

BOLETIN DE TEOLOGÍA

Número Especial

Año 30, n° 59

1° Semestre 2014

ÍNDICE

*Dossier VII Encuentro de diálogo: religión y política
Religiosidad vs. Laicidad. Análisis de casos y reflexiones prospectivas*

Presentación	3
Roberto Bosca	4
Miguel Andrés Brenner	10
Lidia Beatriz Casquero	13
Nancy Falcón	17
Celina A. Lértora Mendoza	26
Luisa F. Ripa Alsina	28
Dulce María Santiago	32
Apéndice	
Algunos aspectos jurídicos de la mujer en el Islam	
La lapidación de las adúlteras	34

Boletín de Teología

Directora: Nancy Raimondo

Comité Asesor

Virginia Azcuy (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Marcelo González (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Raúl Fornet-Betancourt (Inst. Missio - Univ. Aachen)

Número especial

Encuentro de Diálogo Religión y Política N. 7 - agosto 2014

Copyright by Ediciones FEPAI, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires.

e-mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

ISSN 0326-792-X

DOSSIER RELIGION Y POLÍTICA

**Reunión 2 de agosto 2014
.Museo Roca Buenos Aires**

*Religiosidad vs Laicidad
Análisis de casos y reflexiones prospectivas*

Recientemente han tomado estado público algunos hechos que ponen nuevamente sobre la mesa de reflexión las relaciones entre la religión y la política, más precisamente, sobre el uso religioso de lo político y/o el uso político de la religión.

Estos casos han sido la condena a muerte (luego suspendida) de una sudanesa cristianizada, por el delito de adulterio, considerando inválido su matrimonio con un cristiano; además, la ratificación de la pena de muerte en Estados Islámicos por similares causales. Por otra parte, la sentencia reciente de la justicia francesa, que ratificó la cesantía de una maestra por llevar velo islámico en la escuela.

Estos hechos nos inducen a reflexionar sobre las difíciles relaciones de religión y política, así como entre las visiones religiosas y las laicistas en relación a la sociedad y a los ciudadanos y/o habitantes de un Estado. Se editan las reflexiones presentadas por Miguel Andrés Brenner (UBA), Roberto Bosca (Univ. Austral), Lidia Beatriz Casquero (Univ. Nac. Quilmes y UTREF), Nancy Falcón (Diálogo Intercultural Alba), Celina A. Lértora Mendoza (Conicet), Luisa Ripa Alsina (Univ. Nac. Quilmas) y Dulce María Santiago (UCA).

* * *

Nuevos rasgos de viejas fobias. Una apreciación actual

Roberto Bosca

El odio a lo religioso, bajo las denominaciones de islamofobia, judeofobia y cristianofobia, fue la ponencia del autor en el Coloquio Internacional “Dos siglos argentinos de interculturalidad cristiano-judeo-islámica”, que se realizó en Buenos Aires en octubre. Aquí la reproducimos parcialmente.

Con el título de esta reflexión se editó en castellano el ensayo Der Gottersmond, que reúne artículos de Eric Voegelin, donde el filósofo alemán denuncia el desencantamiento de la modernidad, con la desaparición de las tradiciones religiosas, exigiendo la restitución de su papel para la construcción social de la comunidad. El sustantivo “asesinato”, que recuerda la noción nietzscheana de “La muerte de Dios”, puede parecer efectista pero resulta suficientemente gráfico para sintetizar un odio que también se ha traducido en la supresión física y material de los creyentes.

Paralelo a este proceso de secularización se despliega el mundo de las ideologías, que asumen un papel sustitutivo de lo sagrado, configurándose como verdaderas religiones seculares. Se produce así una ruptura y una actitud hostil hacia la sacralidad tradicional, sin perjuicio de otros rechazos radicados en fuentes religiosas propiamente dichas.

El odium religiones. El historiador Javier Tusell remite a dos asesinatos paradigmáticos de la guerra civil española: las ejecuciones de Paracuellos del Jarama por parte de los republicanos y la de Federico García Lorca por los franquistas, como un signo del odio entre hermanos de una misma tierra. En esa guerra existió una especial inquina o persecución contra la Iglesia católica, que junto a la comunista soviética constituye una de las más vivas expresiones del *odium religionis* en la historia contemporánea. Sin embargo, no es algo exclusivamente dirigido al catolicismo o incluso al cristianismo; los nazis persiguieron a los judíos en primer lugar, pero también a los católicos y a otras minorías como los Testigos de Jehová. Hay que decir también que el odio a lo religioso ha estado muchas veces imbricado en un odio al clericalismo o, para decirlo con una de sus expresiones más resonantes, al fundamentalismo.

La guerra civil española no ha sido una excepción, como lo muestra el hecho de republicanos que eran fieles cristianos. Actitudes abstencionistas ante el alineamiento

político y religioso como la de Jacques Maritain dejan al descubierto también esa realidad.

El clericalismo es una sobreactuación o una exorbitancia de lo religioso por la cual éste invade el ámbito de lo temporal, restringiendo su legítima autonomía. La distinción es importante, porque la actitud anticlerical ha aparecido muchas veces articulada, subsumida o presentada como una cuestión antirreligiosa, incurriéndose así en una clara inexactitud e injusticia a la naturaleza de la cuestión.

El odio a la religión, *odium religionis*, debe distinguirse también del *odium theologicum*, que es el dirigido a quienes sostienen opiniones distintas en materia teológica, que cuando rompen con la regla definida por la autoridad eclesiástica recibe el nombre de herejía, es decir, que el odio teológico se refiere a las disputas teológicas, aunque sin que éstas necesariamente ingresen en el terreno de la heterodoxia. Por eso remite también a las rivalidades entre órdenes religiosas, por lo cual en el odio teológico hay un cuestionamiento que no está dirigido a personas de otras religiones, sino a los hermanos en la fe.

El odio a lo religioso es un fenómeno de la modernidad ya que no se encuentra en el mundo antiguo o en los siglos medios. Desde luego existían las llamadas guerras de religión, pero no el odio a lo religioso en sí mismo. En cuanto tal, se suscita recién en el siglo XVIII, de la mano de la Ilustración. El nombre emblemático de esta actitud es Voltaire, quien veía en la religión un dogmatismo contrario a la razón y a la libertad.

En nuestros días, el *odium religionis* se continuó en los movimientos totalitarios que se configuraron como religiones seculares, principalmente el marxismo en sus diversas expresiones, y hoy reconoce uno de sus anclajes más duros en el humanismo secular (*secular humanism*). El odio a lo religioso, imbricado en un cuadro más complejo, ha sido caracterizado bajo las nuevas denominaciones de islamofobia, judeofobia y cristianofobia.

La utilización del miedo en la política y en la religión ha sido un antiguo recurso que aparece aquí al trasluz de acusaciones de recíprocas pretensiones de poder. Paul Virilio ha sabido describir en su último libro, *La administración del miedo*, los miedos contemporáneos, por ejemplo, el miedo ecológico; y no es menor, a partir del 11 de septiembre, el miedo religioso, una suerte de vago y oscuro temor a que la manipulación de lo religioso por parte de grupos de poder pueda llevar a nuevas formas de

totalitarismo. Como resultado de esta estrategia social, las religiones pueden empezar a ser injustamente consideradas como fábricas de indignidad.

Islamofobia. La islamofobia se ha desplegado como una ola en la última década, llegando a configurar una verdadera psicosis, sobre todo a partir del crecimiento del fundamentalismo islámico y en particular con motivo de los atentados a las Torres Gemelas y otros, incluyendo el de la AMIA y el de la embajada israelí en Buenos Aires.

Un factor importante ha sido el fuerte movimiento migratorio por varios países europeos como Italia, España, Francia y Alemania. Proyecciones demográficas sostienen que ciudades importantes como Rotterdam llegarían a contar en un futuro próximo con mayorías musulmanas. En el imaginario colectivo europeo ha comenzado a asomar el fantasma de una reedición de la invasión islámica del siglo VII, en forma correlativa a cómo la decadencia occidental se les presenta como una edición actualizada de la declinación romana. Consecuentemente, los actuales neonacionalismos sostienen que podríamos estar asistiendo a las primicias de una nueva invasión musulmana, esta vez incruenta y demográfica. El hedonismo posmoderno ha definido un odio a los hijos, mientras los musulmanes se multiplican sin complejos consumistas. La escritora judía Giselle Littman, bajo el seudónimo de Bat Ye'or, acuñó el neologismo "Eurabia" para designar el proceso de islamización de Europa, cuyo primer paso consistiría en la configuración de un frente árabe-europeo enfrentado al norteamericano-israelí.

Lo cierto es que la actual corriente de fobia antiislámica (junto a legítimos sentimientos de preservación de la identidad) parece adecuarse en cierto modo a las discutidas tesis de Samuel Huntington en *Clash of Civilizations*, cuando proclamó en los noventa que el choque de civilizaciones dominaría la política global.

Cristianofobia. El término "cristianofobia" denuncia una realidad de sorda y en ocasiones desembozada persecución, de la cual son víctimas aun hoy los fieles de diversas confesiones evangélicas (en el sentido de tener su fundamento y raíz en la revelación neotestamentaria), en primer lugar de la Iglesia católica. Obviamente ha de distinguirse la respetuosa crítica a las enseñanzas propias del mensaje evangélico, así como a las declaraciones magisteriales que involucran la dimensión moral de la existencia humana, que son perfectamente legítimas y aun propias de una sociedad democrática, de la hostilidad destructiva que es producto de un fanatismo contrario a los principios religiosos y específicamente cristianos.

