

## Antropologías del Islam y Antropología Islámica

Silvia Montenegro\*

La crítica más fuerte a los "usos y costumbres" de la antropología occidental con frecuencia ha sido endógena y estimuló una serie de debates puntuales: la relación entre la producción de conocimiento antropológico y el contexto colonialista, donde el referente por excelencia fue la antropología social británica; la crítica a la autoridad etnográfica, enarbolada por los hijos rebeldes de C. Geertz, luego calificados como "posmodernos"; y aquella discusión que, tomando elementos de las anteriores, es producida por un difuso conjunto de autores que podríamos englobar bajo el dudoso nombre de "antropología postcolonial". Las tres perspectivas han revisado la tradición intentando deslindar lo que está vivo y lo que está muerto, algunas han trazado nuevas mitologías de origen y linajes, suponiendo inaugurar renovadas formas de construir conocimiento sobre la Otredad. En conjunto, pretendieron minimizar o suavizar la unilateralidad presente en la construcción de conocimiento sobre Otros culturales, reclamando una ampliación de la autoconciencia respecto de la relaciones asimétricas de poder entre observadores y observados.

Hacia finales de los '60 y comienzos de los '70 en *New Left Review* aparecían algunos artículos señalando la complicidad entre antropología y colonialismo, las conclusiones eran categóricas:

"La mayor parte de los antropólogos no pusieron en cuestión la situación colonial ni el hecho de tomar parte en esa situación a través de la investigación de los pueblos subyugados. Dado que aceptaron la situación colonial como algo dado, que muchas veces le sacaron provecho y en ocasiones la apoyaron activamente, no percibieron que el colonialismo creaba pueblos colonizados, sometidos al dominio económico, político y espiritual de un poder extranjero que poseía y utilizaba despiadadamente medios violentos contra ellos ... el colonialismo constituyó el mundo normal de los antropólogos (cuya existencia hizo posible)"... (Goddard, 1977:39-40).

---

\* Silvia Montenegro es Investigadora del CONICET y profesora del Departamento de Antropología Social de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

Evidentemente, los candidatos firmes a ocupar el banquillo de ese momento fueron Radcliffe-Brown, Evans Pritchard y Malinowski, entre otros. Pero, aunque ese debate se ramificó y asumió diversas expresiones, el saldo no fue una invalidación retrospectiva del conocimiento producido por la antropología. Prevaleció, en cambio, una cierta sospecha sobre aquellos antropólogos, diluída a través del tiempo, y un reconocimiento más explícito de la filiación entre antropología y colonialismo que, cuando exacerbado, alcanzaba al rango de mito de origen y, cuando minimizado, aludía a una mera etapa en la historia de la disciplina. Otro de los diagnósticos de crisis endógena se plasmó en el conjunto de ensayos reunidos en *Writing Culture*, en 1986. Más allá de que el problema en cuestión era allí la escritura etnográfica, como construída hasta el momento, y su superación mediante la “voz libre” de la etnografía posmoderna, dialógica y desembarazada de los problemas del ajuste a la adecuación descriptiva, el proyecto pretendía cimentarse en una actitud ideológica diferente hacia el Otro y hacia los usos de la etnografía. S. Tyler lo señalaba claramente retornando a la crítica del observador transcendental y rechazando la ideología del observador y el observado:

“...simplemente porque no se observa nada y nadie es un observador. En lugar de eso, existe una producción dialógica del discurso. Entenderemos mejor el contexto etnográfico como un contexto de creación cooperativa de narraciones que, en una de sus formas ideales, resultará en un texto polifónico, ninguno de cuyos participantes tendrá la última palabra en la forma de una narración enmarcadora o de un síntesis abarcativa: un discurso sobre el discurso” (Tyler, 1991:301).

En la visión de Tyler, la “evocación”, asimilada a la nueva etnografía, era el discurso del mundo posmoderno, porque el mundo que hizo la ciencia, y esa ciencia hecha, habían desaparecido. El pensamiento científico era ahora un “modo arcaico de conciencia que sobrevive por un tiempo, en una forma degradada”(Tyler, 1991:298). No había entonces que colocarse en una única tradición de discurso, no había ya que apoyarse en “las categorías teoréticas y de sentido común de la hegemónica tradición occidental”(Tyler, 1991:304). Entre las muchas consecuencias de este debate podríamos apuntar el de la consolidación de una antropología más autoreflexiva respecto de la autoridad del que narra o traduce a los Otros, y menos unilateral en el proceso de la construcción etnográfica.

Siguiendo el hilo conductor de estas críticas endógenas, en este artículo nos interesa resaltar los modos en que se construye el tercero de los proyectos que

señalamos, el de la una antropología postcolonial que sobrepasa la retórica programática de los posmodernos, que pretende representar el proyecto cultural no occidental de un conjunto de “nativos” que parecieron dispuestos a dejar de serlo, rechazando las representaciones que sobre ellos creó la antropología. El lenguaje en juego es el de la religión, el proyecto es el de la construcción de una antropología islámica que no renuncia al proyecto científico sino que postula reintegrarlo a una noción de científicidad texturizada por la cultura coránica. Un emprendimiento que, por ser contra-orientalista, roza a menudo el occidentalismo, si pudiera llamarse así al reverso del orientalismo denunciado por E. Said.

### **Islamizar las ciencias sociales: la primacía de la religión**

En antropología y sociología de la religión se sabe que, en muchos casos, la propia palabra "religión" es un concepto de experiencia distante desde el punto de vista de los nativos y que el concepto de experiencia próxima, por utilizar la terminología geertziana, puede bien ser otro. El Islam no escapa a esta recurrencia y lo hace de un modo radical, rechazando la idea de religión. No sólo porque ésta remite a la famosa separación en esferas sino también porque ante todo el Islam se define como un *Din*, palabra árabe que puede traducirse como sistema, que engloba dimensiones yuxtapuestas que son al mismo tiempo económicas, políticas, legales y religiosas, por buscar una analogía con nuestro sistema clasificatorio de lo social, sintetizada en el tan mentado “hecho social total” de Marcel Mauss. De allí que, desde el punto de vista nativo, el Islam sea más bien concebido como un modo de vida. Cuestión bien captada por E. Gellner en su clásico *La sociedad musulmana* donde, sin rodeos, arriesga una definición del Islam desde el punto de vista de quienes lo viven:

"El Islam es el proyecto de un orden social. Sostiene que existe un conjunto de reglas, eterno, decretado por Dios e independiente de la voluntad de los hombres, orden que dispone la regulación correcta de la sociedad. Este modelo consta por escrito; es asequible, de modo igual y simétrico, a todos los hombres que sepan leer y a todos los que quieran escucharlos. Estas reglas deben instrumentarse en la vida social, en todos sus aspectos" (Gellner, 1986:11).

Siendo así, sólo nos resta agregar que, dentro de esa cosmología, es lógico postular que el conocimiento científico sea intrínseco al *Din*. El proyecto de concretar unas ciencias sociales islámicas y, dentro de éste, el de configurar una antropología islámica se refiere, indirectamente, a la relación entre ciencia y religión según es concebida por ciertas vertientes del islamismo. Pero las huellas de este emprendimiento

deben buscarse en los discursos críticos de cierta intelectualidad cuya matriz de pensamiento se conforma a partir de una serie de presupuestos de discurso postcolonial. en un linaje intelectual que se remonta a las propuestas nativas para construir las sociedades, después de las independencias de los poderes coloniales, en países donde el Islam comenzó a aparecer como una alternativa ideológica.

Quisiera relatar, muy brevemente, cómo llegué a interesarme por la antropología islámica. En cierto modo fue algo con lo que podría decir que "tropecé" durante mi trabajo de campo entre comunidades musulmanas<sup>1</sup>. Al comienzo no pude verlo más que como un tema lateral, dado que mi interés estaba centrado en analizar las "soluciones" que distintas comunidades musulmanas daban a los dilemas identitarios por los que atravesaban en sus más o menos exitosos procesos de indigenización, sea en Brasil o en Argentina. Este esfuerzo colocaba a los líderes religiosos en diálogo o en fricción con movimientos y vertientes internacionales del islamismo, con pensadores, modelos y discursos que aceptar o rechazar. Puedo decir, en sentido comparado y retrospectivo, que entre las comunidades musulmanas donde en distintos períodos desarrollé trabajo de campo, aquella que contaba con líderes más intelectualizados era la Sociedad Beneficente Musulmana de Rio de Janeiro. Comprendí luego de qué modo esto se relacionaba a la posición, tal vez marginal, que la misma tenía en el campo islámico de Brasil y al proceso de des-arabización que sus líderes habían emprendido, a partir de ciertas opciones identitarias.

