

Islam. Cultura, religión y política

Juan José Tamayo

E D I T O R I A L      T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS  
Serie Religión

A mis alumnos y alumnas de la Universidad Carlos III de Madrid y de San Carlos Borromeo, con quienes he compartido y discutido las reflexiones de este libro. A mis amigas y amigos musulmanes españoles que viven armónicamente el islam en un espacio laico y contribuyen a la construcción de una sociedad inter-cultural e inter-religiosa.

Primera edición: enero 2009  
Segunda edición: abril 2009

© Editorial Trotta, S.A., 2009, 2010  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Juan José Tamayo, 2009

ISBN (edición digital epub): 978-84-9879-132-7

## 1. EL DESPERTAR POLÍTICO Y RELIGIOSO DEL ISLAM

El islam se encuentra en el punto de mira mundial y desde hace varias décadas se ha convertido en centro de atención informativa y motivo de atracción al tiempo que de preocupación. El futuro de la humanidad *no puede construirse contra el islam, ni al margen del islam, sino en colaboración con él*. Y ello por varias razones.

El islam es la segunda religión del mundo, que cuenta con más de 1.200 millones de seguidores, la quinta parte de la población mundial. Lo que comenzó siendo un sistema de creencias local circunscrito a la Península Arábiga, muy pronto llegó a ser religión universal. Hoy sigue viva y activa en el mundo árabe y está instalado en las encrucijadas de América, Europa occidental y Rusia, África negra, India, Asia oriental, y se extiende desde el Atlántico al Pacífico, de Marruecos a Mindanao. La llegada del islam a Pakistán, India y Bangladesh se remonta a los siglos X y XI. Son tres países con una gran concentración de creyentes musulmanes. La llegada a Indonesia tuvo lugar entre los siglos XV y XVII y ha tenido un desarrollo peculiar. Es el país con mayor número de musulmanes. La Constitución indonesia de 1945 respeta el pluralismo religioso, garantiza la libertad religiosa y formula los cinco principios fundamentales de la República (*Pancasila*): creencia en un Dios único, humanismo, unidad de la República, democracia y justicia social<sup>1</sup>.

En el corazón de Asia el islam está presente en las antiguas repúblicas soviéticas. Existe también un islam chino, aunque silenciado o, al menos, desconocido, seguido por varios millones de personas. En Irán se encuentra el islam de mayoría shiíta. La presencia del islam shiíta en Iraq es muy revelante tanto por la población que lo profesa, en torno al 60%, como por su significación política. En Turquía el islam fue penetrando en el Imperio

1. Cf. Anshari, *The Yakarta Charter 1945*, 1979.

bizantino desde el siglo XI hasta su conquista en el siglo XV. Hoy alcanza a más del 90% de la población.

En las diferentes áreas geoculturales de África el islam tiene una presencia importante; en algunas zonas en simbiosis con la religión africana: hasta el 70% en Mauritania, Senegal y Níger; cerca del 50% en Nigeria y el Chad; en torno el 20% en el golfo de Benín; un 30% en Tanzania; el 15% en Mozambique, Kenya, Uganda y Malawi; el 50% en Etiopía; el 70% en Sudán, Somalia y Djibuti.

El islam se concentra hoy en los siguientes núcleos geográficos: el malayo e indio, el turco-mongol, el bloque iraní, que incluye Irán, Afganistán y Kurdistán, el árabe y el subsahariano.

Creo importante evitar desde el principio la confusión, muy extendida, entre mundo musulmán y mundo árabe, entre islam y arabismo. Sólo en torno a un veinte por ciento de los musulmanes son árabes. El resto pertenece a otras tradiciones culturales, étnicas y raciales. Se estima que hacia el año 2025 los musulmanes pueden superar los mil quinientos millones, de entre los cuales quinientos millones serán árabes. Cabe destacar que una sexta parte de los árabes no profesan el islam. En el mundo árabe hay aproximadamente un 10% de cristianos.

Estos datos muestran que no estamos ante una civilización circunscrita a una cultura nacional. El islam es una religión universal en la pluralidad cultural, étnica y racial.

El islam se inscribe dentro de la familia de las religiones monoteístas, junto con el judaísmo y el cristianismo. Pero, atendiendo a la historia y al momento actual, debe entenderse en un sentido más amplio como cultura y fe, como religión y política, como derecho y moral, como filosofía y teología. No siempre resulta fácil, a veces tampoco posible ni necesario, separar unas dimensiones de otras.

Los países de mayoría musulmana cuentan con una población joven y están viviendo un crecimiento demográfico espectacular. Poseen una gran riqueza cultural y gozan de una gran vitalidad religiosa.

Hoy asistimos a un resurgimiento del islam, que reaparece como una fuerza sociopolítica global muy poderosa. A partir de mediados de la década de los setenta del siglo pasado se produjo un proceso de islamización en numerosos países musulmanes como reacción frente al proceso de occidentalización de la época colonial y posterior. La derrota humillante de Egipto en la guerra de los Seis Días de junio de 1967 sumió en un profundo descrédito a las ideologías seculares: socialismo, nacionalismo, nasserismo —que, al decir de Karen Armstrong, había llevado a cabo un «ataque ideológico sostenido» contra el islamismo— y condujo a un renacimiento religioso en Oriente Próximo, que encontró en la ideología de Sayyid al-Qutb una fuente de inspiración. Hay, por tanto, una relación directa entre la caída del nacionalismo árabe y el ascenso del islamismo.

Se ha pasado de la declaración de Turquía como Estado laico por Atatürk en 1923 a la declaración de la República islámica con la revolución de

Jomeini en Irán en 1979. Atatürk secularizó el imperio musulmán entonces más fuerte del mundo, la Turquía otomana, y suspendió los tribunales de la Shari'a. En Argelia, Túnez y Egipto se introdujeron las tendencias políticas nacionalistas y socialistas, que no solucionaron los problemas sociales, culturales y políticos. Hoy se está produciendo el proceso inverso: se busca el retorno a la utopía de una comunidad musulmana idealizada, la Umma, con el islam como principio capaz de reavivar el mundo musulmán y con la ley islámica como instancia jurídica capaz de instaurar un nuevo orden jurídico en los Estados islámicos.

Hay una proliferación de organizaciones islámicas que operan como importantes factores políticos y sociales para el resurgimiento y la difusión del islam. Existen organizaciones islámicas que actúan dentro del sistema político con respeto por el juego democrático y buscan una transformación estructural en sus respectivos países y en las relaciones internacionales. Por ejemplo, la Hermandad Musulmana en Egipto y Jordania, el Frente Islámico de Liberación en Argelia, que obtuvo un triunfo rotundo en las elecciones generales en 1992, anulado por el Ejército, el Partido del Renacimiento de Túnez, principal fuerza de oposición en el país, el Jama'at-Islami en Pakistán, el Nahdatul Ulama y Muhamadiyya en Indonesia, ABIM y PAS en Malaisia, Hamas en Palestina, Hezbol-lah en Líbano, Frente Islámico Nacional de Tourabi en Sudán, etc. A pesar de las diferencias, todos ellos tienen un objetivo común: transformar la sociedad por medio de la formación islámica de los individuos y de la acción política y social a partir de la toma del poder por vía democrática. Estos partidos defienden la vuelta al islam «auténtico» en confrontación con la occidentalización que domina el escenario mundial. Es parte del proceso de reislamización que viene desarrollándose desde la década de los setenta, calificada por Gilles Kepel como «la revancha de Dios»<sup>2</sup>. Los partidos citados se ubican cada vez más en la esfera nacional, más aún, nacionalista, hasta conformar lo que Olivier Roy llama «islamonomialismo»<sup>3</sup>. Un ejemplo es el partido palestino Hamas, más nacionalista que islamista.

Hay un avance del fundamentalismo islámico en algunos países musulmanes y, en menor medida, en las poblaciones occidentales con importante presencia islámica. Más preocupante es el terrorismo que dice inspirarse en el Corán y actuar en nombre de Dios y por orden suya. Éste es el caso de Al-Qaeda y de Osama bin Laden, responsables de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas y el Pentágono, con varios miles de muertos, del 11 de marzo en Madrid de 2004, con 192 muertos y miles de heridos, y del 7 de julio de 2005 en Londres, con 56 muertos y 700 heridos, amén de otros muchos atentados con cientos de muertos en otros países, algunos de mayoría musulmana.

2. Cf. G. Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, 1991 y 2003.

3. Cf. *L'Atlas des Religions*, La Vie-Le Monde, Paris, 2007, 60.

Tras estas acciones terroristas algunos colectivos islamistas ven la posibilidad de convertir los ambientes musulmanes más radicalizados en terreno abonado para reafirmar y expandir las simpatías y complicidades con el terrorismo internacional que se presenta, al decir de Cardini, «como el vengador de los pobres y los explotados de la tierra». Sin embargo, ni siquiera en estos casos se puede hablar con propiedad de terrorismo islámico, como tampoco se habla de terrorismo cristiano o judío cuando algunas organizaciones cristianas o judías recurren a la violencia. Ésta no pertenece a la esencia de ninguna de las tres religiones, sino que constituye, más bien, una de sus más graves patologías.

La población musulmana es cada vez más numerosa en Occidente por mor de la inmigración: cerca de veinte millones en Europa y más de un millón en España. Se trata de una población que no renuncia a sus creencias y prácticas religiosas, pero que no llega en son de guerra, sino en actitud pacífica en busca de mejores condiciones de vida. Una población que hace importantes aportaciones sociales, culturales, religiosas y económicas a los países donde es acogida. En amplios sectores de dicha inmigración ya no se establece la diferencia rígida de antaño entre *dar-al-Islam* (territorio del islam) y *dar-al-Harb* (territorio de guerra). Los inmigrantes procedentes de países islámicos, sus hijos e hijas se sienten, en su mayoría, integrados en la cultura occidental, hasta conformar la corriente del *euroislam*, de la que hablaré en el capítulo 13 de este libro, pero sin renunciar a su sistema de creencias, que consideran compatible con los valores de la modernidad.

La importancia del islam en Europa puede cobrar especial relieve con el futuro ingreso de Turquía, que cuenta con una población de setenta millones de personas, mayoritariamente musulmana.

Junto al despertar político del islam hay que destacar su *gran vitalidad religiosa*, lo que contrasta con la crisis religiosa y el envejecimiento del cristianismo, al menos en Occidente. Son frecuentes y numerosas las conversiones al islam entre nosotros<sup>4</sup>. Hay un significativo incremento de los lugares de cultos, a los que asisten asiduamente y de manera masiva los musulmanes, una creciente observancia estricta del Ramadán y de la oración cinco veces al día, el uso del velo como expresión de la identidad religiosa, etc. Se está desarrollando una nueva espiritualidad en torno a la peregrinación a Meca. El nuevo despertar religioso del islam no se canaliza sólo ni principalmente a través de los movimientos integristas, sino, principalmente, a través de tendencias musulmanas que buscan la renovación del islam en respuesta a los desafíos de nuestro tiempo, en diálogo con otras religiones y en perspectiva de género. Son las corrientes reformistas

4. En 2006, más de veinte mil personas se convirtieron en España a otras religiones distintas del catolicismo, sobre todo a las religiones musulmana, evangélica, budhista, mormona y testigos de Jehová. Actualmente el 7% de la población española pertenece a una fe religiosa distinta de la católica, lo que supone en torno a tres millones de personas (cf. M.<sup>ª</sup> Rodríguez Sauquillo, «20.000 conversos al año en España», en *El País*, 1 de junio de 2007).

y feministas, cada vez más extendidas. Es en ellas donde encontramos las aportaciones más creativas, sobre todo en el terreno de la hermenéutica y de la ética.

Ambos despertares, el político y el religioso, nada tienen de desestabilizadores y sí mucho de enriquecedores para la cultura occidental, como enriquecedor tiene que ser para el islam el encuentro con nuestra cultura y con los otros movimientos espirituales y religiones del actual pluriverso religioso-cultural. Por eso, la actitud de Occidente hacia el islam no puede ser la demonización, y menos el espíritu de cruzada, sino la acogida y el diálogo, para construir juntos una sociedad intercultural e interreligiosa. Actitud que debe adoptar igualmente el islam hacia Occidente. Eso sí, sin renunciar ninguno de los dos al sentido autocrítico y a la crítica bidireccional.

## 6. LAS FUENTES DEL ISLAM: EL CORÁN Y LA SUNNA

### 1. *El Corán*<sup>1</sup>

Judaísmo, cristianismo e islam suelen definirse como «religiones del Libro», ya que cada una de ellas se basa en un libro sagrado, que se considera revelado: el judaísmo, en la Biblia hebrea; el cristianismo, en la Biblia cristiana; el islam, en el Corán, que llama a judíos, cristianos y musulmanes «gente de la Escritura». En este capítulo vamos a analizar la significación del Corán en el islam, su contexto, estructura, contenido, cronología, niveles de lenguaje, compilación, las perversiones en su lectura, así como el papel de los hadices en la conformación de la Sunna.

La primera fuente del islam es el Corán, del que afirma el profesor egipcio Nasr Hamid Abu-Zaid:

Es un texto lingüístico que puede ser descrito como texto axial y representativo en la historia de la cultura árabe. No tiene nada que ver con la simplificación de describir la civilización árabe islámica como «civilización del texto» en el sentido de que se trata de una civilización que sentó sus bases y levantó sus ciencias y su cultura sobre el fundamento de que no es posible ignorar el puesto central que el «texto» ocupa en ella. No quiere decir esto que haya sido «el texto», por sí solo, el que haya establecido la cultura, porque no hay texto alguno que haya fundado una civilización

1. Citaré por el *Corán*, traducción, edición y notas de Julio Cortés, Herder, Barcelona, 2000. Tendré también muy en cuenta *El mensaje del Qur'an*, 2001. Para un estudio del Corán, cf. Ahmad Alí al-Imam, *Variants readigns of the Qur'an: a critical Study of their historical and linguistic origins*, 1988; Halil Bárcena, «Apuntes para una lectura simbólica del Corán», 2007, 247-278; R. Bell y W. Montgomery Watt, *Introducción al Corán*, 1977; P. Branca, *El Corán*, 2002; R. Cansinos Assens, *Mahoma y el Korán. Biografía del Profeta y estudio y versión de su mensaje*, 2006; P. Martínez Montávez, «Corán, revelación, interpretación», 2007, 245-257; M. Sobn, «El libro sagrado del islam: el Corán y los dichos del Profeta», 2007, 233-243; M. Talbi, *Universalité du Coran*, 2002; K. Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in classical Islam*, 2006.

ni erigido una ciencia y una cultura. Lo que fundó la civilización y erigió la cultura es, por una parte, la dialéctica hombre/realidad, y por otra, su diálogo con el propio texto. La interacción dialéctica hombre-realidad —con todas las construcciones económicas, sociales, políticas y culturales que en esta realidad se disponen— es lo que crea la civilización. El Corán, en nuestra civilización, cumple un papel cultural que no cabe ignorar, conformando los rasgos propios de esta civilización y fijando la naturaleza de sus sabedores. Si se nos permitiese —simplificando mucho— reducir la civilización a una sola de sus dimensiones, resultaría totalmente correcto afirmar que la civilización egipcia antigua es la civilización del «después de la muerte», que la civilización griega es la civilización «de la razón», y que la civilización árabe e islámica es la civilización «del texto»<sup>2</sup>.

El término «Corán» procede del árabe *al-qur'an*, que significa recitación, texto sagrado que se recita, lectura en voz alta. Es un libro que cambió el curso de la historia, primero de la Península Arábiga, y, muy pronto, de la humanidad. Viene ejerciendo desde hace catorce siglos, y de manera ininterrumpida, una influencia decisiva en el mundo, y hoy de manera especial con el despertar religioso y político del islam.

Recopila una serie de oráculos en árabe predicados por Muhammad ibn Abdalah entre 610, año en que recibe la primera revelación, y 632, año de su muerte. Para los musulmanes, no se trata de una palabra humana, sino de la palabra de Dios, don supremo de Dios a la humanidad revelada al Profeta. El islam, como el judaísmo y el cristianismo, es una religión de Revelación, ya que el Dios oculto, que es personal y único, se revela. El Corán es un libro sagrado, un libro «revelado» *en árabe* que Muhammad entregó a su pueblo, del que carecía hasta entonces: «Así es como te revelamos un Corán para que puedas comunicarlo a los habitantes de la metrópoli (Meca, «la madre de las ciudades») y a los que viven en sus alrededores» (42,7; cf. también 12,2-3; 13,37, 16,103; 20,113; 19,97, 43,3, etc.). Hay suras que hablan de su carácter inalterable y eterno, e incluso de su preexistencia (43,4; 56,78; 85,22). Es opinión común entre los musulmanes que la traducción a otras lenguas distintas del árabe corre siempre el peligro de desfigurar el texto. La máxima italiana *traduttore-traditore* se ve confirmada en las traducciones del Corán.

El Corán es, a su vez, fuente de oración, guía para el comportamiento y objeto ritual. Es leído y recitado por los musulmanes en el culto comunitario, pero también en el ámbito privado, en las fiestas religiosas y en las celebraciones familiares. Está en la base de las creencias del islam, de sus leyes y de sus rituales. Constituye una guía para la vida, la conducta y la reflexión de los musulmanes. Inspira las leyes de muchos de los países musulmanes. Cuenta con el respeto de los creyentes de todas las religiones, especialmente de las religiones monoteístas hermanas, y es objeto de estudio científico por investigadores no vinculados al islam.

2. Citado en P. Martínez Montávez, *Mundo árabe y cambio de siglo*, 2004, 362-363.

La autoría del Corán, para los musulmanes, le corresponde a Dios. Muhammad sólo transmite lo que Dios le dicta: 42,48 dice expresamente que sólo ha sido llamado para «transmitir», no para ser custodio de los creyentes. Al principio, las revelaciones las transmitió Muhammad a su esposa Khadija y a otras personas del entorno familiar; después el círculo de los que escucharon la recitación del Profeta y de quienes lo recitaron fue ampliándose.