Esta agresividad se puede percibir con nitidez no solamente en territorios extraños a la fe sino incluso en países de antigua tradición cristiana, en los que sufren una situación de menosprecio y hostilidad que da lugar a discriminaciones en el orden privado como en el administrativo y estatal.

No deja de ser paradójal que los cristianos sigan sufriendo esta cultura del menosprecio –que ellos habían practicado largamente con los judíos– y que se traduce en restricciones y aun discriminaciones en los santos lugares, núcleo fundacional de su fe.

Este cuadro constituye una grave lesión a sus derechos fundamentales e involucra atentados a su integridad personal como consecuencia de miedos e ignorancias y también del propio odio religioso, traducidos en prejuicios, estereotipos e intolerancias, a las que no son ajenas las motivaciones de carácter cultural. Algunos gobiernos occidentales que han mantenido en el pasado regímenes coloniales, ahora influidos por el secularismo, adoptan actitudes prescindentes ante la persecución de los cristianos en medio oriente como resultado de un sentimiento de culpa que constituye una suerte de complicidad por omisión. En estos países, la cristianofobia adquiere formas más sutiles y jurídicas por las que se procura suprimir cualquier huella visible en el escenario social y público que represente un signo de fe.

La irrupción de la cristianofobia reconoce formas similares de falta de respeto y de injuria a los sentimientos y prácticas religiosas que encuentra sustento en invocaciones a la libertad de expresión y al neutralismo estatal. Esta sensibilidad, aun rectamente inspirada en un sentimiento de libertad e igualdad, no suele detenerse en su afán igualitario ante las legítimas expresiones de la subjetividad social. Como resultado, se impone una exclusión de la dimensión religiosa de la vida social, reduciéndola a un puro sentimiento individual en el aislado ghetto de la conciencia, pero mutilada en sus expresiones societarias. Esta actitud laicista se hermana en su cristianofobia a otra de matriz religiosa y cultural que en ciertos países orientales sumerge a la Iglesia católica en situaciones de nueva clandestinidad. En ocasiones, no se dirige así directamente a la fe religiosa sino a las consecuencias sociales de esa fe. Por ejemplo, cualquier apelación contraria al uso de los preservativos es señalada como directamente antisocial, y aunque los cristianos conservadores norteamericanos han evidenciado algunos arrestos fundamentalistas, a menudo se confunde cualquier actitud conservadora en materia moral como un inaceptable fundamentalismo. La furia iconoclasta propia de la actitud reductivista de este nuevo laicismo se parece a la de los antiguos frailes que pretendieron arrasar con todas las expresiones arquitectónicas y culturales de las antiguas religiones étnicas latinoamericanas.

Por alguna razón que intuyo, hoy se puede hablar en muchos ambientes de judeofobia, incluso de islamofobia, pero no de cristianofobia. Uno de los íconos de la cristianofobia contemporánea es la figura de Benedicto XVI, quien ha despertado una extraña conjunción de acusaciones cruzadas, incluyendo la de filonazismo, también insinuada en cabeza de su antecesor Pío XII. A tal punto que han llegado a circular fotos en internet donde aparece el jovencito Ratzinger levantando la mano al estilo del saludo nazi, en una grosera manipulación. En los países de tradición católica, las expresiones de cristianofobia se han multiplicado al calor del proceso de secularización y no sin una cierta impunidad. En tal sentido, puede advertirse una sorda pasividad en los fieles cristianos en la defensa de sus propios derechos, en contraste con la sensibilidad que muestra la colectividad judía. Esta baja sensibilidad católica posiblemente se vea suscitada por un cierto complejo bastante difundido hoy en el ambiente permisivo que da el tono a la sociedad posmoderna y que inhibe de hablar y de actuar debido a una suerte de temor a ser condenados con el anatema de cerrazón mental o ser considerados poco sensibles al canon relativista dominante, o quizás acusados de autoritarios o arcaicos en su propias concepciones sobre la vida social. (El texto completo fue publicado en *Civilitas Europa*).

En cuanto al problema que hoy nos convoca, la pena de muerte a mujeres cristianizadas en países islámicos por causa de “adulterio” (matrimonio con cristianos) mi opinión va en línea con los movimientos reformadores del Islam como el Movimiento Gulen. La Iglesia católica tuvo durante mucho tiempo una postura similar, me parece, a lo que se puede ver hoy en el Islam. Creo que los cristianos nos olvidamos a veces que nosotros no fuimos muy distintos durante la mayor parte de nuestra historia o al menos durante un largo tiempo. La cristiandad medieval que ha sido tan glorificada por los católicos creo que no era muy distinta a lo que ahora es el Islam. Creo que ellos están comenzando a intentar cambiar, sólo que nosotros comenzamos antes. Algunos indicios de este cambio ya han comenzado a verse.

Pero no participo de una visión del Islam que puede advertirse en muchos ambientes europeos (por ejemplo en los nuevos nacionalismos populistas estilo Marine Le Pen, etc.) o en corrientes conservadoras norteamericanas o entre muchos judíos que ven el Islam como algo satanizado. Es la islamofobia, una visión irracionalmente negativa que no comparto, y creo que el papa Francisco tampoco. Creo que hay que tener paciencia con el Islam y ayudar en esa evolución precisamente apoyando la nueva sensibilidad que allí está naciendo, por medio del diálogo y no tanto por la confrontación.

De otra parte, hasta hace bien poco los códigos civiles de los países cristianos establecían discriminaciones y la Iglesia nunca cuestionó todo eso, al contrario, le parecía muy bien. Recuerdo cuando yo mismo estudié derecho que eso era así, ayer nomás. Se han dado incluso situaciones poco advertidas. Hasta la mitad del siglo pasado la mujer no votaba en la Argentina y sí votaba en Turquía!

Pero nuestra cultura y también la Iglesia católica se ha ido despojando de esa visión tradicionalista, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II. Creo que el Islam va lentamente en esa dirección, podríamos decir que con retraso en relación al cristianismo, pero no es intrínsecamente opuesto a esa evolución que los cristianos occidentales hemos vivido, recién en la segunda mitad del siglo veinte. Incluso en la Iglesia todavía hay muchos ámbitos donde esa discriminación se mantiene. En la historia hay que tirar del carro pero también tener paciencia. Cuando un fumador deja de fumar no soporta el olor a cigarrillo, y no quiere que nadie fume a su alrededor sin acordarse de que antes llenó durante mucho tiempo de humo a todos los de su entorno.

Mujer e Islam en Occidente

Miguel Andrés Brenner

Me solicitaron opinión personal, teniendo en cuenta algunos datos puntuales: la condena a muerte por lapidación a una mujer adúltera en Irán o la expulsión de instituciones educativas a mujeres islámicas por usar velo -hiyab- .

Aclaro mi ignorancia acerca del Islam. Entonces, solamente hablaré según “mi ignorancia”.

Me encuentro en un mundo globalizado, pero confieso mi supina ignorancia de lo que no se globaliza en este mundo globalizado. Particular globalización, donde, en realidad, lo que predomina es el capitalismo financiero/especulativo gracias a las tecnologías de la información y la comunicación.

¿Vale la pena, pues, argumentar según ésa, mi supina ignorancia? Es que aquella no se origina meramente por decisión mía, personal, mas bien en los textos (orales y escritos) que se difunden bajo el manto de la democracia liberal de occidente.

¿Y si en alguna situación del Islám hay “pena de muerte”? Me aterra, y más me aterra...

- cuando hay naciones cuyos Estados critican penas de muerte otras, aunque no las propias,
- cuando hay naciones cuyos Estados no “denominan” pena de muerte a sus incursiones bélicas, sangrientas, sobre otras naciones bajo el argumento de la “seguridad mundial”, constituyéndose en gendarmes del mundo,
- cuando hay Estados poderosos que favorecen la “timba financiera” que condena, desde el vamos, a mil millones de personas al hambre (sin contar a los pobres).

No voy a criticar al Islam, pues no lo conozco, además, el Islam no es único, es variado, hay diferencias. Lo que me molesta sobremanera es la hipocresía del dominio imperial/colonial en la manera de difundir información segmentada. Obvio, no es correcto “lavarse las manos” ante la pena de muerte por adulterio/infidelidad en algunos países islámicos. Podría uno preguntarse también, por ejemplo, por qué a la mujer sí, mientras

que al hombre no. Sin embargo, interpretar un hecho fuera de contexto de las culturas islámicas es muy osado, arriesgado.

Y referirme a la infidelidad es más problemático aún. En el imperio del mercado no hay fidelidad que quepa. Pero, sí, e hipócritamente, considerando las teorías “pos” se valora la “diferencia”. Esa valoración oculta que no hay diferencia sin identidad. El velamiento de la identidad oculta que la política de la identidad pretende ser “una y única”. Desde ahí, a partir de fines de los años setenta, el Islam intenta afianzar su identidad como contra cultura de resistencia ante el avasallamiento del poder del occidente imperial.

En este mar de ausencia ética, toda diferencia es respetada en cuanto el imperialismo y colonialismo del Norte así lo auspician.

El desafío nos interpela: nos toca auspiciar una utopía, no la del vale todo, sino la del encuentro intercultural enriquecedor, cuyo horizonte es la justicia, empero primordialmente el amor.

Ahora, un interrogante: ¿y la mujer en el Islam? Existen algunos movimientos feministas, que luchan por los derechos de la mujer. ¿Por qué, entonces, no dejamos que atraviesen sus propios avatares, conflictos históricos, según su cultura¹⁷? En tanto ello, el problema es que los movimientos feministas de occidente tienden a identificarse (aunque no siempre) con un laicismo/secularista. Por ende, ¿sería el dilema Islam versus feminismo?, ¿identidad versus laicismo/secularista, tomando en cuenta los parámetros de la cultura colonial del Norte político? Ciertamente, existe resistencia en variadas culturas islámicas, que viven sus modos tradicionales, a permitir un rol diferente de la mujer. ¿Mas cómo se resuelve el dilema?, ¿será desde los medios masivos de comunicación “libres” (sic)?, ¿será desde la democracia occidental?