Fue durante el trabajo etnográfico cuando comencé a aproximarme a la lectura de los escritos de los pensadores internacionales del Resurgimiento y cuando llegó a mis manos un ejemplar del *American Journal of Islamic Social Science* que, desde 1984, edita conjuntamente el Instituto Internacional de Pensamiento Islámico y la Asociación de Cientistas Sociales Musulmanes, simultáneamente en Washington, Malasia y Paquistán, pero cuya influencia, sin duda, extrapola esos límites territoriales. Mi tarea se vió facilitada en el contexto de la comunidad de Rio, es que allí los dirigentes accedían a publicaciones internacionales actualizadas, les entusiasmaba la idea de que yo las leyera y luego conversáramos al respecto. Incluso porque no era extraño que hablásemos sobre lo que Geertz había escrito sobre el Islam, que cambiáramos algunas ideas sobre Max Weber o que se explayen en discutir cómo Gilberto Freyre había retratado la influencia musulmana en la cultura brasileña, entre muchos temas que no excluían el gobierno de Fernando Henrique Cardoso y luego el de Lula Da Silva.

También en las clases de religión pude comenzar a comprender temas que hacen a la compleja geopolítica del Islam, a veces por medio de documentales, libros de historia del Islam o asistiendo a conferencias de visitantes extranjeros. Fue en esa comunidad donde escuché repetidas veces el verbo "islamizar" y dónde pude destejer, siguiendo sus lecturas, la red de linajes intelectuales que confluían en el proyecto de islamización, aunque debí proseguir este camino por más tiempo que el que permanecí entre los musulmanes de ese grupo. Así, desde un mundo local, dispuesto a des-etnicizar la religión musulmana y en tensión con comunidades árabo-céntricas, era posible aprehender el espectro global y fuertemente transnacional que irradiaban las corrientes del Resurgimiento Islámico.

Algunos análisis sobre la relación entre ciencia y religión en el Islam, y más específicamente en el ideario del Resurgimiento, han superado las discusiones que durante mucho tiempo obstruyeron la comprensión. Si bien los orientalistas habían tratado el tema, el culturalismo esencializante con el que miraron el mundo musulmán los condujo a profundizar dicotomías que reificaban la idea de una incomensurabilidad entre Islam y occidente, entre secularización y mundos no secularizados, entre modernidad y antimodernidad<sup>2</sup>. En ese contexto tendieron a pensar que la ciencia, como producto cultural, era un logro de occidente y que sus relaciones con una visión islámica del mundo sólo podrían ser antagónicas. Más allá de que algunos analistas utilicen el término Fundamentalismo para referirse a lo que otros denominan Resurgimiento, Despertar o Revival islámico, se alude con esas denominaciones a lo que resumidamente podemos considerar como un amplio movimiento que se inicia en las décadas del Siglo XX, funcionando hacia 1950 como una alternativa a los proyectos pan-arabistas de los nacionalismos árabes y tomando fuerza inusitada, aunque con diversas reconfiguraciones, hasta nuestros días<sup>3</sup>.

Un núcleo de discusión derivado de las ideas del Resurgimiento ha sido el del lugar de la ciencia en el mundo musulmán y la conciliación entre una visión de mundo científica y una visión de mundo islámica. Veremos, luego, que para algunos pensadores inspirados en esa tradición, la ciencia debía des-occidentalizarse y ser al mismo tiempo islamizada o reintegrada a los valores coránicos. Para esas posiciones, la distinción entre occidentalización y modernización fue un núcleo importante de debate<sup>4</sup>. El primer proceso podía ser rechazado, en tanto el segundo debía ser emprendido o completado en consonancia con los valores religiosos.

Debemos referirnos brevemente al nacimiento de ese proyecto en las ciencias sociales para considerar luego, en su interior, el proyecto de creación de las bases de una antropología islámica. El proyecto de islamización del conocimiento cuestiona el conocimiento disponible sobre el Islam producido por occidente y se refiere a la necesidad de re-escribir la historia, esta vez “desde dentro”. Para eso sería necesario “islamizar” las ciencias sociales en sus diferentes ramas. ¿Qué significa ese programa? ¿Cómo es llevado a cabo dentro de la antropología y cuál es la significación general de ese proyecto?

En el ámbito de las ciencias sociales, y de la antropología en particular, la idea de islamizar el conocimiento fue difundida por ciertos estratos intelectuales del Islam, en su mayoría formados en universidades de occidente. El concepto ganó forma y fuerza a partir de la fundación de la Asociación de Cientistas Sociales Musulmanes. Actualmente, los tópicos de discusión de esta intelectualidad musulmana aparecen plasmados en publicaciones propias como el mencionado *American Journal of Islamic Social Science*, cuyo propósito es servir de puente entre la intelectualidad musulmana que reside y se ha insertado institucionalmente en universidades de occidente y aquellos que se localizan en el mundo musulmán. Al mismo tiempo, busca unificar la información de las investigaciones sobre el Islam realizadas a nivel internacional, convocando y organizando congresos en universidades, especialmente americanas y canadienses.

La filiación institucional de los científicos que allí participan es variada. Por un lado, encontramos un cuerpo de intelectuales que trabajan en la Universidad del Cairo, en Malasia, Paquistán y Emiratos Árabes. Muchos enseñan en universidades occidentales, como las de Oxford, California, Pennsylvania, etc., formando parte de centros de estudios sobre el Islam u Oriente Medio. No obstante, las publicaciones como el *American Journal of Islamic Social Sciences* o la *Periódica Islámica* están abiertas a “orientalistas” de renombre no musulmanes. Doctorados en ciencias sociales, antropología, ciencias de la comunicación y filosofía, esos intelectuales discuten el pasado y la actualidad del Islam, tanto fuera cuanto dentro de occidente, al mismo tiempo que debaten sobre la mirada tradicional de occidente sobre el mundo del Islam. Se trata de un emprendimiento que institucionalmente no se construye en los márgenes del mundo académico internacional sino que se desarrolla en centros de investigación y programas de estudio de universidades de los países “centrales”. Su marginalidad radica

más en el críptico proyecto epistemológico que representa para la tradición de las ciencias sociales y no en los anclajes institucionales en los que consigue sustentarse.

Rastrear la génesis de ese proyecto me conduzo hasta la biografía de una de las figuras centrales en el establecimiento del programa que ha sido llamado “islamización del conocimiento”, su nombre es Islamil Al-Faruqi. Su obra y su propia trayectoria muestran la compleja construcción de un encuentro intelectual entre el conocimiento occidental y la tradición islámica<sup>5</sup>. Palestino de nacimiento, y exiliado a partir de la creación del Estado de Israel, Al-Faruqi transitó entre occidente y el mundo musulmán, graduándose en filosofía en Harvard, dando clases en Egipto y otros países pero regresando a los Estados Unidos donde, privilegiando la acción política, funda en la década del '60 la Asociación de Estudiantes Musulmanes de Estados Unidos y Canadá y, en la década del '70, la Asociación de Cientistas Sociales Musulmanes.

La Asociación comienza a aglutinar a los intelectuales que completan sus estudios de posgrado en universidades de Estados Unidos y Canadá, es en ese momento que se forman los primeros foros de discusión y debate. El legado del programa de islamización, iniciado en ese contexto, puede rastrearse hasta la actualidad en el *American Journal of Islamic Social Sciences* y en “*Islamiyyat Al-Ma'arifah*”, revista dedicada específicamente a la teoría de la islamización del conocimiento. No obstante la idea de islamización de las ciencias sociales era anterior a las acciones de Al-Faruqi. Y, aunque fue él quien logró institucionalizarla, su origen se remonta a los escritos de Abu Salayman que, en 1960, presenta la noción de islamización del conocimiento juntamente con el concepto de “ciencias sociales islámicas”, aplicado a su área de producción académica, las ciencias políticas.

