

Islam y teología de la liberación

Roger Garaudy

I

El Islam no es una religión nueva que habría nacido con la predicación del profeta Mahoma. Alá no es un Dios particular, propio de los musulmanes. Alá, "el Dios," es la traducción literal del término que designa al Dios único. Un cristiano de lengua árabe, en su oración y en su liturgia, dice "Alá" para invocar a Dios. Islam significa sumisión voluntaria y libre a sólo Dios, lo cual es el denominador común a todas las religiones reveladas, judía, cristiana, musulmana, desde que Dios ha "infundido su espíritu en el hombre" (XV, 29); es decir, desde Adán, desde el primer hombre.

El Corán, de forma explícita, define al Islam de la siguiente manera. Dios ordena decir a Mahoma: Yo no soy un innovador entre los profetas" (XLVI, 9). Se lo recuerda repetidas veces: "Hemos enviado profetas antes de ti" (XIV, 30; XV, 10; XVI, 43; XXX, 47; XL, 78). Mahoma, dice el Corán (III, 144), "no es más que un profeta; otros profetas han vivido antes que él." Y todos fueron mensajeros del mismo Dios.

Recalcando la continuidad con los mensajes proféticos (lo que el Corán llama "la sunna de Dios," su "tradicición"), Dios ordena múltiples veces a Mahoma: "Pregunta a aquellos de nuestros profetas que hemos enviado antes de ti" (XLII, 45. Ver también X, 94; XVI, 43; XXI, 7). Dios en el Corán, manda a los musulmanes que honren a los profetas de los judíos y al mesías de los cristianos (IV, 151; LXII, 18).

El profeta Mahoma viene a recordar a todos los hombres la religión primordial: "Mantente de pie en verdadera *hanif* que profesa la religión primordial, la religión natural, la que Dios ha inscrito en el corazón de todo hombre. Es el don universal e inmutable que Dios ha hecho a sus creaturas. Esa es la verdadera religión, pero la mayoría de los hombres la ignoran" (XXX, 30). "Di: nosotros creemos en Dios, en el que nos ha sido revelado, en el que fue revelado a Abraham, a Ismael, a Isaac, a Moisés, a Jesús, en el que fue dado a los profetas por su Señor. No hacemos la menor diferencia entre ellos y nos sometemos a Dios" (II, 136; III, 84). El profeta Mahoma ha sido enviado por Dios para

confirmar los mensajes anteriores,¹ para purificarlos de las mutaciones históricas que han sufrido y para complementarlos.

Abraham, por su sumisión incondicional a la voluntad de Dios, más allá de nuestras pequeñas morales y de nuestras pequeñas lógicas humanas, es el padre de los creyentes y su guía ejemplar (II, 124). "La religión de ustedes," dice el Corán (XXII, 72), "es la religión de su padre Abraham." Al evocar la llamada de Abraham se le designa "musulmán," *muslim*; es decir, "sumiso a Dios" (LI, 36).

Jesús, aunque no es considerado en el Corán como Hijo de Dios, ocupa entre los profetas un lugar excepcional. Ningún otro, ni siquiera Mahoma, nació de una virgen. A propósito de María, Dios dice en el Corán (XXI, 91); "Ella permaneció virgen. Infundimos en ella nuestro espíritu, hicimos de ella y de su hijo un signo para el mundo." Y el versículo siguiente añade: "Esta comunidad que es la de ustedes, es una comunidad única." Formulación que también se encuentra en XXII, 52. Así también: "Nosotros creemos en el que ha descendido hacia nosotros y en el que ha descendido hacia ustedes. Nuestro Dios, que es el Dios de ustedes, es único, y le estamos sometidos" (XXIX, 46).

El mensaje esencial y universal del Islam, como el de todas las religiones y el de todas las sabidurías del mundo es, pues, éste, la trascendencia y la unidad de Dios; la comunidad de los hombres y la responsabilidad.