La mujer pobre en occidente difícilmente luche por sus derechos como mujer, porque son otras sus necesidades prioritarias (exclusión, pobreza), y si lucha lo hace con el hombre. La mujer occidental de clase media es un pobre ser esclavo de la moda y de un estereotipo femenino de mercado. Vale solamente por su cuerpo y apariencia como objeto de deseo masculino, y a tal efecto sus dietas y vestuario. Y es en este segmento social donde aparece el movimiento feminista.

Nos dice Carlos Marx: “La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la *relación del hombre con la mujer.*”²² “...la relación del hombre con la

mujer es la relación *más natural* del hombre con el hombre. En ella se muestra en qué medida la conducta *natural* del hombre se ha hecho *humana...*”³ Es muy poco lo que Marx escribió acerca de la mujer, entre otros, el texto recién enunciado, donde señala que la humanidad del hombre es tal en cuanto su relación con la mujer. O sea, la degradación de la mujer es la degradación del hombre. A partir de aquí, puedo preguntarme si el movimiento feminista no es incompleto, como H2O no alcanza para ser agua, H2O. Si la mujer es no fragmentada, sino comunidad con el hombre, ¿hasta qué punto la liberación de la opresión hacia las mujeres es efectiva en tanto el hombre no lucha con la misma intensidad, conjuntamente con ellas, por esa liberación?

Y para concluir, algunas cuestiones para divertirnos:

- ¿Se arrestaría o impondría una multa o expulsaría de una escuela a una monja católica que diera clases con su atuendo religioso clásico? Si en Francia se expulsa a una docente islámica por usar el velo, ¿por qué no a una monja?

- ¿Qué acontece con las mujeres en los campos de concentración abiertos de la Palestina? ¡Claro!, tienen los mismos derechos (¿?) de los hombres, sufrir un estado de excepción que se convierte en normal.

- ¿Es motivo de liberación femenina el trato discriminatorio y de humillación, en ciertos países europeos, hacia las emigrantes musulmanas cuando son intimidadas para que renuncien al hiyab y a otros preceptos islámicos como condición para acceder a un puesto de trabajo?, ¿o solamente es motivo de liberación femenina lo concerniente a las valoraciones cívicas y políticas de la mujer de clase media de occidente, con exclusión de las injusticias económicas, de la pobreza?

- ¿Es motivo de liberación femenina o de los pueblos?

Notas

¹ Donde, evidentemente, occidente tiene, al respecto, alguna influencia.

² Carlos Marx, “Manuscritos económico filosóficos de 1844.” Tercer Manuscrito. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man3.htm> (consulta: 1/07/2014).

³ Ib.

El cristal con el que se mire

Lidia Beatriz Casquero

“Europa está llena de Atilas que sueñan con ser ciudadanos romanos
y que acabarán por volverse invasores bárbaros”
(Amin Maalouf, *Los desorientados*, Ed. Alianza, Madrid, 2012)

Pensar, ver, mirar. Pensar, ver, mirar el mundo que nos rodea. Pensar, ver y mirar el mundo que nos rodea a partir de enfoques que contemplan la comprensión de las realidades. Y la complejidad profunda y permanente en cada una de esas realidades.

Cuestión de “responsabilidades” de sentidos

Suena simplista y erróneo postular un nivel de comprensión “de todos”, cuando cierto nivel de reflexión correspondería en principio a quienes en mayor o menor medida tienen un poder de formación y opinión que trasciende su individualidad para causar efectos en otras personas. No es lo mismo el espacio de la opinión de café, al nivel de reflexión que corresponde a un medio de comunicación, a un/una educador/a, o a quien esté dedicado/a a la circulación o producción académica, cuando en cada uno de estos espacios el nivel de influencia ideológica tiene efecto multiplicador implícita o explícitamente. Lejos de ser una obviedad, es una delimitación inicial para comenzar a hablar de los diferentes niveles de influencia en los significados (y significantes) en juego.

Los hechos, nos imponen poner en relieve los párrafos anteriores. En el marco de las noticias que nos llegan por diferentes medios a nuestra región, de países que no son centrales (usaremos esta expresión a fines esquemáticos, sin ser exacta) en particular, de países islámicos, árabes, africanos, entre otros, lejos de reparar en el impacto, o la formación de opinión tendiendo a una comprensión del complejo entramado de cualquier sociedad mediatiza en función, de la nunca en desuso, “civilización o barbarie”. En un texto, ya clásico, Edward Said afirma: “...el problema no es en absoluto el choque de las civilizaciones. Es el choque de las ignorancias...”.

Tomando como referente en el campo de la lingüística a Teun A. Van Dijk al ‘deconstruir’ el lenguaje de la prensa¹, resulta imprescindible para detectar los ‘puntos de vista’ predominantes en el texto y en los procesos de enunciación que reflejan la intencionalidad subyacente del emisor (la dimensión ideológica, como diría Augusto Ponzio) así como los potenciales efectos en el destinatario último. En forma colateral, es importante develar a los mismos ‘sujetos de la enunciación’ ocultos (los que están atrás de los enunciadores en escena), verdaderos artífices de los mecanismos de persuasión y de manipulación del imaginario social tras la construcción de ‘realidades-otras’ como lo exhibe Paolo Fabbri: “...¿Quién es el sujeto de la enunciación de un telediarario? ¿El locutor? ¿La redacción? ¿La cadena que lo transmite? ¿El grupo televisivo al que pertenece la cadena? ¿Las fuerzas políticas que están detrás del grupo televisivo? Es como si hubiera un enunciador cada vez más atrás (...)”²²
Fabbri, Paolo: *El giro semiótico*; 1998; Barcelona: Gedisa, 2000, p. 122.

Se comprende que nuestra perspectiva de mundo, está mediatizada por diferentes planos: las prácticas religiosas o la ausencia de ellas, el género, las clases sociales, la edad, las etnias, etc. y confirmada por diferentes medios: medios de comunicación, mitos familiares, generacionales, o situacionales, entre otros, en tanto productores de sentido, en la reflexión sobre las diferencias (y sobre las “igualdades”). En última instancia esto significa situarnos. Re-conocernos parte de una trama, que observa, dimensiona, y produce sentidos sobre otra...trama, nada menos.

Nosotros y “los otros”

Considerando imposible “hablar sobre”, negando en absoluto los lazos de tipos social-político, apelando a un ideal de objetividad inexistente en las ciencias sociales. Tejido social-político, que se escribe, no sólo sobre sino entre actores de diferente configuración sociopolítica en histórica relación: Oriente-Occidente, el modelo eurocéntrico, puesto en cuestión en pleno siglo XXI, en general a través de los medios de comunicación, recortando toda reflexión sobre las categorías de análisis (párrafos iniciales de este texto), los procesos históricos de interrelación, y los “mapas de poder” implícitos en los discursos mediáticos-mediados.

Dice Rossana Reguillo: “En buena medida el orden social que conocemos preserva su sentido a través del sometimiento de los lenguajes irruptivos a una tipificación normalizada. Se trata de un proceso histórico cuya fuerza radica en el convencimiento

de que no hay otro orden posible y de que sus normas, sus reglas, sus preceptos son naturales”³

¿Cómo es posible que en varios países se hable de Alianza de civilizaciones como un proyecto de tinte social y político de avanzada cuando históricamente, los diferentes pueblos han estado en contacto, en intercambio, se han reconocido desde los hechos, no desde los anuncios? Pensemos no más en las etapas Andalusíes o en las veces que las diferentes migraciones humanas han cambiado el paisaje en diferentes lugares de recepción voluntaria u obligada.

Hablar del asesinato de mujeres en países de mayoría islámicos, no es distinto que hablar del asesinato de las mujeres en países de mayoría cristiana, aunque esto último nos impresione más o por lo menos nos llame la atención. Hablar del asesinato de mujeres, sin más, es lo que nos debería impresionar. En unos se mediatiza la muerte en función (también tendenciosa) de la Sharía⁴, en otros se invisibiliza la violencia de género, por ejemplo, entre otras hegemonías y dominaciones, que también matan. En ambos se ignoran acuerdos internacionales de protección a los Derechos Humanos. A los primeros se los tilda de bárbaros e incivilizados, a pesar de ignorar los procesos de colonización y descolonización (sucesivas y desprolijas y con profundos intereses económicos mediante, descolonizaciones⁵)

Queda entonces, una sola salida que favorecería los procesos tanto de flujo de información como de diálogo posible, de enriquecimiento y construcción mutua, de acuerdos basados en las normas mínimas (que son máximas) de respeto del Derecho Internacional, sin suponerlo tarea fácil, ni rápida, como sociedad en general y como comunicadores en particular: renunciar al choque de ignorancias, darle voz al otro como interlocutor válido, condenar y repudiar las violaciones a los Derechos Humanos, darle reconocimiento a lo que en la práctica ha sucedido a través del tiempo: el intercambio constante y necesario entre grupos humanos históricamente interrelacionados.

Notas

¹ Teun A. Van Dijk, *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*, 1980, Barcelona, Paidós Comunicación, 1990.

² Paolo Fabbri, *El giro semiótico* (1998), Barcelona: Gedisa, 2000, p. 122.

³ Rossana Reguillo, “Identidades culturales y espacio público. Un mapa de los silencios” en *Diálogos de la comunicación*, N. 60, 2000: 75-86.