Tomamos las propias palabras de Al Faruqi, en el momento de unos de sus discursos frente a la Asociación de Cientistas Musulmanes, en Indiana, pues expresan con claridad el espíritu del proyecto:

“Tenemos por delante una tarea muy importante. Durante mucho tiempo tuvimos que contentarnos con las migajas que occidente nos daba. Estamos en el momento de hacer nuestra propia contribución original. Como científicos sociales, debemos mirar para atrás y reformar nuestro entrenamiento a la luz del Corán y de la Sunna. Esto quiere decir que debemos considerar el modo en que nuestros padres predecesores hicieron su propia contribución al estudio de la historia, de las leyes y de la cultura. Occidente borró esa herencia y la colocó en un molde secular, ¿es pretender demasiado tomar este conocimiento e islamizarlo? (Al Faruqi 1972:2).

Leer los escritos de Al-Faruqi nos revela que la islamización implicaba el rescate de la tradición de los clásicos del pensamiento musulmán y el delineamiento de un programa de islamización del conocimiento para las ciencias sociales. La fundamentación del plan tenía como base un diagnóstico de crisis interna del mundo musulmán y la misma se vinculaba al desarrollo de las ciencias. La propuesta suponía una renovada síntesis de conocimientos, pero en el marco de una “epistemología islámica”, donde los protagonistas activos de una nueva vida intelectual serían los científicos sociales musulmanes. Tal empresa suponía una toma de posición respecto de la introducción de nociones científicas secularizantes en las sociedades musulmanas. Si en general eso era visto como indeseable por los sectores tradicionalistas religiosos, para los partidarios de la islamización no se trataba de impedir la penetración del conocimiento de las ciencias sociales occidentales sino de tomar ese conocimiento e islamizarlo, creando una congruencia con el punto de vista islámico. Según Al-Faruqi las herramientas, categorías y modos de análisis de las ciencias sociales occidentales seculares producían una desconexión cuando ingresaban en las realidades de las sociedades musulmanas y generaban incapacidad para respetar o vigilar las violaciones a la ética del Islam. Faruqi era consciente del choque entre el tradicionalismo encarnado por los estamentos religiosos y los reformadores que buscaban revitalizar el Islam en las sociedades musulmanas y, ciertamente, se colocaba del lado de los segundos. Pero creemos que su programa buscaba explícitamente conformar ambos sectores. En primer lugar se refería a la necesidad de un retorno ético a los métodos de los primeros filósofos del Islam, a la reavivación de los mismos, para luego reintegrar los métodos científicos de occidente circunscribiéndolos a los límites del Islam. De ese modo, un cuerpo de conocimiento nuevo, pero islamizado, no tendría por qué contrariar a sectores tradicionalistas.

El mismo Faruqi relata como su vida en Estados Unidos y el contacto con los estudiantes musulmanes, en los campus de las universidades norteamericanas, había producido, ya hacia la década del '70, un cambio en su autopercepción: “Hace unos pocos meses yo era un palestino, un árabe y un musulmán. Ahora soy un musulmán que por casualidad es un árabe de palestina” (Ba-Yunus, 1988:14). El colocar la pertenencia religiosa por encima de adscripciones nacionales o étnicas será fundamental en el desarrollo de su programa de islamización, que se basa en la primacía de la religión. De acuerdo a su proyecto existían tres grandes consecuencias del imperialismo cultural de occidente sobre el mundo musulmán. Por un lado, el estancamiento del conocimiento

islámico era evidente en las madrasas (escuelas islámicas), éstas terminarían por decaer si no se tornaban innovadoras y más dinámicas. En segundo lugar, la educación moderna carecía de excelencia. Al ser “implantado” en los países musulmanes el conocimiento occidental, que sí producía resultados en los países occidentales, permanecía estéril y ritualista, con una falsa aura de progreso. Por último, estaba el problema de la dependencia de la intelectualidad musulmana de las ideas extranjeras, que se evidenciaba en los temas elegidos y las investigaciones emprendidas (Al-Faruqi 1982:34).

Las ideas de Al-Faruqi pueden interpretarse no tanto como una tentativa de sacralización de las ciencias sociales sino más bien como una ideologización de sus distintas disciplinas. En principio, a través de la des-occidentalización y, luego, a partir de una reforma metodológica y epistemológica con un fuerte componente de reflexividad. Las ciencias sociales pasaban a ser un “estudiarse a sí mismos” que analizaba minuciosamente un “cómo habíamos sido estudiados”, tejiendo un puente entre ambos conocimientos, en la tarea de estudiar las sociedades musulmanas. El retorno a la tradición del Corán y la Sunna como fuente final de todo conocimiento debía operarse a partir de un análisis crítico y profundo de la ciencia social occidental.

Ilyas Ba-Yunus, analizando el legado de Al-Faruqi para el futuro del proyecto de islamización del conocimiento, señaló que su pensamiento debía ser entendido a partir de las consecuencias que los poderes coloniales plasmaron en el mundo islámico, sobre todo por medio de la secularización del conocimiento. De acuerdo con esa visión, el programa de islamización del conocimiento puede resumirse en la siguiente frase: “la unión de dos sistemas por medio de lo cual se espera que el conocimiento islámico arroje luz sobre el conocimiento moderno y secular del sistema islámico” (Ba-Yunus 1988:19). Sin dudas se trataba de una especie de reabsorción y depuración del conocimiento disponible en occidente. En 1986 Al-Faruqi fue asesinado en los Estados Unidos, algunas publicaciones musulmanas de la época, conscientes de los efectos de la prédica de Faruqi, se atrevieron a dudar: ¿ “la tragedia había sido perpetrada por los enemigos internos o externos del Islam”?<sup>6</sup>. No obstante, el programa de islamización del conocimiento y también el influjo de la figura de Al-Faruqi en tanto “mártir del Islam”, estaban ya consumándose.

### **Akbar Ahmed y el proyecto de una antropología islamizada**

Bajo la influencia de las ideas de islamización se emprendieron diversos proyectos que tenían como eje explorar esas posibilidades en el campo de las ciencias

políticas, la sociología y la economía. En el caso de la antropología sería Akbar Ahmed quien tomaría la iniciativa, trazando el programa de islamización de la antropología con la publicación de su obra, en 1986, *Toward Islamic Anthropology*. Ciertamente Ahmed es más conocido por su producción en el campo de la antropología, sus diversos libros sobre los Pukthuns, los análisis sobre orden y conflicto en las sociedades musulmanas y el Islam en las sociedades tribales, que por su esotérico emprendimiento de islamizar la antropología, cuestión que lo envolvió en fuertes polémicas con colegas que se vieron retratados en sus escritos como exponentes de una antropología etnocéntrica occidental. Cuando Ahmed, de origen pakistaní, doctorado en la Universidad de Londres y miembro del Centro de Estudios Asiáticos de la Universidad de Cambridge, se involucra en este proyecto ya ocupaba un lugar destacado en el campo de la antropología y había publicado numerosos trabajos<sup>7</sup>. En su libro queda claro que la islamización de la antropología implicaba una especie de desoccidentalización de la disciplina, dado que ya no sería posible admitir que se tratase de una ciencia occidental nacida del colonialismo. Al contrario, Ahmed entiende a la antropología como una tradición de pensamiento, cuyo legado los antropólogos musulmanes podían remontar a un linaje de padres fundadores que no eran precisamente los principales exponentes de las conocidas escuelas de la antropología, sino los estudios de Ibn Khaldun, los viajes de Ibn Battuta o los textos sobre las sociedades de la India de Al Biruni. Él mismo admite que el proyecto supone delinear un nuevo lugar para los antropólogos, frente a la urgencia de establecer un puente entre sus tradiciones culturales (musulmanas) y su formación en el mundo académico occidental. También reconoce que la islamización responde al modelo del Resurgimiento (Ahmed, 1986:224) y lo hace más explícitamente en una de las réplicas a la reseña de su libro aparecida en *Man*, donde relata que la propuesta de su emprendimiento proviene del mismo Al-Faruqi con quien trabajó un primer borrador de su libro en 1982 y que éste fue el editor encargado de su publicación (Ahmed, 1989:682). A esto podemos agregar que es solamente en este nuevo entendimiento del papel del Islam en las sociedades, impulsado por las ideas del Resurgimiento, que esta idea de re-islamizar las ciencias sociales se torna plausible. Como señalábamos, en principio esta antropología islamizada teje un linaje con otros padres fundadores, pues insiste en que la antropología no sólo es una criatura de occidente o, más específicamente, del "imperialismo occidental".

