

Pedro Gómez García

Los dilemas del islam

Mirada histórica, riesgos presentes y vías de futuro

Granada 2012
Editorial Comares

Sumario

INTRODUCCIÓN

1. Un objeto de estudio problemático
2. Una orientación metodológica compleja

1. CONFRONTACIÓN HISTÓRICA ENTRE ISLAM Y CRISTIANDAD

1. Un esquema de las confrontaciones entre musulmanes y cristianos
2. La tolerancia y el acoso a las iglesias cristianas antiguas bajo el islam
3. La significación de los hechos históricos para el presente

2. PENETRACIÓN MUSULMANA ACTUAL EN EUROPA

1. Los musulmanes hoy en Europa y en España
2. Los conversos y el izquierdismo reaccionario

3. DIFÍCIL INTEGRACIÓN DE LOS MUSULMANES

1. La autoexclusión en una sociedad paralela
 2. El significado del velo que cubre a la musulmana
 3. La segregación social de la mujer
 4. Las polémicas a propósito de la mezquita
 5. Los problemas de integración y el futuro de Europa
- Anexo. Sobre el léxico procedente del árabe

4. ORTODOXIA DEL ISLAM TRADICIONAL MAYORITARIO

1. Las fuentes canónicas del islam: El Corán y la tradición
2. Las incongruencias, la doctrina de la abrogación y la yihad
3. El islam histórico y algunas claves explicativas
4. El Corán y el judaísmo
5. El Corán y el cristianismo
6. Una tolerancia desmentida por los hechos

5. TENDENCIAS DEL ISLAM EN EL MUNDO MODERNO

1. La actitud ante los derechos humanos universales
2. Los tipos de discurso de los musulmanes en Internet
3. Las vías para una renovación islámica ante la modernidad

6. VÍA DEL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO

1. La violencia contra los cristianos en países musulmanes
2. La yihad como beligerancia para islamizar el mundo
3. El islamismo yihadista justifica y practica el terrorismo

7. VÍA DE LA ACLIMATACIÓN DEL ISLAM

1. La idealización falaz del islam tradicional
2. La intangibilidad de la figura de Mahoma y del Corán
3. La aclimatación del islam en la sociedad democrática

8. VÍA DE LA REFORMA DEL ISLAM

1. La reforma modernizadora del islam
2. Los desafíos que deben afrontar los reformadores
3. La incertidumbre frente al futuro del islam

9. PASOS HACIA EL NUEVO PARADIGMA

1. Superaciones necesarias para la evolución del islam
2. Un esfuerzo por ser saludablemente críticos y libres
3. Asumir los logros y trascender los límites de la modernidad

BIBLIOGRAFÍA

VIDEOGRAFÍA

SITIOS DE INTERNET

Introducción

1. UN OBJETO DE ESTUDIO PROBLEMÁTICO

La antropología nos enseña que todos los rasgos culturales son transmisibles por definición, sea como elementos simples o en unidades más complejas, ya se trate de técnicas y artefactos que se transportan, de ideas y creencias que anidan en las cabezas de la gente que se desplaza, o como información que va inscrita en soportes que se difunden de un sitio a otro. Los segmentos y los conjuntos codificados de rasgos o esquemas culturales constituyen la clave en el modo específico de organización de la sociedad humana.

Cuando en un sistema social se introducen paquetes de esquemas culturales provenientes de otro sistema sociocultural, entonces, según la teoría de la evolución aplicada a la historia, se produce un *flujo cultural*. Y el comportamiento del sistema que recibe la afluencia externa de mutaciones se verá alterado de alguna manera, dependiendo en cualquier caso de la *selección cultural*. Se puede decir que este tipo de fenómeno ocurre en múltiples direcciones, en nuestro mundo abierto y globalizado, pero de un modo particular observamos un flujo específico que está aconteciendo en Europa y en España con el asentamiento de población musulmana, caracterizada por el hecho de traer consigo componentes ideacionales y comportamentales propios de su religión y en buena medida disonantes, como se verá, con respecto a valores fundamentales de la cultura europea.

Mi propósito, a lo largo de estas páginas, estriba en describir brevemente y analizar críticamente algunos aspectos de *la problemática* que suscita la presencia del islam en los países occidentales, una problemática que también afecta a la posición de los musulmanes en el mundo. A nadie se le oculta la dificultad de abordar un tema así, en el que concurren circunstancias tan polémicas y opiniones tan contradictorias que bien podrían hacer decir hoy a Don Quijote: «Con el islam hemos topado, amigo Sancho». No es cuestión de soslayarlo. Creo que es posible respetar a las personas concretas y su libertad de conciencia y, al mismo tiempo, defender el derecho a examinar libremente, discutir y argumentar racionalmente las ideologías y las creencias en cuanto sistemas de ideas. Pues el temor a que alguien se sienta herido u ofendido subjetivamente por una opinión no puede convertirse en una forma de chantaje moral que colapse toda libertad de pensamiento y expresión. Dentro de los límites de la prudencia y el respeto a las personas, no sería honesto desistir de la búsqueda de objetividad en los asuntos investigados, aunque el punto de vista adoptado desdiga de la visión que tienen los protagonistas y aunque las hipótesis formuladas vengán a desmentir las que otros estudiosos sustentan.

Puedo anticipar ya el reproche de parcialidad. También se le ha hecho a las páginas que Claude Lévi-Strauss dedica al islam, al final de *Tristes trópicos* (1955, capítulos 39 y 40). Se le recrimina que representa «una forma de divagación, si no de delirio que ciega a su autor hasta el punto de no ser ya capaz de disfrutar de las bellezas legadas por el islam como civilización» (Meddeb 2011, pág. 77). Mi respuesta, de antemano, es que aquí no voy a tratar del islam como civilización –sin excluir las alusiones necesarias–, sino del islam en cuanto sistema religioso e ideológico. Creo que la distinción es pertinente. Esta distinción la proponen los estudiosos, aunque en general no de forma tan radical como en la tesis de Ibn Warraq, quien defiende que en lo que se denomina «islam» debemos distinguir tres cosas: una, la enseñanza de Mahoma contenida en el Corán; dos, la tradición y la ley islámicas; y tres, la civilización musulmana como tal; para sostener seguidamente que la tercera logró su esplendor a pesar de

las dos primeras y no a causa de ellas (véase Ibn Warraq 1995, pág. 33). Por mi parte, aparte de la mirada histórica, también prestaré atención al islam como factor en el proceso de mundialización contemporáneo.

Por lo demás, niego que los análisis y opiniones que expongo sean obra del a priori y consecuencia de los prejuicios. Siempre me han maravillado las visitas a la antigua mezquita de Córdoba y los paseos por los palacios de la Alhambra de Granada. Como a tantos andaluces, me han embelesado las fabulosas historias del tiempo de los moros, la lectura de *Las mil y una noches*, *El collar de la paloma* de Ibn Hzam, los *Viajes de Alí Bey*, o los *Cuentos de la Alhambra* de Washington Irving. Lejos de cualquier predisposición en contra, he experimentado ante todo curiosidad y admiración. Mis puntos de vista críticos han surgido, con diferentes matices, como resultado de la investigación, después de manejar las fuentes y un amplio repertorio de documentos, mediante un enfoque histórico y antropológico, guiado por un pensamiento inquisitivo, llevado hasta el plano filosófico y el teológico. Es verdad que el estudio me ha conducido a una creciente desmitificación. De manera que, sin salir del asombro por las maravillas arquitectónicas y literarias, he descubierto con no menos asombro el trasfondo religioso y el sistema de valores y desarrollos jurídicos de una tradición que, al menos en su declive, se desvela como una tremenda regresión en la historia de la humanidad. En este diagnóstico vuelvo a coincidir con las distantes apreciaciones de Lévi-Strauss, a quien Abdelwahab Meddeb acusa tópicamente de «fobia islámica». Yo escribí, hace un tiempo, una crítica acérrima contra la filosofía de Descartes, pero, hasta ahora, a nadie se le ha ocurrido decir que estoy poseído por una fobia cartesiana.

2. UNA ORIENTACIÓN METODOLÓGICA COMPLEJA

El método de investigación seguido aquí busca conocimientos lo mejor fundados posible, partiendo de una actitud y un enfoque que da prelación a la antropología sobre la teología, a la historia sobre la metafísica, al análisis crítico sobre la experiencia mística. De ahí que solo sea pertinente un discurso dirigido a un esclarecimiento racional, articulado con herramientas del análisis científico, antropológico y filosófico, desde la perspectiva de la historia de los acontecimientos y el sistema conceptual en el que estos se inscriben. Pues estoy convencido de que todas las tradiciones religiosas son susceptibles de indagación histórico-crítica y a todas les son aplicables los mismos métodos de estudio evolutivo y sistémico, por mucho que algunas de ellas imaginen poseer una verdad por encima de todo alcance racional, pretensión a todas luces indemostrable.

En este sentido, podemos mencionar el caso del cristianismo, que, después de dos siglos sometiendo a implacable crítica y hermenéutica sus orígenes, textos, prácticas, instituciones y paradigmas históricos, ha llegado un punto en el que se ha logrado cierto consenso básico entre los especialistas (véase Küng 1995; Lenoir 2007), aunque siempre queden cuestiones abiertas. En lo que respecta al islamismo, también ha habido, sobre todo en los últimos decenios, investigaciones críticas bien fundamentadas, tanto las debidas a autores no musulmanes (véase Crone 1987, Ferro 2002, Küng 2004, Spencer 2007, Elorza 2008, Caldwell 2009, Farías 2010), como las realizadas por intelectuales de origen musulmán (véase Ibn Warraq 1995, Mondher Sfar 2000, al-Yabri 2006, Filali-Ansari 2003, Arkoun 2005, Djait 2004, Abdelmajid Charfi 2008, Mohamed Charfi 2009, Abu Zayd 2006 y 2009, Jahanbegloo 2007, Soroush 2000, Bidar 2008, de los que hablaré en el capítulo octavo). Pero la triste realidad es que las ideas historicistas y reformistas han calado muy poco, o casi nada, en el mundo islámico,

masivamente encerrado en los esquemas de la tradición medieval y con grandes dificultades para salir de su ensimismamiento. Más aún, en ese mundo, en general, el análisis crítico del Corán, de la tradición de Mahoma y de las escuelas jurídicas sigue considerándose, en general, como un crimen y expone, en ocasiones, a quien lo acomete a una amenaza muy real de persecución, cárcel, destierro u ostracismo.

Lo que no se entiende es que, en Europa, ese tipo de análisis crítico de las fuentes islámicas se haya convertido en tabú y que no pocos arabistas e islamólogos se limiten a emitir un discurso eufemístico o reverencial, si es que no apoloético. ¿Llegaremos a tal situación que llamar a las cosas por su nombre y expresarse con claridad constituya un delito? No deberíamos. Por lo pronto, comprobamos a diario que se abusa de la acusación de «islamofobia», sin verdadero motivo, como una forma expeditiva de silenciar el debate o infamar al discrepante. En este asunto, no hay por qué creer que los prejuicios de los extranjeros son siempre sagrados, ni que los prejuicios de los europeos son necesariamente execrables.

La condición previa para poder abordar estos temas con rigor exige situarse más allá del multiculturalismo y del relativismo cultural, ambos atrapados en la falta de lógica que supone postular la validez universal de un discurso que niega a todo otro discurso la posibilidad de tener validez universal. Además, si las culturas o los sistemas religiosos particulares fueran de por sí inconmensurables e incomparables –como pretenden los multiculturalistas–, sería imposible toda ciencia sobre ellos e incluso toda referencia a ellos como un conjunto. A diferencia del relativismo –que absolutiza cada cultura particular–, una teoría de la relatividad cultural pone en relación las diferentes culturas como pertenecientes a un mismo campo. Porque lo cierto es que la racionalidad humana opera básicamente igual en todas partes y sus estructuras lógicas sirven de apoyo al avance del conocimiento que trata de objetivar la realidad: un conocimiento compartido por todos los observadores debidamente entrenados. Por eso, defendemos el saber científico (sin olvidar las ciencias humanas) contra sus detractores posmodernos y antimodernos, sean heideggerianos, foucaultianos, derridianos, geertzianos, nihilistas o islamistas, basándonos en el fundamento de un mínimo de criterios epistemológicos y metodológicos desarrollados para elaborar la información científica. La ciencia no es infalible, claro está, pero es el mejor instrumento con el que contamos para poder avanzar en el conocimiento:

«La razón de que los científicos prefieran el conocimiento producido de conformidad con los principios epistemológicos de la ciencia no es que la ciencia garantice una verdad absoluta, exenta de sesgos, errores, falsedades, mentiras y fraudes subjetivos, sino que la ciencia es el mejor sistema descubierto hasta el momento para reducir los sesgos, errores, falsedades, mentiras y fraudes subjetivos» (Harris 1999, pág. 157).

El saber científico no es garantía de libertad, pero la libertad es inconcebible sin ciencia. Tampoco la libertad es garantía de bondad ética, pero es impensable la bondad o la acción moral sin libertad. El esfuerzo por conseguir interpretaciones antropológicas lo más objetivas posibles no es solo un objetivo epistemológico. Tiene implicaciones éticas y políticas relacionadas con el encubrimiento o la denuncia de las consecuencias perjudiciales que un determinado factor cultural puede acarrear para muchos millones de personas.

El planteamiento científico y las libertades individuales han chocado siempre con las posiciones dogmáticas de todo signo. En la historia europea, desde el siglo XVII, ha habido importantes avances y regresiones de la libertad, con un alto costo humano. La libertad religiosa se instauró en Europa como consecuencia a largo plazo de las guerras de religión. Era una forma de mantener a raya las pretensiones políticas de las iglesias anquilosadas y del

cristianismo identificado a la sazón con el antiguo régimen y mayoritariamente contrario al progreso de la modernidad. ¿Deben permitir las sociedades democráticas que se invoque y utilice esa libertad, ahora, para abrir paso a proyectos sociopolíticos radicalmente antimodernos? La libertad de expresión desde su origen pretendía amparar, entre otras cosas, la legitimidad de la crítica a la religión cristiana. ¿Se verá mermada hoy por la pretensión de inmunidad de la religión musulmana, en la medida en que esta impone su veto, amenaza con el castigo o compele a la autocensura?

La libertad de investigación no es menos capital¹. Su meta es la verdad; no la Verdad absoluta, sino el hallazgo de verdades. Y la verdad de un enunciado, descripción o interpretación no se dirime por ajustarse o no a la percepción que tienen los participantes, desde su propia perspectiva interna, sino por atenerse a los criterios que la comunidad de observadores científicos considera apropiados. Solo podrá refutarse una pretendida verdad si se comprueba la falsedad de las premisas o de las pruebas empíricas aducidas para respaldar las proposiciones acerca de lo que es verdadero, real, representativo o significativo.

En fin, hay que tener muy en cuenta que no es exactamente lo mismo hablar del islam que hablar del conjunto de los musulmanes, aunque a menudo ambos se confundan. Por eso, conviene no olvidar que lo que se dice acerca del islam como sistema de creencias, ritos y normas no es válido atribuírselo sin más a ningún musulmán en particular, ni tampoco a toda la comunidad de creyentes, pues se refiere a un objeto de dimensión y nivel diferente. El propio islam, aunque conste de un núcleo permanente, que ha de interpretarse, se da en formas históricas, cambia a través de las épocas y cristaliza en paradigmas más o menos adaptativos, en interacción con las transformaciones sociales.

En el terreno práctico, cabe añadir que en las sociedades musulmanas hay mucho más que el islam. Y la relación con el islam de cada individuo musulmán resulta siempre contingente, incierta, puesto que sus ideas y comportamientos pueden apartarse o no coincidir exactamente con lo que prescribe el sistema islámico, entendido desde una ortodoxia establecida. El desafío que hoy tiene planteado el mundo del islam es su incorporación a una humanidad general: la cuestión es si los musulmanes conseguirán reconciliar el islam con la modernidad, tal como reclaman voces musulmanas un poco por todas partes, pero faltas de apoyo y de difusión social. Se trata de incorporar los principios humanistas y laicos sobre los que se basa el mundo moderno, y sin los cuales la libertad de los países musulmanes seguirá siendo una lejana utopía. Pero, además, esa cuestión, de alguna manera, nos concierne a todos, porque las antiguas tradiciones llevan ya mucho tiempo encontrándose y conviviendo, cada vez más, en una universalidad concreta. El diálogo se está produciendo ya en el seno de una misma y única civilización en ciernes, la civilización humana. De ahí que la cuestión planteada sea, en último término, una cuestión humana.

1. Al escribir estos ensayos no me considero obligado a ninguna ortodoxia, ni me atengo a la autocensura reclamada por el lenguaje políticamente reprimido. He procurado avanzar un poco en el conocimiento, con la información que he podido recopilar y dentro de mis inevitables limitaciones, pero siempre abierto a debatir los datos y los argumentos que propicien una verdad mayor. Mi enfoque intenta apoyarse en los siguientes fundamentos: 1) La aplicación de métodos histórico-críticos al analizar los textos fundacionales y tradicionales. 2) La existencia de una racionalidad humana, propia de la especie, y de un patrón cultural universal. 3) La comparabilidad transcultural de los discursos filosóficos y teológicos, basada en el análisis de su coherencia lógica. 4) La comparabilidad de los componentes socioculturales, basada en la constatación y el discernimiento de las consecuencias sociales y personales. 5) La crítica interna de la propia tradición.

En este punto, está justificada la tarea y resulta imprescindible el esfuerzo por conocer mejor la historia de la problemática y su significación, así como por adentrarse críticamente en el debate y en la busca de las soluciones o las vías de evolución deseables en la encrucijada actual. A esto quisiera contribuir modestamente con estas páginas.

1

Confrontación histórica entre islam y cristiandad

Vaya por delante que aquí no pretendo contar una breve la historia de la civilización musulmana, ni siquiera una sucinta historia de las relaciones entre islam y cristiandad, sino tan solo pintar un esquemático cuadro impresionista de las principales *confrontaciones*, desde cierta perspectiva que realza el problema y su persistencia en el tiempo. Para empezar, en España, las representaciones llamadas de moros y cristianos han conservado la memoria teatralmente codificada de acontecimientos históricos, en los que se confrontaron dos religiones, o mejor, dos sociedades construidas bajo el influjo de dos religiones: la cristiana y la islámica. Este tipo de confrontación se produjo no solo en la Península Ibérica, sino, con perfiles propios, en otros confines alcanzados por la expansión de los imperios musulmanes.

Las representaciones populares de moros y cristianos en su conjunto (véase Gómez García 1992, 1995, 1996, 2008) son más fieles a la verdad histórica que esa variante revisionista que, en un patético ejercicio más de magia que de política, aprobó en noviembre de 2009 el Congreso de los Diputados, en Madrid: una petición de perdón a los moriscos expulsados en el siglo XVII, ahora, cuando todos los protagonistas, tanto ofensores como ofendidos, llevan casi cuatrocientos años bajo tierra. La verdad de lo ocurrido es, sin duda, amarga y trágica. Pero ¿qué sentido tiene engañarse, tratando de sustituir la historia de los hechos por un simulacro moralizante, en aras de una dudosa pleitesía política?

En nuestro caso, la historia levanta acta de las derrotas de los *moros* y el triunfo de los *cristianos*, así como del desenlace final con la expulsión de los moriscos, en 1609, por orden del Estado absolutista. Así se cerró una época, mediante una resolución política acorde con el espíritu del Barroco. Aquel desenlace, evidentemente, no puede satisfacer a una mentalidad democrática moderna (como tampoco a quienes pretenden una vuelta al medievo); pero, para bien y para mal, la historia es irreversible en sus acontecimientos, aunque sus estructuras sean a veces bastante más duraderas en el tiempo. En otra parte, he analizado y criticado la insuficiencia de la «solución» barroca (Gómez García 2008: pág. 102), porque no sirve en absoluto para arreglar el conflicto. También preguntaba por la posibilidad de ir más allá, y en qué condiciones.

La situación de nuestros días es la resultante de una evolución enormemente paradójica. Por un lado, Europa y Occidente han avanzado en la línea de la libertad religiosa, reconocida incluso por la Iglesia católica y recuperada por las naciones que soportaron el ateísmo confesional soviético. Por otro lado, en cambio, los mundos del islam se hallan soliviantados por movimientos islamistas que reclaman la restauración de la *charía*, legislación medieval que regula minuciosamente todos los aspectos de la vida del musulmán, confundiendo lo religioso con lo político y lo social. Se diría que la modernización no ha penetrado apenas, o ha fracasado, o se busca desesperadamente. Los proyectos políticos islamistas oscurecen el horizonte como amenaza de una regresión de alcance catastrófico universal, por su oposición a la idea de los derechos humanos y al primado de la razón humana. Sin haberlo previsto, parece como si estuviéramos abocados a una nueva confrontación de «moros y cristianos»; un conflicto, además que afecta no solo a España, sino a Europa y al mundo entero.

Está claro que el planteamiento de la transformación política en términos religiosos resulta extraño a nuestra mentalidad; pero no es así para los fervorosos creyentes que alardean de su lucha por implantar la justicia de la ley islámica o incluso por destruir el modo de vida de las sociedades modernas con el fin de islamizarlas. Deberíamos entender que lo que a nosotros nos

parece una demencia inconcebible es para ellos la mentalidad normal, más aún, la verdadera visión del mundo legitimada por la idea de Dios que se piensa en sus cabezas. Europa y la comunidad internacional, sin excluir a los países musulmanes (que también cuentan con pensadores reformistas), tendrán que promover todo tipo de estrategias para reafirmar y regenerar los logros de la modernidad, la ilustración, la democracia, los derechos humanos, el pluralismo y la convivencia en una civilización mundial.

1. UN ESQUEMA DE LAS CONFRONTACIONES ENTRE MUSULMANES Y CRISTIANOS

¿Será posible tratar desapasionadamente de los puntos de fricción entre el islam y el cristianismo, y –lo que *no es* lo mismo– entre el islam y el mundo moderno? Tal como están las cosas, no queda más remedio que hablar, debatir la cuestión, reexaminar la historia. Aunque esto nos lleve acaso, paradójicamente, a producir una nueva versión de las relaciones entre moros y cristianos, con rasgos peculiares, que se agregaría a la serie de las que han ido sucediéndose, pero mirando a un entendimiento.

Los dramas de moros y cristianos estrictamente tales remiten a una coyuntura española, a un contexto barroco, a un paradigma católico tridentino, a un orden político absolutista; pero, como he indicado, no se circunscriben ahí. Su significado se comprenderá mucho mejor si levantamos la mirada más allá del enclave geográfico y si no lo aislamos de un *antes* y un *después* en el tiempo histórico. Representan solo unos fotogramas que se insertan en una película mucho más larga, en un proceso macrohistórico multiseccular de interacciones. En realidad, su contenido nos remite a un problema estructural a escala mucho más amplia, que afecta a las complejas relaciones entre lo que, simplificando, se ha denominado la *cristiandad* y el *islam*, entre imperios de signo cristiano e imperios de signo islámico. En los dos términos, enormemente cargados con toda clase de denotaciones fácticas y connotaciones simbólicas e imaginarias, se ha destacado sobre todo la significación religiosa. Este ha sido el aspecto que se ha considerado más determinante en la mayoría de los contextos, exceptuando sin duda el de la modernidad ilustrada, industrial y democrática. Aunque bien es verdad que, en el mundo actual, la rémora no procede solo del islamismo, sino de todas las corrientes de filosofía política que se oponen a cualquier proceso de modernización. No obstante, aquí me limito solo a determinados aspectos concernientes al islam.

Así pues, será muy clarificador ampliar el panorama, más allá del fragmento o secuencia de las gestas hispánicas de moros y cristianos, y contemplar lo que aconteció en la historia. A nadie se le oculta que el planteamiento polémico viene dado ya desde los orígenes: se remonta atrás hasta el siglo VII. Y a través del tiempo, los incontables desenlaces de los conflictos y los apaciguamientos coyunturales no han alcanzado una estabilidad duradera. Menos aún hoy, a la vista de las convulsiones que agitan a los países musulmanes y ante la deriva terrorista de algunos movimientos islamistas radicales.