⁴ *Sharía*: transliteración del árabe, cuerpo de Derecho islámico. Consuetudinario, de interpretación.

⁵ Ver casos de procesos emancipatorios de Liberia, Sudán, Guinea Ecuatorial, República Democrática del Congo, entre otros, y este último, citado en medios estos últimos días a propósito de la pena de muerte a una mujer apóstata del Islam.

Política y Religión en el campo islámico: el velo Islámico

Nancy Falcón

Si hablamos de Islam tenemos que comenzar a pensar en algo que no es monolítico. Existen tantos “islam” como musulmanes hay en el planeta, siendo ésta la religión que más crece en el mundo. Ahora bien, cabe preguntarnos ¿Existe un lenguaje político inherente al Islam o éste lenguaje político del que hablamos es un lenguaje forjado por lecturas, ideologías y políticas a las que ninguna religión ha logrado escapar?

Siguiendo las líneas de pensamiento del filósofo Michel Foucault pienso la historia del islam en sus discontinuidades. Tal como la historia de todas las religiones, debe estudiarse los procesos complejos de politización y despolitización de las religiones. No es cierto que exista una unión indisoluble entre Islam y política, como a mi entender tampoco es cierto que el cristianismo como tal desemboque en la laicidad (como si dentro del cristianismo existiera ésta como germen). El Islam como cualquier religión se politiza y despolitiza en diferentes momentos históricos, así como lo hizo el cristianismo y el judaísmo.

Los enfoques esencialistas y seudo universalistas según los cuales el Islam es algo único, monolítico, producto de un área geocultural capaz de ser exportado universalmente como un “si mismo”, desembocan a mi entender, en ideas que llevan a la islamofobia o a la “guerra de las culturas”, lo que Huntington ha llamado “choque de civilizaciones”. Citando a Edward Said prefiero pensar en un “choque de ignorancias”, donde la única universalidad existente es la universalidad de lo humano, pensando en un futuro “diálogo de civilizaciones” como piensa el intelectual turco Fethullah Gulen.

El Islam se inscribe hoy en una continuidad y ruptura propia de las religiones y sociedades contemporáneas, ya que al “caer en la historia espacio temporal” no puede escaparle a la globalización ni a los procesos históricos por los que ha atravesado (colonización, descolonización). Sufre la mundialización y la acompaña.

El islamismo, o islam radical o fundamentalismo es la respuesta a muchos procesos históricos que los países islámicos han atravesado y que han desembocado en un “Islam” que sirve de argumento para la protesta. Por mi parte, prefiero nombrarlo como

“islam político” en el mismo sentido en el que se puede hablar de cristianismo político, de judaísmo político o de cualquier otra religión asociada a un proyecto político.

La crítica al islam político como manifestación de un proyecto antidemocrático debe ir a la par de la crítica a los enfoques esencialistas que inspiran la islamofobia.

Dicho esto podemos comenzar a tratar el tema de la indumentaria femenina en el islam, en este sentido, me gustaría sumarme al pensamiento de la Premio Nobel musulmana iraní Shirín Ebadí cuando dice que el uso obligado de cualquier prenda de ropa no constituye hoy en día el problema primordial de algunas musulmanas, sino que los problemas mas graves del mundo (y no sólo del mundo islámico y particularmente de las mujeres) son la ignorancia, la pobreza y la desunión. Sin embargo, considero que es importante aclarar algunas cuestiones referidas a la indumentaria islámica específicamente en las mujeres, sobre todo porque es un tema muy en boga en occidente y existe mucha confusión al respecto.

Para comenzar a desandar esta cuestión debemos empezar a estudiar el término “velo”. A mi entender el uso de los términos “velo islámico” que se ha popularizado en la prensa occidental es incorrecto ya que no refleja la variedad de vestidos e indumentaria de los diversos países islámicos. Esta variedad que veremos, nos está reflejando que no existe unanimidad en cómo ha de ser la indumentaria considerada propia del islam, esto se ve plasmado también en la variedad de nombres que recibe en cada país esta vestimenta. Con lo cual, la palabra “velo” no sirve para designar en la actualidad las diversas formas en las cuales la mujer islámica se viste.

Hay que decir que las mujeres campesinas de cualquier territorio del Islam no están acostumbradas a llevar ningún tipo de velo en la cara porque, como es obvio, dificultaría su trabajo.

La diversidad de vestimentas externas que acabo de resumir (y que a su vez tienen variantes según la clase social de las mujeres de los diversos países afectados y según su pertenencia al mundo urbano o al rural) muestra, a mi parecer, que no hay una doctrina clara que sea válida y aceptada por todo el mundo.

Por lo tanto, vale la pena rastrear que es lo que dice el Texto Sagrado.

¿Qué dice el Corán sobre el velo?

Quisiera comenzar ante todo citando algunos capítulos que llamamos Suras, del Sagrado Corán que hacen referencia a la forma en la cual deben vestirse los creyentes musulmanes y musulmanas.

Di a los hombres creyentes que contengan su mirada y guarden sus partes pudendas y castidad. Esto es lo que es más puro para ellos. Dios se halla perfectamente consciente de todo lo que hacen.

Y di a las mujeres creyentes que ellas (también) contengan su mirada y guarden sus partes pudendas, y que no deben ostentar sus encantos salvo lo que se revela por sí mismo; y que bajen sus velos hasta por encima de su pecho, y díles que no ostenten sus encantos a nadie excepto a sus maridos, o sus padres [incluso abuelos y tíos, paternos y maternos] (Corán 24:30-31).

La palabra velo, en árabe *hijab*, se utiliza en el Corán en diez ocasiones, aunque no siempre relacionado con la vestimenta de la mujer, por ejemplo en la sura 38 versículo 32 el término *hijab* refiere a algo que “oculta” y en la sura 41 designa al velo de las personas que no logran ver a Dios en todas las cosas.

El Corán se refiere específicamente a cómo debe ser la vestimenta de los creyentes en dos suras, la primera utiliza la palabra *hiyab* para hablar de la vestimenta femenina, la segunda dice:

¡Oh Profeta (más ilustre)! Di a Tus esposas y tus hijas, así como a las mujeres (las esposas y las hijas) de los creyentes, que se pongan sobre sí mismas alguna parte de su ropa externa [cuando estén fuera de sus hogares y cuando estén ante los hombres con los cuales no está prohibido casarse por ser consanguíneos]. Esto es mejor y más conveniente para que sean reconocidas [y respetadas por su dignidad y decoro] y que no sean acosadas. En verdad que Dios es indulgente y Compasivo (Corán 33:59).

Aquí Dios le revela al Profeta las razones por la cual la mujer creyente debe vestirse de forma decente (aunque no especifica la forma en la cual debe vestirse) por dos razones: la primera para ser reconocidas como musulmanas y por ello respetadas en su comunidad y la segunda para que no sean acosadas por los demás, es decir, por los que no profesaban la fe islámica en ese momento. El término que figura en el texto coránico es el de *jalabihinna*, que corresponde a la prenda de vestir externa de aquella época.

Los fragmentos citados anteriormente permiten imaginar que con el clima de Arabia sus habitantes estaban en sus casas con poca ropa o incluso sin ella. Algunas narraciones de occidentales viajeros, como el médico británico Doughty (1843-1926) que vivió con los beduinos de Arabia y escribió que las mujeres iban generalmente desnudas.

Finalmente el Texto Sagrado incluye una serie de recomendaciones a todos los musulmanes de la época sobre cómo se han de comportar con la familia del Profeta. Una de ellas dice:

¡Creyentes! No entréis en las habitaciones del Profeta a menos de que se os autorice a ello para una comida. No entréis hasta que sea la hora. Cuando se os llame, entrad y cuando hayáis comido, retiraos sin poner os a hablar como si fuerais de la familia. Esto molestaría al Profeta y, por vosotros, le daría vergüenza. Dios, en cambio, no Se avergüenza de la verdad. Cuando les pidáis un objeto (a las mujeres que os sirven), hacedlo desde detrás de una cortina. (Corán 33. 53-55)

Vale la pena señalar que la palabra traducida por “cortina” es hijab, que en el futuro servirá para denominar el “pañuelo islámico” tal como he dicho. El término figura seis veces más en el Corán y en todos los casos hay que entenderlo, sin ningún género de duda, como cortina, velo o similar. Hay que decir también que nunca se refiere a algo que afecte a la manera de vestir de las mujeres. Como por ejemplo:

*Quando recitáis el Corán, tendemos un velo opaco entre ti y los que no creen en la otra vida. (17:45)
A ningún mortal le es dado que Dios le hable si no es por inspiración, o desde detrás de un cortina (42-51)*

En el ámbito político se utilizará también la palabra *hijab* para designar la separación que se establecerá entre el califa y los súbditos. En este sentido los diccionarios árabes y los lexicográficos clásicos definen *hijab* como “lo que impide que algo se vea, lo que esconde otra cosa” y relacionan la raíz con el hecho de poner un obstáculo, de obstaculizar, sin ninguna mención expresa a la mujer y dando como sinónimo el término *sitar*, a su vez sinónimo de cortina.

¿Cómo era la sociedad pre-islámica?

Pero entonces, ¿cuándo las musulmanas comienzan a usar este “velo” o comienzan a cubrirse y porqué? Para responder a esta pregunta es necesario conocer un poco cuál era la situación de la mujer en la época pre-islámica.

