

ISLAM

Religión e Ideología*

GUSTAV VON GRUNEBAUM

LA PRINCIPAL DIFICULTAD que enfrentamos al referirnos al problema del Islam radica en el hecho de que se trata de un concepto cuyo contenido es muy diverso según sea un creyente, un estudioso o un lego la persona que lo use. Además, el presente trabajo está enmarcado dentro de un curso sobre ideologías y ello aporta una nueva dificultad porque, para nuestro sentido occidental del lenguaje, una ideología es algo que se adopta deliberadamente, que puede ser construida, prefabricada, modificada incluso por la mera decisión de un grupo de estudio o de un congreso. Y ello no se aplica ciertamente a una religión, puesto que una religión es o simplemente no es. Por eso las religiones son verdaderas o falsas. La originalidad o la imitación de otras religiones, no son categorías relevantes para el estudio o enjuiciamiento de una religión.

Las ideologías son instrumentos, y frecuentemente un cúmulo de principios e inducciones que se supone ayudan a la sociedad a superar cierto tipo de conflictos o crisis y que pueden ser descartadas o suplantadas por otras, después que se ha logrado el propósito que se perseguía. Pero en modo alguno puede decirse lo mismo de una religión.

Sin embargo, es verdad y debe admitirse que el Islam se emplea muy frecuentemente en la actualidad como una ideología, es decir, como un instrumento que sirve para ofrecer cohesión a una sociedad que de otro modo sería una sociedad dispersa. Debe agregarse a ello que dentro de ciertos límites y por determinación de algunos grupos que a

* Conferencia dictada el 24 de junio de 1970 en la apertura de la V Conferencia de ASPAC en Oaxtepec, México. Publicamos la bibliografía completa de Gustav von Grunebaum como un homenaje a su memoria.

veces son netamente políticos, se producen ajustes del Islam que aunque a veces no se adopten, son al menos considerados como aceptables.

Otra dificultad muy importante, que es quizá más patente para el no-creyente pero que no lo será tanto para el musulmán medio que ha crecido en una atmósfera musulmana sin sufrir la influencia de la educación occidental ni estar expuesto a la crítica socialista o marxista de sus creencias religiosas, es la siguiente: incluso para los primeros musulmanes, es decir, para los creyentes anteriores al siglo XVIII, fue bastante evidente que el Islam era algo más que una religión en el sentido que los cristianos —con quienes tuvieron permanentes contactos— la definían. Porque el Islam era a la vez y además de una religión, un sistema de poder o en otros términos, una doctrina política e incluso en el supuesto de que hubieran tenido a mano este tipo de terminología, un modo de vida y una cultura.

En nuestros días se ha desarrollado la conciencia, o una subconsciencia, de que el Islam es incluso algo más que todo eso: es un cuerpo de doctrina social que si no constituye un sistema al menos aporta una estructura de organización social. Y con el correr del tiempo, a medida que crece gradualmente el interés de los creyentes considerados en su totalidad con respecto a la Teología propiamente dicha y a la Ley Musulmana (es decir, la Ley Islámica, la *Šarī'a*) la función del Islam como doctrina política y como doctrina social va tomando cuerpo paulatinamente.

Es suficiente leer los documentos polémicos que relatan los debates internos (en árabe o en persa, por supuesto, porque en cuanto los musulmanes se dirigen al mundo exterior el asunto cambia completamente) para comprobar que lo que se discute no es ciertamente la doctrina o sus aplicaciones, ni mucho menos el Libro Sagrado, sino que se debate hasta qué grado el Islam es o debería ser un cuerpo doctrinal político y hasta qué grado el Islam es o debería constituir una estructura social efectiva.

Pero como tenemos que referirnos al Islam y no podemos recargar este trabajo con más elaboraciones y argumen-

tos, tendremos que utilizar ese concepto teniendo siempre presente que Islam significa o representa al menos cuatro cosas diferentes, como se ha mencionado anteriormente.

Si en los países de habla árabe se propicia en la actualidad el fortalecimiento o el debilitamiento del Islam en su totalidad (es decir, su influencia sobre la vida política, la vida social, las estructuras legales, etc.) ello presupone o de allí puede derivarse que el Islam contiene ciertos elementos eternos, permanentes, y ciertos elementos temporales, sujetos al tiempo, a un tiempo que escapa a nuestro control.

Al reflexionar en abstracto sobre los elementos constitutivos de una religión se comprueba inmediatamente que existen elementos a los cuales los conceptos de moderno o no moderno, de obsoleto o actualizado no pueden aplicarse, mientras que otros son susceptibles de esa calificación.

Los elementos puramente intelectuales, es decir, el credo formal o los elementos teológicos del Islam son muy elementales si se comparan, por ejemplo, con los del cristianismo. De los cinco o, si se trata de un *šīʿ*, de los seis pilares básicos del Islam, sólo uno puede ser considerado teológico o intelectual y es el de la simple afirmación de que no solamente existe Dios sino que es un solo Dios, o sea, que el musulmán es monoteísta, y que Mahoma es su profeta, es decir, que a través de la instrumentación de una determinada persona que vivió como un árabe en la Meca en el siglo VII, Dios tuvo a bien enviar su última, su más completa y perfecta revelación.

Estos dos elementos son eternos, no envejecen. Lo cual significa que se puede rechazar la creencia en Dios porque se es ateo, se puede cuestionar la idoneidad de *Muhammad Ibn 'Abd Allāh al-Makkī* como profeta. Pero incluso cuando alguien acepta o rechaza esos dos principios, siguen siendo absolutamente independientes de las circunstancias culturales, políticas o económicas de quienes los aceptan o rechazan.

Entrando ya al terreno de la práctica religiosa y aquí nuevamente debemos simplificar y referirnos sólo a *arkān*, a los pilares de la fe, encontramos ayunos, peregrinaciones,

oraciones y ciertos preceptos ambiguos o ambivalentes de presupuestos religiosos. Se ha argumentado que las cinco oraciones diarias cortando el ritmo del trabajo, especialmente en el caso de los trabajadores de la industria, necesita ciertos ajustes, porque tal práctica ya no es conveniente. De hecho en Turquía y en Túnez se ha encontrado cierta adecuación entre las exigencias del trabajo en la industria y las oraciones rituales. De cualquier modo es una ilusión creer que en otros tiempos, en la Edad Media, todo creyente cumplía con las cinco oraciones diarias e igualmente es un engaño creer que todos pagaran correctamente su *zakāt*.

El reconocimiento de que es necesario realizar algo, suplanta en muchos casos la ejecución efectiva. Es muy precario afirmar que las demandas mínimas que impone el Islam a sus creyentes lo descalifican por sí mismas para ser incluido entre las religiones que operan de tal forma que facilitan la modernización de la sociedad.

Personalmente he estado en Egipto durante el *Ramadān*. El *Ramadān* es largo, los calores se intensifican y obviamente no debe ser muy llevadero para quienes observan el ayuno. Trabajar en la administración pública, por ejemplo, debe ser más penoso que de costumbre pero, con todo, no existe ninguna razón valedera para suprimir el *Ramadān* por el solo motivo de implementar la modernización de la sociedad.

¿Qué otro elemento puede envejecer en la religión? A grandes rasgos, dos factores. El primero y el más importante es la idea que el creyente posee acerca de su religión, al creer que está inevitable e inexorablemente ligada a ciertas normas de conducta, sean éstas simples costumbres relativas al modo de realizar determinados actos o pertenezcan al dominio de la legislación. Los elementos más conservadores y recalcitrantes de una religión, los elementos por así llamarlos retardatarios, radican precisamente en las ideas que los creyentes profesan acerca de su religión. Y esto se aplica a todas las religiones que conozco y que son en su gran mayoría las religiones monoteístas.