La afirmación de la *trascendencia* significa la certeza de que Dios es único (*tawhid*), "si existieran otros dioses además de Dios, sería el caos" (XXI, 20); y de que es incommensurable con respecto a toda realidad humana. En segundo lugar, significa que es el creador de todo, y que, por consiguiente, no nos bastamos a nosotros mismos. El hombre se convierte en impío cuando se considera capaz de bastarse a sí mismo (XCVI, 6-7). Y en tercer lugar significa que de este principio de la unidad y de esta conciencia de nuestra "dependencia" con respecto a Dios creador (siendo la "suficiencia" lo contrario a la trascendencia) se deriva el tercer aspecto de la fe en la trascendencia: el reconocimiento de valores absolutos más allá de los intereses egoístas de los individuos, de los grupos y de las naciones.

La segunda revelación del mensaje es, después de la trascendencia, la *comunidad* (*Umma*). El principio de comunidad es lo opuesto al individualismo. Para el individualismo, el hombre (como individuo) es el centro y la medida de todo. En la perspectiva islámica de la comunidad cada uno tiene conciencia de ser personalmente responsable de los otros.

La humanidad es *una* porque Dios, su creador, es uno. Todos los hombres tienen el mismo origen y son creados para el mismo fin. "Todos los hombres constituyen una misma comunidad" (II, 113).

La tercera revelación del mensaje, después de la trascendencia y la comunidad, es la *responsabilidad*. El Islam es lo opuesto al fatalismo y a la resignación. Es

1. XXVII, 76; XXIX, 45; X, 38; XXXV, 28; XLVI, 11 29; VI, 42 Y 49; II, 33, 91, 95; III, 2; IV, 50.

una fuerza subversiva e innovadora puesto que excluye cualquier otra sumisión que no sea la sumisión a la voluntad de Dios y hace al hombre responsable de la realización del orden divino sobre la tierra.

Todo en la naturaleza está sometido a la ley de Dios; es "muslim" (musulmán significa "sometido a Dios"). Una piedra en su caída, un árbol en su crecimiento, un animal en sus instintos, están "sometidos" a la ley de Dios. "Nuestro Señor es el que ha dado a cada cosa su forma y su ley y el que la ha guiado hasta supremo desarrollo" (CCLXXVII, 1-4).

Sólo el hombre tiene el temible poder de desobedecer. "Hemos propuesto este mandato (de la fe, de la libertad, de la responsabilidad, por tanto, R.G.) a los cielos, a la tierra y a las montañas. Todos han rehusado asumirlo; todos se han llenado de pavor al recibirlo. Sólo el hombre ha aceptado encargarse de él; pero es injusto e ignorante" (XXXIII, 72).

Si él se convierte en "musulmán," es decir, si responde incondicionalmente a la llamada de Dios según el ejemplo de Abraham, "el Padre de la fe" (XXII, 78), por su aceptación de la guía de Dios y por su supremo sacrificio, llega a serlo por un acto voluntario, libre, responsable. Por eso Dios hace inclinarse ante él a los ángeles que no tienen la capacidad de desobedecer" (II, 34). "Cuando haya infundido el Espíritu en él, inclínense ante él" (XV, 29; XXII, 9; XXXVIII, 72).

Cuando se dice en el Corán: "Nada de imposición en materia de religión" (II, 256), no se trata sólo de excluir la imposición física, militar o policíaca, sino toda imposición interior, espiritual. El Corán recalca: "La verdad emana del Señor de ustedes. Que crea quien así lo decida y que sea incrédulo quien así lo quiera" (XVIII, 29). Y también dice Dios: "Le hemos mostrado el camino justo. Que lo acepte con reconocimiento o que lo rechace" (LXXXVI, 3).

Dios, nos dice el Corán, ha hecho del hombre su "califa" sobre la tierra. Un califa no es un ejecutor subalterno y pasivo, sino un dirigente responsable, encargado de tomar decisiones. Esta función no está reservada a nadie más; es la tarea de cada musulmán: "Ustedes los creyentes son responsables de ustedes mismos" (V, 105). Proclamar Allahou Akbar (Dios es el más grande) es relativizar todo poder, todo haber, todo saber. Ante este grito de la fe, hemos visto inclinarse las armas de los ejército más soberbios.