La mujer de la sociedad árabe pagana sufría grandes injusticias y estaba expuesta a diversos tipos de humillación antes que comenzara la misión del Profeta. Se trataba a la mujer como una posesión material que era descartada a voluntad por su tutor. No tenían derecho a heredar de sus padres ni de su esposo. Los árabes crían que la herencia sólo debía tratarse entre quienes tenían habilidades físicas, como por ejemplo, los que podían montar a caballo, pelear, obtener botines de guerra y proteger el territorio de su tribu o clan. Ya que una mujer no tenía normalmente estas habilidades, ella misma era parte de la herencia a ser repartida como cualquier otro bien material tras la muerte de su marido. Tampoco tenía la mujer libertad para opinar sobre su matrimonio, con el hombre que le tocaba en suerte casarse sino que era simplemente entregada a su marido. Si su esposa la divorciaba no tenía derecho a volver a casarse.

En principio el nacimiento de una mujer en la familia era considerado una desgracia, un motivo de vergüenza y carga para la familia, tal es así que algunos de los árabes enterraban vivas a sus hijas. El único honor que se le brindaba a la mujer durante la era pre-islámica era la protección de su persona, familia y tribu, y la venganza contra aquellos que la humillaran o la deshonraran; de todos modos, lo hacían más por demostrar su orgullo, dignidad y el honor de su tribu que por brindarle cuidado a la mujer.

Cuando el Islam llega a este tipo de sociedades, cambia profundamente la visión que se tenía de la mujer, el Corán les habla directamente a las mujeres sin distinción alguna en el plano de lo humano con los hombres:

Los creyentes y las creyentes son aliados unos de otros, ordenan el bien y prohíben el mal, cumplen con la oración prescrita, pagan el zakat y obedecen a Dios y a Su Mensajero. Dios tendrá misericordia de ellos; y Él es Dios, poderoso, Sabio. (9:71)

En otro sentido la igualdad entre el hombre y la mujer es algo imposible ya que poseen diferencias físicas, mentales, emocionales, y cualidades psicológicas y habilidades innatas cada uno. Si la igualdad absoluta entre los miembros de un mismo sexo es imposible por sus diferencias naturales en cuanto a su fuerza y otras cualidades, definitivamente será imposible igualar los sexos opuestos. Dice el Corán:

Y todo lo hemos creado en pareja, reflexionad pues [sobre la gracia de Dios].
(51: 49)

El Corán en varias oportunidades al referirse a la creación tanto de la naturaleza como del hombre hace mención a las diferencias naturales que existen en cada uno de ellos. Incluso los átomos tienen esta dualidad, con roles interrelacionados y complementarios de las partículas e iones negativos y positivos y sin embargo cada uno es una parte integral de todo el sistema binario de la vida.

El trato hacia la mujer y el hombre en el Corán es igualitario: ambos son iguales en cuanto a su humanidad, ambos fueron creados de una misma fuente. Cada uno es un complemento del otro como dos géneros de una misma especie. Tanto el hombre como la mujer tienen las mismas obligaciones religiosas (cinco pilares) y son tratados de igual manera, con lo cual reciben la recompensa de Dios por igual.

En relación a la educación el Islam le otorga los mismos derechos que al hombre en cuanto a la educación. El Profeta Muhammad ha dicho que

Buscar el conocimiento es una obligación de cada musulmán [es decir, hombre o mujer].

Con lo cual, a diferencia de lo que vemos hoy en día, la revelación que vino a traer el Profeta al mundo, reconoce el estatus de la mujer y también sus derechos. Según el Corán la mujer y el hombre deben vestirse con decencia, de un modo que no llame la atención en su entorno.

El *hijab* entonces es protección, en esa época cumplió la función de reconocimiento de quien era musulmana y quien no. La obligación del *hijab* era proteger a las musulmanas, ya que había una amenaza de muerte para aquel que sabiendo que eran creyentes, les hacían daño.

Los cambios de actitud ante el velo: ¿símbolo de sumisión o rebeldía?

Desde la perspectiva de las mujeres árabo-musulmanas el uso del velo puede ser tributario de decisiones muy diversas: resistencia, reafirmación identitaria, estrategia de movilidad, y también de sumisión o como símbolo del islam político. En palabras de la feminista iraní Valentine Moghadam: la interpretación del *hiyab* como “símbolo de

sumisión” es una “interpretación de nuestra cultura” y subraya que “en determinadas sociedades musulmanas es percibido, incluso, como una forma de protección contra el machismo imperante”.

Pero esto no es siempre así, existen muchos lugares en donde actualmente el velo es una obligación legal y en los cuales muchas mujeres extranjeras y que no profesan el Islam deben usarlo también de forma obligatoria, como también aquellas mujeres musulmanas que eligen no usarlo. En estos países (Arabia Saudita, Irán) la mitad femenina de la población se hizo invisible por arte de magia, volvió a la esfera doméstica y dejó de participar en la vida pública.

Pero la cuestión del velo y la imposición de su obligatoriedad, puede ser pensado como una estrategia de distracción a los problemas reales de las economías de estos países, como por ejemplo, el gran desempleo, el analfabetismo, y la marginación de las mujeres árabes y musulmanas.

A principios de los años 90 una antropóloga libanesa Nadia Khouri. Dager, elaboró una encuesta sobre la aceptación del uso del velo o similares entre la sociedad de su país. La secuencia numérica de las respuestas de las mujeres sobre esta cuestión fue la siguiente (de mayor a menor):

1. Velo como instrumento de su propia liberación, y con él obtenían la libertad de movimiento, sobre todo en las ciudades (transporte público, mercado, calle).
2. Velo como instrumento de seducción que ayuda a lucir el cuerpo y estilizarlo.
3. Para las mujeres de ámbitos rurales el velo se lleva porque es un símbolo de la ciudad.
4. Velo como señal de proclamación de su virginidad lo que les permite encontrar marido más fácilmente.
5. Velo llevado por fe.

De un tiempo a esta parte, con la caída del comunismo, Occidente acentuó las diferencias con la religión y la cultura islámicas y ese enfrentamiento originó una doble reacción: por un lado, algunas musulmanas optaron desde entonces por afirmar su condición religiosa y reivindicar sus costumbres tradicionales, haciendo patentes sus creencias mediante la utilización del velo. Por otra parte decían considerarlo un signo de afirmación islámica frente a la imposición de los modelos de la cultura occidental. Antes que un símbolo de sumisión es señal de rebeldía

En este sentido, y “aunque choque”, subraya Waleed Saleh, un catedrático de Historia del Islam Contemporáneo, “antes que un símbolo de sumisión es señal de rebeldía como pudiera serlo el uso de la barba entre los jóvenes progresistas de los años sesenta en España”. Waleed Saleh también constata que el uso del velo ha aumentado en los últimos años entre las más jóvenes y no es raro ver en algunos países musulmanes a madres de 50 ó 60 años que van sin velo, acompañadas de sus hijas jóvenes que sí llevan *hiyab*. “Entienden que es una especie de autoafirmación”, afirma Saleh.

Dos trabajos de investigación a destacar sobre esta temática son el de Angeles Ramirez, *La trampa del velo* y Leila Ahmed *A quiet revolution*. ambos textos analizan las conexiones entre la reactivación del Islam y la proliferación del pañuelo en los países de la región árabo-islámica y de Occidente. Las autoras discuten las aparentes contradicciones de un proyecto que, al tiempo que concede una importancia fundamental a un modelo de género basado en el pudor y por tanto en la segregación, proporciona un nuevo campo de acción política para las mujeres, a las que se considera imprescindibles en la lucha contra el imperialismo europeo y americano. El pañuelo es una de las principales señas de identidad de los grupos islámicos y en este sentido las mujeres son imprescindibles. ellas no sólo (de)muestran su espiritualidad poniéndose el pañuelo, sino que además hacen visible este proyecto de reforma política. Y es en este punto en el que los dos libros se diferencian, complementándose. Mientras Leila Ahmed inclina la balanza hacia una lectura más política de esta “revolución tranquila” protagonizada por algunas mujeres musulmanas, Ángeles Ramírez, pone en relación la cuestión espiritual con el proyecto socio-político implícito en lo que caracteriza, siguiendo a Haenni¹, como una revolución conservadora.

A la hora de intentar valorar la decisión del pueblo sobre la conveniencia y la obligatoriedad de una indumentaria propia del islam, me parecen muy útiles los tres ejes de interpretación que señala la estudiosa Gema Martín Muñoz.

1. Cuál es el grado de autoconciencia que la mujer tiene sobre el uso de un velo, tanto en lo que respecta llevarlo o no como de qué tipo y por qué razones. Las variantes van de la costumbre, a la decisión propia.

2. Por lo que respecta a la voluntad de la mujer, el abanico se extiende desde el uso impuesto al voluntario, y en esa voluntariedad hay que considerar que una determinada

indumentaria (*burca, chador*) puede ser impuesta a mujeres que llevarían, por voluntad propia, otro tipo de ropa.

Algunos ejemplos de las situaciones en las que se puede encontrar una mujer islámica en relación al velo pueden ser las siguientes:

- Con el apoyo de su familia rechaza el *burca* impuesto en Afganistán ya que considera que según el Islam basta con que lleve un pañuelo.
- En contra de la familia (si es una familia no islámica) y del estado se pone velo en Turquía (donde el estado es laico y hasta hace poco tiempo estaba prohibido el uso del velo en universidades tanto de estudiantes como de docentes)
- De acuerdo con su familia y en contra del estado y de la sociedad se pone velo en Francia.
- Presionada por la familia y el barrio se pone velo en Marruecos pero no en Francia.