El segundo elemento —que puede ser clasificado como una subespecie del anterior— radica en una actitud peculiar de ansiedad de los voceros autorizados de una religión que los lleva a pretender demostrar que ésta responde siempre y en todo a las circunstancias del momento histórico que se vive. Los tiempos cambian, los principios considerados como verdades pueden cambiar, pero ellos tienen que demostrar continuamente que las ideas prevalentes en ese momento histórico en el mundo científico, político o social han sido ya incorporadas a las Sagradas Escrituras hace mil o dos mil años según sea el caso. Esta ansiedad tan peculiar que los lleva a pretender saltar sobre su propia sombra, a proyectarse hacia el futuro en lugar de asumir una especie de proyección histórica con respecto a las verdades temporales, actitudes pasajeras y experiencias de una época determinada, es quizá —desde el punto de vista de la *intelligentzia*— el factor más destructivo cuando se analiza la validez de una opinión heredada.

Los cristianos de Occidente hemos pasado por esta embarazosa y burda etapa en el siglo XVIII. Los judíos de Oriente la han vivido en el siglo XIX y finalmente los musulmanes, no sólo los de habla árabe sino los que pertenecen a las diversas lenguas de Paquistán y de la India, sin aprovechar en su favor las experiencias que les brinda la Historia, están en este preciso momento atravesando esta etapa. Por ello se afirma que el concepto del átomo se encuentra ya en el Corán, así como la bacteriología. Pocas semanas después de que el primer hombre llegara a la luna, un amigo mío escuchó un sermón en El Cairo en el que el *jatib* afirmó que el Corán y la Tradición demostraban que los árabes del siglo VII conocían todas estas cosas y que la forma en que Mahoma habló acerca de las fases de la luna comprobaba que en aquel entonces un árabe debía haber estado ya en la luna, aunque se hubiera perdido la constancia y el conocimiento de ese hecho histórico.

En mi concepto esas afirmaciones son una simple blasfemia y si yo fuera una persona con autoridad en el Islam, ciertamente habría depuesto y castigado a ese hombre. La

falsa interpretación de las Escrituras, su utilización como una especie de colección de recetas que se aplican en forma errónea o correcta a los hechos concretos de la vida diaria a través de las cambiantes circunstancias que se viven generación tras generación, es probablemente un elemento más destructivo dentro de la religión, más autodestructivo, que las acciones de modernistas o ultraconservadores.

Enfatizando lo expuesto, en una religión como el Islam la fe fundamental, las creencias básicas, son tan simples, tan formales, que no pueden alterarse por la necesidad de modernización. El ritual puede fácilmente ajustarse, adaptarse, especialmente porque la Ley Musulmana deja margen para hacerlo así recurriendo a un procedimiento adecuado.

Lo que hace particularmente vulnerable a una religión es lo accidental, lo que quizá está ligado con el tiempo de los orígenes de esa religión o con las ideas de los representantes de ella en una época particular. No es precisamente la complejidad o lo incierto del concepto de la Trinidad lo que facilita las críticas de los adversarios del cristianismo sino, por ejemplo, la actitud asumida por la Iglesia en el proceso de Galileo, identificándose con una concepción científica particular que estaba ya en proceso de ser desechada y sustituida por otra más adecuada. Nada de lo que se debatía estaba en la Biblia y no era necesario tomar partido en esas circunstancias concretas, pero en un intento por probar su universalidad, por lograr un liderazgo totalitario sobre los intelectuales de esa sociedad, las autoridades de la Iglesia, los voceros de la religión, actuaron guiados por esa perniciosa tendencia de demostrar que todo lo que existe y acontece está contenido en la Biblia y que todo lo que sucederá en el futuro está en la Biblia o en el Corán. De esta forma se acentúa la vulnerabilidad, la temporalidad del documento original mucho más allá de lo necesario y, naturalmente, aquellos que critican el Islam por otro tipo de razones o motivaciones, se sirven con toda facilidad de las circunstancias que les brindan tales actitudes.

Aparte de ello y sin asumir una postura defensiva o, por el contrario, de ataque, es innegable que considerando

el nivel de las creencias abstractas, el nivel de la adhesión personal al Islam como el solo y único faro de salvación en la vida, en cierta forma se ha debilitado.

El problema es determinar la causa y comprobar hasta qué grado esta afirmación es verdadera. Al profundizar en la teología medieval musulmana siempre me ha impresionado comprobar que los voceros autorizados del Islam no estuvieran interesados en la teología como tal, en *ilāhiyyāt*, en la medida en que nuestro mundo cristiano lo estaba hace setecientos años, en la época del Medievo.

La teología en el Islam fue en gran parte una postura defensiva, un recurso que sirvió para un replanteo verbal y una redefinición de conceptos con el propósito de adecuarlo a las corrientes intelectuales con las cuales se debía llegar a un entendimiento. Podría afirmarse que casi nunca surgió espontáneamente, por un impulso o necesidad internas.

Consecuente con esta tradición, es relativamente fácil para el creyente medio actual abandonar muchas creencias, que de todas formas quizá nunca conoció, y ajustar, replantear otras sobre las cuales tiene un concepto muy vago, para adaptarlas a su vida cotidiana y proyectar así sus propios hábitos y los de sus padres, identificándose con las generaciones de sus venerados antecesores.

En este sentido, la ignorancia teológica actúa como una protección de la fe concreta. Sin embargo, en la mayoría de los círculos que se encuentran por encima del pueblo medio (del ámbito de los *falāhīn*) lo que solía llamarse la pequeña burguesía, se ha venido desarrollando un doble proceso. El primer aspecto de este proceso es que, mientras un individuo cree aún en el Islam —ciertamente en el sentido de que no profesa ninguna otra religión— esta creencia parece haberse convertido en algo opcional, algo que está bajo control y puede ser comprendido por todos los miembros de la comunidad. No se trata de un fenómeno connatural, es algo que puede ser debatido, discutido, y que puede rechazarse intelectualmente, al menos en sus postulados teóricos.

El otro aspecto es algo más difícil de definir pero surge con relativa claridad cuando se platica sobre todo con gente que ha recibido una formación occidental; es el sentimiento de que el Islam, tal cual se interpreta o tal cual es formulado por el *azharī* o por el *mulla* medio, ya no se adecua a los puntos de vista del individuo ni de la comunidad.

Esta comunidad se ve a sí misma como algo que puede ser manipulado, es decir, que no es ya necesario que las mejoras sociales, las modificaciones políticas, la reestructuración social sean objeto de fe religiosa o puedan postergarse hasta el fin de la historia, hacia un futuro indefinido, sino que apelando a cierta racionalidad pueden concentrarse mediante una planificación, por medio de leyes adecuadas o de otros recursos.

El Islam, en la interpretación de los voceros a que nos referimos antes, se presenta a sí mismo con una rigidez peculiar porque si afirma que las reformas que procuran instaurarse se encuentran de hecho incorporadas, sugeridas, exigidas por las Sagradas Escrituras desde hace mil trescientos o mil cuatrocientos años, ello en modo alguno es prueba de la flexibilidad del Islam sino que, por el contrario, muestra que no ha cambiado, que no puede cambiar y que cuanto pertenezca a los tiempos modernos que no se halla en los escritos de *al-salāt al-ṣāliḥ* y en el Corán, en una u otra forma, no es del todo aplicable y no es del todo legítima.