Al interior de esta comunidad única de los hombres de fe, ¿cuál es la especificidad del Islam? Por ejemplo, ¿qué es lo que lo distingue del cristianismo?

No vamos a reactivar, en absoluto, las polémicas teológicas sobre la encarnación o sobre la trinidad que han durado siglos en las controversias entre "moros y cristianos" (según el título de la tesis de Cardaillac sobre la historia de los debates).

Hemos recordado solamente el lugar de Jesús en el Corán, donde se le nombra claramente, en el versículo mismo donde se rechaza la encarnación y la trinidad: "Sí, el Mesías, Jesús, hijo de María, es el Profeta de Dios, su palabra, que in-

sulló en María. Es un espíritu que viene de Dios"(IV, 171). Desechamos igualmente las acusaciones del "triteísmo" dirigidas por los musulmanes a los cristianos, puesto que la formulación misma de la sura CXII: "Sí, Dios es uno... no engendra, no es engendrado, nada es igual a EL," se encuentra exactamente en el texto mismo del Concilio de Letrán de 1215 sobre la trinidad: "Dios es Padre, Hijo y Espíritu. Esta realidad *no engendra y no es engendrada*" (*non est generans neque generata, neque procedens*).

Liberado de la ganga de los conceptos de la filosofía griega (tales como "sustancia" e "hipóstasis"), el profundo espíritu, a la vez, de la unidad divina y de la trinidad ha sido expresado por un musulmán, un sufí persa, Ruzbehán de Chizas (1138-1209) en su *jazmín de los fieles de amor* (VII, 97): "antes de que existieran los mundos y el devenir de los mundos, el ser divino es, él mismo, el amor, el amante, el amado."

Sin duda alguna, la afirmación de que Dios es amor es menos central en el Corán que en los evangelios, pero no está ausente; y no solamente por el lugar que se le asigna a Jesús y a su mensaje, el cual es confirmado aunque no repetido. El amor es uno de los nombres de Dios. Así como él es "el clemente y el misericordioso," es también "el amante" (*wadou*) (XI, 90 y LXXXV, 14). "Dios hará venir a los hombres que él amará y que le amarán" (V, 54). "Dios ama a los que hacen el bien" (XX, 195; III, 134 y 148; V, 12 y 93).

Es notable que en el Corán, decenas de veces, el llamamiento a la oración, donde el hombre se presenta delante de su Dios, está ligado a la manera de comportarse con los demás. La oración no está jamás separada del acto por el que el hombre pone al servicio de la comunidad todos los beneficios que Dios le ha concedido, lo cual constituye la definición más noble de la caridad: no es la limosna sino el don de sí y de lo que se ama. "Nunca llegarán a la piedad verdadera si no dan de lo que aman" (III, 92).

Finalmente, si en el plano *del derecho* el Corán mantiene la concepción tribal del *Talión* que reinaba en la Arabia pre-islámica, el Corán recuerda también el mensaje universal: más allá del *derecho*, que está enraizado en una historia, hay una exigencia *moral*, la exigencia de Dios. Si el hombre de aquella época tiene derecho al talión, tiene el deber, si quiere agradar a Dios, de obedecer la ley eterna, no escrita; la ley de Jesús de "responder al mal con el bien," como dice también el corán (XXVIII, 54). En este aspecto no hay la más mínima ruptura con el cristianismo.

Si Mahoma, por cuya cabeza la aristocracia de la Meca había puesto un precio (100 camellos a quien lo capturara), hubiera sido ejecutado, su predicación (la de los versículos de la Meca) hubiera estado muy cerca de la Cristo. Pero Mahoma es llamado a otra misión: en Medina creó una comunidad de un nuevo tipo y la dirigió. Entonces su destino y sus enseñanzas se distinguen de los de Jesús: el predicador se convierte en hombre de Estado.

Cuando Jesús, bajo la ocupación omnipotente de Roma se esforzaba por preservar al menos la vida personal del hombre y la trascendencia de Dios, estaba pronunciando la palabra más subversiva para un prefecto de Roma, cuyo emperador era considerado como dios y a cuyos ojos era un crimen punible con la muerte sustraer al César las almas, sobre las cuales pretendía reinar así como sobre los cuerpos.