### Contexto del Corán

El contexto del Corán es la vida de los beduinos o de los cultivadores de oasis, pero también están muy presentes los comerciantes, los caravaneros, los navegantes, los pescadores. Hay alusiones a la vida de los árabes. Por ejemplo, a las caravanas de invierno, que se dirigían al sur, Yemen y Abisinia, y a las de verano, que iban hacia el norte, Siria: «Por el pacto de coraixíes, pacto relativo a la caravana de invierno y la de verano, ique sirvan, pues, al Señor de esta Casa (Kaaba), que les ha alimentado contra el hambre y dado seguridad frente al temor» (106). También al comercio, exigiendo a los comerciantes justicia en sus transacciones (26,181-183). Se refiere a fenómenos naturales como la tempestad y el relámpago en el desierto (13,2), la lluvia que hace brotar la hierba como alimento de los rebaños. Refleja la vida de los pastores y ganaderos. Muestra, empero, una gran reserva a la hora de hablar de cuestiones científicas.

### Estructura

El Corán tiene 114 suras y 6.536 aleyas. La sura más larga es la 2, que tiene 286 aleyas. Las más cortas son la 108 y la 110, que tienen 3 aleyas cada una. Cada sura tiene un título, relacionado con una palabra que aparece en ella, no necesariamente con el tema que trata: la 2, «la vaca»; la 3, «la familia de Imran»; la 4, «las mujeres»; la 5, la «mesa servida»; la 6, «los rebaños»; la 14, «Abraham»; la 19, «María», etc. El título quizás fuera introducido por los eruditos y los editores. Cada sura comienza con la fórmula «En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Clemente...», salvo la 9, que lleva por título «El arrepentimiento». Los intérpretes musulmanes creen que fue revelada a Muhammad poco antes de morir y por eso no comienza como las demás. Las suras están ordenadas según la longitud: de las más largas a las más breves, salvo en el caso de la primera, muy breve, que es una oración recitada frecuentemente por los creyentes. Al comienzo de cada sura aparece el lugar en que fue revelada: Meca o Medina, aunque en las de una época y lugar se incorporan aleyas de otras épocas y lugares. Veintinueve suras comienzan con una o varias letras, cuya razón de ser y significado son desconocidos.

La primera sura es recitada como oración o jaculatoria, como los cristianos recitan el Padrenuestro: «¡En el nombre de Dios, el Compasivo,

el Misericordioso! Alabado sea Dios, Señor del universo, el Compasivo, el Misericordioso, Dueño del día del Juicio. A Ti sólo servimos y a Ti sólo imploramos ayuda. Dirígenos por la vía recta, la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, no de los extraviados».

### Cronología del Corán

Para fijar la cronología del Corán los especialistas recurren a los métodos históricos-críticos y literarios, y tienen en cuenta criterios como las referencias a acontecimientos públicos, sobre todo durante el periodo de Medina, estilo, vocabulario, evolución de las ideas, etc. Atendiendo preferentemente a criterios estilísticos, Theodor Nöldete propuso en 1864 una cronología en cuatro periodos que ha contado con una amplia aceptación: tres periodos mequíes y uno medinense<sup>3</sup>.

El primer periodo mequí suele fijarse entre 610 y 615 y se corresponde con las primeras revelaciones y la predicación pública. Las suras de este periodo suelen ser cortas, rítmicas, de gran exaltación, cargadas de imágenes. Lo que quieren dejar claro es que el Profeta no es un poseo, sino sólo un monitor. Invitan a la perseverancia, a la práctica de la caridad y a la perfección. Anuncian el Juicio Final, que sancionará a los seres humanos con premios y castigos según su comportamiento. Critican la idolatría y a los ídolos de la Kaaba. Objeto de crítica son también las personas que se comportan inicualemente sin ser conscientes de que el juicio divino contra ellas es inapelable. Condenan a las personas acomodadas a quienes todo se les ha facilitado y no se sacian con nada (74,11-15), que se sienten seguras rodeadas de bienes y no escuchan las llamadas y advertencias de Dios (34,34).

En las suras de este periodo se anuncia un premio y un castigo en la vida futura en función de la manera como cada uno haya obrado en la vida terrena: con justicia o con iniquidad. Se abre así un horizonte escatológico, ajeno al mundo árabe hasta entonces. Hay una insistencia en los sucesos futuros previos al fin del mundo, que se anuncia como inminente, y descripciones muy coloridas de los gozos del Paraíso y de los castigos del Infierno, por ejemplo 52,11-24. Este mensaje era realmente revolucionario y tenía que resultar especialmente incómodo a cuantos se habían lucrado gracias al comercio con los cultos politeístas. La incomodidad sería mayor, si cabe, al ser anunciado ese mensaje condenatorio por un profeta que no pertenecía a los sectores más pudientes de la población. Los autores difieren en torno a la lista de suras correspondientes a este periodo<sup>4</sup>.

El segundo periodo mequí se extiende de 615 a 619. Las suras correspondientes a este tiempo son más largas que las anteriores. Ofrecen

3. Cf. R. Bell y W. Montgomery Watt, *Introducción al Corán*, cit.; D. Brannon, *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*, 2002.

4. Cf. las distintas propuestas en *El Corán*, edición de J. Cortés, 33; P. Branca, *El Corán*, 27.

ejemplos tomados de la naturaleza y de la historia y recogen discusiones doctrinales. Se refieren con más frecuencia y de manera más concreta a los profetas anteriores del judaísmo y del cristianismo. Dos ejemplos: se dedica a la historia de Moisés una parte importante de la sura 20 (aleyas 9-98) y se incluyen referencias explícitas a María y a los momentos claves de su vida, como la anunciación y el nacimiento de Jesús. La sura 19 lleva el nombre de María. Se establecen paralelismos entre los sucesos que tuvieron que vivir los profetas anteriores y los sucesos que se vivían entonces en Meca (54,9.18; 37,15).

No faltan las referencias a fenómenos prodigiosos vividos por Muhammad, como la conversión de un grupo de genios (*jinn*) (72; 46,29-32) y el «viaje nocturno» del Profeta y su posterior ascensión al cielo (17,1). Se subraya la unicidad divina y se presenta a Dios como *al-Rahman*, el Clemente.

A este periodo se cree pertenecerían las aleyas llamadas «satánicas». Mientras recitaba 53,19-20 («¿Y qué os parecen al-Lat, al-Uzza y la otra, Manat, la tercera?») en voz alta y ante el público, Muhammad habría añadido el siguiente comentario: «éstas son las sublimes diosas, cuya intercesión (con Dios) se espera». Se trataba de las tres diosas consideradas «hijas de Dios» como los ángeles, y veneradas en muchos lugares de la Arabia pre-islámica. La intención del Profeta, al elogiar a las diosas, habría sido atraer a los mequitas al islam. El ángel Gabriel habría hecho caer en la cuenta del error a Muhammad, quien se habría desdicho, declarando que había sido el diablo, y no Dios, quien le había inspirado esas palabras. En sustitución de las aleyas «satánicas» se le habrían revelado al Profeta las tres aleyas siguientes: «¿Para vosotros los varones y para Él las hembras? Sería un reparto impío. No son sino nombres que habéis puesto, vosotros y vuestros padres, a los que Dios no ha conferido ninguna autoridad. No siguen sino conjeturas y la concupiscencia de sus almas, siendo así que ya les ha venido de su Señor la Dirección» (53,21-23).

¿Fueron así las cosas? Algunos textos del Corán parecen confirmar esta tradición. Leemos en 17,73-74: «En verdad, casi han conseguido desviarte de lo que te habíamos revelado, con objeto de que inventaras contra Nosotros otra cosa. Te habrían tomado como amigo. Si no te hubiéramos confirmado, casi te habrías arrimado algún poco hacia ellos». Sin embargo, las opiniones de los expertos no son coincidentes.

El tercer periodo mequí comprende los tres años anteriores a la Hégira, de 619 a 622, cuando el Profeta se ve amenazado y teme por su vida, su predicación fracasa y merman los seguidores. Los textos muestran cómo van subiendo de tono e intensidad el enfrentamiento y la conflictividad entre los seguidores del Profeta y sus conciudadanos fieles a las tradiciones politeístas. Hay ciertamente críticas a algunos dogmas del cristianismo (10,68) y a algunas observancias de los judíos (16,114ss., 19,59), pero lo que se destaca con más fuerza es la continuidad entre la revelación a Muhammad y las revelaciones precedentes. El islam, más que una nueva

religión, es la confirmación de los dos monoteísmos anteriores (46,12). A su vez, resulta más acusada la ruptura con los mequifes paganos.

El cuarto grupo de suras pertenece al periodo de Medina y resulta fácilmente identificable. Los versos son menos fluidos y la prosa más discursiva. En cuanto a los contenidos cabe tener en cuenta que Muhammad ya no es sólo Profeta, sino que ejerce la «jefatura del Estado». Hay un cambio en los temas; aparecen nuevas leyes para la organización de la sociedad, la formación de alianzas entre tribus y la redacción de contratos; normas en torno al matrimonio y la herencia, a la pureza ritual y a la forma de practicar el culto; nuevas prescripciones como el pago del impuesto para atender a las personas necesitadas dentro de la comunidad, la práctica del Ramadán, la peregrinación a Meca en caso de que se disponga de medios para hacerlo y el viernes como día dedicado a la oración comunitaria. El aspecto jurídico tiene una importancia especial y la normativa se hace cada vez más compleja y minuciosa. Sirvan tres ejemplos: la redacción de contratos por haber contraído una deuda (2,282), los impedimentos para poder casarse (4,23) y la herencia (4,11).

Las suras del periodo medinense se caracterizan por la rigidez en el tratamiento de los musulmanes que renuncien a la fe. Una vez que se ha abrazado el islam, no se puede abandonar. Quienes lo hacen, son considerados definitivamente extraviados (3,85-91) e «incurrirán en la ira de Dios y tendrán un castigo terrible» (16,106): serán arrojados a la gehena (4,115). Dios no perdona a quienes mueran siendo infieles (47,34). Contra ellos recaerá un castigo doloroso.

Hay un cambio de actitud hacia los judíos y, en parte, también, hacia los cristianos. Se agudizan las diferencias. El Corán los acusa de haber cambiado las Escrituras (2,42.75.146.159.174; 3,78; 4,46). Eso explica los cambios que se producen en determinadas prácticas religiosas, como la dirección en la oración (2,142ss.) y el mes del ayuno (2,183). Después de la Hégira, los musulmanes rezaban mirando a Jerusalén, como hacían los judíos de Medina en cumplimiento de las prescripciones veterotestamentarias (1Re 8,44; Dan 6,11). Sin embargo, uno año después, y debido a las disensiones con los judíos, los musulmanes tomaron como *alqibla* el santuario de la Kaaba (2,142.177). Se fija con precisión la moral musulmana y se critica el apego excesivo a los bienes terrenos.

No siempre resulta fácil identificar el periodo en que fue revelada cada sura. En algunos casos hay desacuerdos entre los especialistas. A esto cabe añadir que no todas las aleyas de una misma sura pertenecen necesariamente al mismo periodo.

Más difícil resulta identificar la primera revelación que recibe Muhammad y, por tanto, cuál es la sura más antigua. Hay quienes creen que es la 96, donde el ángel Gabriel le da a Muhammad la orden de recitar el Corán: «¡Recita en el nombre del Señor, que te ha creado, ha creado al hombre de sangre coagulada! ¡Recita! Tu Señor es el Munífico, que ha enseñado el uso del cálamo, ha enseñado al hombre lo que no sabía». Otros piensan,

más bien, que la revelación primera es la contenida en la sura 74, titulada «El Envuelto en un Manto», en la que habla también Gabriel al Profeta.

Taha distingue también dos tipos de textos: los mequíes y los medinenses<sup>5</sup>. La diferencia entre ellos no se debe al lugar o al tiempo de su revelación, sino a la audiencia a la que se dirigía: los mequíes utilizan las expresiones «¡oh hombres!» u «¡oh hijos de Adán!», porque se dirigen a la humanidad; los medinenses emplean la expresión «¡oh creyentes!» y se dirigen a una comunidad particular. Medinense es, por ejemplo, 9,128: «Os ha venido un Enviado salido de vosotros. Le duele que sufráis, anhela vuestro bien. Con los creyentes es manso, misericordioso». Mequí es 2,13: «Dios es manso para con los hombres, misericordioso». Medinenses son las que mencionan a los hipócritas y las que evocan la guerra santa. Durante los doce años de la revelación mequí no fueron citados los hipócritas porque no había ninguno en Meca. Los habitantes eran creyentes o no creyentes y no existía ningún tipo de coacción en materia religiosa; cada uno era libre de aceptar la revelación de Muhammad o de no aceptarla, e incluso de oponerse abiertamente a ella. Son textos que hacen una invitación pacífica a la fe, sin coaccionar a nadie. Por ejemplo: «Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación. Discute con ellos de la manera más conveniente. Tu Señor conoce mejor que nadie a quien se extravía de su camino y conoce mejor que nadie a quien está bien dirigido» (16,125).

Tras la Hégira y la abrogación de los versículos conciliadores, prevalecieron los versículos que imponían coerción a través de la violencia. Por ejemplo, 9,5: «Cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los asociadotes dondequiera que los encontréis. ¡Capturadles! ¡Sitiadles! ¡Tendedles emboscadas por todas partes! Pero si se arrepienten, hacen la *azalá* y dan el *azaque*, entonces idejadles! Dios es indulgente, misericordioso». La referencia a la guerra santa pertenece claramente al *corpus* medinense.

Mequíes son, según Taha, los textos que hablan de la prostración, inherente a la sumisión, no a la fe: «¡No le obedezcas, sino prostérnate y acércate!» (96,19). Pertenecen a la época de Meca las suras que comienzan con letras aisladas del alfabeto. Con ellas se inician veinticuatro suras, por ejemplo, la 2, la 3, la 29, la 30, la 31 y la 32.

### Teología del Corán

El Corán es un libro preferentemente religioso (aun cuando lo jurídico y lo político están muy presentes), que describe las relaciones entre Dios y el ser humano, entre las criaturas y su Creador. He aquí sus líneas fundamentales:

— Trascendencia de Dios y creaturalidad del ser humano, que depende de Dios. El ser humano ha sido creado de la arcilla, lo que revela su debilidad. Pero conserva su personalidad y tiene su responsabilidad.

5. Cf. M. Mohamed Taha, *Un islam à vocation libératrice*, 2002, 111 ss.

— Sentido cósmico: todo se rinde a la majestad de Dios, incluso la sombra que se alarga.

— La actitud del ser humano ante Dios es la adoración, la confianza, el reconocimiento, la sumisión. La palabra «islam» significa precisamente aceptación y sumisión a la voluntad de Dios, para conseguir una vida sana, intachable, íntegra, pacífica y con bienestar<sup>6</sup>.

— ¿Y la libertad humana? Hay una idea muy extendida según la cual el Corán limita la libertad humana y lleva derechamente al fatalismo. A mí me parece que esa idea no es del todo exacta ni acorde con el texto coránico. Existen dos clases de aleyas: *a*) las que ensalzan la omnipotencia divina y rebajan al ser humano y *b*) las que presentan al ser humano como persona libre y le invitan a la acción. Los sectores tradicionalistas subrayan las primeras; los reformistas, las segundas. Hay un texto en el que aparecen ambas concepciones reflejadas: la primera parte subraya la libertad del pueblo; la segunda, la voluntad de Dios: «Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene. Pero si Dios quiere mal a un pueblo, no hay manera de evitarlo» (13,11).

— Dios y la historia. Dios está presente en la historia, interviene en los acontecimientos, se revela a través de los profetas, de los enviados. El Corán reconoce gran importancia a los profetas bíblicos. Muhammad es el último Profeta: a él es al que más aleyas se le dedican. Abraham es el musulmán perfecto por su total sumisión a Dios porque acepta el sacrificio de su hijo Isaac (37,99-113), lucha contra los ídolos y construye la Kaaba en Meca.

— El Corán se mueve en el horizonte de la tradición bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento). Constantes son sus alusiones a temas, personajes e imágenes de la Biblia. Hay citas expresas de la Torá, los Salmos y los Evangelios, de Abraham, Moisés, Zacarías, Juan Bautista, Jesús, María y otros profetas. Se refiere también a otros profetas enviados a los árabes: Salih, Suayb. Considera revelados la Torá y el Evangelio: «Él ha revelado la *Torá* y el *Evangelio*, antes, como dirección para los seres humanos, y ha revelado el *Criterio*» (3,3).

— Da un trato especial y muestra un reconocimiento privilegiado hacia el profeta Jesús como ser especial, a quien presenta fuera de las coordenadas espacio-temporales: nace lejos de la familia de María, bajo una palmera, cerca de un arroyo (19,16-33). Su nacimiento es virginal gracias a la omnipotencia de Dios. El Corán llama a Jesús de Nazaret Palabra de Dios, Ungido y Espíritu que procede de Dios. Es Jesús quien anuncia la venida de Muhammad. Sin embargo, no reconoce su divinidad.

6. Tomo esta idea de Pedro Martínez Montávez, para quien la raíz del término «islam» remite a las ideas indicadas de integridad, paz, bienestar, salvaguardia, salud e integridad (*op. cit.*, 367).

logo. Dos son las pruebas terminológicas que aporta Martínez Montávez para demostrar la iniciativa de Dios en el diálogo con el ser humano. Una, que el nombre de Dios, *Al-lah*, es el término más repetido en el Corán: aparece 2.697 veces, a las que hay que sumar 4.742 referencias a Dios a través de sinónimos, epítetos o similares. Otra, que *qala* (= dijo) es el segundo término más repetido.

### Perversiones en la lectura del Corán

Una de las formas incorrectas de lectura del Corán es el literalismo, que, según la certera observación de Roger Garaudy, consiste en leer el Corán «con los ojos de los muertos» es decir, como si ser musulmán significara vivir al modo de un árabe del siglo X, sometido a los abbasíes y a sus leyes<sup>12</sup>. En otras palabras, la perversión radica en identificar la fe islámica con la forma cultural de una época ya superada.

Algunos hacen interpretaciones fatalistas y resignadas de ciertas aleyas del Corán para obligar a obedecer a los soberanos corruptos, para perpetuar en el trono a los gobernantes y para dar estatuto sacral y divino a sus decretos, aun cuando fueran injustos. Y todo ello contra el propio Corán, que pide a Dios que castigue y maldiga a los dirigentes que se alejan del camino recto (33,67-68).