Sin pretender insistir demasiado en estos aspectos psicológicos, debe admitirse que constituye un cierto fracaso de los voceros actuales de la ortodoxia del Islam no lograr la ponderación de los grandes cambios psicológicos que tanto los individuos como la comunidad han experimentado, debido al hecho ya comprobado de que muchas circunstancias pueden ser objeto de renovación positiva mediante la planificación o la manipulación social e individual.

De entre las innumerables obras recientes escritas en árabe acerca del Islam he leído una porción comparablemente pequeña, no sólo por falta material de tiempo sino también por cierta aversión personal a las repeticiones continuas que allí se encuentran. Es cierto que la reiteración

al igual que la falta de originalidad, no es criterio para juzgar el valor de las verdades de un sistema religioso aunque debe admitirse que actúan como determinantes para aquellos que se encuentran en una encrucijada favorable y dispuestos a aceptar nuevamente su religión, siempre que les sea presentada de manera un tanto distinta, de forma que satisfaga sus necesidades psicológicas específicas.

La presentación sistemática del Islam realizada por *Sayj al-Azhar Muḥammad Maḥmud Saltūt*, fallecido en 1963 y a quien tuviera el privilegio de conocer personalmente, es una repetición y un replanteo nada moderno de lo que ya conocemos por *Muḥammad 'Abduh*, es decir, desde 1890 o 1900, e incluso me animaría a decir que desde el siglo XIV. Es una presentación bien elaborada, de lenguaje claro, pero ¿dónde están las referencias a los cambios psicológicos, a las necesidades peculiares de la sociedad a que se dirige?

Quizá voy a contradecirme en cierta medida, ya que la implicación obvia de lo que se ha señalado antes, es que se da cierto descenso en la adhesión religiosa personal, afirmación que aún mantengo. Pero debo señalar que, según publicaciones estadísticas del año 1964 referentes a las mezquitas existentes en Egipto, a su personal y al costo de mantenimiento de las mismas, la tercera parte de éstas fueron construidas entre 1934 y 1964. Ahora bien, es difícil conjugar esta actividad de construcción con la disminución de adherentes y la consiguiente retracción de los partidos asignados a gastos religiosos y constatarse por otra parte que una proporción tan elevada de construcciones —casi seis mil mezquitas— ocurre durante el predominio de una o dos generaciones cuya principal característica no fue ciertamente su religiosidad.

Podría argumentarse que en muchos de los países europeos se ha perdido relativamente la fe y sin embargo ha habido bastante actividad en la construcción de iglesias. Pero nos encontramos nuevamente aquí ante la encrucijada real de resolver qué procedimiento seguir ante el fenómeno que constituye un pueblo que pierde paulatinamente el contacto

con la iglesia, que no va a misa los domingos o a la oración de los viernes, que omite sus oraciones cotidianas o no cumple sus ayunos según sea el caso y que a la vez sacrifica sumas considerables, con respecto a sus ingresos para destinarlas a inversiones religiosas.

Por otra parte, el personal que presta servicios en las mezquitas ha crecido en número y en proporción considerable recibe su paga de fuentes privadas, aunque el estado continúa siendo razonablemente generoso, si no en la cantidad global que aporta al menos en el número de personas a quienes paga. A partir de 1967 y a juzgar por la impresión personal que recibí en mis visitas de 1968 y 1969, parece que la piedad oficialmente sostenida registra cierto progreso.

Para mí es casi una blasfemia el encabezado de las facturas comerciales: *bismi'llāhi 'r-rahmāni 'r-rahīm*, "en nombre de Dios misericordioso y compasivo". Y luego, si no se hace efectivo el pago dentro del plazo de tres días, la policía toma medidas. Pero viéndolo desde otro punto de vista se entiende que la intención implícita de esto es lograr que el estilo de vida (en lo comercial, en lo económico, así como en todos los demás aspectos) sea más religioso. Tal procedimiento nos parece extraño, pero es a la intención del gobierno egipcio a lo que me estoy refiriendo.

Es quizá oportuno enfatizar sobre el hecho ya conocido pero no suficientemente ponderado de que el Islam como estructura socio-política ortodoxa ha estado en peligro en otras épocas, es decir, ha sido criticado y combatido. Podemos remontarnos a los siglos IX y X, a fines de la Edad Media, cuando comenzaron los movimientos de reforma en Egipto y en los países vecinos. En todos esos casos existió, sin embargo, una salida adecuada: el recurso al *tasawwuf*, lo que nosotros llamaríamos misticismo, aunque no es muy adecuada la traducción, es la única con que contamos. El recurso fue entonces aplicar experiencias y prácticas religiosas utilizadas comúnmente en ese período y que constituyeron un puente entre el sentimiento popular del momento y la tradición más autorizada.

El misticismo en el Islam fue objeto de reiteradas críticas y oposiciones; con frecuencia las relaciones de los místicos con los voceros oficiales del Islam y ocasionalmente también con el gobierno atravesaron por períodos difíciles. La tensión fue menor con el segundo porque éste compartía los mismos intereses de unificación mediante el recurso de una ideología común que llenara las necesidades intelectuales y emocionales de los sectores más escépticos y faltos de interés, de los más tradicionales y arraigados e inclusive quizá, de los grupos que vivían aún imbuidos de formas de pensamiento y expresiones religiosas preislámicas. Ésta es una afirmación general, cuya validez es mayor para la India y Asia Central que para el mundo de habla árabe fuera de los países bereberes.

La forma organizada del misticismo (el *taṣawwuf*, las órdenes, las *ṭarīqāt*) ha sido objeto de ásperas y crueles críticas tanto de los reformistas-modernistas como por parte de los voceros oficiales del Islam. Sin necesidad de retroceder hasta *Ibn Taymiyya* cito solamente la incesante inundación de documentos antisufíes y los ataques provenientes de escritores egipcios, sirios y de África del Norte, desde 1880 aproximadamente, que atribuyen prácticamente todos los males del mundo y por supuesto, todas las calamidades del universo árabe a los holgazanes y corruptos grupos místicos.

Es válida por lo tanto la afirmación de que este misticismo se ha desprestigiado en países como Egipto y Turquía y sea cual fuere el fundamento real de esas críticas, el resultado es que ahora será imposible para cualquier nuevo movimiento místico *ṣūfī* constituir un puente de unión entre los semicreyentes del sector intelectual o de los empleados de cierto rango en la administración pública o en las empresas privadas, y el sentimiento aún muy tradicionalista de las masas urbanas o rurales. Ésta es una de las grandes dificultades reales que cualquier reformador musulmán o islámico tendrá que afrontar, si desea conservar al Islam en el sentido tradicional que conocemos.

Es también característico que en los países donde este tipo de crítica modernista no ha sido tan violenta o inclusive no existe, las hermandades místicas son las que en términos de vida social práctica han logrado superar con mayor éxito el abismo que separa la tradición del modernismo. Me refiero en concreto a los *muhidīn* de Senegal quienes no han sido influenciados por *Ibn Taymiyya* o sus seguidores, y a las diversas órdenes de Sudán, porque allí el círculo intelectual es tan pequeño que su impacto sobre la mayoría del pueblo medio y su influencia negativa en las hermandades místicas ha sido de poca importancia. Pero los *Muhidīn* son un ejemplo excelente porque han asumido el papel de reformadores de la economía y de organizadores de sindicatos obreros. En una especie de capitalismo de estado han logrado en definitiva incorporar a sus doctrinas lo económico y lo político con tanto éxito que algunas estadísticas señalan que el 90% de los musulmanes de habla wolof de Senegal, o al menos un 70%, está afiliado a ese grupo.