Esta palabra de fuego, "den al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios," se fue transformando en una consigna mentirosa, separando la fe y la comunidad, y haciendo de la religión un "asunto privado," permitiendo así a los dirigentes políticos el poder de reinar al margen de Dios. Nunca se enseñará ya cómo debe comportarse el César. Así es como a partir de Nicea (325) y hasta nuestros días el problema se ha resuelto siempre de acuerdo a la voluntad del César, lo que constituirá el "constantinismo."

Durante diecisiete siglos, desde el césaro-papismo bizantino hasta las sórdidas disputas entre el sacerdocio y el imperio, la aspiración de dominación —bajo el pretexto de teocracia— del papa y del clero, de las monarquías "de derecho divino" en santa alianza y de la "doctrina social de la Iglesia" en las pretendidas democracias cristianas, ese cristianismo que en su origen fue un prodigioso fermento de la historia se ha ido transformando en su contrario, en el opio del "constantinismo" político e ideológico a través de una larga complicidad de la Iglesia con el poder.

El reconocimiento tardío y reticente de los laicos tampoco ha contribuido a plantear correctamente el problema de las relaciones entre la fe y la política. Los militantes del "laicismo," la mayor parte de las veces antirreligiosos, se han formado en una larga lucha por la autonomía de lo político en contra de las pretensiones clericales en el campo social y el científico. Desde Maquiavelo hasta la "filosofía de las luces" desde la cólera de los liberales contra el *Syllabus* y el oscurantismo hasta la denuncia socialista de "opio del pueblo" como justificación ideológica de conservadurismos, dos problemas radicalmente distintos se han confundido en Europa y sobre todo en Francia: la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, es decir, de dos *instituciones*, y las relaciones entre la política y la fe, es decir, de dos dimensiones del hombre, la de la trascendencia y la de la comunidad. Así, bajo el nombre de laicismo se mezclaba inseparablemente el anticlericalismo y la irreligión.

II

Sólo en el último tercio del siglo XX se han planteado los verdaderos problemas en la Iglesia católica a partir del gran Papa Juan y del Concilio Vaticano II, en un esfuerzo por definir las nuevas relaciones entre la Iglesia y el mundo. En América Latina esta renovación estalló en 1968, después de Medellín, con el desarrollo de las "comunidades de base," como lo refleja la experiencia de

Don Fragoso en *Evangelio y revolución social* en 1969; la *Teología de la Liberación* del P. Gutiérrez, nacida en 1971 en el terreno humano de esas comunidades; el *Jesucristo liberador* del P. Boff en 1972 y la *Espiral de la violencia* de Don Helder Cámara en 1970.

Para un musulmán es preciso evocar este gran despertar porque posee un valor ejemplar para un verdadero *aggiornamento* del Islam. En la actualidad el Islam es, en realidad, una de las comunidades más enfermas, después de los abortados intentos reformadores del siglo XIX, desde El Afghany hasta Mahomed Abdou; y, a principios del siglo XX, desde Rachid Reda hasta Cheikh Ibn Badis, Mahomed Iqbal y Hassan el Banna.

Este movimiento de las comunidades de base y de las teologías de la liberación sirve de modelo por su método, por su crítica y por las perspectivas que abre a la creatividad política y social a una fe y a una teología militantes.

Desde el punto de vista metodológico se nos ofrece el ejemplo de la gran y necesaria *inversión* de la reflexión teológica: en vez de pretender deducir de los textos del evangelio o del Corán "una política sacada de la Escritura Santa," al modo de Bossuet, o una "doctrina social," se procede por inducción, es decir, se parte de la situación histórica real de aquellos para quienes ser pobre es no ser nada, para descifrar así el sentido de la voluntad de Dios a la luz de la revelación. Como dice Jean Marc Ela en Camerún: "Los condenados de la tierra imponen otra lectura del Evangelio." Esta lectura "desde abajo" devuelve su rostro original, liberador, al mensaje de Dios, superando las lecturas tradicionales hechas "desde arriba," es decir, desde los poderes y desde las tradiciones que los sostienen, que se aferran más a preservar un pasado que a construir un futuro.