Considero que es posible distinguir en este proyecto algunos núcleos centrales: en primer lugar, no se trata de postular el surgimiento de una antropología islámica

post-occidental sino de argumentar que la misma es históricamente anterior a la antropología occidental; en segundo lugar, se discute la adecuación de la tradición antropológica de occidente a los valores y preceptos coránicos, lo que supone su inserción en una “epistemología islámica”; por otro lado, si bien esto atañe a la producción antropológica en general, son los estudios antropológicos sobre las sociedades musulmanas los que se ponen en diálogo con los estudios que sobre ese mismo tema elaboran antropólogos musulmanes.

Vemos que, atendiendo al primero de esos núcleos, Ahmed se detiene en construir un mito de origen y una genealogía de surgimiento de la antropología, su génesis se remonta a los trabajos de Ibn Khaldun, de cuyas ideas seminales se habrían apropiados luego los teóricos más influyentes del mundo occidental, desde Karl Marx, Max Weber, Wilfredo Pareto, hasta el mismo Ernest Gellner. El trazado de una especie de “linaje paralelo” parece necesario para otorgar originalidad al adjetivo “islámica” colocado a la antropología. Incluso su argumento es aún más fuerte, la antropología no sólo habría existido en el mundo musulmán antes que en occidente en tanto tradición de pensamiento, sino también en cuanto al uso de las técnicas de investigación que la caracterizan: el trabajo de campo con observación participante. Según Ahmed “casi mil años antes que C. Geertz o Malinowski”, Al Biruni había fundado la ciencia de la antropología y había hecho observación participante en los pueblos de la India, descubriendo esa técnica y estableciendo también el uso del método comparativo para establecer correlaciones entre distintas culturas conocidas de primera mano (Ahmed, 1984). La lista de padres fundadores es amplia, pero se destaca la exaltación de la figura de Ibn Battuta, que habría realizado “trabajo de campo” en el siglo XIV, por medio de sus viajes y descripciones de las etnias islamizadas del Africa. Para los intelectuales que promueven la idea de la antropología islámica su figura es fundamental, ya que sostienen que fue capaz de legar una narración completa de un encuentro intercultural, que testimonia las variantes locales de una religión universal.

En conjunto, los argumentos acerca de los precursores musulmanes de las ciencias sociales destacan la antigüedad de estas tradiciones -“antes que occidente”-, el descubrimiento de las técnicas propias de la antropología y de las teorizaciones acerca del contacto intercultural, todo como resultado de la observación de primera mano que habrían realizado sobre otras culturas.

El segundo núcleo, el de la inserción de la antropología occidental en el marco de una epistemología islámica, implica un doble proceso: una crítica a la tradición

antropológica así como un debate sobre su integración a un marco que cuesta definir, sin plantear meramente una primacía de la religión por sobre la visión de mundo de la ciencia. Es ese punto lo que emparenta este proyecto con las visiones que atacan la relación antropología/colonialismo, señalando la asimetría de poder implícita en los puntos de vista contruídos en ese contexto y este aspecto teje también una relación, no explícitamente deseada, con el proyecto de los antropólogos postmodernos.

Veamos como aparece esa doble operación en los escritos de Ahmed. Su estudio crítico de la tradición antropológica es detallado, se basa en un análisis de sus orígenes evolucionistas y sus relaciones con otras disciplinas. Sin embargo, se tornan centrales los conceptos y teorías acuñados durante el encuentro colonial, dado que para Ahmed es allí donde se forja el “marco teórico de la antropología occidental”. Uno de los pasajes más interesantes resulta de su diagnóstico de crisis de la disciplina, se vale para ello de una serie de títulos de libros que, en la década del '80, se preguntan por el futuro de la disciplina, argumentando que son los mismos antropólogos occidentales los que temen por la desintegración disciplinar. A su vez, afirma que la antropología atraviesa un estado de paralización en cuanto a la producción teórica, vinculado indirectamente a la desaparición de su objeto tradicional, los pueblos primitivos, pero también y, más que nada, por el surgimiento de las voces de los antropólogos nativos.

Ahmed desagrega uno a uno los principales puntos de análisis de la antropología occidental, refiriéndose con cierta erudición a las diferentes corrientes. Al tomar el tema de la estructura social se centrará en la antropología británica, considerando la validez de las derivaciones durkheimnianas de Radcliffe-Brown y el funcionalismo de Malinowski, para mostrar, posteriormente, las “falencias” de la antropología marxista y los estragos del marxismo vulgar aplicado a las sociedades tradicionales. En lo que se refiere a las relaciones de parentesco y al análisis de las formas de organización política, Ahmed reseña los trabajos de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y M. Fortes, no sin criticar lo que para él sería un excesivo acento en el “álgebra del parentesco”. El recorrido crítico por las escuelas sigue la sistematización de los grandes temas de la antropología, centrándose así en tópicos tales como: creencias, magia y religión, antropología económica y los análisis de procesos de cambio social. La síntesis culmina argumentando la necesidad de demostrar en qué puntos la antropología occidental ha sido influenciada, negativamente, por la literatura orientalista.

En el diálogo que Ahmed entabla con lo que llama “antropología orientalista” está presente en forma permanente la huella de los argumentos de E. Said, no sólo porque cita explícitamente *El orientalismo*, sino porque en algunos puntos sus tesis no son más que el traslado de esos argumentos al interior de la antropología y la afirmación de que los antropólogos deben ser incluidos en la larga lista de los orientalistas. Para él, el uso de términos como “mahometanos”, ofensivo desde el punto de vista de los creyentes, no sería nada si comparado con las conclusiones de trabajos que Ahmed cita como impregnados de retórica orientalista. Bernard Lewis, de hecho un neorientalista, si lo miramos bajo el prisma de Said, también aquí es objeto privilegiado de la crítica, sobre todo en lo que hace a su terminología arcaica y esencializante<sup>8</sup>. Las nuevas generaciones de antropólogos que escriben sobre el Islam no escapan a estas críticas, Ahmed reconoce que si bien escriben con “elegancia y simpatía” hacia sus grupos de estudio no han conseguido liberarse enteramente de la herencia orientalista, ejemplifica entonces mencionando a D. Eickelman y M. Hodgson. Sin embargo, es posible notar aquí una selección un tanto arbitraria si consideramos que son autores que han renovado esta tradición de estudios y son, tal vez, aquellos en los que más cuesta encontrar posturas como las que argumenta Ahmed. Es que una de las objeciones formuladas al orientalismo es su énfasis homogeneizante para con las sociedades musulmanas. Pero, desde nuestro punto de vista, la antropología ha sido bastante refractaria a esa tendencia, por su carácter comparativo y porque la propia evidencia etnográfica obligaba a que los antropólogos considerasen la diversidad de la civilización musulmana. Aquello que Geertz quiso captar en *Observando el Islam* cuando, en referencia a Marruecos e Indonesia, utilizó la metáfora de que ambas sociedades se inclinan a la Meca, pero lo hacen en direcciones opuestas (Geertz, 1994). Esta diferencia entre la impronta de los estudios orientalistas y los producidos por la antropología es claramente expuesta por Gellner en el siguiente pasaje:

"Los orientalistas están a sus anchas entre los textos. Los antropólogos están a sus anchas en las aldeas. La consecuencia natural es que aquellos tienden a ver el Islam desde arriba, éstos desde abajo. Recuerdo a un antropólogo, especialista en un país musulmán, quien me contaba de un primer encuentro con un anciano y distinguido islamicista. El viejo erudito comentó que el Corán se interpretaba de manera diferente en diversos lugares del mundo musulmán. El joven antropólogo señaló que ello era obvio. "¿Obvio?" "¿Obvio?" -replicó el airado anciano-: tardé años de paciente investigación en averiguarlo!" (Gellner, 1986:142).