Los ataques del terrorismo islámico a intereses y personas de países occidentales, así como las amenazas a los que ellos –extemporáneamente– llaman «cruzados», y los llamamientos en nombre de lo más sagrado a la conquista de Al Ándalus y de Europa no son cosa pasada, propia de los libros de historia o de las novelas de aventuras, sino noticias alarmantes de la prensa de estos últimos años, hasta hoy mismo. Es verdad que en los movimientos wahabíes o salafistas, o *yihadistas*, o fundamentalistas islámicos en general, todo nos resulta anacrónico; pero no lo son las masas que los siguen, los medios tecnológicos y las armas mortíferas que manejan y los daños que causan y pueden amplificar. Porque no por lo erróneo y anacrónico del

planteamiento son menos reales y actuales sus perniciosos efectos.

Es necesario recordar la historia, prestar atención a su dinámica y destacar algunos hechos que conviene no olvidar, sobre todo ante ese delirante discurso que convoca a recuperar la «tierra del islam». En rigor, a la muerte de Mahoma, esa tierra no abarcaba más que una porción de Arabia: la zona costera del Mar Rojo, con unas cuantas ciudades, parte del desierto y algunos de los oasis que jalonaban la ruta de las caravanas hacia el norte.

La historia resulta enconadamente compleja y es forzosa una drástica simplificación, que tendrá la ventaja de poner de relieve los hechos más significativos para nuestro propósito. Dicha historia se podría contar, de manera muy esquemática, así: El Imperio Romano, desde tiempos de Augusto y durante los primeros siglos de nuestra era, extendía sus fronteras por todas las regiones que circundan el mar Mediterráneo, incluyendo Europa hasta el Rin y el Danubio, Asia Menor, Siria y Palestina hasta el Éufrates, Egipto, Abisinia y Norte de África hasta el Sáhara. La religión cristiana, que a partir de la segunda mitad del siglo I había empezado a difundirse en medio de graves conflictos con el poder, empezó a ser favorecida por el emperador Constantino a principios del siglo IV (Edicto de Milán, 313), y luego declarada religión única y oficial por el emperador Teodosio I, a fines del mismo siglo (392). Desde entonces, el Imperio Romano se convirtió en imperio cristiano, apoyado en la filosofía y el arte griegos, el derecho, las instituciones y las legiones romanas, la fe y la caridad de la Iglesia cristiana. La gran Iglesia católica (católico significa *universal*), en cuanto Iglesia imperial que definió su credo unitario en el concilio de Nicea (325), constituyó la cristiandad antigua, organizada territorialmente en cinco patriarcados. Estos patriarcados cubrían todo el imperio y recibían el nombre de sus metrópolis: Jerusalén¹, Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Roma.

La división administrativa del imperio entre occidente y oriente no alteró esa organización básica de la cristiandad ni afectó al ideal del Imperio universal, indisolublemente romano y cristiano. Lo que sí se produjo fue el desplazamiento del centro de gravedad de Roma a Constantinopla, agudizado por las irrupciones germánicas, durante los siglos V al VII. Esto queda refrendado por el hecho de que los primeros siete concilios ecuménicos del cristianismo se celebraran en ciudades de oriente. Hay que destacar el hecho de que, al disolverse el Imperio de occidente, no se rompió la unidad civilizatoria y económica, mantenida por la Iglesia y por el comercio mediterráneo respectivamente. En ella se integraron los nuevos reinos surgidos tras las invasiones de los germanos, cristianizados y romanizados, y –siguiendo al historiador Henri Pirenne– no hubo cambio de época histórica hasta principios del siglo VIII (véase Pirenne 1971, págs. 10-20). Fue entonces cuando se dio una transición abrupta a otra época.

Lo que aconteció fue que aquella situación de la cristiandad establecida se vio gravemente conmocionada por la imprevista irrupción de un nuevo poder en la escena histórica. Como es sabido, en el primer tercio del siglo VII, se gestaba un movimiento religioso-político fundado por Abu l-Qasim Ibn Abdallah, más conocido por el sobrenombre de Mahoma (en árabe *Muhammad*, que en español significa Alabado o Bendito).

El islam surgió en la desértica Península Arábiga, en un contexto social caracterizado por el proceso de unificación de las tribus árabes hacia la formación de un Estado, seguida luego por la expansión en un Imperio. En cuanto religión, el mahometismo² recogió tradiciones de sectas

1. Después de su destrucción en la guerra judía, en el año 70, los romanos reconstruyeron la ciudad con el nombre de Colonia Aelia Capitolina. Más tarde, tras la cristianización del imperio, recuperaría su nombre original, Jerusalén.

2. No existe razón alguna convincente para autocensurarse y evitar este término, cuyo significado

judías y cristianas marginales, elaborándolas de tal forma que en muchos aspectos entrañaba una regresión a los teologúmenos más arcaicos de la Biblia hebrea, del Yahveh belicoso y vengador. Sobre esta reformulación del monoteísmo (dicho sin adornos retóricos ni idealizaciones misticadoras) se fundaba una sociedad teocrática, férreamente sometida a una legislación tenida como revelada por Dios y soporte, de hecho, de un poder despótico, reforzado mediante un severo régimen de amenazas y castigos, que llamaba a la guerra de expansión en nombre de la fe, con la promesa bien tangible de reparto del botín conquistado, aparte de maravillosas compensaciones en el paraíso de ultratumba.

Después de un decenio de predicación en La Meca, sin mucho éxito, Mahoma dio un giro hacia la creación de una comunidad a la vez religiosa y guerrera, acaudillada por el «profeta armado». A partir del año 622, desde la ciudad de Yatrib (luego llamada Medina) donde se había refugiado, Mahoma dirigió una incesante guerra de hostigamiento, hasta conseguir la rendición de La Meca, ciudad donde entró como general victorioso en 630. Porque cabe opinar a favor o en contra de si Abu l-Qasim era un profeta enviado por Dios (algo solo objeto de creencia); pero lo que es irrefutable, por ser un hecho histórico corroborado por las propias fuentes árabes (Ibn Ishaq), es que fue un caudillo militar implacable y a menudo de una gran crueldad, hasta el final de sus días (véase Elorza, Ballester y Borreguero 2005). Una vez tomada La Meca, conquistó buena parte de Arabia, uniendo bajo su mando a numerosas tribus, en un Estado emergente. Como en todos los procesos formativos de un Estado, sin duda se alcanzó un progreso frente a los códigos tribales precedentes y se prohibieron algunas costumbres bárbaras, al tiempo que se ponía fin relativamente a la guerra a muerte entre unas tribus y otras. Cuando falleció Mahoma, en 632, a consecuencia del envenenamiento sufrido con ocasión de la conquista del asentamiento judío de Jaibar, los califas que le sucedieron sofocaron las revueltas, ampliaron su dominación y, en poco tiempo, construyeron un Imperio musulmán. Esto se hizo a costa de territorios del Imperio Romano/Bizantino (hacia el norte y el oeste) y del Imperio Persa sasánida (hacia el este).

Surgidos del desierto y aprovechando el mutuo debilitamiento de las grandes potencias de la época, el Imperio Bizantino y el Imperio Persa, los árabes musulmanes conquistaron amplias regiones y formaron un imperio propio. Lo consiguieron en virtud del impulso ideológico de la nueva religión y la organización militar articulada para lo que entendían como combate por la fe (*yihad*). El significado pragmático de esa palabra queda incuestionablemente claro después de la hégira (en contextos donde la traducción adecuada es cada vez más la de «guerra» contra el infiel). Mahoma interpreta la historia universal como manifestación ininterrumpida de Dios, a cuya divina voluntad debe someterse todo ser humano. Lo sintetiza de manera contundente el conocido historiador de las religiones Mircea Eliade: «Es, por consiguiente, indispensable la guerra total y permanente para convertir el mundo entero al monoteísmo» (1983, pág. 92). Su expansión fulminante haría cambiar de época: «El orden mundial que había sobrevivido a las invasiones germánicas no pudo hacerlo a la del Islam, que se proyectó en el

denotativo, según el diccionario, es sencillamente «religión fundada por Mahoma», salvo que uno se pliegue a la creencia de aquellos que afirman –contra toda evidencia histórica– que no es Mahoma, sino Alá, el fundador del islamismo. Esta última denominación, que el diccionario define como «conjunto de dogmas y preceptos morales que constituyen la religión de Mahoma», posee un sentido genérico para designar esta religión, y es un término atestiguado al menos desde el siglo VIII (en la versión latina de la controversia entre un sarraceno y un cristiano, de Juan Damasceno, se habla del *Eslamismum* que *Muchamethus* anunció). Hoy se observa, en algunos autores, una tendencia a distinguir entre «islam» e «islamismo», reservando este último término para el *islam político*.

curso de la historia con la fuerza elemental de un cataclismo cósmico» (Pirenne 1971, pág. 19).

Cuando utilizo aquí el concepto de *confrontación*, este no se refiere a un choque puntual entre sociedades o Estados, sino a un proceso sostenido en el tiempo, plasmado en una cadena de acontecimientos que no solo se deben a causas coyunturales, sino que obedecen, a la vez, a mecanismos más profundos y persistentes, capaces de dar juego en contextos históricos muy distantes.

Primera confrontación: la comunidad protoislámica contra Bizancio

En la primera ola de conquistas, acaece en sentido muy real la primera confrontación islamo-cristiana. El hecho es que los ejércitos de la primera comunidad protoislámica, con capital en Medina, atacaron y ocuparon militarmente amplias provincias del Imperio Bizantino. Desde el punto de vista geopolítico, la expansión del islam se produjo ocupando y sometiendo tierras y ciudades que eran cristianas desde hacía siglos. De tal manera que de los cinco patriarcados de la Iglesia, se apoderaron completamente de tres, y parcialmente de los otros dos. La realidad documentada es que el islam como imperio naciente, organizado militarmente y en nombre de la fe en Alá, agredió a los territorios de la cristiandad, en toda regla, desde el mismo momento en que hacía su aparición en la escena de la historia.

El primer califa, Abu Bakr (632-634), unificó toda Arabia. En seguida, inició la expansión territorial hacia el norte. Los árabes musulmanes derribaron, en el primer enfrentamiento, al Imperio Persa sasánida (633-644). Al mismo tiempo, desataron sucesivos ataques contra el Imperio Bizantino, penetrando en Siria y Palestina (en 633). El segundo califa, Omar (634-644), arrebató a Bizancio toda Siria, con Damasco (ocupada en 635) y, tras la gran victoria del río Yarmuk (636), tomó la ciudad de *Antioquía* (que cayó en 637)³, así como Palestina con *Jerusalén* (conquistada en 638). Sin darse un respiro, dirigió su expedición de conquista hacia el oeste: Atacó a Egipto (639) hasta la rendición de *Alejandro* (642). Continuó la ofensiva por las provincias bizantinas de África (643-708). En tiempos del tercer califa, Utmán (644-656), se apoderaron de Libia (647) y Trípoli; por mar, ocuparon Chipre (649) y Rodas (654), y saquearon Sicilia (652). A la vez, por el norte de Siria, avanzaron hasta Armenia (653). La flota musulmana derrotó a la bizantina en Félix (655). Todo esto, en tan solo veinte años. Entonces, el califa Alí acordó una tregua con los bizantinos (658).

Segunda confrontación: el califato árabe omeya invade Hispania

La segunda oleada de conquistas, tras la guerra civil árabe, produjo una nueva gran confrontación entre el islam y la cristiandad. Durante el mandato del fundador de la dinastía omeya, el califa Muawiya (661-680), que trasladó la capital de Medina a Damasco, los musulmanes reanudaron la ofensiva en el norte de África. Desde el año 670, hostigaron al Exarcado de Cartago, hasta arrasar la capital (en 698), siendo califa Abd al-Malik. El camino hacia occidente aún tropezó con la resistencia de los bereberes; pero, en 705, asentado ya su poder sobre la antigua Mauretania, Musa fue nombrado primer gobernador. Poco después, en 711, pasaron a la Península Ibérica y llevaron a cabo la conquista del Reino visigodo cristiano

3. Antioquía, que perteneció a la Siria romana, se halla actualmente en territorio turco.

de Hispania (711-718). Numerosas diócesis dependientes del patriarcado latino de *Roma* habían quedado destruidas y ocupadas antes de que el empuje musulmán quedara agotado: «Su avance invasor no cesará hasta comienzos del siglo VIII, cuando los muros de Constantinopla por una parte (717) y los soldados de Carlos Martel (732) por otra rompen su gran ofensiva envolvente contra los dos flancos de la cristiandad» (Pirenne 1971, pág. 19).

Así pues, la expansión islámica sobre Europa fue frenada, en oriente, por los bizantinos, cuya capital *Constantinopla* había sufrido un duro asedio árabe entre 668-669 y nuevos ataques entre 674-678, frustrados por la flota bizantina de Constantino IV. En fin, la ciudad rechazó el último asedio dirigido por árabes, en 717-718. Mientras tanto, en occidente, los ejércitos musulmanes, que habían sobrepasado los Pirineos, fueron derrotados por los francos en Poitiers, el año 732, y obligados a retirarse al sur de la cordillera. En otros escenarios de Asia oriental, la expansión militar islámica y *árabe* también llegó a su límite, al ser detenida en los confines de India (Multan, 713) y más tarde en China (Talas, 751). «De este modo acaba la supremacía militar del Imperio árabe. Las futuras irrupciones y conquistas del islam serán obra de unos musulmanes salidos de otras raíces étnicas» (Eliade 1983, pág. 95).

En apenas un siglo, la fuerza conquistadora del Imperio islámico destruyó el mundo antiguo, terminó con la comunidad mediterránea y, en particular, supuso para la cristiandad una catástrofe de magnitud histórica y mundial. Como escribe Hans Küng: «Las grandes Iglesias latinas de Tertuliano, Cipriano y Agustín desaparecieron. Los patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén perdieron toda su importancia. En resumen: las regiones originarias del cristianismo (Palestina, Siria, Egipto y el norte de África) están ‘perdidas’ desde entonces para el cristianismo; las conquistas de las cruzadas no pasarán de ser puros episodios» (Küng 1994, pág. 353).

Si evocamos el final del mundo antiguo y los inicios de la edad media, el panorama mundial presentaba cuatro grandes civilizaciones más o menos equivalentes entre sí: Europa, Oriente Medio, India y China. En ellas se habían afianzado básicamente cuatro grandes tradiciones religiosas, respectivamente: el cristianismo, el zoroastrismo, el brahmanismo y el budismo chino en coexistencia con el confucianismo y el taoísmo. Al analizar la geografía histórica de las religiones, Frank Whaling señala cómo esa evolución se alteró bruscamente con la irrupción islámica: «De las cuatro grandes religiones, el cristianismo europeo fue la más asediada, por el islam al sur y por los tártaros y los mongoles al este» (Whaling 1999, pág. 26). Esta tendencia no daría un giro hasta el auge de Occidente y la difusión de su religión, a partir del año 1500, fecha en la que podemos marcar la apertura de la era mundial.

Tercera confrontación: en la época abasí, hostigamientos y cruzadas

La historia no se detiene con la primera gran expansión islámica, sino que prosigue sinuosa pero persistentemente a través de las sucesivas épocas. Musulmanes y cristianos avanzan o retroceden, reavivan sus conflictos fronterizos y, en ocasiones, aciertan a vivir en paz. Aunque bien visto, el conflicto es permanente también en el seno del islam desde el principio. Ya el califa Alí se había visto envuelto en una guerra civil por la sucesión al califato, tras cuya pérdida (661) se escindieron sus partidarios, los chiíes. A mediados del siglo VIII, Abu-l Abbas aplastó a los omeyas y, en 750, implantó la dinastía califal abasí y construyó una nueva capital en Bagdad (en 762). Este período bagdadí marcó el final del islam predominantemente árabe. Los abasíes integraron por igual a todos los conversos y asimilaron la herencia cultural persa y mediterránea, organizando un imperio universal, en el que se desarrolló la *charía* y se

oficializaron las cuatro escuelas jurídicas clásicas o ritos ortodoxos suníes (malikí, hanafí, shafí y hanbalí).

Mientras, en el mundo cristiano occidental, obligado a desplazarse del Mediterráneo hacia el interior del continente, se consolidó durante un tiempo el Imperio Franco, que sentó las bases de la Europa medieval. Era un efecto de la invasión musulmana. En frase concisa: «Carlomagno resulta inconcebible sin Mahoma» (Pirenne 1971, pág. 22). Al amanecer el siglo IX, había cobrado cuerpo la idea de reinstaurar el Imperio Romano, una idea inspiradora, preñada de consecuencias políticas de largo alcance. En navidad del año 800, en Roma, el papa León III coronó como emperador de los romanos a Carlomagno. Dado que aún persistía la unidad eclesial de la cristiandad y el ideal de un único imperio universal cristiano, el nuevo emperador franco hizo que su dignidad imperial fuera reconocida por Miguel I, emperador de Bizancio, en 812. El Imperio Carolingio se consideraba, pues, como el Imperio Romano de Occidente restaurado; aunque como tal se disgregó pronto, en 889. Unos decenios más tarde, volvió a recomponerse en Europa central como Sacro Imperio Romano Germánico, con Otón I, en 962. Este ideal que vincula lo romano, lo cristiano y lo germánico permanecerá vivo durante mil años, orientando con gran fuerza ideológica la política europea y amoldando sus formas a los agitados cambios de época.

El hostigamiento bélico de los musulmanes a las tierras cristianas fue una constante durante los siglos IX y X. Por ejemplo, a fines del siglo IX, se perdió Sicilia, Cerdeña y Córcega, tomadas por los sarracenos. Con todo, el califato abasí sufrió un largo debilitamiento, que se relaciona con el surgimiento de nuevos poderes islámicos (los fatimíes en Egipto, siglos X-XII) o islamizados (los turcos y los mogoles, de procedencia asiática).

A principios del siglo XI, en el año 1009, la basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén fue incendiada y destruida por orden de al-Hakim, califa fatimí de Egipto. Al parecer, la noticia conmocionó a Europa occidental. Más tarde, en el último tercio del mismo siglo, emergió frente a Bizancio un nuevo poder hegemonizado por poblaciones turcas islamizadas. Se trataba de los turcos selyuquíes (o selyúcidas), dinastía fundada por Sulaymán Ibn Qutulmish, en 1056. Saquearon Jerusalén, en 1070. Bajo el mando del sultán Alp Arslán, infligieron una enorme derrota al ejército del emperador bizantino Romano IV en la batalla de Manzikert (1071), región armenia. A partir de ahí, fueron poco a poco despojando a los bizantinos de casi toda la parte asiática de su imperio. Estos selyuquíes, tras una importante victoria sobre los bizantinos en 1176, en Frigia, se extendieron por Asia Menor y establecieron allí el sultanato de Anatolia, que duró hasta mitad del siglo XIII, cuando fueron desbaratados por la invasión de los mongoles, los mismos que pusieron fin al califato abasí, arrasando Bagdad, en 1258.

Hacia finales del siglo XI, la alarma por la creciente expansión de los selyuquíes, los desmanes que cometían contra los peregrinos cristianos y el nuevo asedio de Constantinopla, en 1091, están entre los motivos que se utilizaron para la movilización de las cruzadas, que enfrentaron a la cristiandad occidental con el islam, con el propósito declarado de «defender los Santos Lugares y recuperar Tierra Santa». El hecho es que los ejércitos de la primera cruzada, convocada por el papa Urbano II en 1095, arrebataron Jerusalén y Antioquía, en 1099. No nos detenemos en la compleja historia de las cruzadas, que marcan otra línea de conflicto (en realidad, no solo con el islam, sino con la ortodoxia bizantina⁴, separada de Roma desde 1054). Consignemos que, en 1291, tras la caída de San Juan de Acre, tomada por el sultán

4. Las cruzadas se convirtieron también en guerra contra Bizancio. En la cuarta cruzada, los ejércitos occidentales conquistaron Constantinopla, en 1204, e instauraron allí un imperio latino que duró hasta 1261.

mameluco de Egipto, los últimos cruzados abandonaron sus últimos fortines.

En el mundo musulmán abasí, después de haberse desarrollado una filosofía y una teología racional (la *mutazila*), desde finales del siglo XI (con la prohibición de la filosofía de Ibn Rushd y la exaltación del fideísmo de al-Ghazali) se impuso sin restricciones el irracionalismo. La desaparición del pensamiento racional se consumó en el siglo XIII (con el conservadurismo de Ibn Taimiya), consolidándose una conjunción del doctrinarismo jurídico de los ulemas y el fideísmo propio de las hermandades sufíes. Desde entonces, la corriente tradicionalista copó totalmente la ortodoxia del islam, hasta nuestros días. En contraste, recordemos que, precisamente en ese período, fue cuando se fundaron las universidades medievales cristianas (Bolonia, en 1088; Oxford, en 1096; París, en 1150; Módena, en 1175; Palencia, en 1208; Cambridge, en 1209; Salamanca, en 1218; etc.).

Cuarta confrontación: la expansión del Imperio Otomano

Al finalizar el siglo XIII (1299), se forjaba otro poder musulmán con futuro: los turcos otomanos. Acaudillados por el rey Osmán I (u Otmán, de donde *otomanos*), se impusieron en Anatolia y, llevando adelante la yihad, fueron expandiéndose a costa del ya mermado territorio del cristiano Imperio Bizantino. Los turcos otomanos capturaron Bursa (1325), que convirtieron en capital, y Nicea (1331), creando un reino poderoso y bien organizado. En 1354 conquistaron Gallípoli, en la costa continental europea y bizantina, que serviría como cabeza de puente y base para su posterior avance por el sureste de Europa. En 1359, el sultán Orhán I atacó las murallas de Constantinopla, pero fue rechazado. En 1361, los otomanos de Murad I tomaron Adrianópolis (actual Edirne), adonde trasladaron su capital. En 1363, conquistaron Felipópolis (hoy Plovdiv). En 1366, una cruzada convocada por el papa contra la amenaza turca acabó en completo fracaso. En 1389, el mismo sultán –que murió en combate– derrotó a los serbios en la batalla de Kosovo, abriendo la puerta de penetración en los Balcanes. En 1390, Bayaceto I (o Bayazid) completó la expulsión de los bizantinos de toda la costa occidental de Anatolia y conquistó Grecia: Atenas caería en 1397. Constantinopla volvió a ser sometida a terribles asedios por Bayaceto, en 1391 y 1396 –en un cerco de seis años–; luego, en 1411, por Musa; y en 1422, por Murad II, antes del asalto turcomusulmán definitivo. Estos cuatro asedios ocurrieron precisamente siendo emperador Manuel II Paleólogo –el que, en discusión con un sabio islámico, había argumentado que el uso de la violencia es contrario a la naturaleza de Dios–.

El 29 de mayo de 1453, ante el imponente acoso de los jenízaros del sultán turco otomano Mehmed II, al que apellidarían el Conquistador, se desmoronaron finalmente las fortificaciones de Constantinopla. Allí murió luchando su último emperador Constantino XI Paleólogo, con lo que desaparecía el Imperio Romano Bizantino, por entonces ya apenas el vestigio de un reino impotente y abandonado. Había caído la Segunda Roma. Así, «para la cristiandad, tras la temprana pérdida de la tierra tradicional cristiana en Oriente Próximo y en el norte de África, también el gran baluarte oriental, Bizancio, caía ahora en manos del islam» (Küng 1994, pág. 269). La antigua capital del Imperio Romano se convirtió en capital del Imperio Otomano. Esta gesta de los otomanos abrió las puertas al lanzamiento de una tercera ola de conquistas del islam sobre Europa. Los ejércitos turcos no dejarían de ensanchar desde los Balcanes la tierra europea conquistada, durante el siglo XVI, y de constituir un serio peligro para Europa occidental por espacio de dos siglos.