Pero en Egipto el clima intelectual reviste ya características tales que un movimiento de reforma de esta naturaleza, que combinara algún tipo de experiencia místico-religiosa con un propósito de orden económico, no podría llevarse adelante.

Reconozco que estoy cometiendo yo mismo, el pecado contra la religión que pretendo condenar y que mi contraparte musulmana comete constantemente: considerar que la religión puede ser manipulada. No existe ninguna justificación intelectual ni moral para creer que pueda hacerse, sin embargo, así se ha hecho a través de la historia y así se hace constantemente en este preciso momento.

Abandonando un tanto el área de Egipto, donde el panorama se complica por el *Ištirākīyya 'arabiyya* (el socialismo árabe) y otras corrientes de pensamiento, citaré, entre sacando conceptos, un párrafo de la autobiografía del ex presidente de Paquistán Mohammad Ayub Khan¹ quien es,

¹ Mohammad Ayub Khan, *Friends Not Masters, A Political Autobiography*, Londres, Oxford University Press, 1967, 275 pp.

por referencias de gente que lo ha tratado personalmente, un musulmán en lo político y en lo social, pero de quien no podría decirse que es un creyente. Esta distinción carecería incluso de sentido para él mismo porque la captación de los valores teológicos no existe en el ámbito de la *intelligentzia* o de los militares de Paquistán. Del mismo modo que alguien carece de cualidades para dibujar, así, ellos se encuentran incapacitados para profesar una religión. Eso no los convierte en hipócritas, sólo que se adhieren al Islam en cuanto el Islam representa un cuerpo de doctrinas políticas y sociales y no en cuanto representa una doctrina religiosa.

En la página 196 de su *Autobiografía* se lee: "El hombre en cuanto animal se mueve por instintos básicos de preservación de la vida y de continuidad de su raza, pero en cuanto ser consciente del poder del pensamiento tiene el poder de controlar y modificar sus instintos. Su anhelo más grande es una ideología, por la que debería estar dispuesto a entregar su vida (...). Mientras más noble y eterna es una ideología el individuo y el pueblo que la profesan serán superiores..." Posiblemente tenga razón, pero es como si en una inmensa biblioteca donde se encuentren reunidos todos los grandes libros desde Platón hasta el mismo Ayub Khan, uno eligiese una ideología con un poco de Galileo, un poco de Santo Tomás y un poco de Muhammad Abduh y lograrse así una ideología eterna.

Continúa diciendo: "Tal ideología para nosotros es obviamente la del Islam. Fue sobre esa base que nosotros luchamos y logramos construir Paquistán. Pero luego de lograrlo no supimos vivir de acuerdo con esos principios. La principal razón radica en el hecho de que no hemos logrado definir esa ideología en términos simples e inteligibles. Además, a causa de nuestra ignorancia, comenzamos a considerar la ideología del Islam como sinónimo de fanatismo y teocracia, y subconscientemente comenzamos a avergonzarnos..."

Más adelante dice: "Con el propósito de definir la ideología del Islam y para aplicarla a las circunstancias concretas actuales, especialmente a las condiciones de vida en Paquis-

tán parece adecuado elaborar el siguiente programa: *a)* Unidad de Dios. Urgencia del hombre de amarlo en su pensamiento y acciones; *b)* Todos los seres humanos son iguales ante Dios. En consecuencia debe reconocerse la igualdad básica de los hombres, sin distinción de color, raza o ubicación; *c)* Es verdad que en tal tipo de sociedad no hay lugar para territorialismos nacionales; no obstante, aquellos que viven en una región son responsables de su defensa, seguridad y desarrollo. El apego hacia el país en que vivimos y de donde logramos nuestra subsistencia es por tanto capital."

No pretendo argumentar el contenido, pero nuevamente señalo que se trata de una religión construida sintéticamente, algo sumamente artificial. Es casi como pensar que tarde o temprano podremos construir genes y sustituir los que impiden que se aprenda más rápidamente idiomas por aquellos que faciliten su aprendizaje.

Continúa el texto: "*d)* Si éstos son los componentes de la religión, entonces la religión tiene injerencia en asuntos temporales y seculares; (...) *f)* Define las obligaciones del Estado y del individuo. ¿Cuál es la definición de un *Mu'min* (creyente)?; *g)* Define derechos fundamentales para el individuo que en conjunto sean válidos lo mismo para el individuo que para el Estado; *h)* ¿Qué método deberíamos adoptar para familiarizar a la presente generación y a las futuras con esta filosofía?; *i)* Tomando en consideración que el pueblo de Paquistán es una colección de muchas razas con diferentes orígenes, ¿cómo pueden fundirse en un solo conjunto manteniendo a la vez intactos su orgullo local, su cultura y tradiciones?"

No me atrevo a afirmar hasta qué punto la democracia guiada puede ser exitosa, pero la religión guiada, la prefabricación de una doctrina religiosa que pueda o no ajustarse a todos los sectores de la población, es un procedimiento muy extraño.

En párrafos anteriores he comparado algunas tendencias dentro de la apologética musulmana y de las experiencias cristianas del siglo XVIII o judías del siglo XIX. Y al analizar la situación actual del Islam nos encontramos casi en el

siglo XVIII francés cuando se creía en general, o al menos en la práctica se actuaba como si la religión fuera una maquinación artificiosa de reyes y sacerdotes que por razones personales deseaban engañar al pueblo y someterlo, encontrando que la mejor manera de lograrlo era procurar que creyeran en Dios. En consecuencia, cimentaron los fundamentos de la Iglesia o el cristianismo sobre las bases de la atracción peculiar puramente racional que tendrían elementos irracionales sobre las diferentes capas de la sociedad.

Resulta patético comprobar cómo en la actualidad, luego de doscientos años y en circunstancias comparables pero mucho más precarias, voceros musulmanes autorizados, personas extremadamente inteligentes y capaces, recurren a métodos que lo acontecido en el siglo XVIII y posteriormente, ha demostrado que son inadecuados.

Estas premisas básicas deberían tomarse en cuenta en los análisis de la relación entre el Islam considerado como revelación supernacional, religión o doctrina social con el nacionalismo en su sentido más amplio.

Traducción del inglés de Juan Bautista Flaim

PROFESOR VON GRUNEBAUM

Bibliografía

- 1936 1. Die Jahre 78-177 A.H. in Ibn Katirs Weltgeschichte al-Bidāja wa'n-Nihāja. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XLIII, 1936, 195-210.
- 1937 2. Die Wirklichkeitweite der früh-arabischen Dichtung. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung. Wien, 1937, 264 p. (*Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Heft 3.)
3. Von Muhammads Wirkung und Originalität. *WZKM*, XLIV, 1937, 29-50.
4. Bemerkungen zum Schlukteil der Hudailitenlieder. *WZKM*, XLIV, 1937, 221-225.
5. Eine Bemerkung zu den Anfängen neupersischer Dichtung. *WZKM*, XLIV, 1937, 226.
6. Begriff und Aufgaben der arabischen Literaturwissenschaft. *Archiv Orientalní*, Prag, IX, 1937, 146-152.
7. Eine poetische Polemik zwischen Byzanz und Bagdad im 10. Jahrhundert. *Analecta Orientalia*, Rom, XIV, 1937, 41-64.
- 1939 8. Bishr b.abī Khāzim: Collection of His Fragments. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1939, 533-567.
9. Zur Chronologie der früh-arabischen Dichtung. *Orientalia*, Roma, N.S., VIII, 1939, 328-345.
- 1940 10. The Early Development of Islamic Religious Poetry. *Journal of the American Oriental Society*, LX, 1940, 23-29.
11. Exodus 23:19 in an Arabic Rhetoric. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, N.S., XXXI, 1940/41, 405/06.