Otra perversión es la inflación de los hadices y de sus comentarios —de cuya autenticidad hay que dudar en muchos casos—, que tienden a suplantar la normatividad del Corán.

Una cuarta perversión es el culto idolátrico a la tradición, que lleva, con frecuencia, a defender prácticas contrarias al propio Corán. Dos ejemplos: el castigo por blasfemia, hasta dictar pena de muerte contra el blasfemo (el decreto de Jomeini contra el escritor Salman Rusdhie) y la condición inferior de la mujer.

La blasfemia es uno de los mayores pecados que se castiga con la pena de muerte en las tres religiones monoteístas. El libro bíblico del Levítico ordena sacar al blasfemo del campamento y apedrearlo (Lv 24,13-16). «Quien blasfema el nombre de Yahvé, será muerto; toda la comunidad lo apedreará. Sea forastero o nativo, si blasfema el Nombre morirá» (24,16). Los miembros de la comunidad imponen las manos sobre el blasfemo y lo lapidan para así purificarse, ya que es la comunidad la que se ha visto mancillada por la blasfemia. Es la misma práctica que se hacía con el macho cabrío. Sobre él se colocaban las manos al tiempo que se confesaban las iniquidades, rebeldías y pecados de los israelitas (Lv 16,21). Luego el animal era llevado al desierto con todas las iniquidades del pueblo. Los evangelistas Marcos (14,64) y Mateo (12,32) hablan del pecado contra el Espíritu Santo, que no se perdona nunca.

12. R. Garaudy, «Los derechos del hombre y el islam: fundamentación, tradición y violación», 1990, 227.

Según el Corán (33,8) sólo a Dios pertenece juzgar y a él le corresponde castigar. Y sin embargo, el ayatollah Jomeini dictó una *fatwa* condenando a muerte al escritor Salman Rusdhie por su libro *Versículos satánicos*, considerado blasfemo e irreverente con el Corán y con el Profeta. En el decreto de pena de muerte contra el escritor, Jomeini no apeló al Corán, sino a una tradición contraria al texto sagrado.

La misma desviación se produce en relación con la condición de la mujer, considerada inferior al varón y sometida a una permanente violación de sus derechos en no pocos países musulmanes, cuando el Corán reconoce igual dignidad al hombre y a la mujer. En este caso, la perversión es precisamente la interpretación patriarcal. Muy pocas veces las mujeres han hecho exégesis del Corán. Pareciere que estuviera reservada sólo a los hombres, quienes lo interpretan sólo desde ellos y para sí mismos. Las mujeres están excluidas; son un mero apéndice. Ha sido durante las últimas décadas cuando se ha iniciado una exégesis desde la mujer. Y, sin embargo, el Corán es un texto inclusivo de hombres y de mujeres<sup>13</sup>. De ello me ocuparé más extensamente en el capítulo dedicado a las mujeres y el islam.

### Las abrogaciones

Los textos del Corán no se mueven en el terreno de la abstracción. No son intemporales, sino históricos, e intentan responder a las situaciones concretas y cambiantes en que se desarrolla la vida de la comunidad musulmana. Tienen que leerse, por tanto, de manera contextualizada. En el propio Corán existe una estrategia de lectura y de interpretación que pone de manifiesto ese carácter histórico: las *abrogaciones*, que consisten en la sustitución de unas aleyas por otras como respuestas a nuevas situaciones: «Cuando sustituimos una aleya por otra —Dios sabe bien lo que revela—, dicen: ‘Eres un falsario’. Pero la mayoría no saben» (16,101). El sujeto es Dios: es Él, no el Profeta, quien sustituye unos textos por otros, atendiendo a las circunstancias cambiantes. «No me toca a mí modificarlo (el Corán) por iniciativa propia. Lo único que hago es seguir lo que se me ha revelado» (10,15). La abrogación no es una acción caprichosa de Dios; se orienta a mejorar el texto: «Si abrogamos una aleya o provocamos su olvido, aportamos otra mejor o semejante» (2,106). La abrogación puede consistir bien en sustitución de una aleya por otra, bien en subsanación de un olvido. Lo que significa que las leyes jurídicas no son inmutables y que la letra no debe sofocar el espíritu.

Las abrogaciones afectan a cuestiones religiosas, culturales, morales y legislativas. Veamos un par de ejemplos. Durante los diez primeros meses de estancia de la comunidad musulmana en Medina se recomendaba a los

13. Cf. A. Wadud, *Qur'an and Woman*, 1990.

creyentes que, en la plegaria, se orientaran hacia Jerusalén. También era costumbre entre los judíos orar en dirección a Jerusalén (1Re 8,44.48). La oración del profeta Daniel es un buen ejemplo de esa práctica: «Al saber que había sido firmado el edicto, Daniel entró en su casa. Las ventanas de su cuarto superior estaban orientadas hacia Jerusalén, y tres veces al día se ponía él de rodillas, para orar y dar gracias a su Dios; así lo había hecho siempre» (Dn 6,11). Sin embargo, después, se ordenó que la dirección fuera Meca: «Vuelve tu rostro hacia la Mezquita Sagrada (la Kaaba). Dondequiera que estéis, volved vuestro rostro hacia ella... Vengas de donde vengas, vuelve tu rostro hacia la Mezquita...» (2,144.149-150). A la pregunta de los judíos por el motivo que había inducido a abandonar la *alqibla* hacia la que se orientaba la oración, el Corán responde: «de Dios son el Oriente y el Occidente» (2,142). En realidad, se produjo por un cambio en las relaciones con los judíos.

Otro ejemplo son las prescripciones relativas al vino, que van evolucionando conforme a las nuevas situaciones que se plantean en la comunidad. Primero, el vino se considera uno de los dones divinos. Leemos en 16,67, que es un texto mequí: «De los frutos de las palmeras y de las vides obtenéis una bebida embriagadora y un bello sustento. Ciertamente, hay en ello un signo para gente que razona». Después, se recuerda que el exceso en la bebida puede desembocar en embriaguez, haciendo que el creyente pierda el sentido de la presencia de Dios. Por eso el Corán prohíbe a los musulmanes acercarse a la plegaria en estado de embriaguez, ya que no serían conscientes de lo que dicen (4,43). Como persistían los abusos, se hace una nueva advertencia: «Te preguntan acerca del vino y los juegos de azar. Di: Ambos encierran pecado grave y ventajas para los hombres, pero el pecado es mayor que su utilidad» (2,219). Finalmente, tras los excesos en la bebida que dieron lugar a riñas y desórdenes en la comunidad musulmana, tres años antes de la muerte de Muhammad, se condena la bebida de vino tajantemente, junto con los juegos de azar y otras prácticas: «¡Creyentes! El vino, los juegos de azar, las piedras erectas y las flechas (divinatorias) no son otra cosa que abominación y obra del Demonio. ¡Evitadlo, pues! Quizás, así prosperéis. El Demonio quiere sólo crear hostilidad y odio entre vosotros valiéndose del vino y de los juegos de azar. E impediros que recordéis a Dios y hagáis la azalá. ¿Os abstendréis, pues?» (5,90-91).

¿Cuántas son las aleyas que se ven afectadas por la abrogación? No resulta fácil responder: pueden ir de cinco a más de doscientas.

## 2. *La Sunna: los hadices*

La segunda fuente del islam, de su derecho, de su teología y de su ética es la Sunna («procedimiento acostumbrado», «camino seguido correctamente»). Su significado es algo así como «precedente», en referencia a las acciones del pasado que se consideran un camino a seguir. En ese sentido significa costumbre, hábito, tradición. En el islam se utiliza en referencia

## 7. *Feminismo islámico*

El punto de partida del feminismo islámico en la crítica a la Shari'a suele ser la experiencia de discriminación de las propias mujeres. Veamos tres ejemplos. Fátima Mernissi tomó conciencia de la falta de libertad de las mujeres cuando vivía en un harén sometida a una situación de marginación. El cambio de mentalidad y actitud de la pakistaní Riffat Hassan se produjo cuando las mujeres pakistaníes que vieron negada su libertad con la entrada en vigor de las nuevas leyes le pidieron que apoyara su causa. Las mujeres indonesias comenzaron a rebelarse vital e intelectualmente cuando tomaron conciencia de que los textos del *fiqh* que habían estudiado en las escuelas coránicas justificaban su situación de marginación en la sociedad y en el islam. He aquí uno de esos textos, escrito en 1874, que impone la total sumisión de la mujer al marido:

Una esposa ha de sentirse siempre tímida en presencia de su marido, obedecer sus órdenes, guardar silencio cuando habla, levantarse para saludarle cuando entra o se va, acicalarse a la hora de acostarse, perfumándose y lavándose los dientes, maquillarse siempre cuando el marido está presente, pero desmaquillarse cuando no lo está, no atentar contra su honor o sus posesiones cuando no se encuentra en casa, respetar a su familia y amigos, debe considerar como una cantidad grande aun los exiguos ingresos que aporte a la casa, jamás debe rechazar sus insinuaciones, incluso si está sentada en la parte de atrás de un camello, y no debe ayunar ni salir sin su permiso. Cuando viole algunas de las normas mencionadas, los ángeles la maldecirán hasta que sea consciente (de su mala conducta) (tiene que obedecer estas normas) aun cuando el marido la maltrate<sup>8</sup>.

Para el feminismo islámico, la pretendida Ley islámica ni es ni puede ser la Ley de Dios. Se trata de una creación humana que fue codificada hace muchos siglos en sociedades donde la mujer era considerada propiedad del varón y en las que el discurso religioso estaba en manos de los varones y rezumaba patriarcalismo y androcentrismo. Se ha producido una degradación de la tradición islámica y una tergiversación del mensaje del Corán. El islam genuino, cree el feminismo islámico, posee importantes elementos de liberación y propone la recuperación de éstos como marco de emancipación social y, dentro de ésta, de la emancipación de la mujer.

## 8. *Contra la misoginia y la homofobia*

La homosexualidad es perseguida en no pocos países de mayoría musulmana, casi todos miembros de la Liga Árabe. En algunos como Arabia Saudí, Irán, Mauritania, Sudán, Yemen y Afganistán, la condena que se

8. Tomo la cita de N. van Doors-Harder, art. cit., 688.

impone a los homosexuales es la pena de muerte. En los últimos años se ha aplicado dicha pena en Arabia Saudí, Irán y Afganistán en la época de los talibanes. En otros países como Malaisia, Pakistán, Bangla-Desh, Siria, Jordania, Marruecos, Túnez, Argelia, Iraq y Kuwait, los homosexuales son castigados a penas de cárcel, que van de tres a veinte años.

Sin embargo, dentro de la cultura musulmana está surgiendo una importante corriente que se muestra contraria a las manifestaciones de misoginia y homofobia que tienen lugar en el mundo islámico. Así se refleja en un Manifiesto promovido por personas musulmanas residentes en Francia. Los firmantes se muestran partidarios de la igualdad de derechos de hombres y mujeres y combaten la opresión a que se ven sometidas éstas. «Estamos convencidos de que no puede haber democracia sin igualdad de derechos». Apoyan la campaña *20 años, ¡basta!* liderada por las asociaciones de mujeres argelinas que exigen cambios fundamentales en el código de familia.

El Manifiesto afirma que los islamistas entienden el «ser hombre» como tener poder sobre las mujeres, incluido el poder sexual y el estar a favor de la igualdad entre hombres y mujeres como «sub-hombre». En la manifestación de 17 de enero de 2004 a favor del velo en Francia uno de los organizadores declaró que «es escandaloso que personas que se sienten chocadas por el velo no se sientan chocadas por la homosexualidad». Es el reflejo de una mentalidad muy extendida en el mundo islámico que quiere a las mujeres invisibles tras los velos y a los homosexuales, castigados en las cárceles. Los firmantes del Manifiesto consideran, empero, que las elecciones sexuales de cada uno son personales y en nada conciernen al Estado, siempre que no contravengan las leyes que protegen a los menores. El reconocimiento de la existencia de la homosexualidad y la libertad para los homosexuales de llevar su vida como ellos la entienden, constituyen un progreso innegable.

¿Condenan el Corán y la Sunna la homosexualidad? Algunas tendencias reformistas del islam actual responden negativamente. Cuatro son las tesis que defienden al respecto: *a)* ni el Corán ni la Sunna condenan la homosexualidad; *b)* ésta, en la historia del islam, no era algo oculto o marginal, sino que se aceptaba socialmente; *c)* la persecución a los homosexuales en el mundo islámico es muy reciente: comienza con la colonización occidental; *d)* existe una amplia documentación que demuestra la plena aceptación de la homosexualidad en dicho mundo<sup>9</sup>.

### 9. *Aplicación de la ley islámica, hoy*

En el mundo islámico actual cabe distinguir tres tendencias en relación con la Shari'a: la laica, para quien las leyes del Estado deben basarse en principios seculares, no en la ley islámica; la tradicionalista, para quien las

9. Éste es el planteamiento de Abdenur Prado, *El islam anterior al Islam*, 2007, 119-149.

leyes del Estado deben basarse en la ley islámica; la reformista, para quien la ley islámica debe adaptarse a la evolución histórica, sobre todo en lo relativo a las penas y a la situación de la mujer; la salafita, para quien todas las escuelas han fallado y han caído en el error; por eso hay que volver a los orígenes del islam.

La aplicación de la Shari'a varía de unos países musulmanes a otros. Indonesia, Bangladesh y Pakistán tienen constituciones y leyes seculares, pero mantienen, al mismo tiempo, algunas normas basadas en la ley islámica, por ejemplo, en los códigos de familia. La mayoría de países de Oriente Medio y África del Norte tienen un sistema dual: leyes seculares y ley islámica, que regula el derecho de familia y la herencia. En Arabia Saudí e Irán se aplican las leyes islámicas en todos los campos de la jurisprudencia. Algunos Estados de Nigeria aplican la Shari'a de manera rigurosa: amputación de las manos por adulterio, pena de muerte por apostasía, lapidación por adulterio. Turquía, país cuya población es mayoritariamente musulmana, tiene una Constitución laica y prohíbe la aplicación de la Shari'a.

blecidos; es preferentemente un viaje espiritual al interior de uno mismo en busca de Dios. El creyente musulmán debe evitar apartarse del camino recto tanto antes como después de la peregrinación, según recuerda Dante en la *Divina Comedia*: «A mitad del camino de nuestra vida me encontré en una selva oscura por haberme apartado del camino recto»<sup>13</sup>.

#### 6. Los cinco pilares y la opción por los pobres

El empeño por cumplir estrictamente las obligaciones que impone el islam a los creyentes desemboca con frecuencia en excesos, ritualismos, fundamentalismos, etc. Pero eso no debe hacernos olvidar el horizonte en que se mueven los cinco pilares del islam, que es la opción por pobres.

La profesión de fe, como vimos, no se queda en una mera adhesión intelectual, sino que se traduce en una práctica liberadora. La *oración* y la *limosna* suelen ser citadas juntas en el Corán y conforman un todo inseparable en la vida de los musulmanes (22,78). La limosna no es un simple acto caritativo de desprendimiento externo, sino el ejercicio de un derecho que los pobres tienen sobre los bienes: «Y parte de sus bienes (de los ricos) correspondía de derecho al mendigo y al indigente» (51,19). La limosna no es algo discrecional, sino que se exige a todos los creyentes como muestra de solidaridad con las personas necesitadas. A través de la *peregrinación* los creyentes conocen los problemas sociales que tienen las comunidades peregrinantes. En la Fiesta del Sacrificio que pone fin a la peregrinación se comparte el alimento de los animales sacrificados con los pobres y desgraciados (22,28).

El islam auténtico comporta unas exigencias éticas que han de traducirse en actos de solidaridad con los excluidos, tal como establece un texto emblemático del Corán ya citado, que viene a ratificar la relación inseparable entre la profesión de fe y el compromiso con los oprimidos: «La piedad no estriba en que volváis vuestro rostro hacia el Oriente o hacia el Occidente, sino en creer en Dios y en el Último Día, en los ángeles, en la *Escritura* y en los profetas, en dar de la hacienda, por mucho amor que se le tenga, a los parientes y huérfanos, necesitados, viajeros, mendigos y esclavos, en hacer la oración y dar la limosna, en cumplir con los compromisos contraídos, en ser pacientes en el infortunio, en la aflicción y en tiempo de peligro. ¡Ésos son los hombres sinceros, éstos los temerosos de Dios» (2,177).

Son las mismas exigencias que emanan del judaísmo y del cristianismo, religiones ético-proféticas como el islam y que formulan los profetas de Israel y Jesús de Nazaret. La misión de los profetas hebreos no es ofrecer sacrificios para agradar a Dios y aplacar su ira, sino anunciar la buena nueva a los pobres, vendar los corazones rotos, pregonar a los cautivos

13. Dante Alighieri, *Divina Comedia*, ed. de A. de Chiclana, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, 9.93.

la liberación y a los reclusos la libertad, pregonar un año de gracia del Señor y consolar a los que lloran (Is 6,1-2). El mensaje ético de Jesús está recogido en numerosos textos de los evangelios, especialmente en las Bienaventuranzas (Mt 5,1ss; Lc 6,20ss.) y en el Sermón de Juicio Final (Mt 25,31-45). En las Bienaventuranzas se declara felices a los pobres, los humildes, a los que lloran, a los que trabajan por la paz, a los perseguidos por amor de la justicia, etc., e infelices a los ricos, a los que hacen llorar y sufrir. El criterio a seguir en el Juicio Final es la práctica de las obras de misericordia: dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, visitar al enfermo, acudir a la cárcel para ver a los presos y acoger al forastero.

## 2. Yihad como guerra santa en el pensamiento occidental

El politólogo Bernard Lewis considera el *yihad* «uno de los mandamientos básicos de la fe (musulmana), una obligación que Dios ha impuesto, a través de la revelación, sobre todos los musulmanes»<sup>9</sup>. Según su peculiar interpretación del islam cree que *a*) en una guerra ofensiva es toda la comunidad musulmana la que está obligada al *yihad*; *b*) en una guerra defensiva es cada varón musulmán adulto el que está obligado; *c*) al gobernante le corresponde llamar a las armas. Según su interpretación, la obligación del *yihad* no tiene límites ni temporales ni espaciales. Debe practicarse sin descanso hasta la aceptación de la fe islámica por parte de todos los seres humanos o hasta que la humanidad se haya sometido al poder del Estado islámico. ¿Cuál es la base de este mandamiento, para Lewis? La universalidad de la revelación musulmana, es decir, la palabra de Dios que se dirige a toda la humanidad<sup>10</sup>.