Las tropas otomanas de Solimán I el Magnífico tomaron Belgrado (1521), derrotaron a los

húngaros en la batalla de Mohács (1526) y llegaron hasta las puertas de Viena, que sitiaron en 1529; pero fueron vencidas por el emperador Fernando I de Habsburgo. La posterior derrota de la flota turca de Selim II en la batalla de Lepanto (1571), frente a la Liga Santa, formada por España (Felipe II), Venecia y el Papado (Pío V), consiguió que se mantuviera cierta contención del Imperio Otomano en las fronteras del Mediterráneo y de los Balcanes. Pero todavía en 1683, los otomanos volvieron a atacar Viena, aunque solo obtuvieron un nuevo fracaso.

El Imperio Otomano alcanzó su esplendor unificando gran parte del mundo islámico, extendiéndose en Europa hasta Budapest y Odessa, incluyendo Grecia y los Balcanes, los territorios junto al Mar Negro, Asia Menor, Oriente Medio, Arabia, Egipto y el norte de África.

Regresando a otras coordenadas, en 1492, había caído el reino nazarí de Granada, último bastión musulmán en la Península Ibérica, al tiempo que se iniciaba la formación de la España unificada y su imperio colonial. Como ya he señalado, hubo sublevaciones de moriscos, una guerra en Las Alpujarras y otros episodios que desembocaron en la expulsión de los musulmanes de España por Felipe III, a comienzos del siglo XVII.

En Europa central, mientras tanto, el Sacro Imperio Romano Germánico simbolizaba esa utopía milenaria de la unidad cristiana, incluso por encima de las escisiones introducidas por la Reforma protestante. Así, por ejemplo, Carlos V (♁ 1558) ostentaba como su principal título el de *Romanorum Imperator*. Los avatares de esa institución imperial terminaron definitivamente en 1806, siendo su último emperador «romano» Francisco II. Ese año, en efecto, el Sacro Imperio fue disuelto por decreto de Napoleón Bonaparte, que se había coronado emperador de los franceses dos años antes. Con la Revolución Francesa se produce una decisiva inflexión en la historia de Europa y de Occidente, tradicionalmente cristianos. Mirando en perspectiva, se despliega la Ilustración, la industrialización, la democratización y el proceso de secularización concomitante. En una palabra, la modernización se yergue como el nuevo horizonte de orden civilizatorio, con su inédita dinámica de mundialización. La matriz religiosa va pasando a un segundo plano, cediendo paulatinamente el protagonismo público a los derechos humanos y a la ciudadanía política.

Quinta confrontación: declive del islam, influjo occidental y yihadismo

El Imperio Otomano se encontraba ya en pleno estancamiento y decadencia a fines del siglo XVIII, cuando Napoleón desembarcó en Egipto (en 1798), como un episodio pasajero. A partir de esta época, el auge de la ciencia, la revolución industrial y el moderno armamento europeo ejercieron una gran fascinación en los países musulmanes, donde se dejará sentir el influjo de occidente. A pesar de los pasos hacia la modernización impulsados por los sultanes de Estambul, desde la segunda mitad del siglo XIX se produjo un imparable declive interno, hasta el punto de que, tras el desastre de la Primera Guerra Mundial se llegó al final del califato otomano, abolido formalmente por Kemal Atatürk, en 1923, dando así nacimiento a la Turquía contemporánea, despojada ya de su imperio. Arabia se había sublevado ya contra los otomanos y creó el actual reino saudí en 1932.

Los hechos históricos nos muestran cómo, al correr el siglo XIX, la extrema debilidad del mundo del islam no fue capaz de impedir que potencias europeas interfirieran en él con actuaciones colonialistas, que a su vez suscitaron movimientos de liberación. Holanda convirtió Indonesia en colonia nacionalizada entre 1800 y 1949. Gran Bretaña impuso su gobierno indirecto en India, entre 1848 y 1947; y estableció un protectorado en Egipto, de 1882 a 1922. Persia sufrió acometidas del Imperio Ruso y del Imperio Británico, pero sin perder la

independencia. Tras la disolución del Imperio Otomano, Irak fue controlado por Gran Bretaña entre 1920 y 1932, y ocupado militarmente durante la Segunda Guerra Mundial, hasta 1947. La Sociedad de Naciones apoyó el mandato británico sobre Palestina, desde 1918 hasta 1948; y asimismo el mandato francés sobre Siria y Líbano, entre 1918 y 1946. Italia colonizó Libia desde 1912 hasta su independencia en 1951. Francia estableció progresivamente una colonia en Argelia, de 1830 a 1962; en Túnez, de 1881 a 1956; y un protectorado en Marruecos, de 1912 a 1956.

Inmediatamente después de terminar la Segunda Guerra Mundial, llegó un proceso general de independencia de los países colonizados, de modo que los países musulmanes se constituyeron en Estados, reinos o repúblicas, desde el Magreb hasta Pakistán e Indonesia. Lo cierto es que llevan entre noventa años y medio siglo, cuando menos, de independencia nacional, con el destino formalmente en sus propias manos. Sin embargo, hasta ahora no parece que los esfuerzos de desarrollo y modernización hayan conseguido despegar y consolidarse. Tanto el panarabismo como el panislamismo han fracasado. Todo esto puede explicar el estado de agitación y frustración de esos países, y sin duda ha alimentado la reacción de movimientos salafistas y fundamentalistas islámicos. Estos levantan hoy bandera no solo de retorno a la *charía*, a la supuesta pureza del islam de los antepasados o de los califas bien guiados, sino que fomentan la represión de los cristianos del propio país, a la vez que relanzan un proyecto de violento rechazo contra Occidente. Las acciones terroristas de Al Qaeda y otras organizaciones islamistas similares, en los últimos quince años, representan el extremo más agresivo. Los ideólogos que se presentan a sí mismos como moderados sostienen que «se trata no de modernizar el islam, sino de islamizar la modernidad» (Tariq Ramadan).

Por lo demás, el eufemismo de la «alianza de civilizaciones», propuesto como coartada para no mencionar siquiera el conflicto existente, no parece que vaya a contribuir a nada realmente importante, cuando ha optado desde el principio por escamotear dónde están los problemas, por olvidar la historia, por inventar protagonistas inexistentes en cuanto sujetos de acción (esas «civilizaciones») y, en definitiva, por no llamar a las cosas por su nombre, sembrando así confusión.

2. LA TOLERANCIA Y EL ACOSO A LAS IGLESIAS CRISTIANAS ANTIGUAS BAJO EL ISLAM

Desde el siglo VIII en adelante, en las regiones dominadas por el islam, las iglesias cristianas como comunidades organizadas y con su jerarquía se vieron abocadas a suertes muy cambiantes. Las que no fueron destruidas y sobrevivieron al primer impacto obtuvieron el estatuto otorgado de súbditos «protegidos» (*dimimies*), que es la fórmula musulmana de tolerancia del otro, situado siempre en un plano de subordinación. Sin negar que hubo períodos de efectiva «tolerancia», también es cierto que hubo represión directa sobre los cristianos en las sociedades musulmanas y que esto es una constante que llega hasta nuestros días. Basta repasar la hemeroteca para encontrar casos recientes de ataques violentos o de persecución jurídica en Pakistán, Malasia, Arabia, Irán, Irak, Líbano, Egipto, Argelia, Nigeria e incluso Turquía.

Nos estamos refiriendo especialmente a la suerte de iglesias, poco conocidas en Occidente, que datan de los primeros siglos del cristianismo y que, por tanto, son en esas tierras muy anteriores a la llegada de los musulmanes, que luego las dominaron. Haré solo una reseña muy sumaria de ellas.

La gran *Iglesia ortodoxa greco-bizantina* del patriarcado constantinopolitano fue barrida de

Asia Menor (a partir del siglo XI) y en los Balcanes (a partir del siglo XIV). En cambio, se expandió entre los pueblos eslavos y, sobre todo, en Rusia.

Algunas iglesias minoritarias de oriente medio y norte de África están unidas a las grandes iglesias, sea a la ortodoxa de Constantinopla (Estambul) o a la católica romana. Por ejemplo, mantienen la comunión con Roma grupos de armenios, de caldeos y de coptos; y también la Iglesia apostólica siríaca *maronita*, en Líbano, Chipre, Siria, Palestina y Egipto (en total, unos tres millones de fieles cristianos).

Aparte están una serie de iglesias provenientes de los antiguos patriarcados de Antioquía, Jerusalén y Alejandría, cuya característica común estriba en su rechazo del concilio de Calcedonia (año 451) y la profesión del monofisismo, o afirmación de una sola naturaleza unida, teoándrica, en Jesucristo, frente a la definición calcedoniense de dos naturalezas, humana y divina. Mencionaré muy brevemente cuáles son esas iglesias (véase Algermissen 1964).

La *Iglesia apostólica armenia*, o *gregoriana*, de confesión monofisita, ubicada al noreste de Anatolia, soportó la persecución de los turcos selyuquíes, de los mongoles y de los mamelucos, entre el siglo XIII y XV. En las postrimerías del Imperio Otomano, padecieron el *genocidio armenio* en el siglo XX. Hoy son unos seis o siete millones, en Armenia y muy dispersos por Turquía, Georgia, Rusia, Siria, Irán. La máxima cabeza espiritual de esta iglesia reside en Etchmiadzin, República Armenia.

La *Iglesia ortodoxa siríaca de Antioquía*, o siriana, de tradición *jacobita*, defensora también del monofisismo, fue destruida por Tamerlán (Timur Lang), en su campaña de 1399. Actualmente la componen 500.000 fieles en Siria, Líbano, Turquía, Israel; sin contar sus seguidores en India. El patriarca siríaco de Antioquía tiene su sede en Damasco, Siria.

La *Iglesia ortodoxa copta de Alejandría*, monofisita, fue inicialmente tolerada, pero luego oprimida por el califa fatimí al-Hakim (principios del siglo XI) y sistemáticamente expoliada bajo las dinastías de los mamelucos (siglos XIV-XV). En la actualidad, en Egipto, Sudán y la diáspora, los coptos ortodoxos suman alrededor de ocho millones. El papa copto tiene hoy su sede en El Cairo.

La *Iglesia ortodoxa copta de Etiopía*, no calcedoniense, resistió con persistencia la presión del vecino islam y se mantiene desde los primeros siglos. Cuenta hoy con unos 30 millones de fieles. La sede del patriarca etíope está en Addis Abeba (Etiopía). En años muy recientes, ha obtenido la autonomía jurisdiccional la *Iglesia ortodoxa copta de Eritrea*, con sede en Asmara (Eritrea) y 1.700.000 fieles.

Más allá de las iglesias del antiguo territorio bizantino, encontramos la *Iglesia asiria de oriente*, de origen *nestoriano*, también conocida como *caldea*. Ya desde el año 431 llevaba una vida autónoma. Evangelizaron hacia el oriente asiático, hasta el norte de India y parte de China. Pero los ejércitos mongoles de Tamerlán, islamizados, masacraron a los cristianos nestorianos, a fines del siglo XIV. Hoy son en torno a 400.000 fieles, localizados en Irán, Irak, Siria y Estados Unidos. El patriarca de esta iglesia reside actualmente en Morton Grove, Illinois, Estados Unidos.

Y, por otra parte, la *Iglesia ortodoxa siria malankara*, o *tomasiana* –ya que la tradición afirma que su origen se remonta a la predicación del apóstol Tomás–, creció en la parte suroccidental de India. Estrechamente conectada con la iglesia siria oriental, acepta como esta los tres primeros concilios ecuménicos. Ha llevado una existencia muy azarosa. En la actualidad, la mayoría de sus miembros, alrededor de 2,5 millones, residen en la región de Kerala (India).

Esta coexistencia de siglos en condiciones adversas e inestables ha marcado, sin duda, una

frontera interna entre cristianismo e islamismo, en el mismo interior de los países musulmanes, quizá poco conocida; una contraposición a todas luces irresoluble. Ni las episódicas cruzadas⁵ ni los decenios del colonialismo beneficiaron gran cosa a esas iglesias cristianas, ni se avanzó nunca en un diálogo para el mutuo reconocimiento. Todo dependió fundamentalmente de los avatares políticos, de la potencia dominante, de la fase de auge o decadencia. Resulta sorprendente, por ejemplo, que, cuando Ali Bey visitó Jerusalén, en el verano de 1807, la mayoría de los habitantes de lo que entonces no pasaba de ser una pequeña ciudad de treinta mil almas eran cristianos, aunque de varias confesiones:

«Cuéntanse en Jerusalén más de siete mil musulmanes y de ellos dos mil en estado de tomar armas, y más de veinte mil cristianos de diferentes ritos: maronitas, griegos reunidos, griegos cismáticos, católicos romanos y latinos, armenios, etc. Los judíos son en corto número. Toda esta multitud de individuos de diversos cultos se tratan de cismáticos e infieles; creyendo cada rito firmemente poseer solo la verdadera luz del cielo y tener derecho exclusivo al paraíso, envía caritativamente al infierno al resto de los hombres que no son de su opinión» (Badía 1814, pág. 435).

No obstante, el ambiente resultaba notablemente liberal en las relaciones sociales, los negocios y las diversiones: «Los sectarios de Jesucristo van indistintamente mezclados con los discípulos de Mahoma, produciendo dicha amalgama en Jerusalén una libertad mucho más extensa que en algún otro país sujeto al islamismo» (Badía 1814, pág. 436).

En la actualidad, la prohibición de la presencia pública del cristianismo y de cualquier acto de proselitismo cristiano es general en los países musulmanes, en algunos de los cuales constituye un delito severamente castigado. El hecho es que los cristianos autóctonos siguen sufriendo una persecución a veces sistemática, desde Indonesia a Marruecos, especialmente en Irán, Irak, Siria, Líbano, Egipto y Sudán. Las noticias sobre persecución legal, ataques violentos y exilio forzado aparecen con frecuencia en la prensa. Volveré sobre este asunto más adelante, en el capítulo sexto.

3. LA SIGNIFICACIÓN DE LOS HECHOS HISTÓRICOS PARA EL PRESENTE

Después de haber descrito, hasta aquí, lo que ha acontecido en la historia, ateniéndome a hechos conocidos, ¿cómo podemos comprender su significado? Descifrar el significado equivale a saber de dónde proceden las ideas que invocan los protagonistas del acontecer, captar qué tendencias sociales se imponen, qué finalidades humanas se alcanzan. En medio del fragor de lo que pasa, está en juego el rumbo que lleva la evolución social e histórica, así como la cuestión de discernir qué medios y qué fines hemos de tener por logros y proyectos defendibles como mejores para beneficio de la humanidad real y concreta.

Cada acontecimiento nos evoca momentos y contextos muy diferentes de la historia. Pero, cuando los consideramos en interrelación, puede evidenciarse una constante a través del tiempo. De la correlación observada emerge de pronto el sentido que se encuentra virtualmente en cada uno de ellos y actualizado solo en parte, por lo que tomado aisladamente resulta poco o nada inteligible. Esa multitud de hechos rememorados comportan un mismo significado de

5. Los resultados políticos y religiosos de las cruzadas fueron efímeros, pues tanto el reino de Jerusalén como los principados de Edessa y Antioquía fueron pronto reconquistados por los musulmanes en el siglo XII.

fondo que, en términos generales, nos emplaza a replantear el papel de la religión en la sociedad, la relación de la religión con el poder político y con la justificación de la violencia.

Es muy verosímil que Samuel Huntington no lleve razón en su tesis sobre el «conflicto de civilizaciones». Ni siquiera está claro qué es una civilización. No obstante, es cierto que en el plano histórico-social y en el plano religioso ha habido y hay, a veces latente, una contraposición entre la tradición islámica y la tradición cristiana. Y esa tensión, bajo múltiples caras, presenta una historia tan larga como la que va desde el siglo VII al presente.

En concreto, los hechos históricos más arriba aludidos nos muestran indiscutiblemente la recurrencia de una confrontación, en distintos lugares y épocas, entre sujetos políticos muy diferentes, pero marcados todo el tiempo por una adscripción religiosa: una de signo musulmán y otra de signo cristiano. Es lo que se traslada al plano imaginario en las dramatizaciones de moros y cristianos. Sin duda, ocurre algo similar en otros escenarios más lejanos, allí donde existen fronteras del islam con otras religiones.

Partimos de una época anterior al surgimiento del islam, en la que se constituyó el Imperio Romano, cristianizado en el siglo IV. Este encarna uno de los protagonistas de la historia de la confrontación. Es evidente que su mensaje religioso y su proceso civilizatorio provienen de muy lejos, de siglos antes del nacimiento de Mahoma, y atraviesa por innumerables encrucijadas y vicisitudes de todo tipo. En el mundo cristiano podemos descubrir la existencia de una idea matriz, que actuó durante siglos como *ideal regulador* de las construcciones civilizatorias que se han reclamado herederas de Grecia y Roma, en el helenismo, en la cristiandad medieval y el Renacimiento y, *mutatis mutandis*, en la modernidad occidental. Se trata de un modelo mítico y utópico, indudablemente, pero no solo eso, puesto que ha estado presente como fermento en la evolución política, económica y cultural (véase Lenoir 2007). El ideal universalista de la romanidad y la cristiandad cruza toda la historia de las sociedades europeas y en él se han integrado todas las poblaciones inmigrantes, incluidos los germanos y los eslavos, grupos hebreos (por ejemplo, los judíos conversos, o *marranos*, desde el siglo XV) y numerosos musulmanes (por ejemplo, los moriscos conversos en el siglo XVI español); además, se ha expandido ampliamente por otros continentes.

Por el lado de los otros protagonistas enfrentados, el desarrollo del califato omeya y abasí y de los sucesivos imperios islámicos incorpora a su manera la herencia grecorromana, así como otros legados de la Persia sasánida y de India. Aparece como un proyecto de vocación universalista que, más allá del inicial predominio árabe, asimila a persas y norteafricanos, a mongoles y turcos, a asiáticos y subsaharianos. Y también a europeos del sur. Sin negar que ha habido conversiones en un sentido o en otro, es un hecho notable que los seguidores del Corán acertaron a levantar las barreras ideológicas y políticas más impermeables de las que tengamos noticia.

Parece inevitable que dos mensajes religiosos que, de modo análogo, se conciben a sí mismos como universales resulten incompatibles entre sí, porque ambos aspiran estructuralmente a ocupar el espacio del otro. Hay una línea de demarcación, visible y mental, que ha prevalecido prácticamente infranqueable hasta hoy. Esto no quiere decir que se lo tengan que plantear de la misma manera, ya que en ciertos enfoques y planteamientos cabe discernir un diferente significado de los hechos, a pesar de las analogías. El mensaje evangélico cristiano se presenta dirigido a todas las naciones, apelando a cada persona a la conversión a Dios y al seguimiento de Cristo. El mensaje coránico conmina a que cada humano reconozca al musulmán que lleva dentro y confiese su fe en Dios/Alá y se someta en los términos que exige Mahoma (que es, para el punto de vista islámico, el transmisor de la voluntad divina).

Las expansiones imperiales del islam son acontecimientos políticos y militares, claro está,

pero en la mente de sus protagonistas se ven como cumplimiento de un mandato divino, como un deber religioso. De ahí la coherencia subjetiva de quienes se proponen recuperar las tierras que alguna vez fueron musulmanas (por inaceptable que sea la idea de que un territorio profese alguna fe) y de quienes legitiman su derecho a la conquista del mundo entero en nombre de Alá. Esta es, a mi juicio, la clave fundamental de interpretación de los hechos históricos de la confrontación entre musulmanes y cristianos, que radica en la subjetividad de unos y otros. Los condicionamientos materiales que explican la historia seguramente son dispares en cada época, y pueden analizarse, pero además hay que tener en cuenta la importancia de esta *invariante teológica*, que no ha dejado de estar subyacente durante los últimos catorce siglos.

Mientras no se salga del paradigma mental donde opera esa invariante teológica, no cabe esperar que deje de reavivarse y resurgir la secular confrontación, puesto que ese recurso ideológico/religioso permanece ahí, en la reserva, como un poderoso instrumento del que echar mano en momentos de crisis o de gestación de un nuevo núcleo de poder. Mientras siga teniendo un sentido, para unos destinatarios sin mejor horizonte, la llamada al combate por Dios (*yihad*) cobrará actualidad con la virtualidad intrínsecamente política que le es inherente. Y como en toda creencia religiosa, la referencia al pasado mitificado constituye un componente de la actuación en el presente, reforzada por la eficacia simbólica del relato sagrado en el comportamiento de los creyentes.

Todo enfrentamiento con los musulmanes, sea de cristianos, o de judíos, o de budistas, o de hinduistas, comporta una dimensión teológica, de autocomprensión de la propia fe y de la fe del otro. Implica una problemática hermenéutica, de interpretación. Y muy probablemente será imposible dialogar con quien por principio rechaza toda interpretación y se atiene a un literalismo del texto –que en eso consiste el fundamentalismo–. El fundamentalista se caracteriza entre otras cosas porque ignora que es fundamentalista; si fuera capaz de reconocerlo, estaría empezando a dudar de su verdad absoluta. Esta esclerosis dogmática es un riesgo en el que ha incurrido la historia de todas las tradiciones religiosas y filosóficas sin excepción, pero, cuando se vuelve dominante, produce ceguera masiva e invencible a sus seguidores. De ahí que la controversia teológica no deba temerse ni rehuirse, pues es una garantía del pensamiento sano. En ella, la pretensión de verdad y el concepto de revelación serán asuntos de importancia crucial.

Otra cuestión es si, en la conciencia y en el mundo modernos, no han quedado sobrepasados los planteamientos religiosos y confesionales del pasado, al encontrarnos todos inmersos en un contexto mental, científico, económico, político, social y cultural de alcance global. Pero, por lo pronto, nos encontramos con la realidad de la llegada e inserción masiva de población musulmana en los países europeos, acontecimiento que suscita muchas preguntas sobre el presente y el futuro del islam y el de Europa.

2

Penetración musulmana actual en Europa

En una entrevista concedida a la cadena de televisión Al Yazira, en 2007, el entonces Jefe de Estado de Libia, Muamar el Gadafi presumía: «Somos 50 millones de musulmanes en Europa y la trasformaremos en un continente musulmán en pocos decenios... Estamos aquí para predecir la victoria de Alá en Europa sin necesidad de la espada o el fusil». Y descaradamente lo reiteraba en Roma, el 29 de agosto de 2010, en visita oficial a Italia, en una puesta en escena junto a quinientas jovencitas tocadas con velo, por lo que recibieron cien euros y un Corán: «El islam se convertirá en la religión de toda Europa».

La problemática suscitada en Europa por el islam la ha abordado Christopher Caldwell en su reciente obra *La revolución europea. Cómo el islam ha cambiado el Viejo Continente* (2009). Su exposición es muy completa, basada en sólidas fuentes de información y en un enfoque crítico encomiable. Debería dar que pensar a tantos intelectuales y políticos que miran el asunto desde prejuicios bienintencionados, alejados de la realidad y cada día más insostenibles.

España, que forma parte de la Europa cultural y de la Unión Europea, afronta con matices propios la misma problemática general que afecta a toda Europa. Históricamente, la Península Ibérica fue, desde inicios del siglo VIII, frontera con el islam, conflictiva como todas las fronteras, en un juego de fuerzas militar y religioso sobre el territorio. La toma de Granada por los Reyes Católicos (1492), la victoria de Felipe II en la guerra de Las Alpujarras y en la batalla de Lepanto en el mismo año (1571), y la malhadada expulsión de los moriscos¹ por decreto de Felipe III (1609), estabilizaron en occidente la línea divisoria entre Europa y el mundo islámico. Las fricciones con el Imperio Otomano prosiguieron hasta su disolución tras la Primera Guerra Mundial. Nada parecía inquietar a la cristiandad y a su progenie, la modernidad europea. Pero la situación comenzó a cambiar desde la década de 1960, con la llegada de inmigrantes musulmanes, cuya tasa media de incremento anual no ha cesado de acelerarse, sobre todo en el último decenio.