Ahora bien, otras críticas enarboladas por Ahmed parecen más atendibles o, al menos, son presentadas en forma más convincente, aunque suponen arriesgadas

generalizaciones. Entre éstas encontramos la que realiza a los estudios de Frederik Barth sobre los Pukthuns, tema en el que el mismo Ahmed tiene una larga trayectoria. Desde su punto de vista, Barth fue portador de una visión hobbesiana de las sociedades musulmanas, algo así como pensar que: “la vida musulmana es pobre, dura, bruta y breve y se vincula a la violencia, el ataque y el cálculo”. Afirma, además, que su “impronta reduccionista” lo impulsó a leer “estructuras profundas” en simples incidentes que le sucedieron durante su trabajo de campo, como derivar postulados sobre las sociedades musulmanas a partir de la mala disposición del chofer del bus que lo condujo hasta el paraje donde investigaba. La misma “falta de espíritu científico” es señalada a propósito de unas entrevistas que Barth habría realizado a mujeres pobres de El Cairo, concluyendo después generalidades sobre las “mujeres musulmanas”, tales como que son suspicaces y gastan su tiempo en intrigas. Sugiere, incluso, que un discípulo de Barth dió un paso más allá que su propio maestro retratando a los Pukthuns como conformando una sociedad similar a la mafia, analogía que denotaría la ignorancia de estos antropólogos respecto de todo el sistema cultural, el folklore y el desarrollo de esa sociedad por más de cinco siglos, al “reducirla a los modernos gánsters de la civilización occidental” (Ahmed 1986:215). Para mostrar que no está solo en esta empresa, Ahmed cita las críticas que Talal Asad, en cuanto “antropólogo musulmán”, le realizara a los estudios de Abner Cohen sobre las aldeas árabes en Israel. Como queda claro en la postura de Ahmed, la antropología islámica implica la superación del orientalismo antropológico:

“Cuando los intelectuales atacan al profeta y a los fundamentos del Islam o cuando los antropólogos occidentales ecusionan sociedades musulmanas con la mafia, ¿deben los musulmanes esconder sus cabezas en la arena y hacer como que no oyen esas voces? ¿Deben simplemente rechazar las investigaciones occidentales –o no musulmanas prohibiendo que lleguen a sus países? Si es así ¿deben ellos construir una cortina de hierro intelectual alrededor de sus sociedades? ¿O deben argumentar, sintetizar y entonces preparar la réplica en los términos de una antropología islámica?” (Ahmed, 1986: 217).

Es en este punto donde la propuesta de Ahmed se torna netamente político-religiosa: el problema de la antropología radicaría en su larga tradición de injurias hacia el Islam. Los antropólogos habrían tenido un papel activo en la reificación de los dos mitos que más afectan al mundo musulmán: el referido al estatuto de la mujer (como carente de derechos, junto a la idea de la existencia generalizada de la poligamia en las sociedades musulmanas); el despotismo político en las sociedades musulmanas, sería el segundo de esos mitos. Por otro lado, la antropología habría exagerado hasta el ridículo

"simples costumbres religiosas" del Islam. En este caso el ejemplo es un número del *Current Anthropology* dónde se entabla una polémica sobre la prohibición musulmana de comer carne de cerdo. Para Ahmed, la discusión asume un tono que caricaturiza y satiriza el tema, que acaba siendo utilizado como símbolo para postular la división entre occidentales – consumidores de carne de cerdo – y musulmanes – no consumidores de carne de cerdo (Ahmed, 1986:219).

En síntesis, lo que aquí se critica no es tanto el cuerpo de monografías producido por la antropología occidental sobre las sociedades musulmanas, sino los intereses políticos que serían subyacentes y funcionales a la dominación occidental y la colaboración de la antropología en la difusión de visiones de mundo que generan estereotipaciones de los musulmanes.

Pero, ¿Qué es al fin de cuentas la antropología islámica? La definición de Ahmed es altamente difusa:

“Podemos definir a la antropología islámica como el estudio de los grupos musulmanes realizado por investigadores vinculados a los principios universales del Islam: humanidad, conocimiento y tolerancia, relacionando los estudios de pequeños pueblos tribales a los marcos históricos e ideológicos más amplios del Islam, entendiendo al Islam no como teología sino como sociología. Así, esta definición no excluye a los no musulmanes” (Ahmed, 1986:217).

En un nivel micro, la tarea se basa en corregir y enmendar distorsiones, cuestionando la reificación de ideas consagradas. Si bien no se excluye a los antropólogos no musulmanes queda claro que la última palabra sobre el conocimiento del Islam la tienen los nativos. Las recomendaciones que cierran el texto programático de Ahmed dan cuenta de su pretensión de reescritura de la disciplina y tienen una carga pedagógica, algo así como una respuesta a la pregunta: ¿qué deberían hacer los musulmanes para que florezca la antropología en sus sociedades sin entrar en contradicción con los valores del Islam?. Consideremos algunas de esas indicaciones: debería realizarse una biografía sociológica del profeta Muhammed preparada por musulmanes, sin que ésta sea ni demasiado académica ni demasiado simplista. Sería necesario escribir un manual de antropología de alto estándar para su traducción a las principales lenguas del mundo musulmán, éste debería incluir sesiones para cada área cultural. Podrían producirse monografías sobre cada región islámica para el uso en colegios y universidades del mundo musulmán. Los antropólogos musulmanes deberían comenzar a visitar los países islámicos para organizar proyectos de investigación de

largo alcance y duración. Por último, debería extraerse el material etnográfico y antropológico contenido en la obra de los pensadores musulmanes clásicos, realizando una compilación de una serie de volúmenes que sirvan como marco de análisis para los trabajos futuros (Ahmed, 1986: 229).

Los comentarios críticos sobre el libro de Ahmed aparecieron, en algunos casos, en las reseñas que se publicaron en revistas de antropología, como la escrita por Richard Tapper, especialista en antropología del Islam de la Universidad de Londres, a quien el mismo Ahmed había aludido en su libro. Sobre la misma, Ahmed elabora una contrarespuesta, también en *Man*, quejándose de los adjetivos vertidos por Tapper quien lo habría acusado de jugar las cartas del racismo, de involucrarse en vendettas personales, de ser un musulmán “contaminado” y teóricamente “carente” (Ahmed, 1989:682). Pero las visiones más interesantes sobre el proyecto de Ahmed provienen del punto de vista de otros musulmanes que también abrazaron el proyecto de una antropología islámica.

El antropólogo indio, A. Momin, señala las debilidades del proyecto. En principio porque supone que ya nadie estaría dispuesto a afirmar la neutralidad valorativa de las ciencias sociales, por lo cual Ahmed sería redundante al acusar a la antropología occidental de no tomar la neutralidad como un artículo de fe. Pero lo que más parece preocupar a Momin es la parcialidad con que Ahmed ha reseñado la tradición antropológica, ateniéndose básicamente a la antropología británica y sin hacer una sola mención a Boas y al particularismo histórico. Es evidente que el punto señalado por Momin es pertinente, porque el tener en cuenta la impronta del relativismo cultural de la antropología cultural norteamericana hubiese resultado en un balance menos duro respecto de la trayectoria de la antropología occidental. Nada parece criticar Momin a las “buenas intenciones” que conllevaría todo proyecto de islamización del conocimiento, su objeción apunta a lo vaga y fragmentaria que le resulta la propuesta de Ahmed y a la desconexión que encuentra entre la crítica a la antropología occidental y la propuesta para sentar las bases de la antropología islámica.