“La que no quiere morir”
Sobre las ejecuciones islámicas, una reflexión biopolítica

Celina A. Lértora Mendoza

Desde hace varias semanas estamos asistiendo a varias situaciones difíciles, que implican cuestiones sobre la libertad religiosa, los derechos humanos, la “diferencia” cultural y sobre todo, la gran cuestión de fondo acerca de la sospecha sobre “el pensamiento dominante” implícito en las noticias, que para nosotros al menos, aparecen espeluznantes o por lo menos altamente reprochables. A la ejecución (finalmente suspendida) de la sudanesa cristiana conversa, se suma la reafirmación de la condena por adulterio como elemento esencial de la identidad islámica de algunos estados; y más recientemente, como contracara de una misma moneda, el fallo de la justicia francesa convalidando la cesantía de una maestra por usar velo islámico.

No voy a tratar todos estos casos, sino solamente el caso puntual de las mujeres cristianas conversas cuyos matrimonios con cristianos son considerados adulterios, punibles con la muerte. Haciendo el ejercicio de “ponerse en el lugar del otro”, me coloco en la piel de la sentenciada, la que no quiere morir. Trato, en primer lugar, de delinear su perfil, y luego, de plantear algunas preguntas que posiblemente ella plantearía, si la dejaran.

- Ella es mujer, la condena se aplica -dicen- a mujeres, no a hombres.
- Ella ya no cree más en el Islam, es decir, desde el punto de vista de la fe, ya no pertenece a esa religión, sobre todo una que -como todo el tronco de religiones abrahámicas- considera precisamente esencial la convicción, la creencia.
- No puede salir del Islam, no tiene ninguna vía, su permanencia, aun sin creencia, es obligatoria.
- En virtud de todo lo anterior, ella está sometida a la ley del estado donde vive (o donde es “ciudadana”), que además, es “islámico”.

- Quien la juzga, la condena (y eventualmente –como por suerte sucedió ahora- la exime) no es un tribunal religioso, sino un tribunal civil, un tribunal del Estado.

- Entonces, mediante esta superposición, se producen los siguientes resultados, cuyo interés biopolítico es más que obvio

— Una organización política se asume como -y se identifica con una- religiosa, pero una vez producida esta identificación, procede conforme a su identidad política (ya no consulta más a la tradición jurídica islámica). Por eso se produce la gran paradoja de que los juristas islámicos, en cuanto islámicos, en general no están de acuerdo con esas normativa y afirman que no es “islámica”.

— Este poder biopolítico se apropia del cuerpo de las mujeres, en beneficio de los hombres “islámicos” -ya que no pueden elegir marido válidamente fuera de ese colectivo- convirtiéndolas en sus rehenes.

— Este poder cancela toda posibilidad de reproche a esta situación: a) si el reproche proviene del ámbito jurídico (como los tratados internacionales que se han invocado), se alega la “identidad islámica”; b) si procede del islamismo mismo, se alega la facultad jurídico-política soberana del Estado. En definitiva, es el Estado el que interpreta el Islamismo en forma “auténtica” y por tanto obligatoria y compulsiva para todos sus ciudadanos, sean o no verdaderamente islámicos conforme a los propios cánones de la religión. El uso político de la religión no es justificado, a su vez desde la religión (al menos, no en estos casos que estoy considerando) sino desde la política del propio grupo (no desde otras perspectivas políticas exógenas). El poder biopolítico se autolegitima.

La que no quiere morir puede al menos preguntar

- ¿Es realmente la religión islámica la responsable de mi muerte?

- ¿Por qué soy islámica si no creo más en el Islam, ni en el Corán, ni en Alá?

- ¿Hay realmente un “dios” que otorgue a algunos hombres el poder de vida y muerte sobre otros hombres, en su nombre?

¿Y nosotros, podemos responder con claridad y al menos cierta seguridad no culposa (mirando cada uno su propia historia religiosa) a estas preguntas?

Dixi, vos dicutite.

Incómodo desconcierto

Luisa Ripa Alsina

La noticia que nos acercara Celina tiene para mí una muy desagradable impresión de que se desacomodan cosas que están acomodadas y que es preciso pensar y decir cosas que no quisiera tener que pensar y decir.

Lo que está acomodado tiene que ver con la *inclusión*, el respeto universal, la validez de las culturas y sus síntesis, la condena rotunda al eurocristoliberalocentrismo. Porque parada allí, con pasión y gesticulaciones rotundas, no me queda ninguna duda, sin embargo, acerca de que la condena y muerte de esa mujer es absolutamente injusta y perversa y una lacra para la humanidad.

¿Cómo hacer, entonces? ¿Cómo seguir afirmando los derechos a la diversidad y la autonomía del protagonismo personal, comunitario y nacional... y condenar sin cortapisas esta condena y luchar para que no se cumpla?

Se trata de un **límite**, pero no de un límite tranquilo, sino de un auténtico encontronazo, un choque donde la gravedad y la urgencia no nos, no me permiten callar ni esperar.

El límite es el que se establece entre la diversidad cultural y la posibilidad de una condena ética que la trascienda. Entre el derecho a la organización y diseño de las normas, leyes, permisos y prohibiciones de acuerdo a las propias tradiciones y convicciones y algunos nunca más, nunca nunca, esto no, que quiebren o se enfrenten a ese derecho.

Dicho propiamente me parece que la pregunta es la siguiente: ¿hay derecho a limitar los derechos de una nación? ¿desde qué lugar? ¿con qué argumentos valederos y urgentes?

¿Cuáles son esos límites? ¿cómo pueden trazarse con pretensión de validez?

¿Es cierto que las opciones son el respeto a la diversidad, incluya lo que incluyere o el imperio de un modo de ver y de legislar propio de quienes están cómodamente y, como dijeran ya algunxs de ustedes, desde hace siglos, bien intaladxs?

La tensión está presente y la convicción de que necesitamos una respuesta que logre limitar ese derecho nacional y salve a una persona de una muerte injusta necesita ahora de un pensamiento cuidadoso y respetuoso, capaz de fundar camino.

Lejos de mí dar respuesta cabal, pero ofrezco algunas cosas.

En primer lugar, adherir a la renuncia a la variable de la *naturaleza* como argumento fundante de respuesta. En segundo lugar, renunciar a los argumentos religiosos que pudieran acompañar esta convicción para hacerla cierta. En tercer lugar, propongo hurgar en los mismos argumentos que unxs y otrxs solemos usar para defender nuestras convicciones para ver si en ellos hay material que nos permita condenar aquella condena.

La renuncia a la naturaleza es una opción personal histórica que no se pronuncia sobre una metafísica que la pretenda sino que, simplemente, prefiere acompañar a lxs pensadorxs que niegan la posibilidad de conocer naturaleza alguna y, por lo tanto, de que esa certeza esencial pueda servir de fundamento teórico. Eduardo Rabossi, por ejemplo, es uno de ellos y magníficamente muestra que no se trata de un vicio lógico de pretender derivar el deber ser del ser, sino un error filosófico de pretender que pueda conocerse el ser de alguna cosa. No entro en esa discusión, no señalo, por ejemplo, las maneras como se reintroduce la naturaleza en otros términos –como “condición humana”, por ejemplo, o como “santa” naturaleza cósmica–, sencillamente adhiero a una puesta entre paréntesis y ascetismo conceptual.

Los argumentos religiosos, que son enormemente fuertes y rotundos, son especialmente situados y, por eso, sospechados. Sin dejar de reparar como notaran algunxs de ustedes, en la historia terrible que acompaña las personales creencias cristianas. Justamente en lo personal y de acuerdo a mis creencias, no encuentro ningún lugar en el texto evangélico que permita conductas como la que estamos viendo y pero tampoco como las que hemos desatado en el mundo hace tantos siglos en nombre de Jesucristo. Argumentar desde presuntas notas comunes de lo divino como misericordioso, por ejemplo, y capaz de perdonar, se enfrenta a la posibilidad de que simplemente se diga que lo que otrxs creen es distinto. Y ya.

La tesis que quisiera poder sostener, mejor dicho, empezar a sostener, es la de una norma ética y sus consecuencias jurídicas que limite cualquier creencia y construcción religiosa y cultural particular que fuere. La del Islam y la de tantxs cristianismos que en el mundo ha habido y hay.

La tesis -y me hago cargo- es la de que cualquier forma de infligir la muerte o tortura a un ser humano por parte de otro ser humano es perversa, condenable y debe ser prohibida. Me refiero en especial a la pena de muerte y a la guerra. Para decir que no hay forma de justificarlas y sostenerlas en un contexto de pretensión de verdad y de bien. Y me hago cargo de los problemas que se levantan en torno a la eutanasia y el aborto, pero no renuncio a mi tesis. Dicho sencillamente, nadie merece la muerte y nadie tiene derecho a provocarla en otro.

¿Por dónde argumentar?

El único lugar que se me ocurre es el de ciertos valores defendidos en las distintas posturas: la *rectitud*, la *fidelidad*, la *bondad* personal, en definitiva. La capacidad de dar la vida por estas cosas. No pocas veces la defensa de los propios y lo propio como lo *justo*, lo debido. Y el canal que creo más apto es el de los relatos ficcionales o históricos que construyen y presentan historias de vida que son, en verdad, historias de personas, de sujetos, su manera de ser, sus vínculos y sus vicisitudes.

De lo que se trataría entonces es de tratar de ver si y cómo es posible asegurar que la bondad y la justicia, el respeto y la corrección pueden sostenerse en prácticas de renuncia a la muerte y a la tortura como alternativa de solución y en prácticas de solidaridad efectiva en existencias determinadas por la creencia y capaces de dar la vida pero nunca de quitar la vida por lo que es “sagrado” en más de un sentido.

La dignidad humana, como *factum dignitatis* y el horror al sufrimiento -al sufrimiento intenso, injusto, evitable- pesan como datos que nos permiten encarar cualquier situación como la que enfrentamos ahora.