Este método ha hecho posible una nueva mirada crítica hacia el mundo; por ejemplo, la denuncia formulada por don Helder Cámara contra la hipocresía que no considera como "violencia" más que la violencia *revolucionaria*, descuidando el examen de la violencia *estructural* de las injusticias que la engendra y de la violencia *represtiva* que se ensaña en ahogar la lucha contra la violencia fundamental.

Esta crítica ha hecho posible una reevaluación del marxismo más allá de los tabús y los clichés inspirados únicamente en el miedo de los pudientes y que nada tiene que ver con el cristianismo o el Islam. Por una parte, la crítica de las teologías de la liberación ha mostrado los límites del marxismo, pues éste descarta en la construcción de las relaciones sociales la dimensión trascendente del hombre (como por su parte lo hace el mundo capitalista, aunque este aspecto lo recalcan menos los "religiosos").

En el contexto productivista del siglo XIX Marx creyó que las sociedades industriales ofrecían a todos los pueblos su propio futuro. Esta peligrosa ilusión subsiste aún en la encíclica *Populorum Progressio*, donde el Papa Pablo VI recuerda, sí, que el "desarrollo" no es únicamente "crecimiento" económico, como se concibe en el capitalismo liberal; pero de todas formas ve en la industrialización de tipo occidental el futuro del tercer mundo. La teología de la libe-

ración, reflexión teológica sobre una práctica histórica concreta, insiste por su parte en la ruptura con respecto a los modelos actuales de "desarrollo" que siguen acrecentando la brecha entre pobres y ricos, norte y sur, porque el "subdesarrollo," producto del colonialismo y de los intercambios desiguales, es la condición del "desarrollo" occidental, cuyo modelo, por tanto y por definición, no puede ser universalizado.

Sin embargo, por otra parte, los límites históricos del marxismo no deberían impedir utilizar, desde la perspectiva de la fe, el análisis marxista de las estructuras de explotación y de opresión y su metodología de la iniciativa histórica, para desligar del análisis de las contradicciones de una sociedad y de una época el proyecto y los medios eficaces para superarlas.

Al desmitificar conceptos como el de "clase," el cual ha conseguido carta de ciudadanía en el análisis social, así como el concepto de "lucha de clases," considerado no como un santo y seña, sino como la constatación de una situación de hecho, los teólogos de la liberación han elaborado la única crítica válida del marxismo. Como escribe uno de ellos: "no hay refutación más eficaz de una doctrina falsa que arrebatarle hasta la última gota de su contenido de verdad." Únicamente el pánico de los adinerados puede pretender hacer creer que luchar por la justicia es un marxismo larvado.

Pongamos un solo ejemplo: el de las críticas, llamadas "islámicas," al marxismo. En vez de lanzar machaconamente anatemas contra un marxismo que desconocen profundamente, que confunden con las "vulgatas" soviéticas y que nada tienen propiamente de islámicas, sería más útil que aprendieran del estudio de Marx sobre la alienación en los *Manuscritos de 1844* y más aún del estudio del "fetichismo de la mercancía" en *El capital* a realizar un análisis de las formas modernas de *riba*, de la riqueza acumulada sin trabajo y sin riesgo, que no resulte ya arcaico.

Cristianos y musulmanes, nuestros problemas son análogos. El Profeta ha sido enterrado bajo una acumulación de interpretaciones, de comentarios, de comentarios de comentarios, de tradiciones, de dogmas y de leyes, de cuentas bancarias y de aparatos de Estado. Esta fosilización de la fe nos convierte en extranjeros en el mundo e incapaces de transformarlo. Si Dios ya ha dicho su última palabra hace mil quinientos o dos mil años, puede entonces desaparecer de la escena del mundo y confiar su palabra a los doctores de la ley encargados de interpretarla y de transmitirla, inmunizada ya contra toda contaminación con lo real. La astucia de esta maniobra consiste en que el mensaje haga abstracción de lo real. San Pablo puede seguir proclamando impunemente: "Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer" (Gal 3, 28), mientras que en la vida cotidiana prosiguen las discriminaciones basadas en la raza, en la clase social o en el sexo.