No obstante, Momin ofrecerá un modelo alternativo, no mucho más claro que el que critica ni tampoco más estructurado. Para decirlo de otro modo, hay más de lo mismo en su lenguaje anti-orientalista y en su apelo a la necesidad de “corregir” las “distorsiones” creadas por la antropología, pero lo interesante es que da un paso más allá que Ahmed. En primer lugar, consigue señalar el “peligro” de toda propuesta nativa, por lo menos teniendo en cuenta cómo puede ser recepcionada en los medios

académicos; en segundo lugar, vincula la antropología islámica al proyecto de la antropología posmoderna. En su visión, sería deseable evitar una interpretación doctrinaria y dogmática de la adquisición del conocimiento, en tanto el punto de vista islámico no debe ser entendido como solipcista o xenófobo. Por otro lado, la antropología islámica es presentada por Momin como un capítulo o una contribución a los procesos de transformación que en la disciplina viene realizando la irrupción de una antropología posmoderna. Puntualmente, la antropología islámica se suma a tres procesos en curso: la “des-occidentalización” de la antropología, la afirmación de abordajes holísticos y la crítica a la tradición eurocéntrica:

“Con la emergencia de la etnografía indígena y las tradiciones nacionales de las antropologías del tercer mundo, el proceso de des-occidentalización ya ha comenzado. La antropología islámica puede realizar valiosas contribuciones a este proceso para lograr el surgimiento de una ciencia del hombre genuinamente universal. Históricamente el Islam ha jugado un papel clave en el entendimiento y la integración intercultural. La antropología islámica tiene la posibilidad de llevar a cabo esta misión histórica” (Momin, 1989:152).

Desde ese punto de vista la antropología al islamizarse, en lugar de particularizarse vuelve a ser genuinamente universal, justamente porque el papel otorgado al Islam es el de ser de por sí una fuerza universalizante.

Fuera de la declamación de principios, la antropología islámica parece un proyecto incierto. La propuesta de Momin ofrece mayor claridad, no en el significado de lo que sería el proyecto de una antropología islámica pero sí en el lugar que pretende ocupar y en la definición de los procesos que parece celebrar dentro del desarrollo de la disciplina. La problemática ha seguido como un debate interno de la intelectualidad musulmana, hasta ahora no parece poder plasmarse en un programa circunscripto. La revista *American Journal of Islamic Social Sciences* sigue dando centralidad a la islamización del conocimiento y allí pueden verse emprendimientos al interior de todas las ciencias sociales y debates sobre la tradición occidental de cada una de ellas. El significado de la “epistemología islámica”, tantas veces alegada, sigue siendo poco claro, más allá de la propuesta de reinsertar los conocimientos en la ética del Islam. Está claro que en esas posiciones la ciencia en general, y las ciencias sociales en particular, no son comprendidas como hijas de la modernidad occidental y de la secularización del conocimiento. En el caso del Islam, porque para todos los partidarios de la islamización del conocimiento, sería el propio Corán el que insta a los musulmanes a usar la razón y habría sido el propio Muhammad quien recomendara a sus seguidores buscar el conocimiento “si fuese necesario en la China”, y el apelo haría referencia al

conocimiento científico más que religioso, enfatizando el carácter internacional de la ciencia (Basha, 1992:281).

Como apunta Nasr, otro intelectual que apuesta a la islamización y que realiza una crítica endógena, lo que no existe es una clara determinación sobre el significado del adjetivo “islamizar”. En su visión, la islamización del conocimiento terminó plasmándose como un discurso político en lugar de ofrecerse como una alternativa académica, en ese contexto el potencial original del proyecto se vería reducido a una glorificación de la observancia religiosa. Nasr propone entonces emprender una tarea epistemológica: la de discernir las premisas básicas de las modernas ciencias sociales para identificar aquello que sea compatible con la visión islámica del mundo, separando los presupuestos que puedan ser islamizados para proceder a la elaboración y operacionalización de una perspectiva islámica sobre las ciencias sociales, que no cree una fisura entre fe y conocimiento (Nasr 1991:396).

Es claro que la antropología islámica no puede ser más que un proyecto y una propuesta de la intelectualidad nativa, que se plasma en órganos de difusión relativamente abiertos y sumamente alertas respecto del conocimiento que sobre los musulmanes produce una mirada que no deja de ser vista como “externa”.

### **¿Quién habla por el otro?**

En un interesante ensayo sobre la relación entre la antropología producida en el norte y en el sur, J. Llobera se refiere en un plano más amplio al problema que aquí tratamos, la distinción y relaciones entre discurso nativo y discurso foráneo. Ciertamente, para la antropología se trata de una problemática nueva, anteriormente los nativos no escribían y ahora que lo hacen parecen cuestionar aquello que no ha sido escrito por ellos, esto podría reconocerlo el propio Ahmed. Llobera, que es implacable en su crítica a todo lo que le sugiera antropología posmoderna o cuestionamiento de las bases científicas de la antropología, no deja de reconocer que la distinción entre discurso nativo y discurso foráneo ha perdido vigencia, en favor de una relación simbiótica que actualmente relaciona ambos discursos. Ha sido puesta en tela de juicio la idea de la distanciamiento como requisito para la práctica antropológica. El argumento de la no pertenencia a la propia cultura, de hecho o por “extrañamiento”, en tanto requisito metodológico o condición *sine qua non* de la investigación etnográfica, hoy es vista como una argucia retórica destinada a justificar situaciones de hecho de quienes se han arrogado el derecho de ser traductores-portavoces culturales de la

sociedad que han estudiado (Llobera 1990:11). En cierta forma los argumentos de la antropología islámica suponen que la no pertenencia es un atributo negativo para la construcción de un conocimiento que parece posible solo “desde dentro”. Sin dudas, cada vez es más difícil sostener la tajante división entre observadores y observados o, incluso, construir un conocimiento sobre Otros culturales que ahora participan más activamente en el cuestionamiento de la manera en que son “construidos”. Pero el discurso nativo no representa una forma pura e intocada de referirse a sí mismos, parece haber consciencia de ello en la propuesta de Ahmed, si consideramos que el problema del discurso nativo parece ser su contaminación con el discurso foráneo. La islamización del conocimiento aparece como una especie de purificación y depuración de esas contaminaciones, por eso su lenguaje tiene un lado reactivo y otro propositivo, pero ambos son difíciles de aunar.

Desde su origen la antropología estuvo atravesada por la tensión constitutiva entre el hallazgo de las semejanzas y la explicitación de las diferencias culturales. Uniformidad y diversidad fueron el par complementario en el que las diferentes perspectivas hicieron equilibrio. La valorización de las diferencias ha variado de acuerdo a la dosis de euro/etnocentrismo y relativismo cultural que las distintas corrientes estuviesen dispuestas a admitir. El proyecto de una antropología islámica está claramente asentado en una opción por exaltar las diferencias, en la sugerencia de que existe una inconmensurabilidad primera entre el “punto de vista islámico” y el occidental y sólo una posibilidad segunda de diálogo intercultural, aunque paradójicamente el resultado esperado sea la universalización de la disciplina. Como programa, supone la dificultad, no asumida, característica de todo discurso contra-orientalista: el volverse el reverso de lo que cuestiona. El límite entre la crítica bien fundada a la tradición antropológica y el “occidentalismo” es sutil. El problema del occidentalismo es invertir el orientalismo y homogeneizar gran parte del conocimiento producido sobre el Islam, reduciéndolo al disfraz de estrategias de dominación y “desnaturalización” de los nativos.

No se trata de la vieja discusión de los '70 anclada en la denuncia de la complicidad entre antropología y colonialismo, sino de las supuestas transformaciones que la propia voz de los nativos iría a imprimir en la disciplina. Como dijera Adam Kuper, refiriéndose a la antropología posmoderna, el problema es el de la legitimidad, ¿Quién puede hablar por el otro?, si sólo la identidad confiere la autoridad necesaria para hablar, entonces, sólo podrían hacerlo quienes declaren un origen compartido con

las víctimas: “esta oposición maniquea entre nativos y colonialistas, entre oprimidos y opresores, también puede imponer una uniformidad fáctica en todos los pueblos poscoloniales, esencializándolos, presionándolos para que representen el papel de una víctima estereotipada en una especie de Pasión occidental” (Kuper, 2001:257).