Mientras no se logre el sometimiento, el mundo seguirá dividido en dos partes en estado de guerra permanente: la tierra del islam (*dar al-islam*), donde gobiernan los musulmanes bajo la ley islámica, y la tierra de la guerra (*dar al-harb*), que debe ser conquistada por el islam. La guerra habrá terminado cuando los musulmanes triunfen sobre el resto del mundo, es decir, sobre los no creyentes, y el final no será la paz entre las dos partes del mundo, sino la victoria del islam.

Estamos ante una clara reconstrucción ideológica de Lewis que, según la certera apreciación de Edward Said, pertenece al «ala más dura del orientalismo», es «uno de los peores infractores en la guerra cultural contra el islam» y uno de los ideólogos de la teoría del «choque de civilizaciones»<sup>11</sup>. Lo más preocupante es que su visión militarista del *yihad* y su imagen violenta del islam, que carece de fundamento en los textos musulmanes originarios, como luego veremos, han influido decisivamente —y siguen influyendo— en muchos de los principales analistas políticos de la actualidad.

En la tesis de Lewis se produce, además, un falseamiento de los textos y una incorrecta interpretación de las expresiones *dar al-islam* y *dar al-harb*. Éstas no se encuentran ni en el Corán ni en la Sunna. Fueron creación de los ulemas durante los tres primeros siglos del islam, para clasificar y definir adecuadamente las características de los territorios «islámicos» y de los «no islámicos». *Dar al-islam* era el territorio de los musulmanes donde se aplicaba el sistema jurídico islámico. *Dar al-harb* era el territorio donde ni el gobierno ni el sistema eran islámicos. La referencia no era, por tanto, a la población sino a las leyes y al sistema político. Tariq Ramadan subraya que existe un enorme foso entre los conceptos clásicos de referencia y la

9. B. Lewis, *El lenguaje político del islam*, 2004, 126.

10. *Ibid.*

11. E. W. Said, *Orientalismo*, 2002, 369-377; Íd., *Cubriendo el islam*, 2003, 53-56.

situación actual. Por eso aboga por un cambio conceptual y es partidario de llamar a los países occidentales donde los musulmanes son minoría *dar ash-shahada*, es decir «espacio del testimonio», y a los países musulmanes, «testigos ante la humanidad». Éstos deben asumir un «permanente compromiso a favor de la justicia social, el bienestar de los hombres, la ecología y la solidaridad en todas sus formas»<sup>12</sup>. Las mentalidades musulmanas en los países occidentales deben pasar de la «protección» a la «contribución».

En España encontramos una interpretación muy ideologizada del *yihad* similar a la de Lewis en la obra de Gustavo de Arístegui *La yihad en España*<sup>13</sup>.

### 3. Esfuerzo o superación en la conducta personal y colectiva

Aun cuando históricamente el uso más extendido que suele darse a *yihad*, el más presente en el imaginario social e incluso en los diccionarios, es el de guerra santa para convertir a los infieles, no es, ciertamente, ni el más adecuado ni el que responde a su verdadero significado. En la cultura islámica tradicional tiene una connotación positiva. Con ella se designa, en primer término, el esfuerzo del creyente para regular las pasiones individuales, la organización social y el orden del mundo, profundizar en la vida religiosa y expandir el islam. «Cuando ese esfuerzo llega al paroxismo se expresa en la guerra santa, bien sea de conquista o de defensa. Inspira también, de manera menos ostensible, el proselitismo cotidiano, que busca hacer de los musulmanes mejores creyentes y practica hacia el resto de los hombres una intensa actividad de conversión»<sup>14</sup>. Pero el paroxismo es una patología que consiste en la exaltación extrema de las pasiones y los instintos, no la forma habitual de actuar de los musulmanes.

El término *yihad* aparece treinta y cinco veces en el Corán, la mayoría de ellas seguida de la fórmula «en la senda del Señor». Su significado es ejercicio del máximo esfuerzo contra lo que está reprobado, la realización de un gran esfuerzo para vencer las dificultades. Es justamente el sentido de la raíz *gahadah* en el texto coránico: 2,186-87.212-215; 4,76; 36,38.40-52, etc. En veintidós textos el significado es esfuerzo o superación en la conducta propia y colectiva; en otros tres, elevación espiritual de los creyentes; en diez ocasiones, guerra, pero defensiva, nunca ofensiva<sup>15</sup>.

*Yihad* significa esfuerzo en el camino hacia Dios, esfuerzo espiritual por la propia perfección y lucha contra el egoísmo; lucha no violenta por

12. Tariq Ramadan, *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*, 2002, 204.

13. Cf. G. de Arístegui, *La yihad en España*, 2005. Abdenur Prado ha demostrado que en numerosas ocasiones las referencias coránicas ofrecidas no corresponden con las citas en cuestión.

14. G. Kepel, *op. cit.*, 281.

15. Cf. D. Bramon, *Una introducción al islam: religión, historia y cultura*, 104-105, una de las mejores síntesis sobre las líneas fundamentales del islam, la figura del Profeta, los hitos más importantes de su historia, la teología, la mística, el pensamiento islámicos, la vida religiosa cotidiana y las diferentes corrientes del islam.

la expansión y el desarrollo del islam; legítima defensa frente a la agresión exterior. Suele distinguirse entre el «gran *yihad*» y el «pequeño *yihad*». Lee- mos en uno de los hadices que Muhammad dijo a un grupo de seguidores suyos que venían de un combate: «Bienaventurados vosotros que regresáis del pequeño *yihad* al gran *yihad*». «¿Cuál es el gran *yihad*?, le pregunta- ron. «La lucha contra el yo», respondió. Según esto, el gran *yihad* consiste en la lucha contra el individualismo y en el esfuerzo por lograr una vida espiritual perfecta y armónica, en la lucha contra las fuerzas del mal que anidan en cada persona y contra las injusticias que se producen en la so- ciedad (subdesarrollo, pobreza, desigualdad, analfabetismo, imperialismo, etc.). Es éste el verdadero *yihad*, el esfuerzo más difícil y el que cuenta con una recompensa mayor. Afirma al-Ghazzali: «Muhammad dijo: la huida o hégira verdadera es apartarse del mal, y la auténtica guerra santa o *yihad* es el combate contra las propias pasiones»<sup>16</sup>. El *yihad* menor exige llevar a cabo una actividad misionera de expansión del islam por el mundo entero.

Tras el 11 de septiembre el gran islamólogo Juan Vernet ha expresado su arrepentimiento por haber traducido *yihad* «en algún caso por guerra santa» en su versión castellana del Corán.

Veamos el planteamiento sobre el tema del intelectual egipcio Muham- mad Abduh (1849-1905), que defiende una visión abierta y plural del is- lam. Para él, el Corán es, ante todo, un libro religioso, no de historia ni de ciencias naturales; éstas son de la exclusiva competencia de la inteligencia humana, «la fuerza más poderosa de la humanidad». Muhammad Abduh practicó el *ijtihad* basado en la razón y defendió la interpretación fundada en el bien común. Consideraba que la discriminación religiosa es el resul- tado del desconocimiento del verdadero islam. Se mostró partidario del diálogo entre las tres religiones monoteístas, buscó los elementos comunes entre ellas e invitó a la cooperación mutua. A su juicio, el islam garantiza la libertad de expresión y de pensamiento. Desde esta concepción tendió puentes entre el verdadero islam y la Ilustración europea.

Muhammad Abduh parte de 2,218: «Quienes creyeron y quienes de- jaron sus hogares luchando esforzadamente por Dios, pueden esperar la misericordia de Dios. Dios es indulgente, misericordioso». A partir de este texto define *yihad* no como «combate», sino como esfuerzo por vencer las dificultades. Cree que Dios autorizó a los musulmanes el *yihad* con el alma y con los bienes para defender la verdad y la difusión del llamamiento al islam. Lo que demuestra que la nueva religión no se difundió por la espada. El islam prohíbe la agresión y la considera una de las ofensas odiosas a Dios. En el llamamiento al islam se debe recurrir a la razón, no a la fuerza. Si los compañeros del Profeta protagonizaron guerras fue para proteger al islam de las agresiones de los enemigos. Las posteriores conquistas, empero, tuvieron móviles políticos más que religiosos.

16. Cita en W. Montgomery Watt, *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, 2004, 131.

Muhammad Abduh analiza luego la aleya 3,140: «Si sufrís una herida, otros han sufrido una herida semejante. Nosotros hacemos alternar esos días entre los hombres para que reconozcan a Dios a quienes crean y tome testigos de entre vosotros». Se trata de una aleya revelada al Profeta con motivo del revés sufrido por los musulmanes en la batalla de Uhud. Distingue un doble significado de *al-shahada*: morir en combate por defender la verdad (= mártir) y ser testigo, dar testimonio a la gente justa. Según esto en 3,57 («Y si sois muertos por Dios, el perdón y la misericordia de Dios son mejores que lo que los demás amasan»), la muerte por Dios incluye todas las buenas obras que la persona ha hecho por Dios o por el bien común.

En consecuencia, para Muhammad Abduh, el islam es la religión del perdón, no de la guerra, que sólo está permitida en legítima defensa de las agresiones, nunca para convertir a alguien al islam, y menos aún para vengarse. El islam fue revelado para unificar a la humanidad y eliminar las diferencias entre los creyentes del Libro e invitar a la fraternidad. ¿Cuál es, entonces, a su juicio, el origen de las guerras? No la religión, ciertamente, sino la ambición, la corrupción, el despotismo de los gobernantes y las divergencias políticas en la forma de gobernar la comunidad musulmana.

Similar es el planteamiento del reformador tunecino Abdelazizz al-Tha'alibi (1874-1944), para quien la tolerancia es una de las virtudes propias del islam, tal como demuestra el Corán en 125 aleyas. Sin embargo, el fanatismo condujo a interpretaciones deformadas de los textos y a prácticas belicistas. Es el caso de 9,123: «¡Creyentes! ¡Combatid contra los infieles que tengáis cerca! ¡Que os encuentren duros! ¡Sabed que Dios está con los que lo temen!». Algunos intérpretes entienden este texto como una llamada a los musulmanes a luchar contra las comunidades no musulmanas, argumentando que pertenece al periodo medinense y que, por tanto, anula las revelaciones anteriores. Al-Tha'alibi cree, por el contrario, que debe interpretarse en su contexto y, en este caso, se refiere a la lucha defensiva de los musulmanes frente a sus atacantes, como confirma 2,190: «Combatid por Dios contra quienes combaten contra vosotros, pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden». Una vez desaparecida la situación de ataque, los musulmanes deben seguir la orientación marcada por la revelación mequí a favor de la paz. La conclusión de al-Tha'alibi es que hay que superar las interpretaciones vengativas, fanáticas y violentas del Corán.

También Mawlana Sayyid Abul al-Mawdudi (1903-1979), a quien citamos anteriormente como ideólogo de la tendencia islamista favorable a la guerra santa, cree que el *yihad* es, ante todo, una lucha moral en el interior de la comunidad islámica orientada a su reforma, que consiste en el cambio tanto personal como social. Sin cambio personal en las motivaciones, en los planteamientos, en los objetivos y en la personalidad de cada individuo, no sirven de nada los cambios políticos y económicos. El cambio ha de llevarse a cabo de manera gradual y a través de la educación, no por la fuerza ni a

través de la violencia. A esa conclusión llega al-Mawdudi tras un análisis crítico de algunas de las grandes revoluciones de la historia, como la francesa, la rusa y la turca. Junto al cambio personal hay que luchar contra las injusticias y por las reformas sociales, fomentando la cooperación para el logro de mejores condiciones de vida para todas las personas, con atención especial a las personas más necesitadas, como las viudas y los huérfanos, los lisiados e incapacitados. «Inspirado por los ideales islámicos —afirma al-Mawdudi— se persigue claramente el objetivo de fomentar el bienestar material, social, moral y religioso del pueblo y avanzar hacia la creación de las condiciones sociales que conducen a la transformación total de la vida humana»<sup>17</sup>.

El actual neorreformismo islámico cree que el recurso a la violencia contra los regímenes laicos en los países musulmanes y contra los extranjeros es una práctica ilegal que ha fracasado estrepitosamente. Se opone al establecimiento de un Estado islámico y afirma que dicho Estado nunca existió en la historia del islam ni responde al verdadero islam. Cree necesario liberarse de las ideas de los juristas medievales desarrolladas durante el Imperio abbasí en un contexto muy diferente al actual. Aboga por la necesidad de una profunda y verdadera reforma religiosa dentro del islam que debe contemplar los siguientes aspectos: reinterpretación del Corán y de los hadices, revisión del legado jurídico y establecimiento de nuevos fundamentos del derecho islámico.

El verdadero *yihad* es, para el neorreformismo, la lucha para asegurar la libertad de creencias conforme al texto coránico que afirma: «No cabe coacción en religión». Según esto, las bases de las relaciones entre las comunidades musulmanas y las no musulmanas son el diálogo y la paz.

#### 4. *En legítima defensa*

Según los reformistas y neorreformistas musulmanes, el único tipo de violencia que el islam justifica es el de la legítima defensa. Lo deja claro el Corán: «Les está permitido (combatir) a quienes son atacados, porque han sido tratados injustamente —Dios es ciertamente poderoso para auxiliarlos—. (Les está también permitido combatir) a quienes han sido expulsados injustamente de sus hogares, sólo por haber dicho: ‘¡Nuestro Señor es Dios!’. Si Dios no hubiera querido que la gente se defendiera a sí misma valiéndose de otros, habrían sido demolidas ermitas, iglesias, sinagogas y mezquitas, donde se menciona mucho el nombre de Dios» (22,39-40).

Los sectores reformistas dentro del islam condenan la violencia ejercida por los grupos terroristas de inspiración islamista y hacen una interpretación pacífica del Corán. Un ejemplo de dicha interpretación es la de Mansur Escudero, presidente de Junta Islámica de España, y de Abdennur

17. Tomo la cita de M. Amaladoss, *Vivir en libertad*, 2000, 190.

Prado, presidente de la Junta Islámica de Catalunya y ex director de *We-bislam.com*. Según ellos, no existe una sola aleya en el Corán que hable del *yihad* como guerra santa contra los infieles. Éste es su razonamiento<sup>18</sup>. Durante los primeros años de su predicación, el Profeta practicó el ideal evangélico de poner la otra mejilla. Ante las persecuciones, torturas y vejaciones de que fueron objeto los musulmanes en Meca en los inicios del islam, éstos le pedían autorización al Profeta para defenderse, y su respuesta era siempre la misma: «No se me ha ordenado combatir». La reacción frente a una mala acción tiene que ser una acción buena. Al mal se le repele no con el mal, sino con el bien, más aún, «con algo que sea mejor» (13,22; 23,96). Tras la Hégira, Muhammad permite a los musulmanes combatir, pero sólo en legítima defensa, en caso de que fueran atacados, nunca tomando ellos la iniciativa del ataque ofensivo, como queda patente en el texto antes citado (22,39-40).

Hay, con todo, un texto ya citado que no parece dejar duda alguna sobre el carácter violento y combativo del islam y que parece desmentir lo que acabo de decir: «Matadles donde deis con ellos, y expulsadles de donde os hayan expulsado. Tentar es más grave que matar. No combatáis contra ellos junto a la Mezquita Sagrada, a no ser que os ataquen allí. Así que, si combaten contra vosotros, matadles: ésa es la retribución de los infieles» (2,191).

Mansur Escudero y Abdenur Prado creen, sin embargo, que el texto suele sacarse de contexto falseando así su sentido original. Lo que se hace generalmente es aislar la aleya citada de la anterior y de las dos siguientes, con lo cual se está tergiversando su sentido. En la aleya anterior podemos leer: «Combatid por la causa de Dios contra quienes combaten contra vosotros, pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden» (2,190). Es, por tanto, el combate en legítima defensa. La causa de Dios son los principios morales que Dios ordena y que recoge el Corán, no la guerra santa.

En las dos aleyas siguientes se establecen los límites del combate: «Pero si cesan, Dios es indulgente, misericordioso. Combatid contra ellos hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda culto a Dios. Si cesan (de induciros a apostatar), no haya más hostilidades contra los impíos. Combatid en los meses sagrados si sois atacados, porque la violación de lo sagrado está (sujeta a la ley) de la justa retribución. Si alguien comete una agresión contra vosotros, atacadle como os ha atacado y manteneos conscientes de Dios, y sabed que Dios está con los que son conscientes de Él» (2,192-194)<sup>19</sup>.

18. Cf. Mansur Escudero y Abdenur Prado, «¿'Yihad' en Madrid?», en *El País*, 7 de abril de 1005, 18. El artículo ha sido recogido en el libro de Abdenur Prado, *El islam en democracia*, 2006, 129-134.

19. La traducción es de Julio Cortés, *El Corán*, 2000. La traducción de Escudero y Prado varía un poco: «Por tanto, combatidles hasta que cese la opresión y la adoración esté consagrada por entero a Dios; pero si cesan, deben acabar todas las hostilidades».

Por otra parte, les parece dudosa la traducción del término árabe *kafir* por «infeles». Creen que se correspondería mejor con la palabra castellana «cafre», entendida como persona cruel y zafia, que no tiene connotación religiosa alguna. En la época preislámica *kafir* se utilizaba con el significado de persona ingrata, que se mantiene en el Corán: «terminan por negar lo que les hemos dado» (16,55), en referencia a la ingratitud al rechazar la revelación divina.

Escudero y Prado distinguen también entre *yihad* mayor y *yihad* menor. La primera consiste en el esfuerzo espiritual por la propia superación; la segunda, en la defensa frente a las agresiones. Y aun así y todo, la tradición establece importantes límites a la práctica del *yihad* menor: no se puede matar a gente que no está en combate, como niños, criados, ancianos, ermitaños, comerciantes, personas enajenadas, ciegas o impedidas; no están permitidas la tortura y la mutilación de los enemigos; se prohíbe igualmente la tala de los árboles frutales, la destrucción de edificios, etcétera.