Un fenómeno análogo se manifiesta en el Islam: fijar la ley en la forma en que se formuló en un momento de su historia. "Corten la mano del ladrón," dice

el Corán (V, 38). El Califa Omar Ibn Khattab no dudaba, sin embargo, en suspender la aplicación de esta pena en período de hambruna. Según un *hadith* del Profeta, "Dios retira su protección a toda comunidad en la que se halla un hombre que pasa hambre." Abou Dawud y En Nassai nos cuentan que el Profeta respondió a un propietario que exigía cortar la mano a un malhechor que le había robado espigas de trigo en su terreno: "Este hombre tenía hambre y tú no lo has alimentado." Y el mensajero de Dios dio al hambriento una medida de trigo. Está claro que tanto para el Profeta como para Omar Ibn Khattab la justicia social es un valor islámico superior a la defensa de la propiedad.

Es significativo que a lo largo de la historia hasta nuestros días los privilegiados de la riqueza y del poder han invocado más frecuentemente el versículo que manda cortar la mano del ladrón que el de la Sura 111 que dice, también de manera literal, que hay que cortar las dos manos de aquel que acumula las riquezas. La reivindicación, perfectamente legítima, de poner fin al derecho europeo impuesto por los antiguos ocupantes colonialistas y de aplicar la *shari'a* para reencontrar una verdadera identidad islámica ha sido demasiado frecuentemente deformada por los privilegiados de la riqueza y el poder. Comenzar la aplicación de la *shari'a* con las sanciones, antes de haber realizado una justicia social en la que nadie se vería arrastrado al hurto por la miseria y por el espectáculo del lujo ostentoso de los parásitos, es comenzar por el final, traicionar el espíritu del Corán bajo el pretexto de cumplir la letra. ya hemos mostrado cómo el Profeta y Omar Ibn Khattab lo llevaban a la práctica castigando no al ladrón obligado por la necesidad, sino al rico que ni lo había alimentado, ni vestido, ni instruido.

Las caricaturas de la aplicación de la *shari'a* son más graves en nuestro tiempo, ya que el hurto, el *riba* y la acumulación han adquirido formas mucho más complejas y diversificadas que en tiempos de la comunidad de Medina. La fortuna lograda por el juego y por sus variantes modernas —la especulación comercial o bursátil—, por el funcionamiento normal del sistema capitalista que legaliza el despojo parasitario del trabajo de la comunidad, es un robo en gran escala.

Aplicar a la letra una prescripción moral, formulada para una sociedad en la que era fácil identificar al ladrón, en una época como la nuestra en la que sólo el ladronzuelo puede ser definido con estos criterios, equivale a convertirse en cómplice del robo legalizado por una sociedad fundada sobre el *riba*, como es la sociedad occidental, y a golpear solamente a los más desamparados.

Aplicar la *shari'a* consiste en aplicar la totalidad del Corán en cada momento de la vida pública o privada; es decir, realizar cada acto con la conciencia de hacerlo bajo la mirada del Dios vivo, al que no se le puede engañar, trátense de transacciones comerciales, de relaciones personales o de actividad política.

Aplicar la *shari'a* no es cortar manos, sino vivir las 24 horas del día en la transparencia de Dios, tanto los individuos como los estados. Con este espíritu el Islam puede aportar su contribución a las teologías de la liberación a partir de sus propios principios que son sencillos: sólo Dios es dueño, sólo Dios ordena, sólo Dios sabe. Esto permite relativizar todo haber, todo poder y todo saber.

Sólo Dios es dueño. "Todo lo que hay en los cielos y en la tierra pertenece a Dios," dice el Corán (II, 116-284; III, 109; etc.). El hombre, su califa en la tierra, está encargado de administrar esta propiedad en el camino de Dios.