1. LOS MUSULMANES HOY EN EUROPA Y EN ESPAÑA

¿Cuántos musulmanes viven actualmente en Europa? Es difícil saberlo a ciencia cierta, porque es una cifra que aumenta cada año y en parte escapa a las encuestas. Hay datos de un informe de la ONU, del año 2000, pero está completamente desfasado. Lo cierto es que, a mediados del siglo XX, apenas había musulmanes en Europa occidental. En el año 2010,

1. A pesar de que el papa Paulo V desaprobó la deportación y aconsejó continuar evangelizándolos, el rey Felipe III cedió a las presiones del duque de Lerma. Según la historiografía más fiable, el total de los moriscos expulsados de España, entre 1609 y 1614, debió ascender a unos trescientos mil, más unos diez mil que perecieron durante el cruel proceso de destierro. Eran «cristianos nuevos», es decir, antiguos musulmanes convertidos al cristianismo, pero tenidos por poco asimilados y sospechosos de desafección a la Corona española, en un contexto de tensiones con el Imperio turco otomano. Equivalían al 4% de la población del país, que a la sazón tenía alrededor de ocho millones de habitantes. Cuentan las crónicas que muchos de ellos retornaron clandestinamente, sin que sea posible averiguar su número.

aunque las estimaciones varían según la fuente, había alrededor de 20 millones: 5 millones en Francia, 4 millones en Alemania, 2 millones en Gran Bretaña, cerca de 2 millones en España (el país donde más han aumentado recientemente), 1,5 millones en Italia, 1 millón en Holanda y el resto repartido por todas las naciones, de Noruega a Grecia y a Portugal. Si incluimos Europa del este y Rusia, suman alrededor de 38 millones de musulmanes. No obstante, debemos tener presente que no es un todo homogéneo y compacto, sino fragmentado en muy diversas nacionalidades, escuelas jurídicas y sectas.

Debido a su alta tasa de natalidad, la población musulmana crece y prolifera de día en día. Mientras tanto, los estudios sobre integración sociocultural de los inmigrantes musulmanes en los países europeos, en general, ponen de relieve más bien la falta de integración, que aumenta a veces, paradójicamente, en la segunda y tercera generación, en contra de lo que cabría esperar.

En España, el aumento de la población musulmana debido a la inmigración ha rondado en torno al 20% al año, desde 2000. La evolución de las cifras globales de la población musulmana en España, siempre oficiosas y muy variables dependiendo de la fuente, se puede resumir ponderadamente así: En el año 2000, había 400.000 musulmanes, lo que equivalía al 1,02% de la población. En 2004, ascendían a 606.646 (según el Instituto Nacional de Estadística) o tal vez a 800.000 (según la Comisión Islámica), lo que suponía el 1,50%, o el 2,00% de la población total. En 2010, se habría incrementado hasta un millón y medio de musulmanes, lo que supone superar el 3% de la población total de España. El número de mezquitas *registradas* ha ido aumentando hasta las 998 (dato de 2011), a lo que hay que añadir varios cientos de oratorios, es decir, locales adecentados para el rezo musulmán.

En consecuencia, las tradicionales dramatizaciones de moros y cristianos que, en cientos de localidades españolas y remontándose hasta el siglo XVI, solo se representaban con motivo de las fiestas patronales o populares, desde hace pocos años están adquiriendo un nuevo cariz. Pues, sin duda trasladadas a otro plano, no folclórico o imaginario, sino real, y en una época discontinua con respecto a aquella, las relaciones entre inmigrantes musulmanes y nativos españoles se encuentran planteadas en el terreno de la convivencia social, la religión y la política.

En España, se estima que los musulmanes con nacionalidad española representan algo más de 400.000, de los cuales los conversos de origen español ascienden a unos treinta o cuarenta mil². Los demás musulmanes residentes, del total que seguramente supera el millón y medio, provienen de la inmigración extranjera más reciente. El mayor porcentaje procede de Marruecos. Se concentran sobre todo en Cataluña, Madrid, Comunidad Valenciana y Andalucía, aunque están por doquier. La cifra total ha septuplicado el número de los moriscos expulsados hace cuatrocientos años –aunque esto por sí solo no significa nada–. Las organizaciones musulmanas inscritas en el registro del Ministerio de Justicia de España (1.080) están agrupadas en dos grandes asociaciones, UCIDE (650 comunidades) y FEERI (73 comunidades), mientras que 357 no están afiliadas por diversos motivos. Ambas asociaciones se encuadran en la Comisión Islámica de España (CIE), único órgano representativo e interlocutor de los musulmanes de España ante el Estado. En el marco del Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España (1992), se firmó con el Ministerio de Justicia y el de Educación y Ciencia un *Convenio sobre la designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa islámica en los centros de*

2. Parece ser que una parte significativa de esos conversos proceden del naufragio de la izquierda revolucionaria (tras la extinción de la religión de salvación terrestre que representaba el comunismo) y también del mundo del hippismo.

educación (1994). Así se abría la puerta al adoctrinamiento islámico en el sistema público de enseñanza.

La Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) engloba el 58% de las comunidades registradas. Está presidida por el sirio Riay Tatari, director de la mezquita del barrio madrileño de Estrecho. Esta organización se presenta como independiente, pero algunos la consideran integrista o creen que tiene conexiones con el salafismo. La Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), abarca un 9% de comunidades y está presidida, en 2010, por Mohamed Hamed Alí, ceutí de origen marroquí. Se tiene por «moderada» y se dice que es afín al islam de Marruecos³. En teoría, las federaciones serían las responsables de controlar los centros de culto, pero no se sabe hasta qué punto están supervisados los mil quinientos existentes, según algunos cálculos, entre mezquitas y oratorios.

Entre las múltiples entidades musulmanas, cabe destacar la Junta Islámica de España, fundada en el año 1989, que se define como una asociación de ámbito nacional, cuyo objetivo principal es articular y organizar el movimiento de los musulmanes en España y contribuir a la consecución de sus derechos civiles. El presidente de esta Junta Islámica fue Mansur Escudero, recientemente fallecido, quien también fue secretario general de la Comisión Islámica de España, desde 1991 a 2006, y había sido presidente de la FEERI hasta 2002, cuando los conversos españoles perdieron el control sobre ella. De esa Junta Islámica depende el Instituto Halal, que expide el «sello de garantía *halal*» para los alimentos lícitos desde el sistema de creencias islámico.

El vicepresidente actual de la FEERI, el tangerino Mustafa Bakkach El Aamrani, que obtuvo la nacionalidad española en 2001, es fundador del Partido Renacimiento y Unión de España (PRUNE), registrado en 2009. Esta organización política musulmana fue presentada a la prensa en Granada, manifestando su ambición de extenderse a toda España, donde dicen que residen actualmente 1.300.000 de procedencia marroquí, de los cuales 758.174 están censados y unos 400.000 de ellos podrían votar en elecciones municipales. En Granada capital, donde hay 14.000 marroquíes, al PRUNE le bastarían 4.500 votos para obtener un concejal en el ayuntamiento.

Al parecer, no existen estudios serios, fiables y suficientemente completos sobre la situación de los musulmanes en España⁴. El libro coordinado por Agustín Motilla, *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, adopta un enfoque centrado en «analizar la situación jurídica de los musulmanes en España, los problemas y las respuestas dentro de nuestro ordenamiento que obtienen las exigencias derivadas de la libre profesión de su religión y el respeto a su identidad cultural» (Motilla 2004, pág. 11). Pero en la perspectiva exclusivamente jurídica está su fuerza y también su debilidad. Por otra parte, las encuestas y los informes que he podido consultar me parecen parciales y a veces muy sesgados, hasta el punto de que más bien contribuyen a un cierto encubrimiento de la realidad. Tengo conocimiento de que algunas investigaciones han sido ocultadas deliberadamente. Sin embargo, hay informaciones referentes al islam o a musulmanes en nuestro país que saltan a la

3. La tutela marroquí sobre esta asociación y sus miembros plantea problemas políticos que preocupan a los ciudadanos por su repercusión en las relaciones entre España y Marruecos.

4. Hay un artículo dedicado a comentar la bibliografía relativa a la comunidad musulmana española que se ha publicado en el período que va desde 1992 (año de la firma del Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España) hasta diciembre de 2007 (véase Herrero Soto 2008).

prensa casi a diario. Y si buscamos por Internet, hay una enormidad de páginas en español donde se observan las batallas ideológicas, sordas pero feroces, que se están librando tanto entre diversos sectores o sectas de musulmanes, como en la oposición de ciertos núcleos de la sociedad española, que se resisten a la penetración del islam. Pero se encuentra una confrontación aún mayor en páginas en lengua inglesa, francesa y alemana. Existe una impresionante guerra de religión en el ciberespacio, con implicaciones en la política nacional e internacional.

En la página digital del Observatorio Andaluzí, están disponibles los informes anuales correspondientes a 2003, 2004, 2005 y 2006. Ninguno posterior. En 2006, calculaban que en España vivían 1.080.478 musulmanes, englobados en 381 comunidades. Estos informes insisten machaconamente en la denuncia de campañas de islamofobia, el manejo de la opinión pública por los medios que difaman a los imanes y desprestigian a los musulmanes, la propaganda antiislámica que falsea la historia, el Corán, etc. Aportan también datos sobre el desarrollo de la comunidad musulmana en la enseñanza, sobre las mezquitas y sobre sus reivindicaciones al Estado. Pretenden que se persiga lo que llaman «difamación religiosa». Este peculiar observatorio está financiado con la ayuda de la Fundación Pluralismo y Convivencia, del Ministerio de Justicia. Según se define en la portada, es una «institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España». Parecen no reparar en lo impropio de la denominación «ciudadano musulmán», porque la inmensa mayoría de los musulmanes que hay en España son inmigrantes y carecen de la ciudadanía (condición que, por lo demás, no admite adjetivos). En fin, la información de estos informes sobre la comunidad musulmana ha quedado obsoleta, pues los musulmanes casi han duplicado su número.

El Centro de Estudios Políticos y Constitucionales publicó un librito, *Islam e inmigración* (2008), con dos estudios. El primero examina diversos aspectos de los conflictos que plantea la inmigración musulmana en Europa y en España. Tiene el mérito de abordar los problemas de la religión, el pensamiento y la práctica islámicos en el mundo moderno –cosa que otras investigaciones sobre la inmigración rehúyen–. Ofrece información interesante, pero el tratamiento dado queda en el marco de un academicismo aséptico y carente de visión crítica, aparte la presuposición gratuita de que nuestro destino inexorable es la sociedad multiculturalista (en el sentido de la teoría que considera que las culturas deben permanecer yuxtapuestas y sin mezclarse). El segundo examina las polémicas en torno a las mezquitas en Cataluña. Con un discurso plagado de eufemismos y conceptos especiosos, se deja llevar por esa sensiblería y buenismo que asume como propio el punto de vista y las pretensiones de los otros, miméticamente, para apoyar el «proceso de asentamiento del islam en Cataluña». Su conclusión es que tal proceso se vuelve dificultoso por culpa de la sociedad española «que reacciona problemáticamente ante estas nuevas realidades», «por incumplimiento del compromiso de una de las partes (la sociedad receptora), que no asume ni tan siquiera el derecho de estos colectivos a expresar en libertad su opción religiosa» (Planet y Moreras 2008: 76). De modo que no hay problema de «adaptación del islam», sino que el problema estaría en la falta de «aceptación» por parte de la sociedad española. ¿Nada que objetar al islam? ¿De verdad no hay libertad religiosa en Cataluña? ¿Es correcto considerar que el islam es para los musulmanes una «opción religiosa»?

Hay una serie de informes anuales (a partir de 2006, hasta 2010) de la encuesta encargada a Metroscopia por el Ministerio del Interior, sobre la comunidad musulmana de origen inmigrante en España. Es un estudio de opinión, del que se desprende una imagen favorable de los musulmanes respecto al país de acogida: que se sienten muy o bastante a gusto (más del

70%); totalmente o bastante adaptados a la vida y costumbres españolas (más del 80%); sin obstáculo para practicar su religión aquí (84%); con notable confianza en las ONG, el Rey, el sistema judicial, la policía, etc.; una altísima valoración de los países occidentales frente a los países islámicos. El 90% repudia la violencia para defender o difundir creencias religiosas y el 82% asegura que es perfectamente compatible ser buen musulmán y buen español. Al amparo del Plan Nacional para la Alianza de Civilizaciones, estos informes aportan datos interesantes acerca de las opiniones manifiestas del colectivo musulmán. Pero ofrecen ciertas dudas, en el sentido de que es posible sospechar que, en parte, el modo de formular las preguntas y el contexto donde se hacen haya inducido sutilmente a los encuestados a responder lo que ellos creen que los encuestadores desean oír.

La Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) realizó un *Estudio demográfico sobre conciudadanos musulmanes* (2008), sobre la base del padrón municipal a finales de 2007, los registros de la Administración General del Estado y los archivos de las mezquitas españolas. Señala que son un total de 1.130.000 los musulmanes residentes en España; de manera que de cada mil personas 25 son musulmanas, la mitad procedentes de Marruecos, y 33.750 españoles conversos. En su mayoría son suníes y entre ellos hay seguidores de las cuatro escuelas jurídicas clásicas. Se cifran en 150.000 los descendientes de musulmanes inmigrantes, hasta de cuarta generación en algunos casos. Aporta cifras más detalladas: El 70% del total de musulmanes residentes en España se concentra en cuatro comunidades autónomas, siendo los principales asentamientos en Cataluña (279.027), Madrid (196.689), Andalucía (184.430) y Comunidad Valenciana (130.471). En el resto de comunidades: Aragón (30.982), Asturias (2.731), Baleares (25.859), Canarias (54.636), Cantabria (2.179), Castilla La Mancha (32.960), Castilla y León (17.366), Ceuta (30.537), Extremadura (15.536), Galicia (6.709), La Rioja (10.373), Melilla (34.397), Murcia (63.040), Navarra (10.884) y País Vasco (16.608). A pesar de todo, estos datos –algo anticuados ya– se atienen exclusivamente a fuentes «oficiales», por lo que con seguridad se encuentran muy por debajo de la realidad, teniendo en cuenta el número incuantificado de «indocumentados» que han quedado fuera del cómputo.

La misma reserva hay que tener respecto a los datos del sucinto estudio sobre el censo realizado también por la UCIDE, referido a fecha 31 de diciembre de 2009: *Estudio demográfico de la población musulmana* (2010). En su portada reaparece la marca «Observatorio Andalusí». El recuento da un total de 1.446.939 musulmanes, de ellos 404.940 (28%) con nacionalidad española y 1.041.999 (72%) extranjeros. Estos últimos son originarios 718.055 de Marruecos; 56.590, de Senegal; 56.201, de Argelia; 54.101, de Pakistán; 42.323, de Nigeria; 23.142, de Malí; 21.534, de Gambia; 11.958, de Guinea Ecuatorial; 11.468, de Mauritania y los restantes 46.627, procedentes de otros veinte países. Las cuatro comunidades autónomas con mayor población musulmana son: Cataluña con 368.090; Madrid con 234.078; Andalucía con 230.756; y Valencia con 160.449. Total de mezquitas registradas, 690. El total de musulmanes escolarizados asciende a 166.192. En fin, lo que muestran estos datos es real, pero lo que en ellos no aparece hace verosímil que la población musulmana residente se acerque a los dos millones y que el número de mezquitas y de oratorios puedan sumar en total –como ya se ha indicado– alrededor de mil quinientos lugares de rezo y predicación.

Aunque los datos se quedan rápidamente obsoletos, cabe destacar un hecho paradójico y sorprendente. Si nos preguntáramos qué consecuencias ha habido para la inmigración, tras los atentados contra los trenes de Atocha, perpetrados por islamistas radicales en marzo de 2004, constatamos que, desde entonces, durante los años de la presidencia de Rodríguez Zapatero, la población musulmana en España aumentó en 900.000 personas. De tal manera que los 600.000 de 2004 llegaron a ser un millón y medio en 2011, en parte como consecuencia de la amnistía

masiva de inmigrantes «sin papeles» (concedida en 2005), pero también por la aceleración del flujo migratorio. Nadie sabe a ciencia cierta qué porcentaje ha de alcanzar este tipo de inmigración para entrar en el umbral crítico en que resulta inasimilable desde el punto de vista de la integración cultural y la estabilidad social. Pero, sin duda, ese umbral existe. Un observador imparcial, no cegado ideológicamente, podría preguntarse en qué condiciones el asentamiento masivo de extranjeros en un país constituye un fenómeno de tales características que corre el riesgo de transformar la inmigración en una forma de colonización.

Un informe más reciente es el publicado, en 2010, por la Liga Española pro Derechos Humanos: *El islam. Una realidad social en España. Análisis de la situación del islam en la sociedad española*. Su exposición resulta bastante decepcionante, en razón de la deriva en la que cae, y que hoy aqueja a tantas ONG que se lanzan a la defensa quijotesca de cualquier causa aparentemente justiciera, sin detenerse a hacer un análisis fiable de la realidad –que ya se da por descontado desde la dogmática en uso–. Reconociendo que de paso nos ofrece algunos datos de interés, el texto se expulsa en criticar los «prejuicios» contra los musulmanes, en luchar contra la «islamofobia», buscar legitimaciones para un feminismo compatible con el Corán y para asentar las tradiciones islámicas en España y recomendar al Estado cual debe ser su política en orden a crear un modelo de sociedad sin «discriminaciones», es decir, multicultural. Ofrece una bibliografía que es solo un índice de libros permitidos e islámicamente correctos. En realidad, este informe parece más un alegato en pro de la superioridad de la *charía* que una defensa de los derechos humanos.

Por otro lado, un informe policial del que se hizo eco un reportaje de TVE, en mayo de 2010, alerta de que fanáticos religiosos controlan que sus fieles cumplan las normas de la moral islámica. Forman una especie de grupo de control de la *charía* o ley islámica para detectar personas que no la cumplen y obligarlas a hacerlo: «De hecho han constituido como una especie de policía religiosa, a imagen y semejanza de lo que ocurre en Arabia Saudí o Irán, imponiendo por la fuerza el cumplimiento de las normas coránicas» (Rtve.es 2010). El mismo informe destaca la «especial relevancia de la conflictividad social derivada de la aplicación rigurosa de la *charía* o ley islámica» y constata que algunos salafistas «han hecho un llamamiento a la desobediencia civil en contra de las normas occidentales», a la «instauración de un Califato único», a «detener la agresión del enemigo, derrotarlo o dañar seriamente su poder». Fátima Ghailan, mediadora cultural musulmana del municipio de Cunit, provincia de Tarragona, ha denunciado al imán de la zona y a sus colaboradores por las presiones que ejercen sobre su marido para que la obligue a dejar de relacionarse con personas españolas. Pero el problema está muy extendido y, en la mayoría de los casos, el miedo de las víctimas les impide denunciar. Las asociaciones islámicas aseguran que se trata de casos aislados o infundados y que no existe problema; al mismo tiempo, declaran que lucharán contra el radicalismo, porque este perjudica a quienes quieren integrarse.

En lo que respecta a Andalucía, se ha publicado recientemente un libro, *¿Y tú (de) quién eres?* (2010), producto de la investigación de campo, coordinada por el antropólogo Rafael Briones, sobre las religiones minoritarias presentes en Andalucía. El libro, que ofrece una panorámica muy completa, contiene un capítulo de Sol Tarrés y Óscar Salguero, «Musulmanes en Andalucía» (véase Briones 2010, págs. 289-347), de orientación socioantropológica, que recopila información sobre las comunidades musulmanas, sus vicisitudes o la precariedad en que se encuentran algunas, dirigidas con frecuencia por imanes venidos de fuera y que ni siquiera hablan español, lo que no contribuye a romper el aislamiento y el desconocimiento de la sociedad española, volviendo más cuesta arriba la adaptación. Es una pena que no se hayan planteado un análisis más a fondo de la naturaleza del fenómeno y de las tendencias doctrinales

de los protagonistas.

Una de las primeras comunidades musulmanas andaluzas fundadas en Andalucía, en 1980, derivó de una escisión del Frente de Liberación de Andalucía. Lleva el nombre de Yama'a Islámica de Al Ándalus, Liga Morisca (YIA-LM). Su objetivo mira a la recuperación y difusión del islam perdido, en el que cifran la esencia y la liberación andaluza. En esta mitificación coinciden otras organizaciones culturales y políticas musulmanas, y en ella se produce un punto de sintonía con esos discursos del islamismo fundamentalista que claman por la reconquista de Al Ándalus.

La presencia actual de musulmanes en Andalucía se eleva, si hemos de hacer caso a lo que publica la página digital Webislam (2004): «Medio millón de musulmanes residen en Andalucía y se agrupan en unas 50 comunidades», <http://www.webislam.com/?idn=5237>. Al parecer, solo en la provincia de Almería, son más de cien mil. Si los datos son exactos, los musulmanes suponen hoy cerca del 7% de la población andaluza. En ese mismo sitio en Internet, se encuentra un directorio de entidades musulmanas, incluyendo mezquitas, comunidades, asociaciones, carnicerías halal y otros establecimientos, donde se pueden buscar las existentes en Andalucía: <http://www.webislam.com/?sec=directorio>

De la mencionada página, Webislam, fue director y es asiduo colaborador Abdennur Prado, español converso. Desde 2005 preside la Junta Islámica Catalana. Es también presidente de la Asociación Alimentación y Salud Halal. Constituye una de las figuras que se esfuerzan por presentar un islam más «abierto» y dialogante. Sin embargo, su opinión sobre el islam en España propende hacia el victimismo:

«Ser musulmán en la España actual implica ser miembro de una minoría religiosa en un país con muy poco desarrollo de las libertades religiosas, un país democrático pero que acaba de salir de casi quinientos años de monolitismo religioso impuesto por la fuerza, un largo período durante el cual el islam ha sido brutalmente perseguido y presentado oficialmente como enemigo de la patria. Ser musulmán en España es ser miembro de una religión compuesta mayoritariamente por inmigrantes en situación de exclusión social, y que mantienen fuertes vínculos con sus países de origen, algunos de los cuales constituyen regímenes políticos en los cuales el islam es religión de Estado. Por último, ser musulmán en España es ser miembro de una religión que está siendo constantemente atacada, en el contexto de la globalización y de la geopolítica internacional» (en una conferencia pronunciada en la Universidad de Alicante, el 17 de julio de 2008).

Este punto de vista contradice frontalmente las encuestas de Metroscopia, antes citadas, y destaca lo que quizá piensen realmente muchos musulmanes, aun los más «moderados». Su disconformidad será permanente y trasluce un fundamento religioso, pues no podrá cesar sino con el cumplimiento de la utopía coránica. De ahí la evocación manipulada de la historia, las quejas del presente: por culpa de los demás, el musulmán padece falta de libertad religiosa, escasez de democracia, exclusión social, ataques a su religión... Para Prado el «monolitismo religioso impuesto por la fuerza» se relaciona con España y, al parecer, no tiene que ver nada con los «regímenes políticos en los cuales el islam es religión de Estado», para los que no efectúa el menor reproche.