A su vez, consideran falsa y difamatoria la pretensión de que el Profeta hubiera cometido «crímenes contra la humanidad» y califican de infamia la referencia al «exterminio de los Banu Qurayzah». Para demostrarlo apelan al *Journal of the Royal Asiatic Society* de Gran Bretaña e Irlanda, de 1976, que refuta esta leyenda. La refutación, sin embargo, no resulta tan fácil. En el capítulo tres de este libro expuse las diferentes teorías sobre el caso.

Tampoco está permitido el recurso a la violencia para difundir la propia religión. La mejor actitud ha de ser «persuadir con la sabiduría y la bella exhortación, y razonar de la forma más amable» (16,125). La respuesta a un ataque, en el curso de una discusión, debe estar en correspondencia con el ataque recibido. En cualquier caso, el Corán recomienda sobrellevar con paciencia los ataques y resistir con idéntica actitud en la adversidad.

### 5. Condiciones para justificar la lucha armada

Para que pueda justificarse el combate es necesario que previamente se haya producido una agresión injusta o que la gente haya sido expulsada de sus hogares contra todo derecho. Entre los objetivos del combate están el repeler la agresión injusta y el retorno al hogar. Por eso se consideraba legítima la lucha contra los paganos que habían expulsado a los creyentes musulmanes de sus hogares, perseguido, torturado e incluso asesinado.

No puede haber excusa moral para negarse a combatir por la causa de Dios y la de los hombres, mujeres y niños oprimidos que imploran protección (4,75). Cuando se produce un combate tiene que hacerse dentro de los justos límites «en el camino de Dios» (2,194).

La actitud ante los no musulmanes nunca puede ser agresiva: «Dios no os prohíbe que seáis buenos y equitativos con quienes (aun sin ser musulmanes) no han combatido contra vosotros por causa de la religión, ni os han expulsado de vuestros hogares. Dios ama a los equitativos. Lo

que sí os prohíbe Dios es que toméis como amigos íntimos a los que han combatido contra vosotros por causa de la religión y os han expulsado de vuestros hogares o han contribuido a vuestra expulsión. Quienes los tomen como amigos, éstos son los impíos» (69,8-9).

¿Y la ley del talión en el islam? Debe entenderse como un freno a la venganza desenfrenada, nunca como la obligación de matar. En cualquier caso, lo que el Corán recomienda es la reconciliación basada en la justicia.

Si alguna justificación tiene la lucha es el establecimiento de la justicia y la consecución de la paz. Por eso en cuanto los agresores dejen de agredir, los musulmanes deben cesar también: «Si cesan (de agredir), no haya más hostilidades que contra los impíos» (2,193).

La causa del combate nunca puede ser la apropiación del botín. Lo prohíbe expresamente el Corán: «Creyentes, cuando acudáis a combatir por la causa de Dios, cuidado; no digáis al primero que os salude '¡tú no eres creyente!', buscando los bienes de este mundo» (4,94). Esto lo dice contra quienes ven enemigos por todas partes.

La opción última es la paz: «Y si se inclinan hacia la paz, ¡inclínate tú también a ella! Y confía en Dios...» (8,61); «Si se apartaron de vosotros y no os combaten, y os ofrecen la paz, entonces Dios no os faculta para subyugarlos» (4,90).

Como dije anteriormente, el *yihad* no se entiende sólo como esfuerzo personal. Tiene también sentido colectivo. Sirvan tres ejemplos para demostrarlo. Uno, el esfuerzo que pidió el presidente tunecino Bourguiba en 1958 para sacar al país del subdesarrollo en que se encontraba tras dejar de ser colonia francesa e independizarse. Otro fue la institucionalización de un «*yihad* de la Constitución» que hizo la República Islámica de Irán para fomentar el desarrollo de las zonas rurales. El tercero, la proclamación del *yihad* agrícola por el presidente sudanés Omar al-Bashir tras el derrocamiento de al-Numeiryi<sup>20</sup>.

20. Cf. D. Bramon, *op. cit.*, 194.

mana, parece hacer referencia a la teoría evolucionista de los sufíes en el siguiente texto:

Esto no lo conceden ni los filósofos naturales ni toda la cohorte de escritores latinos. Y como dicha ciencia no es sabida por la generalidad de los estudiantes, se infiere necesariamente que ignoran cuánto depende de ella por lo que a la generación de los seres animados respecta, plantas, animales y seres humanos. Porque al no saber lo que fue anteriormente, ignoran lo que viene después<sup>8</sup>.

Durante el siglo VIII hubo grupos de sufíes en Iraq, Siria, Egipto y el Jurasán, bajo la inspiración de predicadores populares y también entre los monjes-guerreros, que estaban al servicio de los *ribats*, fortificaciones que proporcionaban refugio y protección a las tropas musulmanas en caso de sufrir el ataque de los enemigos. Algunas de esas fortificaciones llegaron a ser tumbas de santones, muy visitadas y veneradas. Figuras relevantes del sufismo son: Hasan al-Basri (m. 728), Rabbia al-Adawiyya (713-801), conocida en el cristianismo como «Dama de la Caridad», Yunayd (m. 910), Abu Yazid al-Bistami, que llega a autoaniquilarse para que sólo exista Dios: «Que tú seas y yo ya no sea» e incluso a identificarse con Dios, Burhan al-Din al-Husayn al-Timidi (m. 910), al-Hallay (928), «mártir místico del islam» (Massignon), mutilado y conducido al patíbulo por haber afirmado que Dios «habita» en el ser humano. El martirio de Hallay constituye el momento de ruptura entre la ortodoxia islámica y el sufismo, que se recluye en círculos casi clandestinos.

Más tarde surgieron intentos de conciliación entre la ortodoxia y el sufismo gracias a teólogos como al-Qusayri (m. 1072) y al-Ghazzali (m. 111). Místicos muy influyentes en el islam fueron igualmente el egipcio Shaykh Umar Ibn al-Farid (m. 1235), el persa Farid al-Din al-Attar (m. 1230), Mawlana Yalal al-Din al-Balji Rumi (m. 1273), fundador de derviches danzantes y autor de *Mathnawi*, que ha sido definido como el Corán místico en lengua persa, Ibn al-Arabi (m. 1240), autor de *El secreto de los nombres de Dios* y máximo representante del sufismo monista de tendencia panteísta; Ayd al-Qudat Hamadani (1098-1131), autor de *El llanto del extranjero*, que murió ejecutado. Todos ellos fueron considerados heterodoxos, incluso herejes, y por ello perseguidos.

#### 4. Islamismo

Dentro del sistema islámico de creencias cabe distinguir entre el islam en su vertiente religiosa y el islamismo como movimiento político<sup>9</sup>. El origen del

8. I. Shah, *Los sufíes*, 21.

9. Cf. K. Armstrong, *Los fundamentalismos en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, 2004; O. Carré, *El islam laico*, 1996, 35-55; O. Carré y P. Dumont, *Radicalismes islamiques*, 1985-1986; O. Carré y G. Michaud, *Les Frères musulmans 1928-1982*, 1983; N. Ayubi, *El islam político*, 1996;

islamismo se remonta a una tendencia reformista que buscaba activar proyectos de la renovación del islam ante la decadencia del Imperio otomano. Una de esas tendencias es el movimiento *Salafiyya*, que surgió y se desarrolló en el último tercio del siglo XIX y el primero del siglo XX bajo la guía e influencia de personalidades relevantes como el persa Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897), su discípulo Muhammad al-Abduh (1849-1905), gran muftí de Egipto, y el discípulo de éste el sirio Rashid Rida (1865-1935), con el objetivo de purificar la herencia musulmana de las adherencias ajenas a ella, salir de la situación de marginación y de ignorancia en que se encontraba el mundo musulmán y lograr la unificación de la Umma. Asumió ideas de la escuela mutazilita, especialmente las que reconocen el valor de la razón y del alma humana, en busca de una renovación intelectual y ética como respuesta del islam a los desafíos de su tiempo. Posteriormente fue cobrando fuerza el aspecto apologético y se radicalizó el retorno a la pureza originaria del islam.

Quien proporciona la organización política al pensamiento islamista es la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, fundada por Hasan al-Banna (1906-1949) en 1928 en Egipto con el objetivo de reformar la sociedad conforme a la ley islámica (Shari'a) y convertir Egipto en un Estado islámico a través de la educación. Su éxito político se debió en buena medida a haberse opuesto a regímenes autoritarios y corruptos y a haber puesto en marcha una red de caridad orientada a ayudar a personas desfavorecidas.

En 1948 la Sociedad fue declarada ilegal por el primer ministro Nograsi Bacha, asesinado unos días después por un miembro de los Hermanos Musulmanes. Al-Banna mostró su condena del asesinato, pero en febrero de 1949 era asesinado. Durante el gobierno laico de Gamal Nasser los Hermanos Musulmanes fueron sometidos a una severa represión. Sus miembros fueron arrestados, torturados, llevados a campos de concentración, ejecutados. Uno de los ejecutados fue Sayyib Qutb (1906-1966), sucesor de al-Banna, ideólogo de la Sociedad, místico y político<sup>10</sup>. Como respuesta a la persecución y represión surgió una corriente islamista radical, cuyo principal objetivo era el derrocamiento del poder de los gobiernos militares y nacionalistas de carácter laico, tan severamente represivos del islamismo. Nasser falleció en 1970 y fue sustituido por Anwar al-Sadat, quien dictó leyes lesivas de la libertad de expresión y prohibió aquellas organizaciones que, a su juicio, ponían en peligro la unidad nacional o la paz social. En septiembre de 1981 encarceló a más de un millar de personas críticas del régimen, entre ellos intelectuales, políticos, periodistas, predicadores y miembros de grupos islámicos. Un mes después, en octubre de 1981, Anwar al-Sadat fue asesinado por el teniente primero Laid al-Islambuli,

G. Kepel, *La revancha de Dios*, 1991; Íd., *Faraón y el Profeta*, 1986; E. Sivan, *El islam radical*, 1997; M. Abumalham, «Islamismo», 1999, 209-244.

10. Un excelente estudio del pensamiento y de la actividad política de Sayyib Qutb es el de O. Carré, *Mystique et politique*, 1984.

miembro de las células secretas Yihad, durante un desfile que celebraba las conquistas de la guerra de 1973.

Gema Martín Muñoz habla de tres generaciones dentro del islamismo y distingue entre islamismo reformista e islamismo radical<sup>11</sup>. La primera generación forma parte del movimiento nacional que luchaba por liberarse de la dominación colonial. Tras la independencia, las elites nacionalistas y militares, que siguieron una política secularizadora, lograron controlar los aparatos del Estado y reprimieron las tendencias islamistas, como acabamos de ver. Surge, así, una segunda generación islamista radical que recurre a la violencia y rompe con la tendencia reformista de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, al tiempo que defiende una concepción intolerante y rigorista del islam. Sus adversarios directos ya no son las potencias coloniales, sino los gobiernos autocráticos socialistas. Entre sus prioridades políticas estaba el derrocamiento del poder de las elites nacionalistas laicas. El atentado más emblemático e impactante fue el asesinato de Anwar al-Sadat.

La tercera generación es la del islamismo reformista, que reconoce el multipartidismo y participa en las elecciones y en las instituciones de poder. Numerosos son los ejemplos de dicho islamismo: al-Nahda en Túnez; el FIS en Argelia; el Partido de la Justicia y el Desarrollo en Marruecos; Hezbol-lá (El Partido de Dios) en el Líbano; Hamas; el Partido del Desarrollo y de la Justicia, de Tayyiq Erdogan, hoy gobernante en Turquía, tras dos triunfos electorales; los Hermanos Musulmanes en Egipto, etc. Bajo el lema «El islam es la solución», los Hermanos Musulmanes lograron un importante avance en las elecciones de 2005, al pasar de quince diputados a ochenta y ocho. Así disponen de una plataforma legal en el Parlamento egipcio y sus líderes disfrutaban de inmunidad para desafiar al régimen sin verse acosados.

Entre los factores que explican la gran capacidad movilizadora del activismo islamista hoy, sobre todo en los países de mayoría musulmana, cabe citar los siguientes: la eficacia de su trabajo educativo, social, cultural y sanitario en los ambientes más depauperados de la población; la crítica de la ineficacia del discurso y de la práctica política del islam oficial; la reivindicación de la esencia del islam originario; el fracaso de las estructuras tradicionales y de los modelos de importación occidental<sup>12</sup>. Analicemos dos ejemplos: Hamas y Hezbol-lá.

El movimiento Hamas nació en 1987 tras la primera Intifada bajo la inspiración de los Hermanos Musulmanes y la dirección de Ahmed Yasin y Abdelaziz al-Rantisi. En las elecciones de enero de 2006 derrotó a al-Fatah y obtuvo 74 escaños de los 132 que conforman el Parlamento palestino. Para comprender el triunfo tan rotundo es necesario conocer el papel jugado por Hamas en Palestina durante casi dos décadas. Fue el único grupo organizado

11. Cf. G. Martín Muñoz, «Radiografía de los islamismos», 2006, 30-31.

12. Cf. O. Carré, *El islam laico*, 1996, 53-54.

que se interesó de manera eficaz por la situación de miseria en que vivían cientos de miles de palestinos que ya no podían soportar la corrupción y prepotencia de los dirigentes de la Autoridad Palestina, dominada por al-Fatah. Creó una amplia red de servicios sociales, educativos y sanitarios para atender las necesidades básicas de los ciudadanos, muchos de ellos pobres, desempleados y, lo que es peor, desesperanzados: escuelas, centros de salud, servicios de asistencia social y económica, etc. Fue capaz de fomentar un sentimiento de autoestima en una generación entera de jóvenes que veían cómo la ocupación del territorio por Israel y la extrema pobreza sojuzgaban la dignidad de sus padres y los convertía en desechos humanos<sup>13</sup>. La mayoría de la población palestina consideraba a Hamas la única organización con capacidad para expulsar a los colonos de Gaza y para conseguir logros políticos en el conflicto con Israel y a escala internacional. A eso hay que añadir otro factor fundamental: el fervor religioso.

Las mujeres han jugado un papel muy importante en el trabajo social, sanitario y educativo de Hamas. Ellas no se recluyen en la esfera privada y en el ámbito doméstico. Su rostro cubierto no es signo de invisibilidad. Entre ellas hay estudiantes universitarias, enfermeras, médicas, filólogas, etc. Trabajan en hospitales y organismos oficiales. Compaginan la fidelidad a las tradiciones religiosas musulmanas con el compromiso político por liberar a su pueblo del poder ocupante. En su rostro, apenas visible, se refleja el dolor por sus hijos muertos, asesinados o autoinmolados. Es el caso de Mariam Farahat, diputada y activista de la red social de Hamas, con diez hijos, tres de ellos muertos desde 2002.

Hezbollah nació en 1982 en el Líbano con el apoyo de los Guardianes de la Revolución de Irán. El país había sido invadido por Israel y se desangraba en una guerra civil. Israel perseguía a las milicias de la OLP, instaladas en el sur de Líbano, y quería imponer como presidente al cristiano Bachir Gemayel. Menajem Begin, primer ministro de Israel, y Ariel Sharon, ministro de Defensa, se propusieron la destrucción de la «resistencia palestina» y la expulsión de la OLP. El acoso al poder ocupante se produjo en el sur donde era fuerte Hezbollah, quien logró la retirada de Israel. Esto acarrió a la milicia shiíta un gran reconocimiento tanto en el Líbano como en la región.

Hezbollah formó un partido político que cuenta con importante representación en el Parlamento libanés, ha participado en varios gobiernos de la Nación y posee su propio ejército. Actualmente no promueve una República Islámica, como lo hacía al principio. Reconoce y respeta el pluralismo religioso del país formado por cerca de veinte confesiones religiosas.

En julio de 2006 Hezbollah atacó una base del norte de Israel y secuestró a dos soldados israelíes, lo que provocó los bombardeos indiscriminados de la aviación judía con más de mil muertos y miles de heridos en la población

13. Cf. el excelente análisis de David Grossman, tras el triunfo electoral de Hamas: «La victoria de Hamas», en *El País*, 30 de enero de 2005, 4.

libanesa, la mayoría civiles y muchos niños. Hezbol-lá mató a varias decenas de soldados y civiles israelíes y con sus misiles Katiusha provocó ingentes daños en las ciudades de Galilea. La resolución 1559 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas exigió el desarme de las milicias en el Líbano.

Cinco son las instituciones que Hezbol-lá ha puesto en marcha y que han supuesto un reconocimiento entre la población libanesa y en el mundo árabe. 1. La institución al-Shahid (= El Mártir) atiende a las familias de los milicianos muertos en combate y de los libaneses muertos por los bombardeos de Israel, concediendo pensiones a las viudas, facilitando la escolarización de los niños huérfanos y creando ambulatorios. 2. La institución al-Yarih (= El Herido) atiende a la recuperación de las víctimas y de su reintegración sociolaboral. 3. La Asociación al-Embada (= El Apoyo) ayuda a las familias necesitadas, a personas discapacitadas y a gente mayor que vive sola. 4. La Fundación Yihad al-Bina (= Esfuerzo de Construcción) reconstruye las casas destruidas o dañadas por los bombardeos israelíes, construye escuelas, ambulatorios y centros religiosos. Abastece de agua también a los suburbios meridionales del Líbano e instala subestaciones eléctricas. 5. Compromiso con la educación a través de una red de escuelas llamadas al-Mahdi —nombre del imán oculto venerado por los shiítas— que atienden a cinco mil alumnos que siguen la enseñanza oficial completada con la formación religiosa. Apoyan, asimismo, varias escuelas para la formación de teólogos que prestan sus servicios en decenas de mezquitas controladas por Hezbol-lá<sup>14</sup>.

La personalidad más relevante de Hezbol-lá es el clérigo shiíta Nasrallah, verdadero líder carismático, que cuenta con gran predicamento en todo el mundo árabe. Con sólo quince años, se unió en 1975 a la rama militar del Movimiento de los Desfavorecidos. Estudió el islam en Nayaf (Iraq) bajo la tutoría de Abbas al-Musawi. Asumió la dirección del partido y lo integró en el sistema institucional libanés, sin renunciar a sus orígenes. Los libaneses en su mayoría no consideran a Hezbol-lá una organización terrorista, sino un movimiento que lucha por la recuperación de la dignidad del pueblo libanés. En el imaginario de los libaneses y del mundo árabe aparece como la única organización musulmana capaz de derrotar a Israel en el campo de batalla y el responsable directo de que Israel abandonara el sur del Líbano en mayo de 2000, tras veintidós años de ocupación.