- 1941 12. On the Development of the Type of Scholar in Early Islam. In: *Corona, Studies in ... Celebration of ... S. Singer*, Durham, N.C., 1941, 142-147.
13. Arabic Literary Criticism in the Tenth Century A.D. *JAOS*, LXI, 1941, 51-57.
14. Al-Mubarrad's Epistle on Poetry and Prose. (The Oldest Arabic Work on Rhetoric. Ed. of the Arabic text.) *Orientalia*, N.S., X, 1941, 372-382.
- 1942 15. The Present State of Investigation in the Field of Pre-Islamic Poetry. *The Moslem World*, XXXII, 1942, 147-153.
16. Greek Form Elements in the Arabian Nights. *JAOS*, LXII, 1942, 277-292.
- 1943 17. A Note on Arabic Dream Interpretation. *Psychoanalytic Review*, XXX, 1943.
18. The Cultural Development of the Arabic Countries, 1918-1939. *World Economics*, Washington, D.C., I, 1943, 56-62.
- 1944 19. On the Origin and Early Development of Arabic *muzdawij* Poetry. *Journal of Near Eastern Studies*, III, 1944, 9-13.
20. Observations on City Panegyrics in Arabic Prose. *JAOS*, LXIV, 1944, 61-65.
21. Growth and Structure of Arabic Poetry, 500-1000 A.D. In: *The Arab Heritage*, Ed. v. N.A. Faris, Princeton, 1944, 121-141.
22. Persian Literature. *Encyclopedia Americana*.
23. Persische Wörter in arabischen Gedichten. *Le Monde Oriental*, Uppsala, XXXI, 1937 (publicado 1944), 18-22.
24. The Concept of Plagiarism in Arabic Theory, *JNES*, III, 1944, 234-253.
- 1945 25. The Response to Nature in Arabic Poetry. *JNES*, IV, 1945, 137-151.
26. As-Sakkāki on Milieu and Thought. *JAOS*, LXV, 1945, 62.

- 1946 27. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*. University of Chicago Press, 1946, 365 p.
 a. 2ª y 3ª Ed., 1953; 378 p.
 b. 4ª Ed., 1954.
 c. Traducción árabe: *Hadārat al-islām*. Por 'Abd al-'Aziz Taufiq. Cairo, sf. (1957), 511 p. (Colección: *Alf kitāb*).
 d. Capítulos 4, 5 y 6 en *Introduction to Islamic Civilization, Course Syllabus and Selected Readings* de M.G.S.Hodgson. University of Chicago Press, Sept. 1958. p. 67-97, bzw. 101-140, 394-415.
28. The Arab Contribution to Troubadour Poetry. *Bulletin of the Iranian Institute*, New York, VI-VII, 1946, 138-151.
29. A Contribution of a Medieval Scholar to the Problem of Learning (en colaboración con T.M. Abel). *Journal of Personality*, XV, 1946/47, 59-69.
- 1947 30. Attempts at Self-Interpretation in Contemporary Islam. In: *Approaches to Group Understanding*. Proceedings of the Sixth Conference on Science, Philosophy and Religion. New York, Harper's, 1946 (publicado en 1947), 785-820.
31. *Az-Zarnūjī: Instruction of the Student – the Method of Learning*. Traducción e introducción en colaboración con T.M. Abel. New York, King's Crown Press, 1947, 78 p.
32. Colaboración en *Palestine. A Study of Jewish, Arab and British Policies*. New Haven, Yale University Press, 1947, 1237 p.
33. Transformation of Culture as Illustrated by the Rise of Islam. In: *Conflict of Power in Modern Culture*. Proceedings of the Seventh Conference on Science, Philosophy and Religion. New York, 1947 (publicado en 1948), p. 218-224.
- 1948 34. Three Arabic Poets of the Early Abbasid Age. The Collected Fragments of Muṭī' b. Iyās, Salm

- al-Hāsir and Abū 's-Samaqmaq. I: Mutī' b. Iyās. *Orientalia*, N.S., XVII, 1948, 160-204.
35. The Nature of Arab Literary Effort. *JNES*, VII, 1948, 116-122.
36. Nationalist and Internationalist Tendencies in Islam. In: *Learning and World Peace*. Proceedings of the Eight Conference on Science, Philosophy and Religion. New York and London, 1948, 565-570.
Reimpreso en *The Moslem World and the West*. The University of Chicago Round Table, N^o 784, April 19, 1953, p. 10-15.
37. Abū Du'ād al-Iyādī: Collection of His Fragments. I. *WZKM*, LI, 1948, 83-105.
- 1949 38. Islam in a Humanistic Education. *Journal of General Education*, IV, 1949, 12-31.
- 1950 39. Three Arabic Poets of the Early Abbasid Age. II: Salm al-Hāsir. *Orientalia*, N.S., XIX, 1950, 53-80.
40. *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*. The section on poetry of al-Baqillānī's *I'jāz al-Qur'ān*, trad. y coment. Chicago University Press, 1950, XXII/128 p.
41. Attempts at Self-Interpretation in Contemporary Islam. Part II. *Perspectives on a Troubled Decade*. Proceedings of the Tenth Conference on Science, Philosophy and Religion. New York, 1950, 135-184.
42. Islam and Hellenism. *Scientia*, XLIV, 1950, 21-27.
- 1951 43. *Muhammadan Festivals*. New York, H. Schuman (Abelard Press), 1951, 106 p.
44. Progress and Prospect in Arabic Studies. Islamic Literature: Arabic. In: *Near Eastern and Society*. Ed. T.C. Young. Princeton, 1951, 48-65.
- 1952 45. The Aesthetic Foundation of Arabic Literature. *Comparative Literature*, IV, 1952, 323-340.

46. Abū Du'ād al-Iyādī: Collection of His Fragments. II. *WZKM*, LI, 1952, 249-282.
47. Avicenna's *Risāla fī 'l-'isq* and Courtly Love. *JNES*, XI, 1952, 233-238.
- 1953 48. Islamkunde und Kulturwissenschaft. In: *Islam und Kulturforschung*. Bericht über die Tagung «Islamkunde und Kulturwissenschaft», Mainz, 28./29. Juni 1952. Wiesbaden, 1953, p. 2-16 (mit *ZDMG*, CIII/1, 1953).
Trad. ingl. «Islamic Studies and Cultural Research» in *Islamic Cultural History*, Ed. G.E. von Grunebaum («Comparative Studies in Cultures and Civilizations», N° 2, American Anthropological Association, Memoir 76), Menasha, Wis., 1954, p. 1-22.
49. Government in Islam. In: *Freedom and Authority in Our Time*. Proceedings of the Twelfth Conference on Science, Philosophy and Religion. New York, 1953, 701-716.
50. Three Arabic Poets of the Early Abbasid Age. III. Abū 's-Samaqmaq. *Orientalia*, N.S., XXII, 1953, 262-283.
51. Firdausī's Concept of History. In: *Mélanges Fuad Köprülü*, Istanbul, 1953, 177-193.
52. The Spirit of Islam as Shown in its Literature. *Studia Islamica*, I, 1953, 101-119.
- 1954 53. The Literary Views of Ibn abī 'Aun (d. 934). In: *Westösliche Abhandlungen. Festschrift für R. Tschudi*, Wiesbaden, 1954, 225-230.
54. Persian Literature. *The Encyclopaedia Americana*, New York, Chicago, Washington, D.C., 1954, XXI, 628-629 d.
- 1955 55. Idéologie musulmane et esthétique arabe. *Studia Islamica*, III, 1955, 5-23.
56. Die islamische Stadt. *Saeculum*, VI, 1955, 138-153.
57. *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. Menasha, Wis., und London