Un informe aún más reciente, *La financiación del islamismo en España*, de mayo de 2011, remitido por el director del Centro Nacional de Inteligencia (CNI) a los ministros de Asuntos Exteriores, Interior y Defensa, da cuenta de la utilización del islam con fines políticos, favorecida por la financiación y las donaciones procedentes de Arabia Saudí, Kuwait, Catar, Emiratos Árabes Unidos, Libia y Marruecos. «Las consecuencias de la financiación derivan en actitudes negativas para la convivencia, tales como la aparición de guetos y sociedades

paralelas, tribunales y policías islámicas al margen de la legalidad vigente, desescolarización de niñas, matrimonios forzados, etcétera» (*El País*, 1 agosto 2011, pág. 8). El informe destaca, en particular, la estrategia marroquí: «diseñada y desarrollada por el régimen, su objetivo es extender su influencia e incrementar el control sobre las colonias marroquíes utilizando la excusa de la religión» (*El País*, 2 agosto 2011, pág. 10). El gobierno de Rabat trata de controlarlas para prevenir movimientos de oposición al régimen, principalmente a través de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas. La federación distribuye fondos importantes entre las comunidades musulmanas y supervisa centenares de mezquitas de rito malikí. Marruecos también ejerce su supervisión a través de la embajada, los consulados, el personal afín y la Fundación Hassan II.

Los países del Golfo aportan sus subvenciones, a veces, a organizaciones islamistas fundamentalistas y a individuos sin escrúpulos; también hacen circular opúsculos muy ideologizados. Kuwait, por medio de la Sociedad para el Renacer de la Herencia Islámica, ha costado en Cataluña las mezquitas de Reus y Torredembarra, donde «se difunde una interpretación religiosa contraria a la integración en la sociedad española, fomentando la separación y el odio hacia los colectivos no musulmanes» (*El País*, 1 agosto 2011, pág. 8). Catar apoya a la UCIDE y ha hecho donaciones a la Liga Islámica para el Diálogo y la Convivencia en España, que –según el informe– controla el Centro Cultural Islámico Catalán y está vinculada con la rama siria de los Hermanos Musulmanes. El emir de Sharjah, de Emiratos Árabes, da preferencia a la asociación de conversos españoles Al Morabitun, que poseen la mezquita del Albaicín de Granada. Mientras que el libio Muamar el Gadafi mostraba su predilección por los conversos de la Junta Islámica de España y cultivaba una «relación personal» con Mansur Escudero. Las donaciones más cuantiosas vienen de Arabia Saudí, de la familia real, la embajada y muchas organizaciones benéficas, que sufragan multitud de centros islámicos y mezquitas, por ejemplo, el Centro Cultural Islámico de Madrid y el Colegio Saudí de Madrid, que «no se caracterizan por su elevado nivel de radicalismo», pero sí por la completa sumisión a las directrices saudíes, de orientación wahabí.

Finalmente, otro informe secreto de los ministerios de Interior y Justicia, *Los musulmanes y las comunidades musulmanas de España* (mayo de 2011), filtrado a la prensa, pone de manifiesto la falta de integración de esos colectivos. Las clases de lengua y cultura marroquí (financiadas en más de cien centros escolares públicos por la Fundación Hassan II) están obstaculizando de hecho la integración de los niños y jóvenes en la sociedad española: «Es una herramienta para enseñar a los hijos de sus emigrantes a ser marroquíes» (*El País*, 2 agosto 2011, pág. 10), haciendo que interioricen profundamente la diferencia con los españoles y se identifiquen con la cultura oficial del Estado marroquí. Un elemento clave de esta influencia radica en «la enseñanza religiosa musulmana», que –según este informe– algunas comunidades autónomas han dejado irresponsablemente en manos ajenas.

La presencia del islam fundamentalista en España, según el informe ministerial, está organizada en torno a cinco movimientos islamistas. En primer lugar, Justicia y Caridad (denominado a veces Justicia y Espiritualidad), fundado por Abdul Salam Yasin. Es un movimiento y un partido político islamista, de oposición e ilegal en Marruecos, que se expande en España y que «predica un islam estricto y sectario que favorece la radicalización de sus miembros y dificulta la integración de los musulmanes en la sociedad española» (*El País*, 2 agosto 2011, pág. 10). Ejerce su influencia a través de la Organización Nacional para el Diálogo y la Participación; controla las mezquitas de Murcia y parte de las mezquitas de Andalucía; cuenta con una rama política más selecta, la Alianza para la Libertad y la Dignidad. En segundo lugar, los Hermanos Musulmanes. Son una facción de origen sirio, cuyo objetivo estriba en la

islamización de los países de acogida y que están implantados en Valencia. Tercero, el Partido de la Liberación Islámica (Hizb ut Tahrir al-Islami), movimiento salafista, con origen en Asia central, asentado en Cataluña, que insta a los musulmanes a no mantener relaciones con el Estado español y cuyo proyecto apunta a un islam «puro» y la creación de un califato mundial. Cuarto, Jamaat e-Islami (Asamblea Islámica), movimiento de origen indopakistaní, presente en Barcelona, con una ideología radical, que incita al odio contra Occidente y los judíos, y preconiza también la instauración de un califato universal. Y quinto, Jamaat Tabligh (Asociación para la predicación), secta originaria de India, también antioccidental y antidemocrática, que pretende reavivar la fe de los musulmanes en un sentido extremista y yihadista; se ha extendido en Ceuta.

En conclusión, se puede afirmar que no existe un islam propiamente español, puesto que la inmensa mayoría de los musulmanes que viven en España son extranjeros y sus orientaciones doctrinales son refractarias a la integración. Los musulmanes españoles conversos (en torno al 2,5% del conjunto de los musulmanes) se hallan muy divididos. En parte dependen de financiación exterior y algunos colectivos sustentan posiciones políticamente antidemocráticas y sueñan con la reconquista islámica del país. Tampoco hay un islam nacional en ningún país europeo (véase Caldwell 2009, págs. 159-161), a pesar de los esfuerzos denodados, pero infructuosos, de organizaciones como la Muslim Association of Britain (MAB), el Conseil Français du Culte Musulman (CFCM), la Deutsche Islamkonferenz (DIK), la Comisión Islámica de España (CIE), etcétera. El islam está *en* Europa, pero, salvo casos individuales, no se observa ningún movimiento que se pueda considerar con propiedad un islam europeo, sencillamente porque el islam tradicionalista mayoritario mantiene unos valores anquilosados que van frontalmente en contra de los principios que organizan y producen la originalidad de Europa en su específica evolución histórica moderna. Por su lado, las organizaciones de los musulmanes «moderados», aparte de ser muy minoritarias, no acaban de superar la ambivalencia y las frecuentes contradicciones.

2. LOS CONVERSOS Y EL IZQUIERDISMO REACCIONARIO

Como acabo de señalar, los españoles conversos constituyen un pequeño sector, treinta o cuarenta mil, de los musulmanes que habitan en España. Esto significa, en principio, una fehaciente demostración de la libertad religiosa. Un caso típico son las mujeres que contraen matrimonio con musulmanes y luego se adhieren a la religión del marido. Pero más llamativos son –aunque falta una sociología del converso– los casos de militantes o exmilitantes izquierdistas. A la vista de cómo es y cómo está el mundo islámico realmente existente, uno se pregunta a veces qué atractivo puede representar la sumisión al islam para personas que un día fueron críticos con la religión, muchos de ellos marxistas o contraculturales, y que, tal vez, siguen considerándose subjetivamente como «progresistas» o de «izquierdas».

Aparentemente han seguido un itinerario un tanto extraño y hasta contradictorio. Y lo es, sin duda. Pero el giro hacia el islam –y hacia un islam que no deja de ser el tradicional fuertemente idealizado– les ha tenido que resultar gratificante y funcional en algún sentido. Al menos esta es una línea de hipótesis verosímil. Antiguos hippies, en su caos existencial, percibirían el islam como una opción normativa, capaz de contrarrestar la anomía conductual en que se hallaban extraviados. Como si la ansiedad generada por la anarquía vivida acabara necesitando íntimamente alguna forma de autoritarismo, capaz de aportar seguridad psicológica y social. Para antiguos militantes de la ultraizquierda marxista-leninista y para

antiguos etarras, el islam simbolizaría inconscientemente una nueva vía por la que canalizar su frustrada ansia de poder, típica de quienes propendían al sistema de dominación y supresión de libertades individuales constitutivo de todo régimen dictatorial. Todos ellos probablemente habrían descubierto en la doctrina islámica una *ideología de recambio*, con el añadido de la sanción sobrenatural, algo que le faltaba a su anterior religión de salvación terrena. Para algunos sería como si sustituyeran el *Manifiesto comunista* por el Corán, la clase obrera por la *umma* (comunidad musulmana) y la lucha de clases revolucionaria por la yihad. Una clave que puede resultar esclarecedora es que, en el fondo, la teocracia comparte con el totalitarismo laicista ciertos esquemas de funcionamiento y sometimiento estructuralmente homólogos.

En el caso de quienes se afilian a grupos proclives al fundamentalismo, también existe un punto de convergencia entre «progres» desilusionados y musulimes «revolucionarios», y está en el hecho de que el islamismo se postula como radicalmente opuesto al sistema capitalista y al imperialismo occidental. Esa retórica anticapitalista y antiimperialista los deslumbra de tal modo y los vuelve tan ciegos a la realidad que son incapaces de darse cuenta de que el ideal de los islamistas aboga por un sistema social aún más opresivo e inhumano, que añora un imperialismo teocrático absolutamente reaccionario.

Un tipo de ceguera similar debe ser el que extravía a determinados intelectuales europeos hacia el diletantismo y el disimulo sistemático de las incompatibilidades estructurales de la tradición islámica dominante con los fundamentos de las sociedades occidentales. Ahora bien, aun suponiendo la buena intención de buscar el entendimiento y la convivencia, resulta muy dudoso que, mediante una obsequiosa transigencia y el enmascaramiento de los verdaderos problemas tras falsos diagnósticos, se puedan dar pasos adelante. Solo avanzarán hacia una alianza necia o perversa, en la que confluyen el progresismo resentido contra el sistema y la santurronería arcaica de quienes sueñan con liquidar cuanto se ha levantado en nombre del progreso humano. Por esta razón, sobran adhesiones y apologías. Hace falta más investigación y mayor conocimiento del islam, estudiar las propuestas de reforma islámica y, contra el oscurantismo religioso imperante, hacer lo posible por difundir con mayor amplitud las posiciones de los musulmanes progresistas que promueven la reforma del islam.

3

Difícil integración de los musulmanes

El centro de investigación Pew Research Center (<http://pewresearch.org/>), con sede en Washington, promueve, desde 2001, The Pew Forum on Religion & Public Life (<http://pewforum.org/>), que lleva a cabo sondeos, análisis demográficos y otras indagaciones científicas sobre importantes aspectos de la religión y la vida pública en todo el mundo. Según un informe publicado recientemente (véase Pew Research Center 2011), en una prospectiva de evolución entre 2010 y 2030, el aumento de la población musulmana en el mundo tenderá a enlentecer, al disminuir la tasa de natalidad. La comunidad de creyentes del islam será algo más de una cuarta parte de la población del planeta, el 26,4% (habiendo pasado de los 1.300 millones actuales a 2.200 millones de personas, para una población mundial total de 8.300 millones). La velocidad de crecimiento de la población musulmana duplica la del resto del mundo. Dentro de dos décadas, Pakistán será el país musulmán más poblado, superando a Indonesia. Y los fieles de Alá se distribuirán de la siguiente manera: el 60% en la región Asia-Pacífico, el 20% en Oriente Próximo, el 17,6% en África subsahariana, el 2,7% en Europa y el 0,5% en América.

En Europa, la población musulmana aumentará más que en España en seis países: Irlanda, Finlandia, Noruega, Suecia, Italia y el Reino Unido. En Francia y Bélgica constituirán más del 10% de la población. En España, de aquí hasta 2030, la población musulmana aumentará en torno a un 82%, de modo que los seguidores del islam pasarán a ser el 3,7%, cerca de dos millones de personas. Estos nuevos musulmanes llegarán sobre todo mediante la inmigración, igual que ahora. Los datos de este estudio ofrecen una proyección muy ponderada.

La presencia actual y el incremento previsto de musulmanes en estos países no son un hecho que se pueda disimular, porque sus consecuencias, que sin duda conllevan aspectos positivos, están originando también zonas de fricción. Y estas tienen que ver precisamente con cuestiones relativas a la religión. En abril de 2011, entró en vigor en Francia la ley que prohíbe el uso del «velo integral» en sitios públicos. Al mismo tiempo, el gobierno de Sarkozy planteó un debate sobre la laicidad del Estado y propuso legislar en un futuro sobre numerosos asuntos que afectan a los musulmanes y que suscitan polémica. Se considerarían contrarios a la ley: el rezo del azalá en la vía pública, los menús especiales por causas religiosas en los comedores de los colegios, el rechazo de un médico en el hospital o centro de salud en razón de su sexo o su religión. Se revisaría la financiación de los centros religiosos, así como la forma de sacrificar animales según el rito islámico. Las empresas no deberían ceder a exigencias de sus empleados en materia religiosa, como los ayunos, salvo que se hayan pactado desde el principio en el contrato.

Timothy Garton Ash, catedrático de Estudios Europeos en la Universidad de Oxford, opina que «el modelo francés no sirve», desde el punto de vista de un liberalismo defensor generoso de la libertad de expresión. Cree que «existen grandes problemas que dificultan la integración de las personas de origen inmigrante y religión musulmana en la mayoría de las sociedades de Europa occidental» (2011, pág. 33). Y señala que Europa ha cometido graves errores de acto y omisión, sobre todo en nombre de un multiculturalismo «equivocado y lleno de relativismo cultural». Curiosamente no menciona errores por parte musulmana, excepto los del islamismo violento y los de algún marido despótico. Parece sobreentender que el *islam mayoritario*, que es el tradicionalista, es solo una religión como otra cualquiera, para lo que ignora los rasgos de esa tradición que resultan incompatibles con los principios democráticos, así como el carácter

indisociablemente cultural, religioso y político de su doctrina.

No es ningún secreto la dificultad que muestran muchos inmigrantes musulmanes para integrarse en la sociedad europea. Podemos aceptar que las condiciones de vida que encuentran no sean muy favorables a la integración en determinados casos. Pero hay que preguntarse, también, si no se da de hecho una tendencia hacia la autoexclusión, si no hay algunos grupos con decidida *voluntad de no integrarse*, y si esto tiene algo que ver con la propia naturaleza de la mentalidad islámica.

1. LA AUTOEXCLUSIÓN EN UNA SOCIEDAD PARALELA

Desde el punto de vista de la ortodoxia mayoritaria, por principio, los musulmanes fieles a su tradición más ortodoxa nunca deben integrarse en una misma sociedad con quienes no son musulmanes. Si son minoría, no se integrarán; si son mayoría, no integrarán a los demás. La concepción de la «revelación» coránica como única y absoluta verdad lleva a sus seguidores a creerse con derecho a ejercer el dominio social en nombre de la divinidad, de manera que los otros –salvo que se conviertan– tienen que ser combatidos, sometidos, pero nunca integrados en pie de igualdad.

El sistema islámico tradicional establece normas y mecanismos de inclusión/exclusión, dispuestos en múltiples facetas de la vida. Cuando los musulmanes están en situación minoritaria y en una sociedad extraña, ese modelo de comportamiento se adapta a las circunstancias y permanece radicalmente refractario al reconocimiento del pluralismo social, político y religioso. Entonces, dan tiempo a que la semilla islámica vaya germinando en el invernadero de la autoexclusión, en espera de que se vayan creando condiciones propicias a su implantación social. De modo que se desarrolla una especie de *sociedad paralela*, delimitada por la oposición entre islámico y no islámico.

Para ello, instauran sistemáticamente fronteras simbólicas y prácticas, que trazan líneas de demarcación mediante normas que determinan lo puro y lo impuro, lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo prohibido. En no pocos casos, tales normas chocan con la normalidad de las sociedades europeas. Algunas pueden quedar dentro del ámbito privado, como las referidas al contacto con lo impuro, el lavado ritual, el aseo o la menstruación. Pero otras tienen repercusiones inevitables en el ámbito de la sociedad civil, en la economía y en la política del Estado. O incluso comportan cierta forma de sectarismo que predispone a la discriminación contra los no musulmanes. Recordemos algunos ejemplos, fijando la atención en lo que realmente ocurre.

Aparecen en aspectos básicos de la vida cotidiana, como el vestido, la alimentación y las relaciones familiares. Las prohibiciones alimentarias imponen otra barrera para efectuar el cierre sobre sí de la comunidad y dificultar el trato con los no musulmanes. Los alimentos considerados *halal* (permitidos por el islam) implican la prohibición de la carne de cerdo, de las bebidas alcohólicas y toda una casuística respecto a otros animales. Según noticias de agosto de 2010, el 4% de la carne y el 8% de los embutidos comercializados en España están elaborados conforme a las prescripciones islámicas. Desde el punto de vista sanitario, el procedimiento *halal* no pasará de ser una superstición; pero el negocio *halal*, mezcla de religión y comercio, no cesa de crecer y ha encontrado ya un espacio en los frigoríficos de los supermercados. El mercado de productos *halal* supera ya al sector de alimentos ecológicos. La Junta Islámica ha creado la denominada Asociación Alimentación y Salud Halal, con la facultad de emitir certificados acerca de la genuina calidad *halal*.

En cuanto al régimen familiar, parece evidente que la poligamia (un varón con más de una esposa legal) representa algo incompatible con la tradición europea y entra en conflicto con la legislación de todos los Estados europeos. En Francia, el código penal considera delito la poligamia y la sanciona con penas de hasta un año de cárcel y 45.000 euros de multa. No obstante, se calcula que podrían ascender hasta 20.000 las familias que de hecho practican la poligamia en el país, principalmente entre inmigrantes africanos. Suelen utilizar subterfugios, como casarse por el rito musulmán sin inscribir la unión en el registro civil, presentar a las esposas como amantes, inscribir a los hijos como de madre soltera, etc. En España, la poligamia también figura en el código penal, castigada con penas de hasta un año de cárcel. Sin embargo, la Junta Islámica de España, siendo presidente Mansur Escudero, solicitó varias veces la regulación de la poligamia, para «garantizar los derechos de la mujer» (*sic*). ¿Los derechos de la mujer, o los privilegios del varón? La polémica pretensión está aquí, tanto como la poliginia clandestina.

La difusión de la llamada «banca islámica», aún poco perceptible entre nosotros, introduce otra práctica a contrapelo de los usos económicos y financieros modernos. «El tamaño de los activos que cumplen con la *charía* se estima actualmente en 400.000 millones de dólares. Creemos que el mercado potencial para los servicios financieros islámicos se aproxima a los 4 billones de dólares. Esto supone que el sistema financiero islámico cuenta solo con una cuota del 10% entre la comunidad musulmana de todo el mundo», explicó en París Anuar Hasún, analista de la agencia de calificación crediticia (<http://www.webislam.com/?idt=6115>). Es considerada como única «banca halal» (véase <http://www.webislam.com/?idt=15312>). En el fondo, responde a una visión medieval de la *usura* (Corán 2,275), absolutamente anacrónica. Pero ahí está, disimulando el cobro efectivo de intereses tras ingeniosas fórmulas de artimaña financiera. La segregación simbólica es lo importante.

Otro escollo estriba en la concepción teocrática inherente al islam y a su historia, a la que por principio repugna toda idea de democracia. Esto no quiere decir que no haya musulmanes demócratas, por supuesto. Pero hasta hoy, islam y democracia se dan más bien en relación inversa. Incluso entre los renovadores del mundo musulmán, hay división de posiciones: unos abandonaron el islam para intentar la modernización (Kemal Atatürk, los partidos socialistas árabes), otros ignoran los derechos humanos y la verdadera democratización, por creerlos occidentales, en nombre del islamismo (el ayatolá Jomeini en Irán, los Hermanos Musulmanes, los movimientos inspirados por el salafismo). En España, los supuestamente más abiertos no salen del laberinto de su ambigüedad. Y los fundamentalistas tienen muy claro que nunca aceptarán la democracia de los países occidentales ni se integrarán en la sociedad, pues eso significaría renunciar a los propios principios:

«Esperar que esto sea así significa que no se comprende qué es el Islam. Islam no puede estar sometido a ningún sistema o ideología. Si es este el caso, entonces deja de ser Islam. No es como el cristianismo. Al ser la última guía divina para la raza humana, no puede tener un papel secundario, debiendo concedérsele la supremacía permitiendo que se imponga sin restricción alguna» (Bewley 2005, pág. 16).

No cabe duda de que los países musulmanes evolucionarán, porque nadie puede sustraerse a las transformaciones de la historia. Pero, mientras tanto, una fidelidad ciega a la letra del Corán y la *zuna*¹ puede desembocar en las aberraciones más insospechadas. Por ejemplo, en el

1. Del árabe *sunnah*, tradición. No intento transcribir la palabra árabe, sino utilizar la palabra española. El *Diccionario* de la Real Academia recoge la voz *zuna*: «Ley tradicional de los

campo artístico. Ciertos preceptos tomados a ultranza pueden conducir hasta la prohibición de la música sacra, pasando por la aniquilación de las artes plásticas, la supresión de las pinacotecas y la destrucción de la escultura y la imaginería. Caso extremo, pero elocuente, fue la demolición de los gigantescos Budas de Bamiyán, en Afganistán, dinamitados por los talibanes en marzo de 2001, ante el estupor del mundo entero.

La visión islámica del mundo que ha sido predominante hasta hoy quedó marcada, desde hace siglos, por un imperativo de eliminación de la autonomía de la razón humana (que, por tanto, no se concibe como aquello que constituye y unifica a la humanidad), en aras de una concepción de la soberanía divina, a partir de la cual se articula un dispositivo sociocultural de dominación y sometimiento. De modo que quienes no se sometan deberán ser combatidos hasta el final, hasta que la religión de Alá domine en el mundo entero (véase Corán 2,193; 9,33). Así, en los tiempos originarios, la lucha se dirigió contra los idólatras de La Meca, contra los judíos de Medina y los cristianos; desde la época califal, se fue extendiendo contra toda otra religión. Porque, para la mentalidad islámica ortodoxa, la humanidad está dividida en creyentes (los «musulmanes») e «infieles» (*kufar*, los no musulmanes), una contradicción que –según creen– solo puede superarse con la supremacía de los primeros. De ahí que al verdadero creyente le resulte impensable la integración en una sociedad infiel. En estricta ortodoxia islámica, todo no musulmán no solo es alguien a quien le falta la fe, sino que es siempre un reo, en cuanto culpable de no someterse a «Dios» y a su «mensajero». Este puede ser motivo suficiente, en principio, para declarar la guerra a los no musulmanes, por obstruir la causa de Alá, y para definir los países extranjeros como «tierra de la guerra» (*Dar al-Harb*).

Una exclusión tan tajante del otro por su diferencia religiosa, cuando no se limita al plano de las ideas, sino que tiende a configurar todo un sistema de comportamiento social y político, ¿no entraña una verdadera xenofobia estructural? Mientras no acometa una decidida y deseable evolución, el islam en Occidente sigue siendo predominantemente el de las escuelas jurídicas clásicas, cuyos métodos tradicionalistas obligan a pensar el presente en función del pasado y, en consecuencia, impiden sistemáticamente hallar las soluciones necesarias en las situaciones nuevas de la sociedad contemporánea. Constituye una constricción mental que hace que los musulmanes se sientan en tierra extraña, tierra de infieles, tierra hostil; de modo que, en realidad, sus creencias operan como un mecanismo generador de una sociedad paralela. Fomentan, en efecto, modos de organización social incompatibles con la sociedad europea y con la modernización mundial, frente a los cuales pretende presentarse como una alternativa a la totalidad.

Los rasgos más visibles de semejante «alternativa», que en parte ya he señalado, son los que preconizan los islamistas de todo el mundo, con diferentes grados de finura lingüística. En un breve sumario: la imposición de prohibiciones sobre la indumentaria, la comida, la bebida, el sexo y las costumbres; un sistema de parentesco y matrimonio machista; la subordinación femenina; los castigos corporales; el régimen político teocrático; la banca y las finanzas islámicas; la cosmovisión y las fiestas islámicas; el rechazo de la ciencia moderna; la fusión de religión y política; el repudio de la libertad religiosa; la afirmación del carácter eterno, no histórico ni interpretable, del Corán; el antijudaísmo y el anticristianismo. ¿Qué cabe esperar, si llegara el momento en que rasgos como estos se encontraran en la mente y en la agenda de millones de inmigrantes y comenzaran a postularlos como su deber más auténtico y a exigirlos

mahometanos, sacada de los dichos y sentencias de Mahoma». Este vocablo está atestiguado en Luis de Mármol Carvajal (1600) y en Benito Jerónimo Feijoo (1736).

socialmente como un derecho irrenunciable?