Esta concepción está en el extremo opuesto de la del derecho romano que define la propiedad como "el derecho de usar y abusar." Para el musulmán, por el contrario, los deberes vienen antes que los derechos. El hombre, administrador responsable de la propiedad de Dios, no puede disponer de ella a su antojo, no puede destruirla a su capricho, no la puede dilapidar, ni dejarla improductiva sin que su trabajo le haga dar fruto, ni puede acumularla: "Anuncia un castigo doloroso a quienes atesoran oro y plata sin gastar nada en el camino de Dios" (IX, 34). La peor maldición en el Corán es la formulada contra el rico Abou Lahab a quien condena su propia fortuna: "que perezcan sus dos manos, y que él mismo perezca." Y se le destina "a las llamas infernales" (Sura 111).

Todas las prescripciones del Corán, especialmente el *zakat*, la distribución social de la riqueza como exigencia religiosa, y la prohibición del *riba*, todo aumento de riqueza sin trabajar en el servicio de Dios, intentan impedir la acumulación de la riqueza en un polo de la sociedad y de la miseria en el otro.

Dios en el Corán excluye radicalmente todo régimen social en el que la riqueza fundamente una jerarquía política. Por el contrario, dice sin ambages: "Cuando queremos aniquilar una ciudad... hacemos que los ricos detenten el poder" (XVII, 16).

Sólo Dios ordena. El profeta fundó en Medina una comunidad de naturaleza radicalmente distinta, fundada no ya en la sangre y la raza, ni en la posesión de un territorio, ni en relaciones comerciales, ni siquiera en una cultura o una historia común. En una palabra, en nada que viene del pasado y que sea una herencia recibida, sino una comunidad fundada exclusivamente en la fe, en esta respuesta incondicional a la llamada de Dios, de lo que Abraham nos ha dejado un ejemplo perenne.

Una comunidad así es abierta a todos, sin consideración de origen. No hay nada más opuesto al espíritu de esta *umma* musulmana que la idea occidental del "nacionalismo," que es un mercado protegido por un Estado y legitimado por una mitología racial, histórica o cultural, que tiende a hacer de la nación un fin en sí, en contradicción con la unidad humana, un caso particular del *tawhid*, piedra angular de toda la visión islámica del mundo.

Lo mismo sucede con el principio coránico de la *shura*, concertación que exige que los miembros de la comunidad en todos los campos y a todos los niveles sean consultados para participar, bajo la mirada de Dios, en la elaboración y en la aplicación de las decisiones de las que depende su destino. Este principio excluye cualquier despotismo por parte de un hombre, de un partido o de una clase, como también toda forma de democracia puramente estadística, delegada y alienada.

Como ocurre en economía, también aquí nos toca hallar *los medios* para alcanzar los fines, y aplicar así esos principios inmutables a las condiciones históricas inéditas de nuestras sociedades, combatiendo el positivismo tecnocrático, el maquiavelismo político, las exageraciones de nacionalismos arcaicos y perversos, los intercambios desiguales, la polarización de bloques y los equilibrios del terror.

Sólo Dios sabe. Así como debemos precavernos contra un triunfalismo esterilizante y la ilusión de encontrar en el pasado, y sin esfuerzo de reflexión y de búsqueda, las soluciones económicas pre-fabricadas a nuestros problemas actuales o una constitución política acabada, así también sería pueril reducir el Corán a una enciclopedia, que nos ahorrase el esfuerzo denotado de la investigación científica y técnica que hizo del mundo islámico el centro radiante de la cultura mundial en tiempos de la Universidad de Córdoba. Allí surgió una síntesis original y una cultura orientada por la fe, después de gigantescos esfuerzos de traducción y asimilación de todas las grandes culturas del pasado, de Grecia, de Roma, de Persia, de la India, de acuerdo a la obligación islámica de ir a "buscar la ciencia aun hasta China."

El principio básico es que sólo Dios sabe, así como sólo Dios es el dueño y sólo Dios ordena. Se excluye, por tanto, la pretensión faraónica de usurpar la omnipotencia de Dios y la ilusión de poseer una ciencia acabada que abarcara el conocimiento de las causas primeras y de los fines últimos. El ejemplo de la Universidad musulmana de Córdoba en el siglo X constituye, desde este punto de vista, un modelo cuyo espíritu hay que reavivar para que en nuestro tiempo las ciencias se desarrollen de manera que no estén al servicio de la destrucción del hombre sino al de su pleno desarrollo en el camino de Dios.