- (Routledge and Kegan Paul), 1955, XIII/260.
- a. pp. 226-237 «The Intellectual Problem of Contemporary Islam» reimpresso en *The University of Chicago Round Table*, N° 887, 4. April 1955, 13-17.
 - b. pp. 85-90, reimpresso en *Islamic Literature*, Lahore, VIII/2, 1956, 25-30.
 - c. pp. 141-148 «The Structure of the Muslim Town», reimpresso en *Landscape*, VII/3, Spring, 1958, 1-4.
 - d. Du Gouvernement en Islam. Trad. por G.H. Bousquet y Annie Mupère. *Revue Algérienne*, N° 4, 1958, 2-13.
58. Westernization in Islam and the Theory of Cultural Borrowing. In: *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, 237-246. Trad. Árabe. Ta'attur al-umam al-islāmijja bima-daniyyat al-gharb wanazariyyat al-istimdād at-taqāfi, in *At-taqāta 'l-islāmijja wa 'l-hajāt almu-'āsira*, Ed. Muhammad Halaf Allāh. Kairo, o. J. (1956), pp. 184-194.
 59. *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1955, VI/161.
 60. Capítulo introductorio, «The Problem: Unity in Diversity», p. 17-37, in: *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Ed. G.E. von Grunebaum. Chicago University Press, 1955, IX/385.
 61. The Muslim Town and the Hellenistic Town. *Scientia*, II, 1955, 1-7.
 62. Arabic Poetics. *Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations*. Ed. H. Frenz y G.L. Anderson. University of North Carolina Studies in Comparative Literature, XIII. Chapel Hill, 1955, 27-46.
 63. Muslim World View and Muslim Science. In:

- Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, pp. 111-126.
64. Aspects of Arabic Urban Literature Mostly in the 9th and 10th Centuries. *Al-Andalus*, XX, 1955, 259-281.
- 1956 65. The Intellectual Problem of Contemporary Islam. *Islamic Literature*, VIII, Lahore, Febr. 1956, 25-30.
66. The Problem of Cultural Influence. In: *Charakteria orientalia Praecipue ad Persiam pertinentia*, Rypka Vol., Prag 1956, 86-99.
Ed. Alemana: Der Islam und das Problem kultureller Beeinflussung. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität. Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, VI, 1956/57, 19-26.
67. Fall and Rise of Islam. A Self-View (Nadwī, *Mā dā basara 'l-'ālam bi'nhitāt al-muslimīn?*) *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma, 1956, I, 420-433.
68. Lírica románica before the Arab Conquest. *Al-Andalus*, XXI, 1956, 403-405.
- 1957 69. Problems of Muslim Nationalism. *Islam and the West*. Ed. R.N. Frye. Den Haag, 1957, 7-29.
70. Artículos: al-'Abbās b.Mirdās, Abu Dhu'aib al-Hudhalī, Abū 's-Samaqmaq. Abū Dulāma, 'Alkama b.'Abada, A'shà Hamdān, *Encyclopaedia of Islam*. 2. Ed.
71. Ralph Marcus (1900-1956), *JNES*, XVI, 1957, 143/44.
72. Le concept de classicisme culturel. In: *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Actes du Symposium International d'Histoire de la Civilisation Musulmane (Bordeaux, 25-29 juin 1956), Ed. R. Brunschvig y G.E. von Grunbaum. Paris, 1957, 1-27.
- 1958 73. Der islamische Kulturkreis in seiner inneren

- Struktur (750-1550). *Historia Mundi* (Bern, Francke), VI, 1958, 536-556.
74. Betrachtungen zu einem neuen Buch über den Mittleren Osten. W. Z. Laqueur [Hg.], *The Middle East in Transition*, London, 1958. *Neue Zürcher Zeitung*, 18. Okt. 1958.
75. Rückblick auf drei internationale islamische Tagungen. 1-3. *Neue Zürcher Zeitung*, 8. und 9. März 1958.
- a. Reimpreso en *Der Islam*, XXXIV, 1959, 138-149.
- b. Trad. ingl.: Three Moslem Conferences in Retrospect, *Swiss Review of World Affairs*, VIII/2-3, May and June, 1958.
- 1959 76. Die politische Rolle der Universität im Nahen Osten, am Beispiel Ägyptens beleuchtet. En *Universität und moderne Gesellschaft*, hg. v. Chauncy D. Harris und Max Horkheimer. Frankfurt, Ludwig Oehms, 1959, 88-98.
77. Balāgha. *Encyclopaedia of Islam*. 2. Ed., 1959.
78. Bayān. *Encyclopaedia of Islam*. 2. Ed., 1959.
79. Der Islam in unserer Zeit. Zu einer Internationalen Konferenz in Karachi. *Neue Zürcher Zeitung*, 27. März 1959.
80. Ceylon und seine muslimische Minderheit. *Neue Zürcher Zeitung*, 11. April 1959.
81. Das geistige Problem der Verwestlichung in der arabischen Welt. *Saeculum*, X/3, 1959, 289-327.
82. A Statement on the Occasion of the Al-Mas'udi Millenary Celebrations at Aligarh, 19 January 1958. Aligarh Muslim University, Aligarh, India.
83. *Dirāsāt fī 'l-adab al-'arabī*. Beirut, 1959. Trad. al. bajo la dirección de M. J. Nagm, 387 p. (Studien zur arabischen Literatur.) Übersetzungen, zum Teil rev., der Nrn. 60, 70, 63, 62; 13, 75; 23, 27, 31, 22; 42 und 61.

84. Three Abbasid Poets. Traducción y nueva edición de *Su'arā' 'Abbāsijjūn*, Beirut, 1959.
- 1960 85. Von Begriff und Bedeutung eines Kulturklassizismus (Mitarbeiter und Mitherausgeber). In: *Klassizismus und Kulturverfall*, Klosterman, 1960, 5-43.
86. Toynbee's Concept of Islamic Civilization. In: *WZKM* (Festschrift Herbert W. Duda), LVI, 1960, 68-77.
87. Besuch in Alma-Ata. *Neue Zürcher Zeitung*, 16. Okt. 1960.
88. Islam: Its Inherent Power of Expansion and Adaptation. *City Invincible*, University of Chicago Press, 1960, 437-448.
89. «Statement» in *al-Mas'ūdī Millenary Commemoration Volume*. Ed. por S.M. Ahmad y A. Rahman. Aligarh Muslim University, Aligarh, India, 1960, 137-139.
- 1961 90. Nationalism and Cultural Trends in the Arab Near East. *Studia Islamica*, XIV, 1961, 121-153.
91. Prefacio a la edición árabe de *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Beirut, 1961.
92. Kulturwandel in arabischer Sicht *Die Welt des Islam und die Gegenwart*. Hg. v. R. Paret Stuttgart, 1961, 179-192.
93. *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. 2., Edición. Routledge, Kegan Paul, 1961, XIII/266 p.
94. Toynbee's Concept of Islamic Civilization in *The Intent of Toynbee's History*. Ed. E.T. Gargan. Loyola University Press, 1961, 97-110.
95. The Face of the Antagonist. *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*. University of Wisconsin Press, 1961.
96. *Medieval Islam*. Phoenix Books, 1961. Edición conjunta de University of Chicago Press and University of Toronto Press, VII, 378 p.
97. Prefacio, *The Principles of State and Govern-*