2. EL SIGNIFICADO DEL VELO QUE CUBRE A LA MUSULMANA

La escritora marroquí Fatima Mernissi no estuvo muy inspirada el día en que declaró, en una entrevista, que a fin de cuentas el velo de las musulmanas no es más que un «trozo de tela». Ella misma, que ha denunciado la situación generalizada de confinamiento y opresión de la mujer en el mundo árabe, sabe muy bien que no. No es solo un trozo de tela, como nadie diría que lo es la bandera de una nación. Ni tampoco es una prenda de vestir como otra cualquiera. En todas sus formas, el velo islámico es ambas cosas, tela y prenda, pero convertidas en significante con una sobrecarga de significado, determinada por el código sociorreligioso al que pertenece². Su significación no la inventa quien observa y acaso critica el uso del velo, ni depende de la mujer que se cubre la cabeza con él. Pudiera ocurrir que esta mujer no sepa darnos una explicación, del mismo modo que hay tantos millones de personas que recitan los suras del Corán en árabe, aprendidos de memoria, sin entender nada, sencillamente porque desconocen la lengua. No por ello dejan de tener un significado para quien conoce el código.

En este asunto del velo topamos con una cuestión que no surge ahora. Sería aconsejable el estudio, muy completo, *Disquisiciones sobre el velo islámico*, de Katjia Torres y Juan Antonio Pacheco (2008), que indagan los fundamentos de este uso en la tradición islámica y reflexionan sobre el velo en la modernidad árabe. En efecto, por un lado, la cuestión tiene una historia y, por otro, ha cobrado notable actualidad. En el momento de nacer la moderna república de Turquía, su fundador, Mustafá Kemal, en 1924, vetó legalmente el uso del velo tradicional. En los albores de la independencia de Egipto, en 1923, la iniciadora del movimiento feminista árabe Huda Chaarawi y sus compañeras se despojaron de sus velos y los arrojaron al mar, en un acto reivindicativo de la igualdad de la mujer. Durante las décadas de 1920 y 1930, hubo tentativas de abandonar el velo en Turkestán, Uzbekistán, Afganistán e Irán, incluso con apoyo gubernamental, pero estos intentos no lograron consolidarse.

Mohamed Sayed Tantawi, el gran muftí de Egipto, gran imán de la mezquita de Al Azhar y gran jeque de la Universidad del mismo nombre en El Cairo, en 2009, dictaminó que las estudiantes universitarias no debían llevar velo integral, que cubre incluso la cara. En Siria, el Ministerio de Educación ha decidido recientemente que, en las universidades sirias, no se puede asistir a clase con el rostro cubierto, aunque sí admite el pañuelo. Actualmente no es obligatorio el velo en Jordania. No lo era en Palestina antes del auge del partido fundamentalista Hamás, o Movimiento de Resistencia Islámico, pero la situación ha empeorado. En la franja de Gaza, una mujer palestina de 28 años, Ayat, declaraba en una entrevista que ella lleva velo o pañuelo desde que entró en la universidad; ahora trabaja para un ministerio y justifica así su actitud con el velo: «Creo en él y me siento muy cómoda. Me aleja de los problemas y me da libertad para moverme sin que me conozcan. Nadie me obliga y lo hago porque quiero» (*El País*, 8 de agosto

2. Lo decisivo está en lo que un símbolo simboliza en su propio sistema de referencia. Por eso no sirve la comparación con otros usos del velo en otros contextos. Por ejemplo, cuando una mujer lo usa como un tocado ocasional, o por moda. Todavía en los años cincuenta del siglo XX, las mujeres católicas entraban a la iglesia con velo, hasta que llegó la reforma litúrgica del concilio Vaticano II, en 1962. Pero aquel velo, lo mismo que la toca de algunas congregaciones de monjas, poco o nada tiene que ver con el velo de las musulmanas, precisamente por lo heterogéneo de los significados, los usos y las sanciones presentes en cada caso.

de 2010). Pero la autojustificación no acaba de ocultar del todo la verdad, pues confiesa que, si no lo se lo pusiera, tendría problemas y no podría moverse con libertad. Evidentemente lo que ella quiere no es cubrirse, sino evitar las consecuencias desagradables de no hacerlo.

En Marruecos, el sultán Mohamed V, en cuanto Comendador de los Creyentes, levantó la obligación de llevar el velo o pañuelo, dejando libertad a las mujeres, en 1957, cuando el país alcanzaba la independencia. Hoy son los islamistas quienes arremeten contra esa liberalidad, de modo que, hace veinte años, llevaban el velo un treinta por ciento de las mujeres y hoy lo llevan en torno al setenta por ciento. En la Argelia independiente, tras aprobarse la constitución de 1963, el presidente Ben Bella presentó un programa de liberación femenina, que estimulaba a las mujeres a abandonar el velo e integrarse en la vida social y política.

Lo que parece innegable es que existe una polémica en torno a los velos islámicos, sea cual sea el nombre con que se los designe y el diseño que presenten. Es frecuente observar que hoy se ha trazado una distinción muy clara entre el *velo integral* (el *burka*, típico de Afganistán y parte de Pakistán e India; y el *niqab*, típico sobre todo de Arabia Saudí) y, por otro lado, el velo, pañuelo, toca o manto, que cubre la cabeza y, a veces, también los hombros o todo el cuerpo, pero deja ver la cara (hay modelos variables en su forma y denominación: *hiyab*, *shayla*, *chador*, etc.). Las restricciones que en la actualidad se están estableciendo en Europa y también en algunos países de mayoría islámica se refieren sobre todo al «velo integral» y su difusión.

Los datos actuales referentes al *velo islámico* en Europa muestran situaciones muy dispares, dentro de una tendencia general al aumento de su uso. Por ejemplo, en Gran Bretaña, donde no se le ponen obstáculos, la preferencia por el velo se ha triplicado en la generación más joven y se está convirtiendo en una marca de segregación voluntaria. En Holanda, las universidades prohíben el acceso de las jóvenes con velo integral por razones de seguridad; y más recientemente, el Gobierno ha decidido vetar y multar el uso del *burka* en sitios públicos: «Cubrir por completo el rostro choca con el principio de igualdad entre hombres y mujeres. También impide el reconocimiento mutuo sobre el que se basan las relaciones sociales» (*El País*, 17 de septiembre de 2011, pág. 34). En Bélgica, con el fin de no abandonar a las mujeres a mecanismos de regresión religiosa, una ley de abril de 2010 establece que quienes «se presenten en espacios públicos con el rostro cubierto o disimulado, total o parcialmente, de forma que no sean identificables» serán sancionados con multa e incluso con una pena de reclusión de uno a siete días. En Francia, desde 2004, está en vigor una ley que estableció el veto al velo o pañuelo en los centros de enseñanza y, en septiembre de 2010, el Senado ha aprobado una ley contra el velo integral (*niqab* y *burka*), que sanciona con 150 euros de multa a la mujer que vaya vestida con él en el espacio público, incluida la calle; y aquel que la obligue a llevar esa prenda se expone a una multa de 30.000 euros y hasta un año de cárcel. Aquí argumentan que se trata de preservar la laicidad y de proteger los derechos de las mujeres frente a la imposición machista.

En España, hasta hace no mucho, eran más bien pocas las mujeres musulmanas que llevaban velo; sin embargo, cada vez se ven más y la razón parece evidente: la presión procedente del islamismo patriarcal y los nuevos aires de afirmación islámica, en ocasiones fundamentalista. Ha habido una creciente controversia, sobre todo desde la primavera de 2010, a propósito de varias incidencias. La más destacada ha sido el caso de Najwa, en un instituto de Pozuelo de Alarcón, provincia de Madrid: una niña de 16 años a quien se impedía entrar a clase por llevar puesto el pañuelo, dado que las normas del centro prohíben cubrirse la cabeza en clase. Ha habido, además, casos de mujeres que se han negado a descubrirse en el hospital o ante la justicia. Una serie de municipios catalanes han votado mociones de censura, proscribiendo el

uso del velo integral en sus dependencias. En las universidades han hecho su tímida aparición las primeras muchachas cubiertas con velo y no será de extrañar que pronto se plantee algún conflicto.

Decenas de asociaciones de musulmanes residentes en España se han movilizado sobre todo por el caso de Najwa, haciendo causa común contra la restricción del velo islámico en los colegios y han convocado a una actuación conjunta de todos los musulmanes de España, al tiempo que pedían a los imanes de las mezquitas que en el sermón del viernes defendieran la obligación religiosa del llamado *hiyab*. Asimismo, han solicitado el apoyo de otros colectivos españoles. No obstante, las opiniones y razones que se han agitado durante meses han sido poco concordantes. Diferentes imanes sostienen: «El *hiyab* no es un símbolo ni religioso ni machista, forma parte de la práctica religiosa de la mujer musulmana». «El velo es una necesidad religiosa, no un símbolo». «Todos los musulmanes saben que llevar el pañuelo es un mandato de Dios». «Las musulmanas (...) se deben regir por lo que ordena el Corán y la *charía*. Y entre esas obligaciones está el uso del *hiyab*, una prenda que también embellece a las mujeres». «El *burka* es una orden coránica especial asignada a las esposas del profeta Mahoma (...) El *hiyab* o velo es un deber religioso para toda mujer creyente». Pero otros no se ruborizan al afirmar que el veto al uso público del *burka* «atenta contra la libertad de nuestras mujeres a vestir como quieran». A fin de cuentas, esa prenda «no hace daño a nadie», arguye Said Hamdouni, conocido e influyente salafista de Reus (Tarragona), cuya esposa viste el *niqab* – según él– «voluntariamente».

Saida Boudaghia, periodista y vicepresidente de la Fundación Centro de Estudios Hispano-Marroquí de Madrid, admite que hay cada vez más musulmanas cubiertas con velo: «Se nota que hay una influencia general, un fenómeno de imitación, como ocurre con todas las modas. Pero también hay otras dos razones: el deseo de reafirmar su identidad musulmana y la presión que soportan por parte de una sociedad, la musulmana, totalmente patriarcal» (*El País*, 2 de mayo de 2010). Por su lado, Waleed Saleh Alkhalifa, profesor del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid, asevera que el Corán no ordena a las mujeres cubrirse con el velo. No está tan claro (véase Torres y Pacheco 2008, págs. 59-61; Vercellin 1996, págs. 176-180).

A veces, eximios representantes musulmanes y estudiosos del islam y hasta defensores de los derechos humanos se empeñan en que no hay que hacer un problema del asunto del velo. Descalifican, contra toda evidencia, lo que denominan «el falso debate sobre el velo» (Caresche 2010, págs. 75-76), una afirmación tan inadmisibles como decir que es falso el debate sobre la situación de la mujer musulmana. Para más escarnio, no faltan versados en leyes que intentan defender la intangibilidad del velo acogiéndose al presunto amparo de la ley de libertad religiosa, la *Constitución* y la *Declaración de los derechos humanos*. Este intento de justificación invocando las libertades individuales no se tiene en pie, pues en el asunto del velo realmente no hay opción personal, dado que se trata por principio de una imposición comunitaria, tendente a negar toda opcionalidad a las implicadas.

Sea cual sea el modo de cubrimiento corporal que imponga un tipo u otro de prenda de vestir, con un grado mayor o menor de supresión de la personalidad femenina, el significado práctico y doctrinal de fondo permanece, por mucho que quede latente e incluso pase desapercibido a primera vista. El genéricamente llamado «velo» representa mucho más que el velo, puesto que expresa la vinculación a todo un sistema de prácticas islámicas y una visión del mundo en confrontación con la conciencia moderna. Sin entrar en la cuestión de si un Estado democrático debe, o no, vedar el velo islámico u otras manifestaciones religiosas en el espacio público, en cualquier caso, es conveniente aclarar y entender lo que significa el uso del

velo y explicárselo incluso a sus portadoras. Pues no es imprescindible que estas sean conscientes del significado de lo que practican para actuar de acuerdo con él. El significado del velo islámico se sustenta en la pragmática social musulmana, es decir, en el orden de interacciones y regulaciones que operan en el comportamiento social y cultural; en segundo lugar, se apoya en una larga tradición islámica tanto suní como chií; y por último se fundamenta claramente en las sentencias de Mahoma y también en el Corán.

Una muchachita de doce años a la que le llega la menarquia y se pone el pañuelo en la cabeza va anunciando a todo el mundo que ya ha tenido la primera regla. No es algo privado. A partir de ese momento y con ese símbolo, comienza a emitir una serie compleja de mensajes que el simbolismo del velamiento corporal condensa y hace presentes. La musulmana envelada pasa a ser percibida ante todo por el velo o el pañuelo que lleva como obligación y que, sometiéndola a la reclusión femenina (*purdah*), la convierte, antes que en persona, en estandarte que exterioriza y recuerda socialmente lo que determinan los códigos de la tradición cultural musulmana, la ley islámica y el texto coránico. El significado difundido es polisémico y viene a *decir* sin palabras, entre otras muchas connotaciones con un contenido práctico:

- Esta mujer con velo es musulmana, pertenece al islam. Así marca la diferencia frente a las demás mujeres, las «increyentes».
- Su padre es un musulmán y no un «infiel».
- Esta mujer o bien es ya esposa de un musulmán, o bien está disponible para casarse –o que la casen– con un musulmán. Está vedada como posible cónyuge a todos los no musulmanes.
- Sus hijos serán necesariamente hijos de musulmán³ y serán educados como musulmanes.
- Sus hijas únicamente podrán contraer matrimonio con varones musulmanes.
- Esta mujer está inserta en un sistema familiar y matrimonial que permite la poligamia como privilegio del varón, por lo que decidirá su marido, mal que a ella le pese personalmente.
- Esta mujer con velo debe mantener una distancia social, destinada a dificultar la cercanía y la amistad con las personas «infieles» (amistad que está prohibida por el Corán).
- Esta marca indumentaria contribuye a dificultar que ella encuentre trabajo fuera de casa. Al restringir su presencia pública, aumentará el confinamiento doméstico de la mujer, cuyo efecto será el incremento de la tasa de reproducción.

En Europa, la visibilidad pública del velo islámico es correlativa con el fracaso de la integración y el retroceso en el proceso de asimilación de los musulmanes en estos países. Opera asimismo como un rechazo simbólico a las costumbres occidentales, azuzado por la prédica de los tradicionalistas. Hoy, el dilema entre *integración* e *integrismo* atraviesa el continente en todas direcciones.

Llama la atención que el precepto de que vayan cubiertas constituye una obligación en la vestimenta de las mujeres que carece de equivalente tan visible y obligatorio en los varones

3. Se da un postulado endogámico según el cual los genes de los no musulmanes no se mezclarían nunca con los de una mujer musulmana, al implantar un mecanismo que, de no fallar indefinidamente, tendería a la creación de una raza aparte de la humanidad general –y destinada a dominarla, según la propia creencia–. Pero falla inevitablemente por el lado de los hombres musulmanes, que sí pueden casarse con mujeres no musulmanas. En realidad, ahí se aplica el mismo principio de las castas superiores hindúes: los varones, y solo ellos, pueden contraer matrimonio con mujeres de una casta inferior, que así es elevada e incorporada al rango superior; la mujer nunca se desposará con un varón de casta inferior.

musulmanes, lo que es una muestra más de la desigualdad en tantos aspectos entre unas y otros. Es uno de esos casos en que una creencia religiosa utiliza la diferencia biológica sexual para instituir y consagrar un orden femenino discriminado respecto al masculino. Pero todavía resalta más la demarcación hacia fuera: la voluntad de segregar la propia comunidad frente a los «increyentes» o «infieles», para lo que también sirve eficazmente ese marcado indumentario de las féminas. El deber de cubrirse, por tanto, forma parte de un sistema de control de la sociedad musulmana mediante el control del matrimonio, dentro de una concepción del parentesco en la que la transmisión de los rasgos y esquemas culturales islámicos se vuelve aún más importante que la transmisión de contingentes demográficos, aunque, en ciertos contextos, parece que ambos planos se asocian, como si dijéramos, sometiendo la biología a la teología.

Los niveles de significación señalados hasta aquí se convierten a su vez en significantes de nuevos significados emergentes, que insisten en la inferioridad y discriminación de la mujer en la visión del mundo y la práctica social del islam mayoritario. Cabría enumerar gran cantidad de limitaciones y prohibiciones que los juristas islámicos hacen recaer sobre las mujeres por el simple hecho de serlo. Baste una muestra:

«Se prohíbe a toda mujer: 1) ser jefe de Estado; 2) ser juez; 3) ser imán; 4) ser tutor; 5) salir de su casa sin autorización de su marido o su tutor; 6) estar a solas con un hombre extraño; 7) estrechar la mano de un hombre; 8) maquillarse o perfumarse para salir de su casa; 9) descubrirse el rostro, por miedo a la «tentación»; 10) viajar sola; 11) heredar el mismo monto que un hombre; deberá conformarse con la mitad; 12) atestiguar en casos de *hudud*⁴; ha de aceptar que su testimonio solo vale la mitad del de un hombre; 13) tomar parte en los rituales religiosos cuando tiene la menstruación; 14) elegir dónde desea vivir, mientras no sea aún fea ni vieja; 15) casarse sin permiso de su tutor; 16) casarse con un no musulmán; 17) divorciarse de su marido⁵» (Ibn Warraq 1995, pág. 308).

Desde un punto de vista crítico, atento a la libertad personal de la mujer, la imposición del velo y sus significados prácticos ponen en evidencia la falta de respeto de los varones musulmanes hacia sus mujeres, esposas, hermanas e hijas. Ellos, claro está, no lo han inventado ni decidido por su cuenta, sino que es algo estructural. Todo esto no se debe a maldad personal o a inquina contra el sexo femenino, sino que detrás de esas ideas y prácticas yace una tradición multiseccular de infravaloración de la mujer, instituida y avalada por personajes eminentes que creen firmemente que Alá⁶ las creó para ser esposas y madres sumisas.

4. El término *huduh* se refiere a casos de delitos graves para los que se estipulan severos castigos: apostasía, blasfemia, asesinato, adulterio, fornicación, robo, ingestión de vino...

5. En algunos casos sería necesario matizar afirmaciones tan taxativas. Para una exposición más ponderada del derecho al repudio o divorcio, véase Giorgio Vercellin, *Instituciones del mundo musulmán*, 1996, pág. 165-166 (véase también Ruiz-Almodóvar 2005).

6. La palabra árabe *alláh* significa simplemente «dios», pero, al referirnos a un contexto específico de las creencias musulmanas, se advierte que no alude a una idea genérica de Dios, que pueda ser compartida sin más por judíos, cristianos u otros creyentes en Dios (a pesar de la efímera ocurrencia de la aleya 29,46 del Corán). Por esta razón, utilizo a propósito el término Alá, para marcar la discrepancia conceptual de la peculiar visión o imagen de Dios elaborada por Mahoma, tal como aparece en el Corán y los hadices y como la desarrolla la tradición islámica.

El segundo califa, Omar (☩644), recomendó: «Impide que las mujeres aprendan a escribir. No consientas sus caprichos». El yerno de Mahoma y cuarto califa, Alí (☩661), sentenciaba: «Una mujer es enteramente malvada, ¡y lo peor es que es un mal necesario! Nunca pidas consejo a una mujer, porque este no tiene valor alguno. ¡Escóndelas para que no puedan ver a otros hombres! (...) ¡No permanezcas mucho tiempo en su compañía, porque serán tu perdición!». Algunos hadices son muy explícitos: «No enseñéis a leer a las mujeres, enseñadlas a hilar». «Las mujeres tienen menos razón y menos fe».

El paladín histórico de la ortodoxia, al-Ghazali (☩1111), escribe que la esposa debe ser virtuosa y obediente, ha de ocuparse del hogar y estar dispuesta en todo momento a complacer los deseos sexuales de su marido. Al mismo tiempo, aconseja a los hombres que, si con una esposa no les basta, tomen alguna más hasta cuatro; pero, como tener cuatro mujeres a la vez puede resultar muy costoso, es preferible que despidan a una y se casen con otra. Esta visión se impuso absolutamente sobre la de al-Farabi, que sostenía la igualdad de facultades intelectuales entre hombre y mujer, y sobre la de Ibn Rushd (Averroes), quien criticaba la marginación social en la que se mantenía a la mujeres impidiéndoles que se formaran.

En tales tradiciones (citadas en Ibn Warraq 1995, págs. 277-278) no existe la menor noción de igualdad interpersonal de la pareja en el matrimonio. El prototipo que suelen proponer como modelo ejemplar y sublime de enamoramiento y amor perfecto es la relación de Mahoma con Aisha. Pero es sintomático que se olviden de mencionar algunos detalles reveladores: Las fuentes nos cuentan que, a instancias de Mahoma, ya cincuentón, el padre de Aisha, Abu Bakr, venció sus escrúpulos iniciales y la obligó a desposarse cuando la niña solo contaba seis años. Mahoma aguardó hasta que Aisha cumplió los nueve años para consumir el matrimonio. Como marido celoso, la mantenía en casa, oculta detrás de una cortina (Corán 33,53) con las demás mujeres y, obviamente, ella debía compartir los amores de su amado esposo con las otras esposas, por no mencionar a las esclavas. Los hadices son aún más explícitos en este aspecto del velamiento del cuerpo femenino (véase Torres y Pacheco 2008, págs. 63-72).

El poder de los hombres sobre las mujeres viene justificado, en esa mentalidad, tanto por la inferioridad «natural» y la limitada capacidad de razonamiento atribuida a las féminas, como por el mandato «divino» consignado en el Corán. Porque la costumbre y la ley se nutren de la fuente coránica. Lo que se desarrolla en la historia de las sociedades musulmanas se remonta hasta el mismo texto coránico. Allí, por más que algunos modernizadores a medias no lo quieran ver, hay alusiones directas a los velos y se instauran los principales significados y preceptos reveladores de una concepción misógina y sustentadores de un orden de supremacía masculina.

Dejando aparte las aleyas donde el «velo» (*hiyab*) alude a una cortina en sentido simbólico (Corán 7,46; 17,45; 19,17; 38,32; 41,5 y 42,51), así como las referidas en particular a las mujeres de Mahoma (Corán 33,32-33 y 33,53), están ahí las aleyas que mencionan expresamente el deber de todas las musulmanas de llevar velo, manto o alguna clase de ropa de calle que las cubra de manera específica:

«Manda a las creyentes que bajen la mirada, que no cometan obscenidades y no muestren sus encantos más que lo exterior, que cubran sus pechos con el velo y solo dejen ver sus encantos a sus maridos...» (Corán 24,31).

«Manda a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto hasta abajo. Es mejor para que se las distinga y no sean molestadas» (Corán 33,59).

«Las mujeres que ya no engendran y no esperan casarse, no incurren en falta si se quitan los velos,

siempre que no muestren sus encantos; pero será mejor si se abstienen de ello» (Corán 24,60).

De este último precepto, que dispensa a las mujeres mayores de la obligatoriedad de cubrirse con velos, aunque lo aconseja, cabe inferir que su uso era obligatorio entre la menarquia y la menopausia. La imposición del velo constituye «una clara señal del dominio masculino: para el padre y los hermanos, la mujer es una mercadería que hay que vender intacta; para el marido es un objeto del que hace uso en el hogar y que luego recluye, bien tapado, para que nadie más pueda codiciarlo» (Ibn Warraq 1995, pág. 302). En estas circunstancias, el velo evidencia una forma objetiva de maltrato al sexo femenino, aun cuando la mujer se resigne, se adapte, porque no le queda otro remedio, o haga de la necesidad virtud, mostrando así el orgullo de ser musulmana.