La construcción de una antropología islámica puede comprenderse en el marco de la creación de un discurso identitario de autenticidad, quienes lo proponen son nativos singulares, aquellos que han conocido “por dentro” la vida en occidente. El proceso de “des-occidentalización” de la antropología puede, en cierto modo, ser una realidad. Pero, el reconocimiento por parte del mundo académico de una antropología islámica parece una empresa imposible. A modo de conclusión quisieramos hacer referencia a este último punto.

### **Algunas consideraciones finales**

Las visiones que asimilaban modernización con occidentalización pertenecen ya a otro momento de las ciencias sociales. El mismo Samuel Huntington, portavoz de posiciones conservadoras, es capaz de argumentar que ambos proyectos son cuestiones separadas, que no se implican mutuamente y que el movimiento del Resurgimiento Islámico podría definirse como un amplio movimiento esforzado en encontrar el camino de la modernización no ya en las ideas de occidente sino en tradiciones culturales propias, básicamente en el núcleo de su referencia identitaria, la religión islámica (Huntington, 1997). Resignificaciones de la tradición weberiana también asumen una posición crítica ante la teoría de la modernización basada en la convergencia, poniendo en duda que las características de la modernidad occidental se encuentren calcadas en otras civilizaciones. En la base de estos tratamientos se encuentra la afirmación de que no existe una sola modernidad de referencia, sino una multiplicidad de modelos de la mismas, construidas a partir de las interacciones civilizacionales. Ese punto de vista no implicaría adoptar una mirada relativista que sólo enfoque las diferencias, más bien se trataría de no interpretarlas ya como desvíos de una norma sino en tantos apartamientos de un tipo ideal, la modernidad occidental, que puede ser usado con propósitos heurísticos. Se supone entonces que cada civilización ha desarrollado formaciones institucionales distintivas, fundadas en transfondos culturales y que las características específicas de estas civilizaciones pueden ser analizadas no sólo en los términos de su aproximación a occidente sino en sus propios términos (Eisenstadt y Schluchter, 2002).

Esas perspectivas han tenido su correlato en la forma en que se analizan actualmente los movimientos políticos inspirados en el Resurgimiento Islámico, donde las discusiones sobre el carácter premoderno, conservador y refractario a la ciencia del movimiento han cedido espacio frente los análisis que intentan comprender los variados proyectos de modernización que la inspiración coránica permite construir. Otra cuestión debe ser tomada en cuenta, el proyecto de islamización del conocimiento al que aquí hacemos referencia es sólo uno de esos proyectos y convive con otras perspectivas sobre la relación ciencia/religión, también inspiradas en el revivalismo islámico. A pesar de la fragmentación existe sí un comun denominador que también está presente en las ideas de la islamización del conocimiento: el Islam no sólo no es incompatible con la ciencia moderna sino que es el propio Corán el que insta a su adquisición y es su fuente última de referencia. De esas ideas ha surgido todo un debate que adjetiva la economía, la tecnología, la física, las matemáticas y también las ciencias sociales como “islámicas”.

Bassan Tibbi realizó un interesante *survey* en la Universidad de al-Azhar, en el Cairo, que es, por otro lado, uno de los núcleos culturales más transnacionales y de alto estándar del pensamiento islámico. Distinguió allí cinco tendencias fuertes que, inspiradas en el Resurgimiento, elaboran concepciones de la relación ciencia y religión, una de ellas se inscribe en el linaje de la islamización del conocimiento. Tibbi afirma que esta corriente es la más “intolerante” y que sus ideas son “importadas” del Instituto Internacional del Pensamiento Islámico, con base en Washington y auspiciadas por los sauditas. Las reglas a través de las cuales el conocimiento debe ser islamizado responderían a los “principios de la epistemología islámica”: teocentrismo, unidad y abarcabilidad del conocimiento islámico y la complementariedad entre revelación y razón humana (Tibbi, 1993:89). Bien, ese es el núcleo del proyecto de islamización del conocimiento, pero hay otros dos aspectos que tocan de lleno el corazón de la antropología como disciplina occidental.

La construcción de una antropología islámica está basada en un discurso de autenticidad cultural, en la acepción que Aziz Al-Azmeh otorga al término, como noción que sustenta discursos formales sobre cuestiones políticas y sociales pero también presente en los intersticios de comentarios casuales y en tal sentido, más que un concepto determinado es un nudo de asociaciones e interpelaciones que encierra los modos en que los grupos sociales y políticos reconstituyen las identidades históricas (Al-Azmed, 1993:41). ¿Cómo podría entonces una perspectiva antropológica basarse en

un discurso de autenticidad cultural si no es interpelando la antropología occidental y construyendo sobre su “depuración” un orden particular, exclusivamente islámico? Y, como vimos, desde el punto de vista nativo es esto lo que garantiza el retorno de la antropología a su carácter universal. Sin embargo, no sabemos que exista una propuesta de antropología adjetivada como protestante, judía, católica, pentecostal, etc. que haya conseguido enraizarse en medios académicos o tenga entre sus filas portavoces que pertenecen a la *mainstream* de la antropología. Es que los esfuerzos del Resurgimiento han sido singularmente ambiciosos en ese aspecto. No es que no existan antropologías en las que los antropólogos impriman sus valores religiosos, y eso es nítido en el campo de la antropología de la religión, pero esto será siempre una operación más o menos encubierta, presa en el dilema de las ventajas de la pertenencia y las desventajas de la no pertenencia y de los peligros de la ciencia edificante, que P. Bourdieu (1987) muestra en su breve y contundente escrito sobre las creencias de los sociólogos y los sociólogos de las creencias. Es interesante considerar una de las tesis de Robertson sobre el doble proceso que implica la búsqueda de fundamentos en el contexto de la globalización, ya que de algún modo la antropología islámica es hija de la interacción con y de la recepción de la antropología occidental en ese marco, como admiten incluso algo de sus partidarios. Tengamos en cuenta, de paso, que la acepción de Robertson de globalización es, desde nuestro punto de vista, una de las más sofisticadas sobre el tema y que en ella está presente la huella de quien tiene una larga trayectoria en sociología de la religión. Considerada desde su perspectiva, la búsqueda de fundamentos, más que el “fundamentalismo”, en el contexto de la globalización, dinamiza el proceso de particularización de lo universal y universalización de lo particular. El primer movimiento es la concretización global del problema de la universalidad, uno de los principios de la búsqueda de fundamentos globales y allí encontramos la preocupación por el “real significado” del mundo como un todo; el segundo movimiento, la universalización de lo particular se refiere a la universalidad de la búsqueda de lo particular, implicando los modos de presentación de la identidad (Robertson, 1992:178). La antropología en la que creen los partidarios de la islamización del conocimiento participa de este doble proceso, su des-occidentalización supone su universalización y su posterior islamización implica imprimirle la particularidad de someterla a los valores islámicos, particularizando su universalización. No obstante, las dudas sobre ese proyecto están ancladas en otro lugar. El mundo académico, y más en sus versiones “posmodernas” y des-occidentalizadas, podría tolerar una antropología culturalmente

adjetivada con algún término que indique su “tercermundismo” pero no con un adjetivo que indique adscripción religiosa, aún cuando no se trate de una religión desde el punto de vista de quienes sustentan esa idea. Renunciar al principio de la autonomía de la ciencia respecto a los imperativos religiosos implicaría desandar un largo camino, constitutivo tanto de la antropología como de todas las ciencias sociales, tal vez sea éste uno de los últimos límites no negociables del relativismo.