Esta Universidad musulmana de Córdoba irradió la cultura a tres continentes, desde el siglo X al XII, en su forma más completa: *la ciencia*, estableciendo el método experimental para descubrir las relaciones de las cosas entre sí y la concatenación de las causas; *la sabiduría* como reflexión acerca del sentido de cada cosa, de su relación con Dios, en un mundo armonioso y único, donde la vida tiene un sentido y una finalidad; *la fe* como confesión de que la ciencia no llega nunca hasta la causa primera, ni la sabiduría alcanza el fin último. La fe como conciencia de nuestros límites y de nuestros postulados. La fe como razón sin fronteras.

Una tal concepción de la ciencia y de la técnica permitiría hoy evitar —y eso es lo que la hace tan actual— que la ciencia y la técnica nos lleven a un suicidio planetario.

Estos son los principios directrices de un Islam fiel a sus orígenes. Un Corán que se convierte en interpelación directa a nuestra época, como las teologías de la liberación han tomado vivo el mensaje de Jesús. En el Islam contemporáneo, como en el cristianismo, este movimiento une inseparablemente la interioridad de la fe y la lucha por la justicia social.

El Corán nos dice: "Dios no cambia jamás una sociedad si los que la componen no cambian lo que hay en ellos" (XIII, 11). Mensaje poderoso para tantos revolucionarios que quisieran cambiar todo, menos a ellos mismos. El Corán nos dice también: "Cuando queremos destruir a una ciudad, la entregamos al poder de los ricos" (XVII, 16).

Estos son los criterios para juzgar a una Iglesia heredera, en América Latina, de las tradiciones imperiales de los colonizadores españoles y portugueses, y, hoy, del actual imperio estadounidense que ha tomado el relevo; y para juzgar también a un Islam que desde los imperios de los Ommefadas y los Abbasidas, ha enseñado la sumisión al poder justificándolo con la perversión y la fosilización del mensaje divino.

Las mismas tragedias nos apremian: la miseria y la opresión. El mismo combate libran las comunidades de base en América Latina, los musulmanes de la resistencia afgana y de la resistencia palestina y los negros de África del Sur. Nos une una misma teología de la liberación que hace que nuestra fe no sea ya opio, sino fermento de la historia.

Uno de esos cristianos, Sebastian Kappen, lanza su llamada desde la India, al evocar a Buda —que fue el primero en repudiar el sistema de castas y la hegemonía de una de ellas—, invita a los cristianos fieles al mensaje vivo de Jesús a "unir sus manos a las de los hindúes, a las de los musulmanes y a las de los marxistas, con un mismo propósito, a fin de formar comunidades más amplias," según el ejemplo de los pescadores de Kerala.

Otro teólogo de la liberación, Jean Marc Ela, en el África Negra, invita a crear una "red de contra-poder" contra la concentración de los poderes en los estados africanos, redescubriendo de esta manera, en situaciones distintas, la experiencia de don Frago, obispo de Crateus, en el Nordeste brasileño.

Los cristianos de América Latina, se nos dice, constituirán en el año 2.000 la mitad del mundo cristiano. Existen en el mundo unos mil millones de musulmanes. Los pueblos del subcontinente indio y de Asia oriental, hinduistas o budistas representan otro tanto. Unidos todos los hombres de fe pueden hacer surgir la única fuerza irresistible: la de Dios presente en la historia.

Ningún particularismo, ningún tradicionalismo debe obstaculizar esta misión de reunir a los hombres de todas las sabidurías, de todos los credos, para salvar al mundo del andar a la deriva que lo conduce a la muerte.

Como escribía el gran poeta turco Nazim Hikmet

Si yo no ardo,
si tú no ardes,
si nosotros no ardemos,
¿Cómo las tinieblas
se convertirán en claridad?