org/~jkatz/rage.html>
- Lorca, A. M. (2015). *De Al-Farabi a Ockham*. Madrid: Bonal letra Alcompas.
- Nawaz, M. (5 de Marzo de 2017). Recuperado el 2017 de Julio, de <http://www.lbc.co.uk/radio/presenters/maajid-nawaz/maajid-on-whats-really-causing-radicalisation/>
- Orti, J. (2003). Islam y Democracia. *Boletín de información (Ministerio de Defensa)*, 39-63.
- Pérez, C. y Aguilar-Barreto, A.J. (2017). Verdad judicial: aproximación filosófica a su concepto en los criterios jurisprudenciales de la corte constitucional colombiana. En M. Graterol Rivas., M. Mendoza Bernal., J. Contreras Velásquez., R. Graterol Silva., y J. Espinosa Castro (Ed.), *Derechos humanos desde una perspectiva socio-jurídica*. (pp. 15-35) Publicaciones Universidad del Zulia, Maracaibo, estado Zulia, República Bolivariana de Venezuela. Recuperado en: <http://bonga.unisimon.edu.co/handle/123456789/2097>
- Priego, A. (2009). ¿Son el islam y la democracia compatibles? El caso de Asia Central. *UNISCI Discussion Papers*, 232-247.

Reilly, R. (2011). Islam and the West: The theology behind the history. *CRCE Colloquium* (págs. 1-29). Ljubiana: The Centre for Research into Post-Communist Economies.

The Pew Forum of religion y public life. (2011). *Muslim-Western Tensions Persist*. Pew Research Center.

The Pew Forum on religion y public life. (2013). *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*. Pew Research Center.

Zakaria, F. (2016 de Junio de 2016). *CNN*. Recuperado en Julio de 2017, de <http://edition.cnn.com/2016/04/08/opinions/why-they-hate-us-zakaria/index.html>



Las nuevas formas de percepción del mundo, como se concibe la sociedad, la esfera política y los variables elementos culturales, promueven cambios en las formas de enseñanza y aprendizaje de los sujetos impulsando la necesidad de moverse de autárquicos modelos y dinamizar la educación a través de la experiencia investigativa en un mundo globalizado e interconectado, y qué mejor campo de estudio que los fenómenos sociales y culturales tan convulsionados y cambiantes, que precisan no sólo describir y estudiar dichos fenómenos, sino en la contribución, generación y circulación de nuevo conocimiento para la mejora de la práctica pedagógica y formulación de políticas con impacto social. Precisamente este libro ofrece ésta alternativa, la aproximación desde la investigación en diferentes campos de la educación y la sociedad, evidenciando la gama de oportunidades que la sociedad ofrece como objeto de estudio.