### Bibliografía citada

- AHMED, A. (1986): "Toward Islamic Anthropology", *American Journal of Islamic Social Sciences*, volumen 3, Nro.2, pp.181-230.
- \_\_\_\_\_ (1984): "Al Biruni, the First Anthropologist", Londres, Royal Anthropological Institute News.
- \_\_\_\_\_ (1989): "Islamic Anthropology: Akbar Ahmed-Richard Tapper", *Man*, volumen 24, Nro.4, pp. 682-684.
- AL-AZMEH, A. (1993): "The Discourse of Cultural Authenticity, Islamic Revivalism and Enlightenment Universalism", *Islams and Modernities*, Londres, Verso, pp.39-59.
- AL-FARUQI, I. (1982): *Islamization of Knowledge, General Principles and Work Plan*, Virginia, International Institute of Islamic Thought.
- \_\_\_\_\_ (1972): "Presidential Address", Virginia, The Association of Muslim Social Scientist.
- BA-YUNUS, I. (1988): "Al-Faruqi and Beyond, Futures Directions in Islamization of Knowledge", *American Journal of Islamic Social Sciences*, volumen 5, Nro.1, pp.13-28.
- BASHA, A. (1992): "Islam, Modern Scientific Discourse, and Cultural Modernity: The Politics of Islamization of Knowledge as a Claim to Dewesternization", *American Journal of Islamic Social Science*, volumen 9, Nro.2, pp.279-283.
- BOURDIEU, P. (1987): "Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos", *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, pp.93-97.
- GELLNER, E. (1986): "Flujo y reflujo en la fe de los hombres", *La sociedad musulmana*, México, Fondo de Cultura Económica, pp.11-125.
- GODDARD, D. (1977): "Los límites de la antropología británica", *Crítica de la antropología británica*, Barcelona, Anagrama, pp.39-65.
- EISENSTADT, S y SCHLUCHTER, W.(2002): "Paths to Early Modernities - a Comparative View", *Daedalus*, Volumen 127, Nro. 3, pp. 3-14.
- HUNTINGTON, S. P. "El Resurgimiento islámico", *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, 129-144.
- LEWIS, B. (1993): *Islam and the West*, Nueva York, Oxford University Press.
- LLOBERA, J. (1990): "Excursus: el imperialismo cultural del norte", *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama, pp.
- MOMIN, A. (1989): "Islamization of Anthropological Knowledge", *American Journal of Islamic Social Sciences*, volumen 6, Nro.1, pp. 143-154.
- \_\_\_\_\_ (1987): "On Islamic Fundamentalism, the Genealogy of Stereotype", *Hamdard Islamicus*, volumen 10, Nro.4, pp.35-46.
- NASR, S. (1991): "Islamization of Knowledge: a Critical Overview", *Islamic Studies*, volumen 30, Nro.3, pp.387-400.
- KUPER, A. (2001): "Un mundo feliz", *Cultura, la versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, pp.235-260.
- ROBERTSON, R. (1992): "The Universalism-Particularism Issue", *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, pp.97-115.
- SAID, E. (1978): *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books.
- TIBBI, B. (1993): "The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology", Martin E. Marty y R. Scott Appleby (comps.) *Fundamentalism and Society. Reclaiming the Sciences, the Family and Education*, Chicago, University of Chicago Press, pp.73-102.

TYLER, S. (1991): "La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto", C. Geertz, J Clifford et alli., *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa.

## Notas

---

<sup>1</sup> Algunas de las ideas presentes en este artículo se basan en la siguiente publicación sobre el tema: MONTENEGRO, S. (2005): "Antropologías postcoloniales: la antropología islámica y la islamización del conocimiento en ciencias sociales", *Campos*, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Parana, Volumen 5, Nro.2, pp.9-23

<sup>2</sup> Hasta la década del '70 los estudios sobre el Islam estuvieron prácticamente monopolizados por los orientalistas, es decir, por los académicos de occidente que analizaron el Islam, básicamente a través de fuentes escritas, sin realizar investigación empírica. El orientalismo fue una disciplina de estudios que pretendía captar la especificidad de oriente y que produjo los más destacados abordajes sobre el tema principalmente en Francia y Gran Bretaña. Hacia finales de la década del '70 los estudios orientalistas fueron duramente atacados por E. Said en su libro *El orientalismo*, donde intentó mostrar que esos análisis tenían un problema básico: se habían inventado un Oriente que era más una percepción de Occidente, signada por los intereses políticos y la experiencia colonial de países como Francia y Gran Bretaña, que un conocimiento sobre ese mundo cultural. Para Said los orientalistas construyeron esencias, relacionadas a la "musulmanidad" de los habitantes del mundo islámico, recrearon una cultura cuya "personalidad" tenía la peculiaridad de ser el perfecto reverso de occidente. Ver también SAID, E.(1997): *Covering Islam*, Nueva York, Vintage Books

<sup>3</sup> No sería posible detenernos aquí en la caracterización de las corrientes del Resurgimiento Islámico, pero es útil recordar que desde las primeras décadas del siglo XX este amplio movimiento ha sido influyente en los países musulmanes. Procesos económicos, políticos y culturales, el boom del petróleo en los países del golfo, la revolución de Irán, la revitalización de las organizaciones musulmanas y el creciente sentido de identidad islámica entre intelectuales y estudiantes fueron algunos de los aspectos que marcaron los movimientos ideológicos de las últimas décadas. Uno de los aspectos más significativos del Resurgimiento islámico es que un creciente número de intelectuales musulmanes educados en occidente y residiendo en diferentes partes del mundo pretendían llevar la perspectiva islámica hacia el interior de las ciencias sociales. Para análisis sobre el Resurgimiento, desde diversos puntos de vista, pueden consultarse, entre la prolífica bibliografía sobre el tema: ESPOSITO, J.(1983): *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford University Press; KEPEL, G. (2001): *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península; y los siguientes artículos: WALLERSTEIN, I. (1999): "Islam, the West and the World", *Journal of Islamic Studies*, Volumen 10 Nro.2, pp. 109-125; NASR, V. (1995) "Democracy and Islamic Revivalism", *Political Science Quarterly*, Volumen 110, Nro. 2, pp. 261-284 y EICKELMAN, D. (2000): "Islam and the Languages of Modernity", *Daedalus*, volumen 129 Nro.1, pp. 119-131.

<sup>4</sup> Al respecto puede consultarse el texto de VOLL, J. (1996) "The Mistaken Identification of the West with Modernity", *American Journal of Islamic Social Sciences*, volumen 13 Nro.1, pp. 1-12.

<sup>5</sup> Nacido en Palestina, en 1921, durante el mandato británico, recibe su educación en escuelas islámicas tradicionales. Con la fundación del Estado de Israel Al-Faruqi se exilia y recorre varios países, tanto dentro de occidente como del mundo musulmán. Primero se establece en el Líbano donde estudia en la Universidad Americana de Beirut, luego se traslada a Estados Unidos e ingresa a la Universidad de Harvard obteniendo su master en filosofía, en 1952 obtiene su doctorado en esa área en la Universidad de Indiana. Posteriormente se traslada a Egipto, donde entre 1952 y 1954 se desempeña como profesor en la prestigiosa Universidad Al Azhar, referente internacional del pensamiento islámico, en ese período también participa del Research Institute de Paquistán. Una de sus áreas de actividad académica fue la filosofía de la religión, ocupándose no sólo del Islam sino también de la realización de una serie de estudios sobre la ética cristiana, en la década del 60. Más tarde, Al-Faruqi se incorpora al Departamento de Religiones de la Syracuse University, donde forma la Asociación de Estudiantes Musulmanes de los Estados Unidos y Canadá, en 1962. En 1968 se transfiere al Departamento de Religiones de la Temple University. En pocos años su influencia y sus obras permean el campo intelectual de los musulmanes

educados en occidente. En 1971, Al Faruqi es el primer presidente de la recién fundada Asociación Musulmana de Cientistas Sociales, cargo que ocupa hasta 1976.

<sup>6</sup> Nota firmada por Parvez Manzoor aparecida con el título "The scholar's pen is mightier than the assassin's blade", *Muslim Journal*, Chicago, Volumen 13, Nro. 33, 10/06/88, p. 6.

<sup>7</sup> Algunos de los numerosos trabajos de Akbar Ahmed: (1980): *Pukthun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society.*, Londres, Routledge and Kegan Paul; (1983): *Islam in a Tribal Societies: from the Atlas to the Indus*, Londres, Routledge and Kegan Paul; (1976): *Millenium and Charisma Among Pathan: a critical essay in Social Antropology*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

<sup>8</sup> Para seguir la polémica desatada es interesante ver el texto de Bernard Lewis, autor al que Said aludiera como "neo-orientalista": LEWIS, B. (1993): "The Question of Orientalism", *Islam and the West*, Nueva York, Oxford University Press, pp.99-118.