##### 5. *Osama bin Laden y al-Qaeda*

¿Dónde situar a al-Qaeda y a Osama bin Laden? Gema Martín Muñoz cree que Bin Laden y al-Qaeda no proceden ni forman parte del movimiento islamista, ni siquiera del radical y violento que surgió en los años setenta del siglo pasado en el mundo árabe<sup>15</sup>. Su origen se sitúa en la guerrilla de

14. Cf. Á. Espinosa, «Un icono para el mundo árabe», en *El País*, 8 de agosto de 2006, 4.

15. Cf. G. Martín Muñoz, art. cit., 31.

los muyahidines islámicos creada, organizada y financiada por Estados Unidos, con el apoyo de Arabia Saudí y Pakistán, para luchar contra la invasión soviética de Afganistán en 1979. Sin embargo, Bin Laden comparte con los islamistas extremistas la interpretación rigorista y totalitaria del Corán, su manera violenta de actuar y el rechazo a la política occidental en el mundo musulmán.

Las tropas soviéticas fueron derrotadas en Afganistán en 1989. Al volver los combatientes a sus países de origen rechazaron la moderación de los partidos islamistas reformistas y apoyaron a los grupos radicales y violentos. Establecieron lazos comunes entre ellos, crearon la red de al-Qaeda y trasladaron sus acciones terroristas a los Estados Unidos y a sus aliados.

Osama bin Laden<sup>16</sup> pertenece a una familia acomodada de Arabia Saudí, dedicada a la construcción de hoteles y bloques de oficinas. Fue voluntario junto a los muyahidines que luchaban contra la ocupación soviética de Afganistán. Con ellos compartía una concepción islámica radical del *yihad*. Apoyó económicamente el movimiento de resistencia.

Tras la derrota de las tropas soviéticas en territorio afgano, volvió a su país en 1990. Mostró su indignación por el hecho de que Arabia Saudí permitiera a Estados Unidos el estacionamiento de tropas en su territorio tras la invasión de Kuwait por Iraq. Posteriormente le fue retirada la nacionalidad saudí. En 1992 apoyó en Sudán la revolución islámica de Hassan Turabi. Regresó a Afganistán junto a sus partidarios y siguió su campaña contra la retirada de las bases estadounidenses de su país y del golfo Pérsico. Se exilió en Sudán, de donde fue expulsado en 1996 y posteriormente se refugió en Afganistán.

Acusado como sospechoso de los atentados contra las embajadas estadounidenses en Nairobi (Kenya) y Dar es Salaam (Tanzania), Estados Unidos reclamó su entrega a los talibanes, quienes se negaron y, en represalia por la negativa, atacó los campos de entrenamiento de terroristas en Afganistán. En 1999 y 2000 la ONU impuso diversas sanciones a Afganistán, que radicalizaron a los talibanes. En 2001 éstos destruyeron las estatuas gigantes de los Buddhas de Bamian, entre la incredulidad y la impotencia del mundo entero. Hubo intentos de negociación entre Estados Unidos y el régimen de Afganistán, que no dieron resultados. El 11 de septiembre de 2001 se produjeron los atentados terroristas contra el Pentágono y las Torres Gemelas, de los que Osama bin Laden asumió la responsabilidad. Estados Unidos reclamó de nuevo al régimen talibán la entrega de Bin Laden. Ante la negativa de éstos, en octubre de 2001 atacó y bombardeó Afganistán.

16. Cf. P. Marsden, *Los talibanes. Guerra y religión en Afganistán*, 2002.

## 6. *Wahhabismo*

Dentro del islamismo cabe destacar, por su importancia en la escena política internacional y por su influencia en el islam mundial, el wahhabismo, un movimiento político-religioso que surge a mediados del siglo XVIII en la Península Arábiga a partir de la interpretación puritana e intransigente del Corán llevada a cabo por Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1772), que pertenecía a una familia de eruditos seguidores de la tradición hanbalí. Fue educado por su padre en la más rígida observancia del islam. Estudió en Meca, experiencia que le produjo una profunda frustración, y en Medina, donde fue discípulo de Abd Al-hah ibn Ibrahim al-Nachdi. Viajó a Basora, Bagdad, Damasco y El Cairo, donde se casó con una mujer acaudalada. De vuelta a Arabia inició una reforma del islam contraria a la veneración de los santones y crítica de las innovaciones, que él consideraba herejías. Se mostró contrario al sufismo en todas sus formas. Opuso resistencia al Imperio otomano por considerar que había introducido prácticas heréticas.

Muhammad ibn Abd al-Wahhab ofrece una interpretación rigorista del Corán con un amplio potencial expansivo basado en el *yihad*. La base de dicha interpretación se encuentra en los escritos de Ahmad ibn Taymiyya y de la escuela hanbalita, hoy vigente en Arabia Saudí. Su objetivo era preservar la literalidad de la revelación divina recogida en el Corán. Era partidario del retorno a las fuentes del islam, de la rigurosa observancia de los preceptos del Corán y de la Sunna, del restablecimiento del culto a Dios con el concurso de la espada, de la erradicación de las conductas desviadas y de la existencia de una autoridad que ejecutara con total rigidez y de manera inflexible la Shari'a.

Su teología se caracteriza por un pesimismo antropológico radical<sup>17</sup>. La vida y el desarrollo humano sólo son posibles y viables bajo la tutela de Dios. El ser humano es una criatura inferior que carece de capacidad para discernir lo verdadero de lo falso y está expuesto a las tentaciones del mundo.

Contó con el apoyo del emir Muhammad ibn Sa'ud, quien inició la creación de un Estado wahhabí y logró someter poco a poco a su soberanía a la mayor parte de los territorios de la Península Arábiga, dando lugar al nacimiento del actual reino de Arabia Saudí. El wahhabismo está vinculado a la dinastía saudí. En realidad, fueron el debilitamiento del poder central y el miedo a que se impusieran los adversarios del islam, tanto internos como externos, lo que llevó a Muhammad ibn Abd al-Wahhab a fijar los principios originarios del islam en toda su radicalidad contra las doctrinas y prácticas que creía ajenas al islam originario y a apoyar a un poder político que garantizara la pureza de la religión. Su fanatismo llevó a los wahha-

17. Cf. A. Elorza, *Umma. El integrismo en el islam*, 2002, 106 ss.

bías a destruir los lugares de veneración popular, por ejemplo, árboles sagrados y mausoleos de personalidades musulmanes tenidos por santos. Justificaban dichos comportamientos en la preservación del monoteísmo puro contra la idolatría.

Las tesis del wahhabismo, lejos de ser compartidas por el mundo islámico en su conjunto, provocaron profundas reticencias y fuertes resistencias, ya que pretendían imponerse de manera intransigente a quienes iban a los lugares sagrados protegidos por la familia real saudí. En 1929 el sector más duro del wahhabismo fue derrotado. Eso permitió a la familia real saudí presentarse como el garante de la ortodoxia islámica sin provocar sospechas en otros países musulmanes. A partir de la década de los sesenta del siglo pasado, la dinastía saudí llevó a cabo una política muy activa de proselitismo internacional a través de la financiación de movimientos islámicos radicales por todo el mundo<sup>18</sup>.

La mayoría de la población saudí pertenece a la corriente wahhabí. Otras tradiciones minoritarias son la sufí y la shíita. Dentro del wahhabismo existen intensos debates que se han acentuado los últimos años.

En Arabia Saudí se están produciendo importantes cambios tanto en el terreno religioso como en el sociocultural. Hay miles de jóvenes desocupados, sin salas de espectáculos, sin lugares de encuentro mixtos, pero en contacto con la cultura internacional a través de internet y de las televisiones satélites. Eso lleva a incrementar los problemas de delincuencia y de droga y a buscar lugares de diversión en otros países como Bahrein, país unido a Arabia Saudí por un puente gigantesco que el año 2004 atravesaron varios millones de viajeros.

Muchos jóvenes saudíes fueron a combatir a Afganistán en la década de los ochenta del siglo pasado contra los soviéticos, respondiendo a la llamada del gobierno y con la ayuda de los Estados Unidos. Otros fueron a Bosnia y Chechenia indignados por las masacres contra la población musulmana de esos países. Otros se entrenaron en los campos de los talibanes. Muchos miles se encuentran hoy en Iraq. Y no sólo los menos desfavorecidos. Hay quienes se han rebelado contra el régimen saudí, sobre todo tras la llamada del reino de Arabia a Estados Unidos en la década de los noventa del siglo XX para hacer frente a Iraq.

«Despertar» (*Sahwa*) es un movimiento que trabaja por renovar el islam en Arabia Saudí desde finales de la década de los ochenta y cuenta con una posición hegemónica frente a los «liberales» y a los partidarios del modernismo. Uno de sus artífices es el imam al-Awdah, predicador muy popular, que dirige un programa en televisión durante el Ramadán, donde aborda temas religiosos, pero también problemas íntimos, incluso sobre la belleza. En 1994 fue detenido y estuvo preso durante cinco meses. Después moderó el tono de sus sermones, si bien continuó con la denuncia

18. Cf. *Ibid.*, 106; *Le Monde Diplomatique*, febrero 2006, 8-9.

de las lecturas belicistas de la religión y se opuso a los comportamientos vengativos. Participó en los diálogos multilaterales promovidos por el príncipe heredero con distintos sectores de la sociedad: intelectuales, mujeres, jóvenes y otros grupos. Se entrevistó ante las cámaras de televisión con shiítas, considerados herejes por los sunnitas.

Dentro de los reformistas se encuentra también el imam al-Gassim, director de una sociedad jurídica que investiga sobre la Shari'a. A su juicio, uno de los acontecimientos más importantes en Arabia Saudí ha sido el debate público sobre cuestiones religiosas, si bien controlado por el Estado. Entre los reformistas está Khaled, funcionario del Ministerio de Asuntos Religiosos, que dirige una empresa de comunicación. Pertenece a una nueva generación de musulmanes practicantes, pero abierto al cambio. Ha creado la «Campaña por la Tranquilidad» para ayudar a despertar, a través de internet, a los jóvenes seducidos por las ideas radicales. Intenta compaginar armónicamente liberalismo e islam. A su juicio, «incluso los liberales comparten a veces la lógica 'blanco y negro'. Según ellos hay que optar entre liberalismo e islam. Nosotros —dice— no estamos de acuerdo. Somos musulmanes y somos liberales».

Las mujeres en Arabia Saudí sufren un retraso patente en relación con otros países musulmanes. La separación entre los sexos es escandalosa. El porcentaje de las mujeres que trabajan es muy bajo. Para la realización de muchas de sus gestiones son necesarias la presencia y la intervención del padre o del marido. Durante los últimos años ha habido algunos cambios. Por ejemplo, obtener el Documento Nacional de Identidad sin autorización de un tutor, la participación en el sector de los negocios, la dirección de delegaciones oficiales en el extranjero, el permitir a las mujeres ser candidatas en las elecciones a la Cámara de Comercio e Industria de Djedda. A pesar de la campaña hostil de los imames, entre los doce miembros de la Cámara fueron elegidas dos mujeres. El ministro de Comercio e Industria ha nombrado a dos mujeres entre seis personalidades para el Consejo de Administración.

En el seno de la sociedad saudí comienza a desarrollarse una cultura del diálogo. El encuentro celebrado en Abha en diciembre de 2005 reunió a decenas de intelectuales, responsables religiosos y de asociaciones. El tema de debate fue la superación de la estrategia del «nosotros contra los otros» y la apuesta por el «nosotros y los otros». Los debates fueron transmitidos por televisión. En el diálogo participó una mujer, Sunhayla Hammad Zayn al-Abidins, que mantiene planteamientos tradicionales tanto en lo político como en lo religioso, al tiempo que defiende los derechos de las mujeres. Su tesis es que el islam ha reconocido a las mujeres más derechos que los concedidos a las mujeres occidentales. Sin embargo, cree que en Arabia Saudí predominan tradiciones y formas de pensar que nada tienen que ver con la religión musulmana. «Las mujeres tienen derecho a hacer libremente uso de su dinero —afirma—, como las mujeres del Profeta, que hacían transacciones sin consultarle, a diferencia de nosotras, que necesitamos

un tutor». Lo que ella reclama es la vuelta al verdadero islam. «El Estado —asevera— está con nosotras. Es la sociedad la que ofrece resistencia».

Desde su acceso al poder el rey ha recibido a varios grupos de mujeres, de unas cuarenta personas: uno, de funcionarias del Ministerio de Educación; otro, de intelectuales, que han pronunciado la *bay'a*, el juramento de fidelidad. Un hecho sin precedentes del que la televisión ha ofrecido imágenes.

A finales de 2003, un grupo de intelectuales publicaron una llamada a la reforma constitucional, a la tolerancia, al humanismo y a la unidad. Era una corriente favorable a la democracia dentro del islam. «Un Estado —afirmaban— no puede ser islámico si no es democrático, si no se rige por una Constitución».

## 7. *Euroislam*

La identidad de Europa se ha conformado en lucha contra el islam y el judaísmo. El judaísmo ha sido considerado históricamente por el antisemitismo europeo un cuerpo extraño a extinguir por distintas vías: la aniquilación y la asimilación, el menosprecio y la discriminación. Por lo que se refiere al islam, hay historiadores que llegan a afirmar que la identidad europea surgió cuando Europa empezó a defenderse del islam o que el nacimiento de Occidente tiene lugar a partir del espíritu antiislámico. Según Franco Cardini, sólo es posible hablar de una conciencia europea común con la reconquista española, asociada a Santiago de Compostela, patrono de España, y conocido con el sobrenombre de «Matamoros»<sup>19</sup>.

La civilización islámica, que se instaló en Europa a comienzos del siglo VIII, y la civilización europea han sido y son, ciertamente, diferentes, pero no debe ignorarse que han mantenido una presencia conjunta en las mismas áreas geográficas, unas veces en conflicto y otras en fecunda convivencia. El mundo islámico y Europa poseen raíces comunes profundas, entre las que cabe citar la euroasiática, la helenística y la mediterránea.

Actualmente se está produciendo un cambio en la conciencia europea en relación con el islam, provocado por dos factores que parecen estar en contradicción: por una parte, el nacimiento y el desarrollo del «islamismo», ideología política según la cual el renacimiento del islam y la recomposición de su hegemonía en el mundo llevan derechamente a la creación de Estados musulmanes; por otra, la presencia creciente del islam en Europa, pero no una presencia militar y belicista, sino pacífica, amistosa, dialogante y generadora de riqueza para la población europea, que está dando lugar a una nueva tendencia: el euroislam<sup>20</sup>.

19. Cf. F. Cardini, *Nosotros y el islam. Historia de un malentendido*, 2002.

20. O. Roy, *Ver un Islam européen*, 1999; T. Ramadan, *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*, 2003; FEMYSO, *Droits de l'Homme. La contribution des musulmans européens*, 2003; D. Mogahed, «Reinventing integration: Muslim in the West», 2007.

Hoy ya no se puede pensar la relación entre el mundo islámico y Europa en términos de enfrentamiento o de confrontación, de choque de civilizaciones y de guerra de religiones, con el consiguiente fomento del odio y de la violencia, sino de alianza de civilizaciones, encuentro de culturas y diálogo entre religiones, de convivencia e integración bidireccional, de respeto y amistad.

Europa cuenta con una población de cerca de veinte millones de musulmanes, que representa el 3,5% de la población total. Los países europeos con mayor presencia musulmana son: Francia, Inglaterra, Alemania, España y Países Bajos. Francia tiene cuatro millones y medio de seguidores del islam, que se ha convertido en la segunda religión del país; la mitad de ellos posee nacionalidad francesa.

Al estar vigente en Francia la ley de laicidad de 1905, las autoridades del país encargaron el control de las comunidades musulmanas a los países de donde procedían los inmigrantes: Argelia, Turquía, Marruecos, etc. Pero a raíz de los atentados de París en 1995 y de Nueva York el 11-S de 2001, fue el propio Estado quien asumió el control, sentando al islam «en la mesa de la República», según la expresión de Nicolas Sarkozy, entonces ministro del Interior, quien promovió la creación del Consejo Francés de Culto Musulmán como espacio de diálogo Estado-comunidad musulmana. Posteriormente, el Informe Stasi prohibió el uso de símbolos religiosos ostensibles en lugares públicos, por ejemplo en las escuelas.

Los musulmanes en Alemania son tres millones cuatrocientos mil —el 60%, turcos—. Es la segunda comunidad islámica más numerosa del continente europeo. La Unión Islámica Turca de Instituciones Religiosas representa a 776 asociaciones religiosas y culturales musulmanas. En el censo de 2001 se declararon musulmanes en Inglaterra cerca de un millón seiscientos mil británicos, lo que representa el 2,7% de la población. De ellos, 700.000 son pakistaníes o de origen pakistaní, 285.000 de Bangladesh y el resto indios. España cuenta con más de un millón, procedentes en su mayoría del norte de África. Los Países Bajos tienen una población musulmana de cerca de un millón de habitantes, lo que supone un 5,8% del conjunto de la población. Hoy se puede decir que el islam forma parte de Europa, y una parte muy importante desde el punto de vista numérico, cultural, religioso y político.

Bosnia-Herzegovina cuenta con una población musulmana de manera ininterrumpida desde hace siglos. Es la única región europea en la que la convivencia religiosa y cultural de judíos, musulmanes y cristianos llegó hasta finales del siglo xx. Desde la ocupación austro-húngara, los musulmanes bosnios entraron en contacto con la cultura europea occidental y se inició un proceso de europeización con propuestas de reformas también en la vida y en el pensamiento religioso.