- ment in Islam*, von Muhammad Asad. Berkeley, University of California Press, 1961, V-VIII.
- 1962 98. *L'Islam médiéval*. Paris, Payot, 1962, 380 p.
99. The Sacred Character of Islamic Cities, *Mélanges Taha Husain*, Cairo, 1962.
100. Self-Image and Approach to History. *Historians of the Middle East*, Ed. por B. Lewis y P.M. Holt. Oxford University Press, 1962, 457-483.
101. Pluralism in the Islamic World, *Islamic Studies*, I/2, Juni 1962, 37-59.
102. Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment. *History of Religions*, II/1, 1962, 1-10.
103. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. University of California Press, 1962, IX/303 p.
104. Le problème des échanges culturels in *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Bd. I, Maisonneuve et Larose, 1962, 141-151.
105. An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthropology, *Colloque sur la Sociologie Musulmane*, 11.-14. September 1961 (Correspondance d'Orient no 5), Publications du Centre pour l'Étude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, p. 1-53.
106. Acculturation as a Theme in Contemporary Arab Literature. *Diogenes* 39, 1962, 84-118. Trad. fr., *Diogène* 39, 1962, 97-137. Trad. esp., p. 95-129.
107. Concept and Function of Reason in Islamic Ethics. *Oriens*, XV, 1962, 1-17.
- 1963 108. Der Islam: seine Expansion im Nahen und Mittleren Osten, Afrika und Spanien. *Propyläen-Weltgeschichte*, V, 1963, 21-179.
109. *Der Islam im Mittelalter* (durchgesehene und erweiterte deutsche Ausgabe von *Medieval Islam*), Zürich-Stuttgart, 1963, 692 p. (Bibliothek des Morgenlandes).

110. Reflections on the Community Aspect of the Muslim Identification. *International Islamic Colloquium, December 29, 1957 – January 8, 1958*, Lahore, 1960, p. 39-42. (Publicado en 1963.)
111. Der Einfluss des Islams auf die Entwicklung der Medizin. *Bustan*, 3, 1963, 19-22.
112. The Arabian Nights. In: *Midway*, N° 14, Chicago, 1963, p. 40-63. (Tomado del Cap. IX, Creative Borrowing: Greece in the Arabian Nights, *Medieval Islam*, 2ª Ed., pp. 294-319.)
113. *Unity and Variety in Muslim Civilization* (trad. persa de Abbass Aryanpour: Wahder watanawwu' dar tamaddun-i Islāmī), Täbris, Iran, 1963, 580 p.
114. Introducción a *The Principles of State and Government in Islam* de Muhammad Asad (trad. urdu), Lahore, 1963, p. 1-5.
115. The Nature of Arab Unity before Islam. *Arabica*, X/1, Leiden, 1963, p. 5-23.
116. Muslim World View and Muslim Science, *Dialectica*, Vol.17, No.4, Dec.15, 1963, p.353-368.
- 1964 117. Trad. bengalí de *A Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*, East Pakistan, Bengali Academy, 1964, VI, 185 p.
118. Prefacio, *Muslim Communities in Gujarat* de S.C.Misra. Bombay, Asia Publishing House, 1964.
119. Hellenistic and Muslim Views on Cities. In: Bobbs-Merrill Reprint Series in Social Science, Nr.484. From *Economic Development and Cultural Change*, III/1, Okt.1954.
120. Artículo *fasāha* in *The Encyclopaedia of Islam*. Nueva ed., vol. II, fac. 35, Leiden-London, 1964, 824-827.
121. La Letteratura Franco-Africana e la sua Inserzione nella Cultura Occidentale. *Oriente Moderno*, LXIV, Nr. 3-4, März-April 1964, 280-299.
122. Introducción Muhammad Asad' *Principles of*

- State and Government*, trad. indonesia, Djakarta, 1964.
123. L'Expérience du sacré et la conception de l'homme dans l'Islam. *Diogène* 48, octubre-diciembre 1964, 82-101.
124. *French African Literature. Some Cultural Implications*. Den Haag, Mouton & Co., 1964, 41 p.
125. *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*. New York, Vintage Books, 1964. VI, 408 p.
126. Parallelism, Convergence, and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature, and Piety. *Dumbarton Oaks Papers*, N° 18, Washington, D.C., 1964, 91-111.
127. The Inherent Adaptive Potentialities of Islam in *Islam in the Modern World*, Dacca y Karachi, 1964, 42-57.
128. Introducción *Los Sueños y las sociedades humanas*. Editorial Sudamericana, S. A., Buenos Aires, 1964, 7-32.
- 1965 129. Acculturation and Self-Realization. *The Contemporary Middle East*. Ed. Benjamin Rivlin und Joseph S. Szyliowicz. New York, 1965, 141-148.
130. The Body Politic: Law and the State in *Readings in World Civilization*. Vol. III, Ed. Young Hum Kim y Woodrow C. Whitten. Division of Basic Studies, California Western University, 1965, 267-283.
131. Islam: Religion, Power, Civilization. In: *Bucknell Review*, XIII/3, 1965, 32-38.
132. Specialization in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*. Ed. Makdisi. Leiden, 1965, 285-292.
133. L'Espansione dell'Islam: La Struttura della nuova fede. In: *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo. L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*. Spoleto, 2-8 aprile 1964. Spoleto, 1965, 65-91, Discusión: 337-348.

134. *Islam. Experiencie of the Holy and Concept of Man*. University of California Press, 1965, 39 p.
- 1966 135. Muslim Civilisation in the Abbasid Period. *Cambridge Medieval History*, Cap. XVI, V. IV, Parte 1, p. 662-695; también bibliografía, 1014-1027. Cambridge University Press, 1966.
136. *Unity and Variety in Muslim Civilization*, trad. árabe de Sidqī Hamdī. Dār Al Mutanabbi, Bagdad, 1966, 552 p.
137. The First Expansion of Islam: Factors of Thrust and Containment. *Diogenes* 53, 1966, p. 64-72.
138. The Place of Parapsychological Phenomena in Islam. *International Journal of Parapsychology*, Spring 1966, VIII/2, 264-280.
139. Problems of Muslim Nationalism (1954). *Social Change; The Colonial Situation*, Ed. Immanuel Wallerstein. New York, London, Sydney, 1966, p. 658-674. Reimpreso de *Islam and the West*, Ed. R. N. Frye, Mouton & Co., Den Haag, 1959, p. 7-29.
140. *Der Islam in seiner klassischen Epoche*, 622-1258. Artemis, Zürich-Stuttgart, 1966, 318 p. (Bibliothek des Morgenlandes).
141. Islam: The Problem of Changing Perspective. *The Transformation of the Roman World*, Ed. Lynn White, Jr. Berkeley, University of California Press, 1966, 147-178.
142. *The Dream and Societies*, Ed. G. E. von Grunebaum und Roger Caillois. Berkeley, University of California Press, 1966. Prefacio p. 5-6; Introducción: The Cultural Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam, p. 3-21.
143. The World of Islam: The Face of the Antagonist. *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*. Madison, Milwaukee und London, 1966, 189-211.
144. *Il Sogno e le Civiltà Umane*, Ed. G. E. von Grunebaum y Roger Caillois. Edición ital. V.