En cualquier caso, con velos y sin ellos, lo que no puede soslayarse es que hay una arraigada visión de la mujer como ser inferior y que los alfaquíes, ulemas y mulás recurren en última instancia al Corán para probarlo y callar la boca a quienes pretendan discutirlo. Sin duda encontraremos algunas aleyas que alaban tal o cual valor femenino, pero el balance es indefectiblemente peyorativo para la mujer, «ese ser que se cría entre caprichos y es incapaz de razonar con claridad» (Corán 43,18):

«¡Creyentes! Se os ha prescrito la ley del talión en casos de homicidio: hombre libre por hombre libre, esclavo por esclavo, mujer por mujer» (Corán 2,178). Parece claro que la mujer nunca tiene el mismo estatus jurídico que el varón, sino siempre inferior. Habrá que desconfiar de las traducciones que enmascaren esto.

«Si te preguntan por la menstruación, di: es una impureza. Absteneos, pues, de vuestras mujeres mientras dure la menstruación y no tengáis relaciones maritales con ellas hasta que se hayan purificado» (Corán 2,222).

«Vuestras mujeres son vuestro campo. Acceded a vuestro campo como queráis» (Corán 2,223).

«Los hombres están un grado por encima de sus mujeres» (Corán 2,228).

«Casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no ser justos, casaos con una sola o recurrid a vuestras esclavas» (Corán 4,3).

«Alá manda respecto a vuestros hijos: El varón heredará el doble que la hembra» (Corán 4,11).

«Contra aquellas de vuestras mujeres que cometan adulterio, buscad cuatro testigos. Si atestiguan en su contra, recludlas en casa hasta que mueran o hasta que Alá provea otra sanción» (Corán 4, 15). Más adelante, se estipulan cien latigazos a los adúlteros (Corán 24,2) y que, si el marido no tiene testigos más que él mismo, basta con que jure cuatro veces por Alá, ante un juez, que dice la verdad (Corán 24,6). Luego, los hadices de Mahoma legalizaron la pena de muerte mediante lapidación.

«Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otras y porque las mantienen con sus bienes (...) A aquellas que temáis que se rebelen amonestadlas, dejadlas solas en el lecho, pegadles para que recapaciten» (Corán 4,34). Según la doctrina de los ulemas, el marido tiene derecho a imponer un castigo corporal a su esposa, cuando esta se niega a embellecerse para él, cuando rehúsa satisfacer sus apetitos sexuales, cuando sale de casa sin permiso o sin un motivo reconocido por la ley y cuando descuida los deberes religiosos.

«¡Creyentes!, cuando vayáis a rezar (...) si habéis tocado a una mujer y no encontráis agua para purificaros, buscad arena limpia y pasadla por el rostro y las manos» (Corán 4,43 y 5,6).

A la vista de semejante concepción y de las prácticas históricas que en ella se legitiman, prácticas no ya discriminatorias sino a veces verdaderamente aberrantes (como la lapidación, los latigazos, la mutilación genital, las amputaciones), algunos observadores encuentran en la ortodoxia del islam una causa fundamental de la opresión de las mujeres musulmanas y un enorme obstáculo para la mejora de su situación, en la medida en que consagra la supuesta inferioridad femenina en el plano físico, intelectual, moral, jurídico y social. Lo peor es que este avasallamiento de la mujer se presente como ordenado por Alá en el Corán y reforzado por los hadices y por los dictámenes de las escuelas jurídicas.

En este duro contexto, se inscribe la obligación de ponerse el velo, pañuelo o manto, como un ejercicio de poder simbólico específicamente islámico. Mediante él, en las sociedades occidentales, el islam exhibe sus propios símbolos con la pretensión de una superioridad incuestionable, que exige de todos una aceptación reverencial. En conjunto, la exhibición del velo en España es un aspecto de la autoafirmación musulmana frente a la sociedad no musulmana, a la que se quiere hacer saber la decidida voluntad de no integrarse. Traduce, así, una forma larvada de xenofobia. Significa «la autoafirmación no solo de una religión, sino de un pueblo» (Caldwell 2009, pág. 271), o más bien, de la identificación total entre ambos. En último término, su función es pregonar la supremacía de la «ley de Dios» en la comunidad política, postulando la noción de que a ella ha de someterse la ley del Estado, conforme al principio de indisociabilidad entre lo religioso y lo político.

Cabe imaginar, por un momento, el escándalo que se formaría si un gobierno europeo osara decretar que las mujeres musulmanas llevaran obligatoriamente un distintivo, un velo, como señal de identificación étnica y religiosa. Con seguridad, toda la población islámica y a la cabeza sus organizaciones, junto con las asociaciones pro derechos humanos y otras ONG pondrían el grito en el cielo y en la calle. Convocarían en seguida manifestaciones de protesta contra el racismo, la xenofobia, la islamofobia, la conculcación de los derechos humanos y la violencia contra la mujer. Por supuesto, a ningún Estado europeo se le ocurrirá tal cosa. Sin embargo, es indudable que hay algunas instancias donde se ha decidido que las mujeres musulmanas deben adaptarse al velo y a todo lo que conlleva. Y nadie rechista, ni protesta, ni sale en defensa de la libertad de esas mujeres, sino todo lo contrario. Pues bien, la opresión «amiga» no es menos detestable, sino más.

Sorprende que los musulimes moderados y hasta algunos que pasan por renovadores tomen partido a favor de envelar a las mujeres musulmanas: «El velo no es solo una apariencia, es una muestra de la dignidad y de la personalidad de la mujer» (Mohamed Abdelrahim, mezquita de Assalam, Murcia). «El velo no tiene nada que ver con la sumisión» (Yusuf Hernández, Federación Musulmana de España). «El uso del velo es un derecho individual inalienable» (Abdennur Prado, en *Webislam*). No hay nada tan perverso como distorsionar la realidad así: enmascarar una costumbre arcaica detrás de un lenguaje moderno, restar importancia al simbolismo con el fin de preservarlo, buscar amparo en los derechos y libertades democráticas precisamente para algo que implica su negación comunitarista. Decepciona que, cada vez que llega una ocasión de clarificar, solo nos ofrezcan más confusión. Porque el hecho palmario es que la mujer no es libre para quitarse el velo y que este se convierte en máxima expresión cotidiana de la servidumbre femenina. Mantiene a las mujeres en una permanente minoría de edad. Sometidas a una oscura presión o amenazadas con severos castigos, se ven obligadas en silencio a hacer de su cuerpo un mástil donde enarbolar por las calles la bandera del islam, ante

los ojos indiferentes de toda la sociedad.

Invocar la libertad personal, en semejante contexto, no pasa de ser una vana ilusión, cuando se está en vías de regresión a una ortodoxia medieval que rechaza la racionalidad y la condena como herejía. Más aún, esa práctica social religiosa de la exhibición del *velo islámico*, con ser importante, no es sino un precepto más del enorme conglomerado de normas prácticas que someten a estricta disciplina los cuerpos y mentes de los musulmanes, en general, pero muy especialmente de las musulmanas, compelidas a una forma de segregación social basada en la diferencia biológica de sexo.

3. LA SEGREGACIÓN SOCIAL DE LA MUJER

El apartamiento obligatorio de las mujeres en el seno de la propia comunidad musulmana produce en esta una sociedad dual, escindida entre el orden masculino y el femenino, en todos los ámbitos de la vida social, sobre todo en la esfera pública. Todo varón tiene prohibido tocar la mano de una mujer que no sea la propia. Pero con respecto a la esposa, el trato ya no es tan delicado. Todavía hoy, a muchos les parece normal el maltrato: «Pegar a las mujeres es indudablemente uno de los medios para corregirlas», según Ghazi al-Shimari, experto saudí para asuntos familiares. Un imán declaraba a la televisión de Catar, en agosto de 2004: «Hay que saber que pegarle a la esposa es un castigo islámico que no se puede rechazar, porque ha sido prescrito al hombre por su Creador». Estos puntos de vista no son tan lejanos, si tenemos en cuenta que la ideología saudí, el wahabismo, es una de las que prosperan en España. No hace tanto que un imán de Fuengirola fue juzgado por haber escrito en ese sentido. La policía marroquí estima que, en su país, un 40% de las mujeres sufren vejaciones por parte de sus maridos.

En varios Estados musulmanes, el castigo de latigazos y la condena a muerte por lapidación recae sobre los adúlteros, sobre todo sobre la mujer adúltera. En Irán, el código penal vigente desde la revolución islámica de 1979 establece la lapidación para los adúlteros, bastando el testimonio de cuatro varones, o de tres varones y dos mujeres; aunque algunos ayatolás discrepan y sostienen que no hay base religiosa para ese tipo de castigo. El salafismo ultraortodoxo no duda de que lo manda la *charía*: En Tarragona, en 2009, fueron detenidos miembros prominentes de un grupo salafista que había formado una especie de tribunal y que había condenado a muerte a una mujer de origen magrebí, acusándola de cometer adulterio. Afortunadamente, la mujer logró escapar y pedir auxilio en una comisaría (*El País*, 6 de diciembre de 2009, pág. 38). En la provincia afgana de Badghis, distrito de Qadis, en agosto de 2010, una mujer de nombre Bibi Sanubar, viuda y encinta, fue acusada de adulterio, condenada en un juicio sumario, presidido por el mulá talibán Mohammed Yousif, humillada con 200 latigazos en público y ejecutada personalmente por el propio juez con tres disparos (*El País*, 10 de agosto de 2010).

Por otra parte, la institución de la poligamia, en forma de poliginia para el hombre, que puede contraer hasta cuatro matrimonios legales compatibles entre sí, se debe interpretar como otra manifestación muy importante de la asimetría social, jurídica y religiosa entre los sexos. Tras la revolución islámica, para las mujeres iraníes:

«la opresión de la que son víctimas va más allá del aspecto de su vestimenta: se hace abolición de las restricciones a la poligamia, la edad del matrimonio se retrotrae de los 14 a los 9 años, la custodia de los hijos se reserva al marido en caso de divorcio, etc. Las prohibiciones que se les imponen hacen que desaparezcan de la vida pública» (Ferro 2002, pág. 165).

En su origen pragmático, la poligamia islámica se constituyó como un sistema eficaz para el reforzamiento de la sociedad a costa de las mujeres. Operaba funcionalmente como un sistema utilizado para establecer alianzas políticas (ya practicado por Mahoma en persona); como un sistema de seguridad social, destinado a incorporar a las viudas de guerra, que desempeñó un papel importante en la guerra contra La Meca y en la expansión árabe posterior; como un sistema idóneo para reforzar el prestigio de la clase dominante musulmana (los pobres nunca han tenido más de una esposa); y en suma, como parte del sistema de sometimiento de las mujeres en cuanto subclase social, catalogada un poco por encima de los esclavos y de los infieles.

Por otro lado, el matrimonio de niñas menores, concertado por los padres y frecuentemente con hombres mayores, constituye una costumbre arraigada en países musulmanes como Arabia, Yemen, Afganistán, Pakistán o Bangladesh. Es algo contrario a las convenciones internacionales, pero plenamente conforme con la ortodoxia islámica. Ante un caso controvertido, el gran muftí de Arabia Saudí, suprema autoridad religiosa, jeque Abdulaziz al-Sheij, declaraba: «Una mujer de 10 o 12 años es casadera, y quienes piensan que es demasiado joven están equivocados y están siendo injustos con ella» (*El País*, 15 de enero de 2009, pág. 29).

La realidad es que tanto la obligación del velo como esos otros usos y costumbres sancionados por la tradición forman parte de un aparato de exclusión, cuyo principal objetivo es distinguir y separar, en una especie de obsesión por mantener la distancia entre hombre y mujer, de manera análoga a como se marca, aún más radicalmente, la divisoria entre musulmán e infiel. El mantener la distancia busca, en último término, garantizar la jerarquía de subordinación entre el que manda y quienes tienen la obligación de obedecer.

4. LAS POLÉMICAS A PROPÓSITO DE LA MEZQUITA

Si nos referimos al islam tradicional en su concepción mayoritaria, la denominación de *islam político* conlleva una cierta redundancia, puesto que la dimensión política no es específica de un sector particular, sino que se concibe que el islam, desde su origen, siempre ha sido a la vez e indisolublemente una religión y un régimen político. Por eso, carece de sentido la distinción entre un islam político y otro que no lo es, al menos mientras no se reconozca la autonomía secular del Estado con respecto a la fe religiosa. Los musulmanes necesitan topar con límites sociopolíticos específicos, de manera análoga a los que en su día se impusieron a la Iglesia católica. No valen subterfugios. Evidentemente, la «libertad de expresión» no puede ser el verdadero motivo, sino la coartada, para unos comportamientos inspirados en una ideología que preconiza la supresión de dicha libertad. Lo que digan las personas implicadas, como es de esperar, solo da constancia de la ideología que manejan para legitimarse subjetivamente. Pues, para que un sistema funcione, no es imprescindible que cada persona sea consciente de las razones explicativas de su comportamiento –según nos enseña la antropología–.

Con frecuencia, han surgido conflictos alrededor de ese símbolo eminente de la sociedad islámica, que es la mezquita. En Suiza, la oposición local a la construcción de minaretes en las mezquitas se convirtió en una iniciativa política votada en referéndum: en noviembre de 2009, el 57,5% de los helvéticos apoyaron el impedimento legal a la construcción de alminares, con la idea de prevenir una islamización no deseada del país. Se agudiza la sensibilidad ante la presencia de símbolos percibidos como algo inquietante. En Estados Unidos, donde la

presencia del islam es escasa y no planteaba problemas antes del trágico 11 de septiembre de 2001, también han saltado chispas: en agosto de 2010, un 56% de los neoyorquinos se manifestaba contrario a la construcción de un centro islámico (nombrado *Cordoba House*, clara evocación del califato omeya cordobés), que incluye una gran mezquita, en las cercanías del emplazamiento que ocuparon las Torres Gemelas del World Trade Center, en Manhattan.

El rezo varonil del azalá en una calle de París no es anecdótico. Para la doctrina de los orantes, escenifica la islamización de un lugar público, que es transformado en mezquita, en un trozo de «tierra del islam». Hay que insistir en que, para ellos, no se trata solo de religión como se entendería en la tradición cristiana. Constituye un error fundamental verlo así, puesto que en la fe islámica –insistamos una vez más– no existe distinción entre religión y política: sus fuentes nunca concibieron la una separada de la otra.

Para un europeo de espíritu liberal, pero ingenuo, hechos tales como levantar un centro de culto, o adosarle un alminar desde cuya altura convoque el almuédano a los mahometanos en las horas de oración, o alfombrar una calle para el azalá, y otros del mismo signo, pueden interpretarse como acciones sin mayor importancia, incluso pintorescas. La ingenuidad radica en el desconocimiento del significado de tales gestos en el código de sus protagonistas. El significado es la ocupación de espacios públicos, con un valor simbólico de islamización de la sociedad. Se enmarca en un plan general de arrancar al Estado democrático el reconocimiento oficial de prácticas islámicas que coimplican dimensiones religiosas y políticas, y esto incluso en las instituciones públicas (exigiéndoles que se atengan a preceptos de la *charía*). En algunos casos, como en Andalucía, el significado lo proclaman abiertamente los imanes fundamentalistas: el objetivo es la reversión de la historia y la reconquista de la tierra perdida. Nadie podrá ignorar cual es el sentido simbólico de las persistentes reclamaciones sobre la catedral, antigua mezquita, de Córdoba, para «rezar» en ella. El azalá es un acto de culto que obedece a un precepto religioso-político, uno de los «pilares» del islam, cuya finalidad última confesada es llegar a implantarse como única forma verdadera de religión.

Sabemos que gran parte de las grandes mezquitas y centros culturales islámicos existentes en España siguen la tendencia wahabí y han sido, o son, financiados con fondos saudíes. De las doscientas mezquitas que hay en Cataluña, según datos oficiales, cuarenta se adscriben a la corriente salafista, a un fundamentalismo islámico retrógrado. En agosto de 2010, saltó a la prensa una polémica en Lérida, entre el imán de la mezquita de la calle Nord, Abdelwahab Houzi, y el ayuntamiento de la ciudad, cuyo alcalde acusaba al imán de fundamentalismo e intolerancia. La gran mezquita de la M-30 de Madrid, o las mezquitas de Málaga, Marbella y Fuengirola obedecen a la doctrina wahabí, en consonancia con el origen de sus benefactores. En Andalucía, en general, la corriente más extendida parece ser la malikí, dominante en Marruecos; pero, en los últimos años, numerosas comunidades se hallan sometidas a la influencia del wahabismo saudí.

En Granada, desde hace más de 40 años, hubo grupos sufíes de conversos a los que se fueron agregando otros, hasta ser desbordados por los inmigrantes. En 1966, se fundó el Centro Cultural Islámico de Granada. De él surgió la Asociación Musulmana de España, registrada oficialmente en 1971. En 1980, se creó la Sociedad para el Retorno al Islam en España, que luego se escindiría. La Comunidad Musulmana de Granada (COMUGRA) se integró en la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), mientras que la Comunidad Islámica en España se radicalizaba en la senda del Movimiento Mundial Morabitun. Suya es la «mezquita mayor de Granada», edificada en el barrio del Albaicín con apoyo financiero del

emir de Sharjah, Emiratos Árabes Unidos, e inaugurada en el verano de 2003⁷.

Al Morabitun constituye un movimiento sectario, fundado por el escocés Ian Dallas, convertido al islam en 1967, en Fez, Marruecos, quien se presenta como jeque Abdel Kader Al-Murabit, o bien como Dr. Abdalqadir as-Sufí. El ideario morabitun, de orientación fundamentalista peculiar, preconiza la negación radical de la sociedad occidental y de toda la organización social europea, así como la implantación de facto de la ley islámica, dentro de una militancia donde religión y política están fundidas en un solo poder. Aquí, su principal objetivo persigue la reconquista para el islam del antiguo territorio de Al Ándalus, es decir, la España musulmana, como primer paso en el marco de un proyecto de expansión mundial⁸. El integrismo morabitun es tan extremo y alucinante que su fundador sostiene que la organización terrorista Al Qaeda es un instrumento al servicio de Estados Unidos y que el wahabismo es un movimiento de traidores incultos que propagan una doctrina no solo desviada del islam, sino propia de una secta ortodoxa del judaísmo⁹.

7. El movimiento morabitun ha levantado, con anterioridad, la mezquita Ihsan Mosque, en Norwich, Inglaterra; y la Jumu'a Mosque of Cape Town, en Suráfrica. Y pretende construir otra gran mezquita en Sevilla:

<http://www.mezquitadesevilla.com/proyectoconstruccion/construccion.htm>

8. En los Altos de Chiapas, México, un español de nombre Aureliano Pérez Iruela, que se hace llamar emir Nafia, junto con otros seis españoles del movimiento Morabitun, predicó el islam a los indígenas tzotziles y creó una comunidad musulmana de más de trescientas personas; al cabo del tiempo, la mayoría se han rebelado, denunciándolo porque «durante quince años vivieron sometidos, esclavizados, explotados, manipulados y discriminados»; «nos trataba con la punta del zapato, es un tirano, peor que Hitler (...) No nos dejaba hablar nuestra lengua materna, vestimos con nuestras ropas tradicionales, no nos dejaba comer las tortillas de maíz, ir al médico, ni ir a la escuela», declaró Carlos Arturo Gómez, portavoz indígena. Resulta más que patente que los mecanismos ideológicos, incluido el engaño y el autoengaño, operan sin cesar como un sistema inmunológico destinado a garantizar un espacio de creencias y prácticas férreamente defendido de las influencias del entorno social ordinario. Véase la noticia, en *Observatorio Ciudadano*, 22 de febrero de 2009:

<http://escrutiniopublico.blogspot.com/2009/02/tzotziles-musulmanes-denuncian.html>

Otros indígenas ya habían denunciado abusos de la secta morabitun, protegida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): «Chamulas islámicas: igualdad genérica en el discurso, servidumbre tradicional en los hechos»:

http://www.jornada.unam.mx/2005/07/04/informacion/83_chamulaislam.htm

9. Puede consultarse en Internet sitios de los morabitanes. La página del fundador:

<http://www.shejabdalqadir.es/>

<http://www.shaykhabdalqadir.com/>

Asimismo, la página de la Comunidad Islámica de España:

<http://www.cislamica.org/>

La página de la mezquita de Granada:

<http://www.mezquitadegrana.com/>

La página de la mezquita de Sevilla:

<http://www.mezquitadesevilla.com/>

La Fundación Educativa Al Ándalus:

<http://fundacionalandalus.org/index.php?id=186>

Madrassa Editorial:

<http://www.madrassaeditorial.com/>

La página de European Muslim Union. The European Foundation:

<http://www.emunion.eu/>

Un estudio sobre el Movimiento Mundial Morabitun, en Internet:

<http://alianzcivilizaciones.blogspot.com/2008/07/movimiento-mundial-murabitn-mmm-en.html>

La página de Living Islam - Islamic Tradition, que pretende un islam tolerante, cataloga a los morabitun como «secta peligrosa»:

http://www.livingislam.org/o/dstm_e.html

Dallas ha expuesto recientemente sus ideas en el libro *La hora del beduino*, inspirado en la mitología del islamismo fundamentalista y, dada su formación occidental, buscando apoyatura en citas de conspicuos pensadores nazis (Dallas 2007, págs. 304-312). Desarrolla una especie de delirio apocalíptico, desde una visión psicótica de la historia. Considera que los musulmanes que viven en Europa son los actuales *beduinos*, que destruirán todas las instituciones modernas y se alzarán con todo el poder económico, político y cultural del mundo, bajo la bandera verde del islam. Su meta es la instauración de un nuevo orden: «El islam ya es, en consecuencia, el Nomos que pondrá fin a la larga noche del nihilismo» (Dallas 2007, pág. 327). Este proceso en ciernes, según él, desembocará en la restauración del califato universal:

«Su éxito pondrá fin a ese largo período de oscuridad que comenzó en 1789. La Revolución de los banqueros-ateos está a punto de finalizar. Le seguirá la restauración del gobierno personal. Se conseguirá por fin la restauración de la Realeza. El Gran Interregnum habrá por fin terminado. La hora del Beduino ya ha comenzado» (Dallas 2007, pág. 331).

La mezquita de Granada se precia de haber acuñado monedas de oro y plata para el pago interno del azaque. En sus publicaciones, electrónicas e impresas, siguen la táctica de hacerse portavoces de los motivos de descontento existente en nuestra sociedad contemporánea, como señuelo para atraer a personas insatisfechas o desorientadas y, acto seguido, presentarles el islam como la auténtica «alternativa». Aunque esto último pertenezca al plano de la pura fantasía, puede propiciar la oportunidad de encandilar a alguna gente desprevenida y crédula.

En la provincia de Almería, la inmigración musulmana ha superado ya las cien mil personas. Habitualmente, parece no haber problemas serios. Aunque en El Ejido, en febrero de 2000, estalló un conflicto grave y alarmante, una «caza al moro» desatada por motivos laborales y culturales, y con cierto tufo racista. El aspecto religioso no apareció entonces, al menos directamente. No obstante, en años más recientes, se nota cierta tendencia a plantear exigencias como necesidades del colectivo musulmán. En agosto de 2010, el imán de Almería, Abdallah Mhanna, reivindicaba que el Ayuntamiento y la Autoridad Portuaria tienen la «obligación» de construir una mezquita, para que los viajeros puedan hacer su rezo, durante el tiempo de espera en el puerto almeriense, cuando van a cruzar el Mediterráneo rumbo a sus países.

En diversas localidades de Andalucía, Cataluña y Madrid, colectivos musulmanes reclaman que se les autorice una almacabra o cementerio musulmán aparte, donde enterrar a sus difuntos en mortaja, directamente en tierra y sin ataúd, conforme a su rito.