Esa convivencia se interrumpió en Bosnia-Herzegovina en la década de los noventa del siglo pasado, cuando los musulmanes fueron objeto de venganza por parte de extremistas serbios y de importantes sectores

de la iglesia ortodoxa, que llevaron a cabo la profanación de mezquitas y asesinatos en masa. La clave explicativa del conflicto hay que buscarla en la «limpieza étnica» llevada a cabo sobre todo por los serbobosnios, que afectó a cientos de miles de personas de la población musulmana. Limpieza étnica que, según Calic, se tradujo en «asedio y bombardeo arbitrario de ciudades..., los ataques planificados a viviendas, la destrucción calculada de iglesias, mezquitas y otros edificios culturales que simbolizan la identidad étnica, la devastación sistemática de centros urbanos históricos, las torturas, la mutilación y el asesinato de miembros de las etnias perseguidas, el internamiento de combatientes y civiles de todas las edades y ambos sexos en campos de prisioneros, las ejecuciones masivas, la violación de mujeres, la confiscación de propiedades (casas, fincas, aperos agrícolas y objetos personales) y las deportaciones»<sup>21</sup>.

No se puede responsabilizar del inicio del conflicto al islam bosnio, que era defensor de «fraternidad y paz»<sup>22</sup>. La propaganda serbia oficial, sin embargo, acusó a los musulmanes bosnios de militantes fundamentalistas con intenciones expansionistas y de querer crear una república islámica. Hubo varios intentos de diálogo de la comunidad islámica con la iglesia serbia ortodoxa que terminaron en un rotundo fracaso.

En Europa se está desarrollando hoy un nuevo paradigma cultural y religioso de islam: el *euroislam*, término introducido por Basam Tibi. Con él nos referimos a personas de religión musulmana que no viven en un contexto islámico, sino occidental, y que no son sólo trabajadores extranjeros o mano de obra que Europa necesita para su desarrollo, sino ciudadanos que poco a poco se han convertido en conciudadanos y vecinos perfectamente integrados. Son personas que ya han abolido la diferencia u oposición entre *dar-al-islam* y *dar-al-harb* y que quieren compatibilizar el mensaje del islam con los valores de la modernidad europea. Para ellos, Europa e islam no son términos antagónicos y en conflicto, sino en diálogo.

El euroislam reconoce y respeta los valores fundamentales de la modernidad europea, entre los que Tibi, uno de sus impulsores, cita los siguientes<sup>23</sup>:

— el pluralismo en todos los ámbitos, lo que implica por parte de los musulmanes renunciar al espíritu conquistador, a un pensamiento dualista tipo casa del islam-casa de la guerra, a islamizar Occidente, a aislarse y formar ghettos dentro de Europa;

— la tolerancia en el sentido ilustrado de la modernidad cultural: respeto a la diversidad cultural y al pluralismo religioso;

21. M.-J. Calic, «La guerra civil en Yugoslavia», 1999, 171.

22. Cf. S. Balic, «Bosnia, la tragedia de un islam tolerante», 1994, 13-22.

23. Cf. Varios, *Europa, siglo XXI: secularización y Estados laicos*, 2006, 147-196; R. Bistolfi y F. Zabbal (dirs.), *Islams d'Europe*, 1995; M. Rodinson, *La fascinación del islam*, 1989; O. Roy, *Vers un Islam européen*, París, 1999.

— la secularización: autonomía de todos los ámbitos de la vida en relación con la religión; separación entre esfera pública-esfera privada, ética pública-ética religiosa, comunidad religiosa-comunidad civil, religión-política;

— la sociedad democrática: pluralismo político, libertad de conciencia y religiosa, igualdad de derechos de todos ciudadanos; neutralidad del Estado en materia religiosa.

Si los musulmanes que viven en Europa aceptan los principios indicados de la modernidad europea —escribe Tibi a este respecto—, podrían convertirse en una comunidad religiosa formada por individuos libres. Ciudadanos de un Estado (por tanto, no como colectividad de la Umma) que, de paso e indirectamente, podrían servir de modelo para sus países de procedencia. Mediante la apropiación de la modernidad cultural, los euromusulmanes podrían convertirse en avanzada de la reforma liberal y la democracia en las relaciones entre Oriente y Occidente. De otro modo existe el peligro de que los extremistas, en lugar de contribuir al entendimiento entre las civilizaciones, aticen el fuego de éstas<sup>24</sup>.

En febrero de 2002 se publicó una Carta islámica, aprobada por varias organizaciones musulmanas de Alemania, en la que expresaban a la opinión pública su concepción de las relaciones entre islam y Europa en las siguientes líneas:

— la cultura europea está marcada por la herencia grecorromana, judeo-cristiana-islámica y la cultura de la Ilustración, por la filosofía y la civilización islámicas;

— en el tránsito de la modernidad a la posmodernidad, los musulmanes quieren hacer su aportación, contando con la afirmación del pluralismo religioso reconocido por el Corán, así como de la condena de toda forma de racismo y de chauvinismo;

— las organizaciones firmantes aceptan el ordenamiento fundamental de la República Federal de Alemania, caracterizado por la separación de poderes, el Estado de derecho, la democracia, el pluralismo de partidos, el derecho activo y pasivo de la mujer al voto, la libertad religiosa y el derecho a cambiar de religión o a no tener ninguna: «El Corán prohíbe todo uso de la violencia y toda coacción en cuestiones de fe»;

— se niegan a establecer una «teocracia» clerical<sup>25</sup>.

Los estudios sociológicos llevados a cabo recientemente muestran una imagen moderada del musulmán europeo medio<sup>26</sup>: es una persona más preocupada por el desempleo y los asuntos económicos que por cuestiones

24. B. Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, 1994, 306.

25. Cf. K.-J. Kuschel, «Euroislam: íreto u oportunidad?», 2005, 85-96.

26. Cf. Tomo los datos del estudio del *Pew Global Attitudes Project* ([www.pewglobal.org](http://www.pewglobal.org)) de 2006, que han sido comentados por B. Bergareche, «Un islam europeo: una buena noticia», en *El Correo*, 30 de julio de 2006.

culturales y religiosas; está convencido de que su fe es compatible con la vida en una sociedad moderna, se opone al terrorismo suicida, con una visión mayoritariamente positiva de sus conciudadanos cristianos; se define como musulmán antes que como ciudadano del país en el que vive.

Los musulmanes europeos prefieren una versión moderada del islam. Se sienten satisfechos de manera general con la situación en los países en los que viven. Cuestiones culturales como «el declive de la religión», «la influencia de la cultura pop» o «los roles modernos de la mujer» no parecen preocuparles, con la excepción de los musulmanes británicos, que ofrecen una imagen más conservadora en este sentido.

Una amplia mayoría cree que la situación de las mujeres es mejor en Europa que en los países musulmanes, aunque el estudio constata la existencia de una significativa minoría que ve con preocupación la situación de las mujeres musulmanes en las sociedades modernas.

Una de las conclusiones más contundentes del Estudio citado es que una mayoría de musulmanes europeos no ve un conflicto entre su fe islámica y la vida en las democracias modernas. El 72% de los musulmanes franceses, el 71% de los musulmanes españoles, el 57% de los alemanes y el 49% de los británicos no considera que exista un conflicto entre ser creyente musulmán y «vivir en una sociedad moderna». En Alemania, Francia, Gran Bretaña y España, el 80%, 76%, 59% y 57% de su población musulmana, respectivamente, cree que la democracia puede funcionar en países musulmanes. Además, una amplia mayoría de los musulmanes europeos tiene una «opinión favorable» de los cristianos: el 91% de los musulmanes franceses, el 82% de los musulmanes españoles, el 71% de los británicos y el 69% de los alemanes.

En cuanto al terrorismo, una amplia mayoría de musulmanes en los cuatro países europeos analizados rechaza los atentados suicidas, aunque los datos indican la existencia de una minoría que sí apoya el recurso a los atentados suicidas «para defender el islam».

Con la excepción de los musulmanes alemanes, son muchos más los europeos musulmanes que están dispuestos a «adoptar las costumbres nacionales» que aquellos que aspiran a «ser distintos que la sociedad». Este hecho parece ser compatible con la primacía de la identidad religiosa sobre la nacional: la mayoría de los musulmanes británicos (81%), españoles (69%) y alemanes (66%) se considera musulmán antes que ciudadano de estos países. Estos datos parecen confirmar la consolidación de un islam europeo. El Estudio parece aportar datos en ese sentido y confirma la imagen de moderación que los colectivos de musulmanes europeos ofrecieron durante la polémica de las caricaturas de Muhammad. Un dato puede oscurecer el panorama: la existencia de un 10-15% de musulmanes europeos que pueden ser calificados de radicales.

Por otro lado, los estudios indican que la tensión generada por episodios como los atentados islamistas en Londres, la quema de coches en los barrios de París y las caricaturas de Muhammad no han derivado en una ola

de rechazo a los musulmanes. Con una excepción preocupante: mientras el Estudio confirma la existencia de amplias mayorías en Francia (65%), Gran Bretaña (63%) y Estados Unidos (54%) que mantienen una opinión favorable de los musulmanes, el porcentaje de opiniones positivas sobre los musulmanes en el caso español ha descendido del 46% al 29% en 2006.

Otra tendencia muy importante hoy es el *feminismo islámico* del que me he ocupado en varios capítulos de este libro.

Podríamos resumir las tendencias dentro del islam en las siguientes: *a) tradicionalista o conservadora*, que defiende una estructura jerárquica rígida en la organización del islam y la uniformidad en las creencias y las prácticas en todos los lugares y culturas; *b) integrista o fundamentalista*, que añade a la tendencia anterior el activismo y el celo religioso; su objetivo es islamizar la sociedad y sus instituciones, que deben regirse por los valores del islam; *c) reformista*, que aboga por la compatibilidad entre el islam y los valores culturales de la civilización occidental; *d) personalista*, que se caracteriza por la adhesión incondicional a un maestro o líder.

#### 8. *Hacia una renovación del islam*

El islam necesita renovación, como todas las religiones. Pero el camino a seguir no tiene por qué ser el de la modernidad o posmodernidad occidentales o el seguimiento mimético de otras tradiciones religiosas. Es en su propio seno, en sus tradiciones espirituales, místicas y proféticas, donde tiene que buscar las fuentes de reforma y las energías de renovación. Pero no puede limitarse a reproducir acríticamente y de manera mimética dichas tradiciones, sino que debe recrearlas en cada contexto histórico. A su vez, tiene que liberarse de las tradiciones patológicas y espurias que predominan en no pocos países de mayoría musulmana y que constituyen una perversión del islam genuino.

### 7. Juan de Segovia: encuentro con el islam por la vía de la paz y de la doctrina

Partidario de la aproximación al islam a través del estudio y del diálogo interreligioso, en vez del recurso a la espada, fue el teólogo Juan de Segovia (1393-1458), profesor de la Universidad de Salamanca, que asistió al concilio de Basilea como delegado del rey de Castilla y en representación de su universidad. En el concilio defendió la tesis conciliarista que establecía la preeminencia y superioridad del concilio sobre el papa. Tras decidir el concilio la deposición del papa Eugenio IV, en la primera votación para elegir nuevo papa, Juan de Segovia obtuvo la mayoría de los votos. En 1440 fue elevado a la dignidad cardenalicia, de la que fue desposeído posteriormente y, en compensación, recibió el título de arzobispo de Basilea. Pasó los últimos años de su vida retirado en el priorato de Aiton (Saboya francesa), dedicado al estudio y a la reflexión. Allí falleció en 1458. Mantuvo una estrecha amistad con el cardenal Nicolás de Cusa, rota tras una discusión pública en la dieta de Maguncia (1441) y restablecida a través de sendas cartas de reconciliación<sup>20</sup>.

El estudio del islam y la búsqueda de respuesta a los problemas y conflictos entre cristianismo e islam fueron dos de sus principales tareas intelectuales. Impactado por la caída de Bizancio en 1453 bajo el dominio turco escribe *Introducción de la espada del Divino Espíritu en el corazón de los sarracenos*, de título beligerante pero de contenido dialogante y pacificador. En ella desarrolla un proyecto de diálogo entre cristianismo e islam. Como alternativa al camino de la violencia empleado por la Iglesia católica contra el islam, defiende el camino de la paz y de la doctrina.

Tres son los pasos que propone para llegar a una convivencia pacífica. El primero, mantener, dentro de lo posible, una paz duradera con los países musulmanes. El segundo, intensificar las relaciones entre las comunidades cristianas y las musulmanas, preferentemente en el plano sociocultural en un clima de comprensión que permita suavizar los fanatismos de ambas partes y libere de los prejuicios. El tercero, llevar a cabo un debate pacífico entre las doctrinas fundamentales de cada religión, en una actitud tolerante, reconociendo los valores positivos del islam, pero sin claudicar en la fe. Juan de Segovia creía que el debate doctrinal entre cristianos y musulmanes debía llevarse a cabo «siempre con los alfaquyes y en presencia de los gobernantes musulmanes»<sup>21</sup>.

Para asegurarse de que su método de diálogo por el camino de la paz y de la doctrina no estaba descaminado lo discutió con dos brillantes intelectuales de su tiempo, comprometidos también como él en el diálogo

20. Cf. *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, cit.

21. C. Vega, «Segovia, Juan de», 2004, 436; cf. D. Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico*, 1952; E. Molina López, *Estudio preliminar a Darío Cabanelas: Juan de Segovia y el problema islámico*, 2007.

del cristianismo con el islam: Nicolás de Cusa y Eneas Silvio, luego papa. El 2 de diciembre de 1453 Juan de Segovia envió a Nicolás de Cusa una carta que acompañaba al índice de la obra, pidiéndole orientación en torno a estas cuestiones: información sobre lo ocurrido en la guerra contra los turcos y sobre las medidas que se preparan; opinión sobre su método de acercamiento a los sarracenos, es decir, sobre la conveniencia y eficacia de utilizar la vía de la paz, en vez de la guerra, para eliminar el peligro de los turcos; oportunidad de enviar al papa la obra que entonces estaba escribiendo. En la carta a la que me he referido más arriba Nicolás de Cusa le muestra su total acuerdo con la metodología dialógica y le invita a hacer una lectura del Corán que permita acercar posturas en torno a los grandes temas del cristianismo como la Trinidad, Cristo, el paraíso, etcétera.

#### 8. *Bodino*: Coloquio de los siete sabios

Un ejemplo luminoso de diálogo intercultural e interreligioso en el siglo XVI es el *Coloquio de los siete sabios* (*Colloquium Heptaplomeres*), del politólogo Jean Bodino. El autor nació en torno a 1530 en Angers, capital de Anjou. Parece que fue novicio en la orden religiosa de los carmelitas bajo los auspicios del obispo de su ciudad Gabriel Bouvery. Entre 1554 y 1560 estudió derecho y después ejerció la docencia en Toulouse. Posteriormente se trasladó a París, donde ejerció de abogado. Fue encarcelado durante año y medio y se especula que pudo ser por sus ideas protestantes, pero no está demostrado<sup>22</sup>.

Bodino vivió de manera intensa la crisis del siglo XVI provocada por la división religiosa de Europa y por las sucesivas guerras de religión, y colaboró en su solución, asumiendo una actividad pública a través del compromiso político y del trabajo intelectual. Formó parte del partido de los «políticos», que intentaba superar la intransigencia e intolerancia de católicos y protestantes. Por eso fue acusado de tibieza e incluso de actitud irreligiosa. Defendió la soberanía absoluta del monarca en el contexto de un derecho universal como árbitro e instrumento de pacificación. Con esta teoría intentaba superar las posturas religiosas y políticas pasionales y poner las bases para una respuesta racional a los conflictos.

En 1593 escribió el *Coloquio*, donde analiza el fenómeno de la diversidad cultural que estaba desangrando a Europa con las guerras y las persecuciones por motivos religiosos y aporta una respuesta a partir de la idea de tolerancia. El género literario de esta obra es el diálogo que permite la escucha, el intercambio de pareceres y el debate entre los interlocutores, sin vencedores ni vencidos y sin conclusiones finales. Bodino abre espacios de discusión entre opiniones no coincidentes.

Los siete interlocutores representan a otras tantas religiones y tendencias ideológicas: judaísmo (Salomón Bercassio), luteranismo (Federico

22. J. Bodino, *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas* (*Colloquium Heptaplomeres*), 1998.

Podamico), calvinismo (Antonio Curcio), catolicismo (Pablo Coroneo), islam (Octavio Fagnola, antes cristiano), escepticismo (Jerónimo Senano) y religión natural (Diego Toralba). Los siete tienen ideas discrepantes en torno a la religión y debaten con gran libertad. El encuentro tiene lugar en la casa del católico Pablo Coroneo, hombre de letras y estudioso de la virtud, en Venecia, ciudad emblemática por su cosmopolitismo y libre-pensamiento. El clima del coloquio es amistoso, sereno y respetuoso, y la conversación, al decir de Bodino, «elegante». Los siete interlocutores vivían con moderación, inocencia e integridad. Coincidían en la valoración y la práctica de ciertas virtudes: la recta intención, la modestia, la caridad, la sinceridad, la confianza y la amistad. Lo que a todos les guiaba era el deseo de aprender, más que el afán de discutir o el ánimo de imponerse a los otros. Cada sesión terminaba con un canto común.

El coloquio constata los desacuerdos existentes entre los judíos, los cristianos y los musulmanes en relación con la religión y las diferencias dentro de cada una de las religiones. Epifanio y Tertuliano reseñaban ya en el siglo III no menos de ciento veinte herejías entre los cristianos. ¿Qué solución se propone ante este pluralismo? Cada uno de los contertulios aporta su opinión. Para Toralba, la respuesta está en volver a la religión natural, muy antigua y cierta, que Dios ha colocado en la mente de cada uno. Fue la religión en la que vivieron Abel, Enoc, Lot, Set, Noé, Isaac y Jacob. A Curcio no le agrada la abundancia de ceremonias, ya que destruye el culto del verdadero Dios. Y pone tres ejemplos de dicha abundancia: los paganos, los católicos y los musulmanes. Salomón ejemplifica la sobriedad ceremonial en los judíos, que no practican sacrificio alguno.