- Lanternari y Clara Gallini, Bari, Editori Laterza. Il sogno e le civiltà umane, p. 3-25.
145. Islam in a Humanistic Education. *The Traditional Near East*. Ed. J. Stewart-Robinson. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966, p. 36-68.
146. Prefacio: *The Principles of State and Government in Islam* von Muhammad Asad (traducción bengalí: «Islam-E-Rashtro-O-Sharkar Parichalonnar Mulniti»), 1966.
- 1967 147. The First Expansion of Islam: Factors of Thrust and Containment. *Nord-Sud*, Colloque tenu les 16 et 17 septembre 1965 à Copenhague à l'occasion de la VIII^e Assemblée Générale du C. I. P. S. H. Copenhague, 1967, 47-55.
148. The First Expansion of Islam: Factors of Thrust and Containment. *Islamic Literature*, XIII/6, Lahore, June 1967, 49-58.
149. Randbemerkungen zum Internationalen Orientalistenkongress. In: *Neue Zürcher Zeitung*, Montag, 18 Sept. 1967.
150. *Unity and Variety in Muslim Civilization* (editor y colaborador). Chicago und London, University of Chicago Press, 1967 (4. Ed.).
151. *Le Rêve et les sociétés humaines*, Ed. G. E. von Grunebaum y Roger Caillois. Paris, Editions Gallimard, 1967. Introduction: La Fonction culturelle du rêve dans l'Islam classique, p. 7-20.
152. Islam: Religion, Power, Civilization. A Note. In: *Der Orient in der Forschung, Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*. Hg. v. Wilhelm Hoenerbach. Wiesbaden, 1967, 233-239.
- 1968 153. L'Islam. Trad. por Maria Attardo Magrini, I Propilei, Grande Storia Universale Mondadori a cura di Golo Mann e August Nitschke, V, *L'Islam: La Nascita dell'Europa*, Mondadori, 1968, p. 13-203.
154. Einführung zu H. A. R. Gibb und J. M. Landau,

- Arabische Literaturgeschichte*, Zürich und Stuttgart 1968, p.5-9 (Bibliothek des Morgenlandes).
155. Introducción. In: *Arabic Writing Today. The Short Story*, Cairo, 1968, p.13/14.
156. Philosophie der Einzelsprache, *Festschrift Werner Caskel zum siebzigsten Geburtstag 5. März 1966*, gewidmet von Freunden und Schülern, hg. v. Erwin Gräf, Leiden, Brill, 1968, 145-149.
- 1969 157. The Sources of Islamic Civilization, *Der Islam*, XLVI, 1969, 1-52.
158. *Muslim Self-Statement in India and Pakistan, 1857-1968*, Ed. Aziz Ahmad und G.E. von Grunebaum, Wiesbaden, Harrassowitz, 1969, 236 p.
159. *Classical Islam*, London, Allen & Unwin, and Chicago, Aldine, 1969, 264 p.
160. Some Recent Constructions and Reconstructions of Islam, *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East*, Ed. Carl Leiden, Austin, Texas, University of Texas Humanities Research Center, 1968 (publicado 1969), p. 141-160.
161. Literature in the Context of Islamic Civilisation, *Oriens*, XX, 1967 (publicado en 1969), 1-14.
162. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*. 7. Ed.
163. *Medieval Islam*. Phoenix Books. 7. Ed.
164. Die Kulturfunktion des Traumes im klassischen Islam, *Bustan* (Wien), III-IV/1968, 50-58.
165. Some Recent Constructions and Reconstructions of Islam, *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East*, Austin, Texas, University of Texas Humanities Research, ed. Carl Leiden (1968; published 1969), pp. 141-160.
166. Literature in the Context of Islamic Civilization, *Oriens*, vol. XX, 1967 (published 1969), pp. 1-14.

167. *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*, Zurich, Artemis, 1969, 481 p.
168. Islam, *Das Fortwirken der Antike in unsere Gegenwart* (Artemis-Symposion). Zurich-Stuttgart, Artemis, 1969, pp. 69-86.
169. Aspects of Arabic Urban Literature Mostly in Ninth and Tenth Centuries, *Islamic Studies* (Journal of the Islamic Research Institute of Pakistan) VIII, N° 4, Dec. 1969, pp. 281-300.
170. Artículo I'djāz in *The Encyclopaedia of Islam*. New Ed., Vol. III, fasc. 55-56, Leiden-London, 1969, pp. 1018-1020.
- 1970 171. The Sources of Islamic Civilization, *Der Islam*, XLVI/1-2, 1970, pp. 1-54.
172. *Classical Islam*, London, Allen & Unwin, and Chicago, Aldine, 1970, 244 p.
173. *Muslim Self-Statement in India and Pakistan, 1857-1968*, eds. Aziz Ahmad and G. E. von Grunebaum, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970, 240 p.
174. Approaching Islam: A Digression, *Middle East Studies*, London, 1970, VI, 2, pp. 127-149.
175. In Memoriam. Joseph Schacht (15 March 1902-1 August 1969). *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, N° 2, April 1970, pp. 190-191.
176. Ed. and contr. (Presentation, p. 1-4; Intro., p. 5-7) *Logic in Classical Islamic Culture*, First Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970.
177. The Sources of Islamic Civilization in *The Cambridge History of Islam*, Vol. II, Cambridge University Press, 1970, pp. 469-510.
178. Prefacio a Gibb-Landau, *Arabische Literaturgeschichte*, Edición hebrea, Tel-Aviv, 1970, pp. 9-11.
179. Observations on the Muslim Concept of Evil in *Studia Islamica*, XXXI, 1970, p. 117-134.
180. La Convergence des Traditions Culturelles en

- Méditerranée, *Diogène* 71, July-Sept. 1970, p. 3-21.
181. The Convergence of Cultural Traditions in the Mediterranean Area, *Diogenes* 71, Fall 1970, p. 1-17.
182. Some Recent Constructions and Reconstructions of Islam, *Humanist Review*, Vol. II, N° 4, Oct.-Dec. 1970, p. 433-456.
- 1971 183. Injāzāt al-'Aṣr al-Fāṭimī Mulakhkhaṣ in *Abhāth an-nadwa ad-duwaliyya litārīkh al-Qāhira*, Vol. I, Cairo, 1970, p. 361-365.
184. Ed. and contr. (Presentation, p. 1-2) *Theology and Law in Islam*, Second Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Wiesbaden, Harrassowitz, 1971.
185. Medieval Islam in *Perspectives of the European Past. Conversations with Historians*, Norman F. Cantor, The MacMillan Company, N. Y., 1971, Vol. I, p. 166-186.
186. Arabic and Persian Literature: Problems of Aesthetic Analysis, Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971.
- 1972 187. Introducción en *English and Continental Views of the Ottoman Empire 1500-1800*, by Ezel Kural Shaw and C.J. Heywood, The William Andrews Clark Memorial Library, University of California, Los Angeles.
188. Contemporary Literature in the Near East: An Overview, *Books Abroad, An International Literary Quarterly*, Literatures of the Near East and World Literature in Review, Spring 1972, p. 243-247.
189. Eastern Jewry under Islam, *Viator*, Univ. of Cal. Press Berkeley, Los Angeles, London, 1971.