Y los relatos, los viejísimos, los viejos, los de ahora, muestran que siempre ha habido esas pretensiones de verdad y bien en las organizaciones de las comunidades y que siempre ha horadado ese cerco particular el **amor**: son los enamoramientos -y sus tragedias- los que hablan de que “afuera” también hay verdad y bien.

La otra cuerdita de la que creo habría que tirar es la de la comodidad/incomodidad del verdugo. Algo de la experiencia de tocar algo común en el acto de “hacer justicia”, hiriendo lo propio no solamente lo ajeno y malo, algo de esa experiencia podría ser camino. Justamente creo que los relatos trágicos de lo que hablan –entre otras cosas- es de que nunca tenemos distancia suficiente como para herir al otro como puro otro:

porque uno acaba matando a su padre, a su hija, a sus hijos... La proximidad trágica aunque tantas veces disfrazada de heroísmo, es un testimonio de esta inviolabilidad de lo personal y esta prohibición de la tortura. El verdugo parece experimentar la satisfacción enorme de ser protagonista del orden y el bien pero, a la vez, no pocas veces se enfrenta a rostros que son espejos y que desacomodan su heroísmo.

Por fin dos cosas: en la urgencia lo que valen no son estas consideraciones abstractas sino los argumentos jurídicos que, como los de Celina, puedan afectar de veras el curso del juicio. Y el camino no puede ser otro que el de una escucha paciente y larga, muy larga... con todos los supuestos de la ética del diálogo de prejuicios positivos... pese a todo.

Casos de uso político de la religión y uso religioso de la política Una perspectiva cultural

Dulce María Santiago

Hace aproximadamente veinte años Samuel P. Huntington encendía la polémica con su obra *Choque de civilizaciones* al considerar los errores de la política mundial después de la Guerra Fría como “culturales”. Según este paradigma podría interpretarse que los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 fueron el resultado de este enfrentamiento entre el Islam y Occidente. La apelación a los *derechos humanos universales* no sería sino un producto de la cultura europea, no compartido con otras tradiciones culturales.

En cambio, para Francis Fukuyama no hay choque de civilizaciones sino que considera, junto con el escritor británico de origen hindú: V. S. Naipaul -entre otros- que los valores occidentales son universales, por tanto aplicables a todas las culturas, y que la *modernización*, representada fundamentalmente por la democracia liberal y la economía de mercado, también gozan de la misma universalidad. Por esto, más que un choque entre dos civilizaciones de lo que en realidad se trata es de un dilema interior del Islam. Según Fukuyama, el *fundamentalismo intolerante* para los musulmanes es una alternativa para la relación entre política y religión, que es el eje central de la problemática, entre los que consideran que deben fusionarse.

En este sentido, la respuesta al *fundamentalismo* que da el escritor checo George Steiner es que “devorado por el pánico provocado por la aceleración de la historia, la locura del cambio, el hombre se ha refugiado en el fundamentalismo para volver a encontrar un *todavía* frente a una vida incomprensible.” Aunque reconoce que no es algo privativo del Islam ya que también en occidente hay “oscurantismo que se apoya en la simplificación bien-mal, negro-blanco y lleva al choque de civilizaciones y a la palabra “cruzada”, que estaba en boca de Bush al comienzo de la guerra contra Irak” (La Nación, 10 de febrero de 2004).

Este marco teórico para comprender los problemas o casos que estamos analizando deben ser remitidos a su historia que sigue gravitando en el presente porque es imposible explicarnos tales hechos sin recurrir a su pasado.

Tanto el Cristianismo como el Islamismo han representado dos tradiciones religiosas enfrentadas durante siglos. Basta recordar la Reconquista española (1492) llevada a cabo por los Reyes Católicos o la Batalla de Viena (1683) que expulsó a los musulmanes de Europa. A partir de entonces, el territorio europeo fue el escenario del Cristianismo únicamente y Asia y África del Islamismo, entre otras religiones.

Pero la globalización ha pretendido barrer esas diferencias religiosas y culturales. Sin embargo ellas afloran con una fuerza que pone a Europa entre la unión o la barbarie. La preeminencia de Europa y de la occidentalización de la cultura universal puede explicarse por su mayor voluntad de dominio gracias a la ciencia y a la técnica, y el fundamentalismo islámico como una reacción frente a esa pretensión hegemónica.

Frente a esta situación, un análisis situado en Latinoamérica podría hablar de un *diálogo de civilizaciones*, como lo expresó el escritor mexicano Carlos Fuentes cuando inauguró la cátedra Julio Cortazar y mencionó la diversidad de tradiciones como fuente de riqueza y no de enfrentamiento.

Apéndice
Algunos aspectos jurídicos de la mujer en el Islam
Islamhoy- El Islam en Latinoamérica
(web site www.islamhoy.org)

La lapidación de las adúlteras

Antecedentes históricos de la lapidación en caso de adulterio. La práctica de la lapidación era habitual en las tradiciones previas al Corán, y era de común aplicación hasta la llegada del Profeta a Medina. Leemos en la Torá judía y la Biblia cristiana:

- Cuando fuere hallado un hombre acostado con una mujer que tenga marido, ambos morirán, el hombre que se acostó con la mujer y la mujer; así exterminarás el mal de en medio de Israel (Deut. 22:22)

- Y el hombre que cometiera adulterio con la mujer de otro, aquel que cometiere adulterio con la mujer de su prójimo, ciertamente serán muertos tanto el adúltero como la adúltera (Lev. 20:10)

Específicamente el modo de muerte se concreta en otros pasajes de la Torá:

- (Si un hombre aborreciere a la esposa que le ha sido dada diciendo que no llegó virgen y puede probarlo) sacarán a la joven a la puerta de la casa de su padre y la apedrearán en presencia de la gente de su ciudad y morirá, porque cometió vileza en Israel fornicando cuando estaba en casa de su padre; así extirparás el mal de en medio de ti (Deut. 13-21).

- Cuando una virgen estuviere comprometida legalmente con un hombre y otro hombre la hallare dentro de la ciudad y se acostase con ella, sacaréis a ambos a las puertas de aquella ciudad y los apedrearéis hasta que mueran (Deut. 23-24).

La lapidación (*rayam*) fue establecida entre los musulmanes a partir del segundo califa ‘Omar Ibn al-Jattab, que gobernó la Umma antes de la definitiva compilación del Corán, y afirmaba guiarse por la sunna del Profeta cuando legisló la lapidación. El segundo califa explicaba que “si no fuera porque le acusarían de alterar el Libro de Allâh incluiría esa aya porque él llegó a recitarla”, por lo que deducimos que ya por aquel entonces no existía la aya en cuestión en los textos sueltos del Corán que

circulaban. Evidentemente, si el aya se hubiera encontrado entre los textos coránicos que ya existían ‘Omar no habría tenido que añadir “pero el Mensajero de Allâh lapidó y por eso hemos lapidado” (Muwatta, libro 41: 10). En esta aya perdida del Corán Allâh habría dicho: “al adúltero y la adúltera, lapidadlos”. A pesar de que también Abdallâh ibn Abbas (Muwatta, libro 41:8), así como ‘Ubâda ibn as-Samît (Sahih Muslim 4191) dan fe de dicha pena en el Corán antes de su compilación y de que el Profeta recibiera una revelación en este sentido, cualquiera puede comprobar que esa aya no existe en el Corán. Si existió (pues no somos nosotros quiénes para desmentir a un hombre como ‘Omar), la voluntad de Allâh fue que se perdiera; el Corán es ahora lo que Allâh ha querido que fuera.

El asunto se hace más complejo cuando comprobamos que también ‘Ali lapidó, amparándose en la *sunna* del Profeta: “dijo: La he lapidado de acuerdo a la Tradición del Mensajero de Dios” (Buhari vol. 8 hadiz 803). Es por esta recurrencia a justificar una práctica como la lapidación en la *sunna* del Profeta enfrentándose al hecho de que en el Corán aparezca una pena distinta, por lo que vamos a exponer los casos que se dieron de lapidación en vida de Muhammad, y trataremos de deducir si son justificación suficiente para consolidar esta práctica en las sociedades de Dar al Islam.

La cuestión de la lapidación en la sura del Profeta

Aunque no pueda negarse que el Profeta gobernaba a los musulmanes cuando se dieron algunos casos de lapidaciones, tal como ‘Omar dijo, los hadices con que contamos sobre el tema son harto reveladores de los sentimientos del Profeta respecto de dicha pena por adulterio. Como se verá en los casos que narraremos, el Profeta, una vez más, trató de mitigar, suavizar y -en la medida de lo posible- tender a la desaparición de una costumbre que se aplicaba en su época. La *sunna* del Profeta es seguir la lógica por la que Muhammad se guió en su tiempo, y no la imitación material de los gestos de Muhammad, y es paradójico que ‘Omar defendiera en este caso la simple imitación cuando en muchos otros (p.ej. cortar la mano al ladrón) exigía que se siguiera el espíritu y no la letra.

Sólo hay constancia de que ocurriera en cinco ocasiones. Este dato es importante para demostrar que si de algo tan público y escandaloso como una lapidación han podido transmitirse sólo cinco casos, es porque fueron hechos absolutamente excepcionales.

De cualquier modo, obsérvese qué circunstancias los acompañaron y la actitud del Profeta en cada una de ellos:

a) Los casos de lapidación por autoconfesión

Casi todos los casos de lapidaciones que pueden asociarse con el Profeta –como veremos- fueron por autoconfesión:

Caso 1. Autoconfesión libre sin pruebas

Un hombre que se autoconfiesa culpable de adulterio y va a Abu Bakr a decírselo. Abu Bakr le dice que, si nadie se ha enterado, se calle y se arrepienta. El hombre va a ‘Omar, que le dice igual. Y finalmente a Muhammad que por dos, tres o cuatro veces lo rechaza (según la versión del *hadiz* que usemos). Él insiste y Muhammad pregunta a su familia si está loco. Luego le pregunta a los que le acompañaban si había bebido. Por último, le pregunta a él si quizá sólo ha besado o abrazado o mirado a la mujer. Luego le pregunta si está casado. Y Muhammad prescribe su lapidación .