Senano es partidario de orar todos al mismo tiempo y una vez por todas, y prefiere «aprobar todas las religiones de todos antes que excluir aquella que tal vez es la verdadera»<sup>23</sup>, y ello para no errar en ninguna. En favor de su teoría irenista cita a Pablo de Tarso: «Con los judíos me porté como judío para ganar a los judíos; con los sujetos a la Ley, aunque personalmente no esté sujeto, para ganar a los sujetos de la Ley. Con los que no tienen la Ley, me porté como libre de la Ley. Con los que sea me hago lo que sea, para ganar a algunos como sea». Valora muy positivamente la concordia reinante entre los ciudadanos de Jerusalén, que pertenecen a credos, etnias y culturas diferentes: grupos cristianos, griegos, latinos, jacobitas, armenios, gregorianos, coptos, abisinios, nestorianos, judíos y musulmanes. Muestra una profunda tolerancia por los templos de todas las religiones y por los distintos ritos y ceremonias que se hacen por separado en ellos, ya que contribuyen a la tranquilidad pública. Cree que todos los votos surgidos de mentes puras son gratos a Dios y se pregunta qué dificultad puede haber para que puedan dirigirse a Dios con preces comunes. Eso, dice, permitiría a todos los seres humanos vivir en concordia.

23. *Ibid.*, 380-381.

El católico Coroneo cree que no hay que apartarse ni un ápice de las ceremonias de la Iglesia católica y que es necesario anteponer la piedad a la utilidad pública e incluso obligar contra la voluntad a los cultos públicos, citando el texto evangélico de las bodas del hijo del rey en el que se obliga a la gente a entrar en el banquete. Octavio matiza que se trata de los invitados a la boda y que si se resistieran a asistir y se les forzara con látigos bajo la amenaza de la pena de muerte, sería inútil y poco decoroso. Salomón considera un ultraje a Dios obligar a alguien a obedecerle. No se puede imponer el culto a Dios, ni forzar a nadie a cambiar de religión. Y pone como ejemplo al rey David, que, tras someter a los moabitas y a otros pueblos, permitió que siguieran practicando sus cultos.

Similar actitud adopta Curcio, quien defiende la libertad religiosa, citando los conocidos textos de Tertuliano e Hilario. Dice Tertuliano: «Es un derecho humano fundamental, un privilegio de la naturaleza, que todos los seres humanos procedan de acuerdo con sus propias convicciones. La religión de una persona ni perturba ni ayuda a otra. No está en la naturaleza de la religión que se imponga por la fuerza». Hilario afirma: «Si se emplease la violencia para establecer la fe, la doctrina episcopal, se opondría a ello y diría: ‘Dios es el Señor del universo y no tiene necesidad de un homenaje forzado’».

¿Con quién de los interlocutores se identifica Bodino? Es una pregunta de difícil respuesta. Las opiniones van desde quienes lo definen como ateo o califican su fe de ambigua, a los que le vinculan con el católico Coroneo, con el judío Salomón o con Toralba, defensor de la religión natural. Creo que, de entrada, hay que descartar cualquier identificación con el ateísmo, ya que todos los interlocutores coinciden en la crítica a Epicuro. Es verdad que se reconocen sus virtudes, pero se le acusa de cercenar de raíz como con hacha todo temor reverencial de la divinidad. El luterano Podamico y el calvinista Curcio aparecen como intolerantes. El escéptico Senano, lejos de hacer aserciones apodícticas en materia religiosa, plantea dudas. Lo que provoca el comentario de Salomón: «Me gustaría más verte caliente o frío en materia de religión más que tibio». Lo que sí puede decirse es que Coroneo, Toralba y Salomón no reciben descalificaciones contundentes.

En conclusión, *Coloquium Heptaplomeres* anticipa algunas de las ideas ilustradas como la fraternidad y la solidaridad con la razón y el rechazo de la superstición. A la razón le corresponde la tarea de unificar las religiones y de hacer prevalecer el principio de tolerancia en una «Europa inundada de sangre, alborotada de disputas confesionales, castigada de odios y persecuciones», como escribe Dilthey en su excelente comentario a la obra de Bodino<sup>24</sup>.

24. Citado por J. de Salas, a quien sigo de cerca en este comentario, p. xx.

9. *Lessing*: Nathan el Sabio

En 1778 el filósofo alemán Gotthold Ephraim Lessing (1729-1881) mantuvo una dura discusión con Johann Melchior Goeze, pastor de Hamburgo, en la que defendió el derecho a la discrepancia en materia religiosa. Era, en realidad, un alegato contra el pensamiento único. La autoridad competente, incómoda con sus opiniones, le prohibió participar en debates públicos en torno a cuestiones religiosas y a la tolerancia. Sin embargo, tras la prohibición, Lessing siguió reflexionando sobre la religión y defendiendo racionalmente la tolerancia religiosa. Y lo hizo a través del poema dramático *Nathan el Sabio*, escrito en 1779, sin duda la obra más emblemática a favor de la tolerancia y del diálogo entre las religiones en plena Ilustración europea, calificada por Hans Küng como «un drama de reconciliación utópica». En ella intenta mostrar la coincidencia de las tres religiones reveladas, la judía, la cristiana y la musulmana, en una verdad superior de carácter racional y en unos valores morales comunes. Se trata de una ejemplificación de su filosofía de la religión, que considera las enseñanzas morales como el verdadero contenido de las religiones<sup>25</sup>.

De nuevo estamos ante el género literario del diálogo, como en el caso de Abelardo, de Ramon Llull, de Nicolás de Cusa y de Bodino: el diálogo como forma de ser, como actitud ante la vida y estilo de vida, como reconocimiento de la igual dignidad de los interlocutores y camino para resolver los conflictos pacíficamente, como salida existencial de uno mismo en busca del otro, salida del autismo metodológico, itinerario en busca de la verdad y expresión de fraternidad. Ahora bien, el diálogo no implica renuncia a las propias creencias, a la propia identidad, sino apertura a otras identidades. ¿Resultado? El cambio de actitud ante el otro; la con-vivencia, no la mera coexistencia; la afirmación de la identidad, pero sin caer en la ortodoxia identitaria; la inter-identidad frente a la rígida afirmación de la identidad; el cultivo de la amistad, no la pertinacia de la enemistad; el respeto a la diferencia, no la uniformidad: «Nunca he exigido que a todos los árboles les salga la misma corteza», le dice Saladino al Templario<sup>26</sup>. No se puede traicionar la propia verdad, pero tampoco imponerla a los demás. Las verdades de las religiones son todas ellas fragmentarias, apuntan a la Verdad, pero no la agotan ni la expresan en su plenitud.

La obra describe el debate entre tres representantes de las tres religiones monoteístas de procedencia semítica y orientación profética: un judío ilustrado, un musulmán ilustrado y un cristiano al principio inmaduro, pero luego ilustrado. Frente a la teoría de la única religión verdadera, la católica, y su principio excluyente «fuera de la Iglesia no hay salvación», y a la teoría de la dominación de las dos religiones, la católica y la protestan-

25. Cf. G. E. Lessing, *Natán el Sabio*, 1985 (citaré por esta edición); J. Jiménez Lozano *et al.*, *Religión y tolerancia. En torno a Natán el Sabio*, 2003.

26. G. E. Lessing, *op. cit.*, 198.

te, y su principio «cada región tiene su propia religión (la del príncipe)», Lessing defiende el principio de la tolerancia y del respeto hacia todas las religiones.

No deja de ser llamativo que Lessing, ejemplo de filósofo ilustrado por antonomasia, recurra a una ambientación medieval para explicar a la gente ilustrada de su tiempo qué es la tolerancia y cómo debe practicarse. A través de la parábola de los tres anillos muestra los valores modernos, cuales son: la búsqueda de la verdad, más que su posesión, como tarea del ser humano; la importancia del ser humano y su precedencia sobre otras dimensiones como el ser judío, cristiano o musulmán; la igualdad de todos los seres humanos en dignidad.

Los cristianos habían matado a todos los judíos con sus mujeres e hijos y, entre ellos, a la mujer y a los siete hijos de Nathan el Sabio. La primera reacción de éste fue encolerizarse, disputar con Dios, jurar odio irreconciliable a toda la cristiandad, maldecirse a sí mismo y al mundo. Poco a poco va controlando sus sentimientos y los pasa por el filtro de la razón. Un cristiano le dio en regalo a su hija adoptiva Recha.

Dos son los principios en los que Lessing basa la idea de tolerancia: 1. Hay que anteponer el ser hombres al ser creyentes. Es la propuesta de Nathan al Templario: «¿El cristiano y el judío son judío y cristiano antes que hombres? ¡Ah, si hubiera encontrado yo en vos a uno de esos a quienes basta con llamarse hombre!»<sup>27</sup>. La común humanidad de todos los seres humanos está en la base de la tolerancia. 2. Hay que reconocer el valor universal de la razón, común a todos los seres humanos, patrimonio de la humanidad, dentro del respeto a la pluralidad cultural y religiosa de racionalidades.

El sultán Saladino y su hermana Sittah difieren en su valoración del cristianismo y de los cristianos. Saladino no responsabiliza de la intolerancia a los cristianos sino a los templarios como tales, no como cristianos. La justificación de las cruzadas no hay que buscarla en razones religiosas, sino en causas políticas sociales y económicas. Sittah, por el contrario, convierte a los cristianos en enemigos por el hecho de ser cristianos: «Tú no conoces a los cristianos, no quieres conocerlos —le dice a su hermano—. Su orgullo es ser cristianos, no ser hombres. Porque incluso eso que viene todavía de su fundador y que sigue dándole a la superstición un aroma de humanidad, incluso eso, lo aman no porque es humano, sino porque lo enseña Cristo, porque lo hizo Cristo»<sup>28</sup>.

En el actual pluriverso religioso no cabe preguntar qué religión o religiones son verdaderas y cuáles falsas. Ese planteamiento nos llevaría derechamente de nuevo a la guerra, al menos dialéctica, de religiones. La actitud ha de ser, más bien, ir en busca de los destellos de verdad que hay en todas las religiones, en busca de las manifestaciones de autenticidad en

27. *Ibid.*, 150.

28. *Ibid.*, 136.

la vida de los creyentes. Pero también en busca de las manifestaciones del error en cada religión, incluida la propia, y de la inautenticidad en cada uno de los creyentes.

La idea inclusiva de la verdad en todas las religiones, y no en una sola y de manera excluyente, se pone de manifiesto de manera ejemplar y con total nitidez en la parábola de los tres anillos que cuenta el propio Nathan. Un hombre poseía un anillo de valor incalculable que legó a su hijo predilecto, quien, a su vez, cuando muriera, debía dejárselo en herencia a su hijo más querido, convertido en príncipe de la casa por el hecho de poseer el anillo. Siguiendo esta sucesión, el anillo llegó a un padre que tenía tres hijos, a quienes profesaba el mismo amor. A los tres les prometió el anillo. Pero ¿cómo agradar a los tres si no tenía más que uno? Encargando, de manera secreta, a un artesano que hiciera dos anillos idénticos al original, sin reparar en precio ni esfuerzos. El artesano hizo su trabajo con total profesionalidad y consiguió fabricar tres anillos tan iguales que ni el padre fue capaz de distinguirlos. Antes de morir entregó un anillo a cada uno de los hijos.

Muerto su padre, cada hijo se creía el príncipe de la casa ya que los tres tenían el anillo. Y resultaba imposible distinguir el anillo verdadero de los falsos, «casi tan imposible —comenta Nathan— como resulta demostrar cuál es la fe verdadera»<sup>29</sup>. Para dirimir la cuestión recurrieron a un juez, quien estableció este sabio dictamen:

Tomad las cosas como están. Cada uno recibió del padre su anillo, pues que cada cual crea que su anillo es el auténtico. *Quizá vuestro padre no haya querido en su casa la tiranía del anillo único* (subrayado mío). Una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba por igual, por lo que no quiso postergar a dos para favorecer a uno. Imitad el ejemplo de su amor. Esforzaos por manifestar la fuerza de la piedra. Venga en vuestra ayuda esa fuerza como tolerancia, como buen obrar, como sumisión a Dios. Y cuando luego, en los hijos de vuestros hijos, se manifiesten las fuerzas de las piedras, para aquel entonces, dentro de millones de años, os cito de nuevo ante este tribunal. Entonces se sentará en esta silla un hombre más sabio que yo. Marchaos<sup>30</sup>.

#### 10. *Posibilidades y dificultades para el diálogo entre cristianismo e islam*

Durante las últimas décadas no han faltado intentos de diálogo entre cristianismo e islam. Pero se interponen numerosos obstáculos en el camino. Dos son, a mi juicio, los más serios y difíciles de salvar: el desconocimiento mutuo entre ambas religiones y, peor todavía, las descalificaciones mutuas. Éstas son tanto más gruesas y viscerales cuanto mayor es el desconocimien-

29. J. Jiménez Lozano *et al.*, *op. cit.*, 99.

30. G. E. Lessing, *op. cit.*, 176.

to entre ellas. Las certezas se refuerzan cuanto más crasa es la ignorancia. A la hora de juzgar y valorar a las otras religiones, no se suele partir de una información objetiva al respecto. Frecuentemente se opera con estereotipos que terminan por deformar el sentido profundo de la religión.

Un ejemplo de esa correspondencia fatal entre desconocimiento y descalificación, ignorancia y certezas, así como de la generalización de los estereotipos, se encuentra en la actitud del clero secular y de los religiosos españoles ante el islam. Según una encuesta elaborada por la Asociación Darek-Nyumba, que promueve el diálogo islamo-cristiano<sup>31</sup>, la actitud más extendida entre los religiosos y sacerdotes de nuestro país hacia la religión musulmana es la *indiferencia*, que alcanza a algo más del 30%, seguida de la falta de opinión, con un 19,80%, lo que revela un elevado nivel de ignorancia sobre el islam, tratándose de personas con estudios universitarios. Le sigue la antipatía, con un 15,14%. Sólo un 15,55% ve con simpatía al islam.

Los adjetivos con que califican a esta religión responden a los estereotipos usuales y son peyorativos en extremo. El 46,81% la considera fanática; el 26,71%, machista; el 8,93%, fundamentalista. La opinión sobre Mahoma y su misión profética admite más matices: el 73,59% lo reconoce como profeta; el 8,93% lo considera un iluminado; el 3,30% lo ve como un falso profeta; el 4,07% lo tiene por un verdadero profeta.

La ignorancia sobre el islam, que me atrevería a calificar de enciclopédica, está muy extendida entre el clero secular y los religiosos españoles. En torno al 55% confiesa no haber leído nada o apenas nada sobre él; un 21,29% ha leído, pero hace tiempo; sólo un 23,83% dice haber leído algo recientemente. Similares son las cifras sobre la lectura del Corán: el 53,01% no lo ha leído; el 40,58% ha leído algún trozo.

Si del conocimiento del islam a través de los libros pasamos al trato directo con musulmanes, los datos de la encuesta son los siguientes: casi el 38% no ha mantenido relación con ellos; el 31,27%, sólo ha mantenido relación ocasional; el 6,3% ha establecido lazos de amistad personal.

De esto se deduce que es necesario conocer todas las religiones y operar con criterios objetivos a la hora de valorarlas. Lo que no implica la renuncia a la propia identidad religiosa en aquellas personas que profesan un determinado credo, aunque sí a flexibilizar las propias posiciones doctrinales y morales. El diálogo sólo es posible entre identidades abiertas, mutuamente fecundantes, no entre personas o colectivos dogmáticos.

A través del diálogo, siempre crítico y autocrítico, los interlocutores toman conciencia del peligro que acecha a las religiones de convertir las mediaciones en metas y de encerrar la religión en los estrechos límites de las instituciones. Por eso, puede ser una buena oportunidad para descubrir

31. Los datos de la encuesta han sido recogidos y comentados en la revista *Encuentro islamo-cristiano* 342 (2000).

la necesidad que tienen las religiones de renovarse. El diálogo interreligioso no tiene como objetivo imponer la uniformidad de los ritos, símbolos, creencias y cosmovisiones, como tampoco diluir las señas de identidad de cada religión en un único universo religioso. Ni siquiera pretende dirimir las diferencias de carácter religioso o filosófico, o llegar a acuerdos en cuestiones doctrinales. Lo que no excluye el debate y la confrontación, siempre que haya cuestiones que requieran clarificación. Las diferencias permanecerán después del diálogo, pero desaparecerán las descalificaciones gratuitas y las desconfianzas infundadas.

El diálogo interreligioso no puede ser autocomplaciente. Debe caracterizarse por su sentido crítico hacia dentro y hacia fuera, hacia la propia religión y hacia las otras con las que dialoga y se intercomunica. La crítica hacia el interior da más autoridad cuando se pretende hacer una crítica al exterior.

Toda religión debe estar dispuesta a escuchar y aceptar las críticas precedentes de fuera, y no tomar como simples malentendidos o interpretaciones equivocadas lo que la mayoría de las veces son constatación sincera y objetiva de los propios límites. Toda religión debe ser consciente de que su concepción de la realidad, por intencionalmente completa que parezca, posee un elevado grado de imperfección y de parcialidad, como no puede ser de otra manera, ya que se trata de un punto de vista.

El diálogo crítico exige huir de la autocomplacencia y pasar a la auto-crítica, renunciar al conformismo y entrar en un proceso de conversión que desemboque en la necesaria transformación. La reforma ha de constituir el principio arquimédico de todas las religiones, que, en su caminar histórico, tienden a alejarse del espíritu fundacional primigenio, e incluso a pervertirlo alegando todo tipo de justificaciones, la mayoría de las veces espurias.

Hay todavía una última exigencia para la práctica de un diálogo interreligioso crítico: la necesidad de comunicar los mensajes del pasado no de manera repetitiva y mecánica, sino con savia nueva; la necesidad de transmitir las sabidurías antiguas con lenguaje renovado y de realizar los ideales religiosos en nuevas praxis históricas como respuesta a los desafíos de cada época. La fidelidad al mensaje originario de cada religión no se logra con la simple recitación de los textos en su literalidad, sino interiorizándolos, dándoles sentido histórico, traduciéndolos en los nuevos contextos culturales. Nuestro acercamiento a los textos del pasado debe hacerse desde las nuevas preguntas. La transmisión del lenguaje religioso a las nuevas generaciones, asevera Raimon Panikkar, no puede reducirse a un proceso de repetición mimética; «es un acto creador que consiste en encender el antiguo fuego prendiéndolo en nuevas antorchas, de hacer odres nuevos para el vino nuevo sin perder viejos aromas»<sup>32</sup>. Y ello exige una transformación y un crecimiento de las antiguas sabidurías.

32. R. Panikkar, «Diálogo inter- e intrarreligioso», 2005, 251.