Casos 2 y 3. Autoconfesión libre de mujeres embarazadas

- Una mujer le dijo que había sido adúltera y que estaba embarazada. El Mensajero le dijo que se fuera hasta que hubiera dado a luz (9 meses). Ella volvió y el Mensajero le dijo que se fuera hasta que destetase al niño (2 años y medio según el uso, como queda reflejado en Corán 26:15). Ella volvió y el Mensajero le dijo que se fuera y que no volviera hasta que no encontrase a alguien de su confianza para cuidar al niño. Y, a pesar de todo ello, la mujer volvió al Mensajero, y fue lapidada . *Hadiz* del Muwatta, Libro 41:5.

- Una mujer que va al Profeta a autoinculparse de adulterio, a resultas de lo cual estaba embarazada. Muhammad dice a su amo (pues era esclava) que la trate bien y que cuando dé a luz la vuelva a traer. Cuando viene de nuevo es apedreada. El Profeta reza sobre su cuerpo muerto y uno de sus compañeros le dice que por qué lo hace. “¿Conoces algún arrepentimiento mayor que ofrecer la propia vida a Allâh?”, contesta el Profeta . Sahih Muslim, 4207.

Caso 4. Autoconfesion libre tras preguntársele al inculpado

Un hombre ha sorprendido a su mujer con el hijo de otro. El padre temiendo que la pena sea de lapidación para su hijo da al hombre cien corderos y una esclava. Luego se entera por boca de “hombres de conocimiento” que la pena por adulterio no es la lapidación sino cien azotes y un año de exilio y pide que se los devuelva . Muhammad le dice al hombre que restituya los corderos y la esclava, que se le den cien azotes al hijo y que se lapide a la mujer adúltera sólo si libremente confiesa. Pero ella confesó . Hadiz del Muwatta, Libro 41:6

b) Otros casos de lapidaciones en la vida del Profeta

Sólo un caso más:

Cso 5. Un súbdito que se guía por otra ley distinta a la *shari'a* en la que se recoge dicha pena:

Los judíos traen a Muhammad a un judío sorprendido en adulterio. Muhammad pregunta cuál es el castigo en su ley. Le dicen que los azotes. Alguien presente los desmiente y dice que la lapidación. Muhammad hace que se cumpla la ley . Hadiz del Muwatta, Libro 41:1

Este *hadiz* nos demuestra el respeto del legislador musulmán a las leyes privadas por la que se rigen los dzimmíes [las minorías] que viven bajo su gobierno.

c) El descenso de la aleya de la Sura de la luz

Cinco años antes de la muerte del Profeta desciende la aleya que abrogaba toda ley anterior sobre el adulterio y consolidaba para los musulmanes el castigo de los cien azotes:

“A la adúltera y al adúltero, dadle a cada uno cien azotes, y que la compasión hacia ellos no os aparte de esta ley de Allâh , si creéis en Allâh y en el Último Día; y que un grupo de los creyentes presencie su castigo”. (Corán, 24: 2)

El caso 4º ya revela que en la época del Profeta comenzaba a divulgarse el rumor de que se había producido una modificación de la pena por adulterio, aunque no se supiera con certeza en qué consistía el cambio de legislación... (“Él me dijo que mi hijo merecía la lapidación... Después pregunté a la gente de conocimiento y me dijeron que mi hijo

merecía ser azotado con cien latigazos...”). La misma conciencia de evolución de esta costumbre a partir de la intervención del Profeta queda patente cuando a algunos de los que transmiten hadices referentes a lapidaciones hay quien les pregunta: “¿Y eso ocurrió antes o después del descenso de la sura de la luz?” (Bujari libro 86, cap 21, epig. 2) . La contestación no nos sirve porque el transmisor no se acordaba del dato en cuestión. Pero la pregunta en sí es significativa de lo que a partir de un momento iba a ser vinculante para la comunidad de Muhammad.

d) La aplicación del castigo de la Sura de la luz

De hecho, contamos con un *hadiz* en el que ya el Profeta puso en práctica la nueva pena que se reveló en el Corán [Muwatta, libro 41:12] :

“Malik me contó de Zayd Ibn Aslam que un hombre confesó su *zinâ* en tiempos del Mensajero de Allâh. El Mensajero de Allâh pidió un látigo y le trajeron un látigo roto. Él dijo: “por encima de éste” y le trajeron un látigo nuevo cuyos nudos todavía no habían sido cortados. Él dijo: “Entre estos dos” y le trajeron un látigo que ya estaba usado y flexible. El Mensajero de Allâh (s.a.s.) dijo que se usara ése y fue azotado [...]”.

La única prueba de los que dicen que se siguió lapidando después del descenso del aya de la luz (año 5 después de la hégira) es que Abu Hurayra (que se convirtió al Islam el año 7 después de la hégira) atestigua haber presenciado una lapidación. El argumento no puede ser más inconsistente por cuanto no hacía falta que fuera musulmán para presenciar una lapidación pública .

e) Recomendación de Muhammad de evitar que estos delitos trasciendan

Queda constancia de que, en relación al primer caso narrado de lapidaciones permitidas por Muhammad, el Profeta dijo a un tal Hazzal: “Hazzal, si le hubieras tapado con tu manto habría sido mejor para ti” (Hadiz del Muwatta, Libro 41:3)... Ésta es la lógica del Islam: taparnos unos a otros si hemos tenido conocimiento del error de un hermano; que cada uno oculte a los demás el propio dzanb; y pedir a Allâh que lo esconda con su magfira. Ni la denuncia pública del dzanb ajeno, ni la exhibición auto- inculpatória del propio dzanb, ni la arrogancia de no pedir la magfira son actitudes propias del musulmán.

En sus últimos años de vida, el Profeta llegó a declarar abiertamente contra la práctica de la auto-confesión:

“¡Oh, gentes! Ha llegado el momento de que observéis los límites de Allâh. A quien le haya acontecido alguna de esas cosas feas, debe cubrir las con el velo de Allâh. A quien quiera que nos revele su acción errónea, realizaremos lo que hay en el Libro de Allâh contra él”. Hadiz del Muwatta, Libro 41:12

Por todos los medios, el Profeta trataba de hacer oídos sordos a los que querían autoinculparse. La actitud del Profeta con los que buscaban alguna clase masoquista de castigo liberador de la culpa quedaría reflejado en ese hermoso hadiz que cuenta:

“Cuando yo [Anas ibn Malik] estaba con el Profeta un hombre vino y dijo: Oh, Mensajero de Allâh he cometido una falta penable legalmente, por favor inflígeme el castigo legal que me corresponda. El Profeta no le preguntó qué había hecho. Entonces llegó el tiempo de la salat y el hombre hizo salat junto al Profeta. Cuando el Profeta acabó su salat, el hombre otra vez le inquirió diciéndole: Oh, Mensajero de Allâh, he cometido una falta penable legalmente; por favor, inflígeme el castigo que corresponda según la ley de Allâh. El Profeta le dijo: ¿No has hecho salât junto a nosotros?. El hombre dijo: Sí. El Profeta continuó: Allâh ha ocultado tu falta [o dijo: tu delito]” (Bujari libro 86, cap 13, epig. 812).

Resumidamente hemos visto que cuatro de los cinco casos que se dieron en la vida de Muhammad de lapidación fueron por autoconfesión, con todas las oportunidades posibles de librarse de la condena, y el otro restante por aplicar a un judío el código por el que se guiaba, como respeto del legislador a las costumbres con las que se regían las minorías bajo su gobierno. Y luego hemos visto un caso en el que ya el Mensajero de Allâh se guía por la aleya del Corán que se reveló para poner fin de una vez por todas a cualquier casuística que acabase con la muerte de los adúlteros.

Hasta que Allâh lo prohibió con el descenso del aya de la luz, y por más extraño que nos parezca, borrar el propio delito con la muerte fue un derecho que el Profeta concedió a los hombres que estaban bajo su gobierno. Por eso que la catarsis voluntaria de ser lapidado era tomada como un derecho, el Profeta tan sólo se aseguraba de que el que pedía ese castigo estuviera bien de sus cabales, exigía que se autoconfesara en cuatro ocasiones (cada una de las cuales hacía de testigo contra él mismo) y recomendaba que si bajo el castigo de las piedras el inculpado huía se le permitiese (sahih Muslim,

nota al hadiz 4196). Esta última cuestión merece la pena ser resaltada, para comprender el carácter voluntario que concedía el Profeta a la lapidación, toda vez que su demostración por pruebas era poco menos que imposible. El Imam Shafi-i defiende que ése era el criterio del Profeta con el hadiz que transmite Abû Da'ud que les pregunta a unos hombres ocupados en lapidar a alguien que trató de huir por qué no se lo permitieron.

En conclusión, el Profeta nunca lapidó. Y, hablando con propiedad, ni siquiera puede decirse que ordenara lapidar. La actitud del Profeta (hasta el descenso de la sura de la luz) fue la de permitir que se lapidara a los que lo pedían para no vulnerar un derecho fundamental del individuo de intentar borrar su mala acción como mejor entendiese que debía hacerlo, y permitió que se lapidase para no vulnerar el derecho de los pueblos bajo su jurisdicción a legislarse por la ley que quisiesen.