A escala particular, cada reivindicación concreta basada en el islam podría parecer insignificante y hasta anecdótica; pero solo lo es a condición de perder de vista el conjunto. Pues, a escala macrosocial, todas las piezas encajan, aun cuando sus actores no lo piensen, en el ensamblaje del proyecto de islamización de Europa: el Euroislam, una meta en el horizonte, por la que muchos musulmanes concitan sus esfuerzos. De cualquier modo, hay casos que son por sí mismos representativos. Como ejemplo, la pretensión de la Junta Islámica de que se le ceda la catedral de Córdoba (por aquello de que hace ocho siglos fue mezquita), para realizar en ella el azalá, el culto divino de los mahometanos. Así lo solicitaba insistentemente Mansur Escudero, en los últimos años. En vista de la negativa del obispo y el cabildo catedralicio de la diócesis, el miércoles santo de 2010, se sirvieron de un grupo de turistas musulmanes procedentes de Austria para organizar el rezo ritual islámico en el templo cristiano. La tensión fue tal que tuvo que intervenir la policía. A nadie se le debería ocultar el significado de semejante acción ritual en aquel contexto: ¡el triunfo simbólico de regresar y recuperar de algún modo la gran mezquita de la antigua capital del califato medieval de Occidente! Para disimular, el encubrimiento ideológico echaba mano de tópicos como el diálogo interreligioso, la

tolerancia con las otras tradiciones, la convivencia entre culturas y el ecumenismo. Todos ellos son valores más bien cristianos modernos, a los que es absolutamente refractario el islam ortodoxo. Mientras tanto, a ninguno se le ocurriría reivindicar para una liturgia cristiana la que fuera basílica de Santa Sofía, en Estambul... O podríamos imaginar la condena que fulminaría, como profanación merecedora de la pena capital, cualquier tentativa de unos ecuménicos cristianos que, disparatadamente, desearan rezar un piadoso viacrucis alrededor de la Kaaba, que se dice levantada por Abrahán, el padre común de la fe, en el patio de la mezquita Masjid al-Haram de La Meca.

Ante asuntos como el de las mezquitas, la posición de muchos cristianos españoles es errática. La ignorancia de las instituciones católicas y de los fieles de a pie con respecto a la historia y el sistema del islam está ampliamente acreditada. Las propuestas de diálogo interreligioso planteadas por algunos teólogos progresistas, desnortados ante el islam realmente existente, ponen de manifiesto tal desatino doctrinal y tanto angelismo, que no parecen darse cuenta de estar haciendo el juego al adversario. Pues del intento de comprensión han pasado a la idealización y la apología del mahometismo. Algunos movimientos cristianos de base dan muestras de una alarmante desorientación, que no se puede disculpar en nombre de la buena voluntad. Durante muchos años, no han tenido el menor empacho en ejercer una acerada crítica de la jerarquía católica. Por ejemplo, el 24 de octubre de 2006, publicaban una carta abierta al arzobispo de Granada, en tono agresivo desde la primera a la última línea. Lo acusaban de que su comportamiento con respecto a los curas, los seminaristas, las órdenes religiosas y la ciudad no era evangélico, ni cristiano, ni católico. Lo tildaban de fariseo, insensato, ultraconservador y persona *non grata*. Y lo conminaban de manera fulminante: «¡Señor arzobispo de Granada, váyase o cambie!». Y no pasó nada. Pues bien, los mismos que rubricaron esa carta elaboran y airean, en 2010, manifiestos de apoyo a los musulmanes que pretenden usar la catedral de Córdoba para el culto islámico, cosa cuya naturaleza no cristiana no haría falta demostrar. El asunto saltó a la opinión pública por el altercado ocurrido en la catedral.

Estos cristianos valedores del islam recurren a una serie de tópicos piadosos, sin duda bienintencionados pero equivocados, desplegando una retórica deplorable. En el manifiesto, hablan de «orar a Dios en un mismo espacio compartiéndolo con otras manifestaciones religiosas». Así, bajo «otras manifestaciones religiosas» camuflan el propósito real, evitando mencionar de qué religión se trata en concreto, aunque se sobreentiende. Al mismo tiempo, dan por supuesto que el Dios de los cristianos y el Alá de los mahometanos, en cuanto ideas y en la concepción de su relación con los humanos, tienen mucho en común. Tal presuposición resulta a todas luces infundada, si se analiza despacio la historia de sus confrontaciones y se examinan comparativamente las respectivas teologías.

Del hecho de que «este monumento sea considerado patrimonio de la humanidad» parecen deducir que cualquiera tiene derecho al usufructo, aunque de nuevo apuntan tácitamente a un único beneficiario. Más de la mitad del documento se explaya en líricas y legendarias evocaciones relativas al emplazamiento de la mezquita, con intervención de Salomón y David, los iberos y el dios Jano, los visigodos y los omeyas, antes de aterrizar en el dato relevante: «el 29 de junio de 1236, el obispo de Osma la consagró para el culto católico, convirtiéndola en la catedral de Córdoba». Hace casi ocho siglos de eso (y fue en julio, no en junio). Pero el empeño no varía: la catedral no pertenece a sus dueños legales, sino al «patrimonio mundial» y, al parecer, está destinada por su metafísica esencia histórica al «encuentro de civilizaciones».

Por si esa «esencia histórica» de la antigua mezquita, hoy catedral, no acaba de ser convincente, el texto hace una incursión moralista y falsamente ecuménica, recordando a Jesús de Nazaret, que mandó ofrecer la otra mejilla, y a Juan XXIII, el Papa bueno, que «abrió

las ventanas de la Iglesia», a fin de que los cristianos de base apoyen el que se abran las puertas de la catedral de Córdoba a los musulmanes, calificados de «hermanos y hermanas» que profesan la misma fe abrahámica y rezan al mismo Dios de Abrahán. Ahora bien, se les puede replicar que, según una exégesis más sólida, Jesús habló de poner la otra mejilla como forma de plantar cara sin violencia al que nos ataca. Y que Juan XXIII abrió las ventanas de la Iglesia para que saliera el integrismo y para favorecer la modernización eclesial. En consecuencia, los cristianos no tienen por qué abrir ninguna puerta ni a los adversarios del cristianismo ni a la medievalización de las conciencias. En cuanto a la identificación con una misma fe abrahámica, tal cosa es un mito que se puede desmontar fácilmente, si uno se toma la molestia de cotejar la figura de Abrahán que aparece en el relato del *Génesis*, capítulos 16 al 22, con la del Ibrahim/Abrahán musulmán descrito en el Corán, suras 2 y 37. Basta fijarse en las alteraciones introducidas y en la hábil sustitución de Isaac por Ismael como heredero de la promesa divina.

Finalmente, por si los especiosos argumentos aún no han seducido al reticente lector, el manifiesto acude a la simple demagogia: «La mezquita es patrimonio del pueblo de Córdoba, de Andalucía». No obstante, en buena lógica, de ahí se seguiría que, como ese pueblo es mayoritariamente cristiano, pues su catedral es de su Iglesia. Pero no. Tachan al obispo de «señor feudal» y desautorizan al cabildo catedralicio, mientras que ellos se erigen a sí mismos en los auténticos portavoces del «pueblo». Y suplantando el lugar del pueblo, han decidido cómo hay que llevar a cabo el encuentro entre diferentes culturas y religiones; esto es, cediendo sin reciprocidad alguna y sumándose al proyecto de los musulmanes que se han propuesto islamizar Andalucía.

Resulta muy llamativo que Comunidades Cristianas Populares del Estado Español publicara como propio, el día 14 de abril de 2010, un documento que ya había aparecido el día 7 de abril en el diario *Córdoba*, y que Webislam se había apresurado a celebrar difundiendo en su portada de Internet al día siguiente, <http://www.webislam.com/?idt=15682>. El original, «La mezquita, destino universal», es de un profesor que firma como asesor de la Cátedra de Interculturalidad de la Universidad de Córdoba –uno diría que ahí la idea de la «interculturalidad» se ha extraviado por los derroteros irracionales del multiculturalismo y el relativismo cultural–. Los comunitarios apenas se molestaron en retocar el título, que pasó a ser «Una mezquita universal» (la catedral ha desaparecido) y en convertir el singular «desde mi fe» en plural «desde nuestra fe» (<http://www.comunidadescristianaspopulares.com/node/359>). Pero, a todas luces, esa fe se halla en estado de confusión, puesto que les conduce a situarse más cerca de la Junta Islámica que de la Iglesia Católica. El ejercicio de la crítica a la propia tradición cristiana, habitual en esas comunidades de base, debería haberlos habilitado para no ser lelos ante otras religiones. Si uno es crítico, lo coherente sería extender la tarea crítica también a los fundamentos de la religión islámica y a las actuaciones públicas de sus seguidores.

En fin, constituye un grave error practicar el irenismo religioso bajo capa de diálogo o de supuesto «ecumenismo». Dado que, para el islam premoderno y mientras no prospere una reforma ilustrada, la vida religiosa es indisociable de la vida política, entonces el mismo hecho que el ingenuo cristiano interpreta simplemente como oración a Dios, en templo ajeno, representa para el astuto musulmán una victoria política contra los infieles en la senda de Alá. Y también es un motivo de júbilo para el islamismo fundamentalista, que tiene declarada la guerra a Occidente. El utopismo no debería volver a nadie tan ajeno a las realidades de este mundo. Hay que saber que la cuestión planteada respecto al azalá comporta implicaciones políticas. Y hay que asumir que la política moderna es y debe ser autónoma, laica, basada en análisis políticos. ¿No era un esperpento el sindicato UGT de Córdoba pidiendo públicamente

que se cediera la catedral para el rezo musulmán, porque eso crearía puestos de trabajo?

Semejante caso de islamofilia en relación con la catedral de Córdoba solo tiene un lejano precedente en el general Franco. Este católico general, en 1974, otorgó al entonces presidente de Irak, Sadam Husein, jefe supremo de un partido político laicista, el privilegio de rezar en la antigua mezquita cordobesa, ante el mihrab de estilo bizantino, preservado durante tantos siglos por la tolerancia cristiana y restaurado en la época en que era Ministro de Información y Turismo don Manuel Fraga Iribarne.

5. LOS PROBLEMAS DE INTEGRACIÓN Y EL FUTURO DE EUROPA

Ocurre, cuando la razón y la palabra se ponen al servicio incondicional de una idea previamente adoptada, de unos intereses y de la propaganda, que se renuncia a la búsqueda de la verdad. Exactamente igual que cuando se entregan ciegamente al servicio de la fe. Entonces, el discurso pierde su dimensión clarificadora y se emplea para enmascarar la acción que realmente se está llevando a cabo. Prospera el doble lenguaje, la ambigüedad, la incoherencia y el engaño. También hay casos en los que, por el contrario, se dice lo que se piensa y se manifiesta la intención efectiva, por mucho que desde fuera nos parezca una obsesión mitomaniaca. Por ejemplo, cuando unos fundamentalistas declaran que su objetivo es recuperar Al Ándalus e islamizar Europa. ¿Quiere esto decir, acaso, que desean asimilarse a la sociedad europea? Pero es que la oscuridad del significado no afecta solo al discurso y la actuación de los extremistas, sino que se cierne sobre el fenómeno global de la inmigración en Europa.

No es aquí el lugar para dilucidar si la inmigración en general, y muy especialmente la musulmana, aporta beneficios económicos importantes, si estimula la productividad, si ayuda a salvar el Estado de bienestar. A todo ello ha respondido negativamente Christopher Caldwell, demostrando que «los efectos sociales, espirituales y políticos de la inmigración son enormes y duraderos, mientras que sus efectos económicos son insignificantes y transitorios» (Caldwell 2009, pág. 50). Esta tesis cuenta en su apoyo con investigaciones bien fundamentadas. La inmigración se concibió, al principio, solamente como laboral, económica y temporal, pero al transformarse de hecho en asentamiento permanente, pasó a convertirse en inmigración cultural, religiosa y con aspiraciones políticas.

Christopher Caldwell está tan alejado del nocivo relativismo multiculturalista como de la despreciable xenofobia. Lo que él pretende es que no cerremos los ojos a la realidad de lo que pasa, ante la perspectiva de «un pueblo que conquista pacientemente las ciudades de Europa, calle por calle» (Caldwell 2009, pág. 221). Es una manera empírica de describir la evolución que hemos podido observar, en los últimos años, en numerosos sitios de España y Andalucía. Por ejemplo, en Granada somos testigos de que hay calles de la Alcaicería y la Calderería que han sido completamente ocupadas por tiendas de «moros». Ninguna objeción, hasta que escuchamos a algunos de ellos afirmando rotundamente, en tono autocomplaciente y desafiante: «Granada es nuestra».

En efecto, hay musulmanes que se muestran eufóricos con vistas a su futuro en España y Europa, mientras aguardan o propician el establecimiento del islam en todo el continente:

«El primer objetivo de los musulmanes en España y en Europa es preservar nuestro *din* [religión] y el de nuestros hijos. (...) un entorno comunitario generoso y activo que proteja y fortalezca la identidad musulmana de nuestros jóvenes. (...) Vivimos en una época excepcional. Es un momento de cambios históricos profundos. La presencia y el arraigo de los musulmanes en España y en Europa es un hecho innegable. Los musulmanes no podemos desperdiciar la oportunidad histórica que

tenemos. (...) Para protegernos y para defendernos, los musulmanes de Europa necesitamos estar unidos. Todas las iniciativas de colaboración, coordinación y cohesión entre nosotros, más allá de los contextos nacionales, bajo el amparo de las instituciones comunitarias. Más allá también de las diferencias secundarias, los musulmanes tenemos una unidad fuerte que debe plasmarse en el terreno organizativo. Esos son nuestros retos. Dicho esto, veo un futuro muy esperanzador para el Islam en España y en Europa» (Mezquita de Granada, entrevista en Al Yazira, 23 septiembre 2007; <http://www.mezquitadegrana.com/index.php?id=musulmanes-en-espana>).

Ese entusiasmo contrasta con la actitud autoflagelante de tantos europeos, atormentados por la mala conciencia asumida por algo que ellos nunca hicieron personalmente, desde la que vindican que la venida masiva de inmigrantes es consecuencia del colonialismo, o incluso que es una manera retorcida de continuarlo. Algunos como Karen Armstrong llegan a atribuir a los efectos del colonialismo el origen del fundamentalismo (Armstrong 2000b), como si este no fuera un planteamiento recurrente desde los orígenes y a lo largo de la historia del islam. El caso es sentirse culpables a toda costa. Los argumentos falaces desempeñan la función de ocultar las causas sociológicas verdaderas de por qué emigran y, de paso, escamotean la evidencia de que, en realidad, hoy son los que llegan quienes están colonizando Europa de manera incoativa.

La autocrítica europea es sana, siempre que sirva para renovar y regenerar lo mejor de la propia tradición, como hizo la Reforma, la Ilustración, el progreso científico y la revolución democrática. Pero no parece, en absoluto, que quienes ponen en entredicho radicalmente las instituciones europeas puedan contribuir mucho a la renovación y mejora de Europa.

Europa se ha construido sobre unos valores culturales determinados, a lo largo de los siglos y a través de infinidad de conflictos y traumas. Y aún no se puede decir que esté plenamente consolidada desde el punto de vista político como Unión Europea. No es un disparate imaginar que un injerto cultural y religioso muy heterogéneo podría comprometer su futuro. Una religión no solo extranjera, sino extraña a los fundamentos de la sociedad europea, salvo que evolucione y se modernice, acabará alterando la naturaleza de esta sociedad. Pero esa improbable reforma no se atisba aún por ninguna parte.

¿Puede alguien sensato creer que el repertorio religioso tradicionalista de la mayoría de los inmigrantes musulmanes va a enriquecer o mejorar la sociedad española, en ningún sentido favorable a la apertura y el pluralismo? Tampoco parece verosímil que el islam ortodoxo vaya a enriquecer la religión aquí establecida, como algún ingenuo piensa, más aún cuando lo que se proponen es reemplazarla, según declaran sin recato los más fervorosos musulimes. Por lejano que nos parezca, ese propósito de colonización religiosa no debe tomarse a la ligera. Menos aún debe confundirse con un avance de la libertad de conciencia. No es una promoción de la libertad religiosa en nuestra sociedad, sino una amenaza contra ella. ¿Por qué? Porque el tradicionalismo difunde un sistema que execra la libertad de conciencia, aunque no desdeñe aprovecharse de ella.

Se podría decir que la evolución del cristianismo y la del islam, a pesar de haber incurrido ambos históricamente en desarrollos y vicios similares, en el fondo se guían por inspiraciones contrapuestas. En el cristianismo, se mantiene la distinción categorizada entre religión y política, aun cuando establece una alianza entre ellas; pero, sobre ese fundamento, puede aceptar con menos dificultad la laicidad del Estado. En cambio, la religión islámica se caracteriza desde el origen por la politización de la fe y por la identificación indisociable del orden político con el orden religioso. Así ha podido comprobarse en el cariz político que ha impregnado casos como la polémica del velo islámico, la construcción de mezquitas, la formación de partidos políticos musulmanes, las reivindicaciones de privilegios abusivos

(reclamar la catedral de Córdoba para el azalá, etc.). No hace falta mencionar la deriva extrema de ciertos grupos en la línea del fundamentalismo y su radicalización en el yihadismo y el terrorismo.

Una concepción de la política cuyo objetivo fundamental estriba en imponer una religión resulta tan dañina como una religión cuyos principios esenciales postulan obtener el poder político. Pues bien, la indistinción islámica de política y religión potencia su pretensión de reestructurar todo el sistema social. Allí donde se encuentra, el islam tradicional nunca es un factor que se añade, sino un factor antagónico y alternativo frente a la cultura europea. Esto significa que, a más islam, menos Europa. Y no hablo de las personas como tales, pues, a fin de cuentas, no tienen ninguna culpa de haber nacido donde lo han hecho y haber educado su religiosidad íntima en ese entorno. Me refiero al sistema religioso cerrado, que conforma la estructura mental, inculcando representaciones imaginarias, valores, metas y esquemas de comportamiento social. Ese sistema habrá que analizarlo, conocerlo, cuestionarlo y enmendarlo, como también hacen los musulmanes reformistas. Y habría que ofrecer a las personas una formación más abierta.

Sin duda, los inmigrantes vienen a Europa con la motivación legítima de querer «vivir mejor». Pero, en el pensamiento de muchos, esto no significa necesariamente que quieran un modo de vida europeo. Lo más frecuente es que busquen mejores recursos para llevar una vida senegalesa, marroquí, turca o paquistaní. Por lo tanto, no existe el menor deseo de asimilación ni de integración. Es decir, para ellos, el afán de vivir mejor en Europa es perfectamente compatible con la adhesión al rechazo de la sociedad europea y sus valores y, en ambientes muy ideologizados, con la cooperación en proyectos tendentes a la obstrucción o la destrucción de la cultura occidental.

Una tesitura ambivalente, ante la que pueden verse emplazados los inmigrantes musulmanes, es la de considerarse miembros de la nación donde residen o incluso donde se han nacionalizado (por ejemplo, españoles), y entonces la norma suprema es la Constitución democrática; o bien considerarse principalmente miembros de la comunidad islámica, con el deber de imponer su comunitarismo y la *charía* por encima de la Constitución. De hecho, gran parte de los musulmanes residentes en Europa opinan que las leyes del islam son incompatibles con las leyes civiles del país. Hay un conflicto a la hora de definirse según la categoría de «ciudadano» y, simultáneamente, según la de «musulmán». Los documentos disponibles indican que solo una minoría tiene clara la opción de considerarse, en primer lugar, ciudadano del país, mientras que los demás tienden a identificarse ante todo como musulmanes, e incluso se decantan por los postulados típicos del islamismo militante, si bien no necesariamente violento.

Otra contradicción interna vivida se da en esa mentalidad que cree firmemente que su religión es la única verdadera y que «Dios» omnipotente está totalmente de su parte, hasta el punto de que los no musulmanes son unos degenerados, pero a la vez comprueban cómo casi todos los países islámicos se encuentran entre los más atrasados del mundo. A muchos de estos les resulta demasiado fácil proyectar la culpa en otros países, en lugar de preguntarse por la propia responsabilidad o incluso meditar –si es que tiene algo que ver– en la aparente situación de abandono en que los ha dejado el Omnipotente.

Por las dificultades específicas que presentan, el hecho es que el proyecto de integrar a los musulmanes realmente existentes en la sociedad española carece, hoy por hoy, de perspectivas de éxito. Y posiblemente quepa formular el mismo diagnóstico para toda Europa. Cada vez son

más y se adaptan menos¹⁰. Mientras los europeos autóctonos menguan demográficamente y defienden sus principios con tibieza, la población musulmana crece y se aferra fervientemente a sus creencias tradicionales. En algunos casos, la posible adaptación está siendo obstaculizada directamente, allí donde funcionan mecanismos de control social sobre la comunidad: los más «religiosos» se erigen en vigilantes de los demás y los coaccionan o amenazan de varias maneras, ejerciendo sobre las familias una presión difícilmente resistible. Quien se adapta a los usos europeos corre el riesgo de que lo tengan por disidente, lo aíslen y le retiren la palabra.

No parece, pues, que la tendencia dominante vaya hacia la *asimilación*, como algunos dirigentes políticos pensaron con ingenuidad: la segunda o tercera generación aceptaría en todos sus aspectos el sistema cultural nacional; se convertirían a la religión cristiana o a la laicidad, a los usos y costumbres locales, al estilo de vida y los valores, la gastronomía y la moda occidental. Antes bien, con las obvias excepciones individuales, ni siquiera vamos hacia la *integración* en la diferencia, que supondría aceptar sinceramente el marco democrático y las leyes nacionales, aprender la lengua local, actuar como ciudadanos, pero conservando ciertas peculiaridades culturales de otro origen. Si de los *asimilados* decimos que conviven y de los *integrados* que coexisten, entonces ¿qué hacen los demás? En el peor de los casos, la inmigración musulmana no integrada podría estar formando la base social con la que especulan los partidarios del fundamentalismo religioso-político, que creen contar con un aliado futuro para las fuerzas antidemocráticas, en su lucha contra las libertades y los valores ilustrados y cristianos.

Un aspecto colateral de las disonancias en la integración cultural tiene que ver con la adopción de un lenguaje que, para el uso normal de la lengua, supone una arabización incorrecta. La presencia de españoles convertidos al islam y la llegada masiva de inmigración musulmana ha empujado a la elaboración de traducciones en soporte impreso y en un sinnúmero de páginas digitales donde se vierte la doctrina islámica en lengua española. Esto ha derivado en el uso de una jerga específica, dentro de un cierto proceso de arabización, que suele amalgamar religión con cultura, y confundir cultura con lengua; y que, a veces, refleja un deficiente conocimiento del español.

Al hablar de arabización, no me refiero al estudio de la lengua árabe o alguno de sus dialectos, siempre loable, ni al hacer que los niños memoricen el Corán en árabe, sin entender nada, sino a determinadas consecuencias de la exaltación del árabe como lengua sagrada y hasta divina. Esto origina un fenómeno de mimetismo que conduce a los conversos a la adopción de una onomástica exótica –generalmente un nombre propio en árabe, conservando los apellidos–; pero sobre todo comporta una extendida distorsión terminológica de la lengua española. En cuanto a lo primero, los conversos acostumbran a vincular su islamización con la arabización del nombre propio, al modo de aquella costumbre según la cual los frailes y las monjas de ciertas órdenes religiosas católicas, al hacer los votos en el convento, cambiaban su nombre de seglares por otro de su devoción. Así, Antonio pasa a llamarse Abd al-Rahmán; Vicente o Francisco es ahora Mansur; Aureliano es ahora Nafia; Carlos es ahora Mustafá. De modo que florecen entre nosotros nombres como Hashim, Bashir, Yahia, Abdennur, Yaratullah, Muhámmad, Abdelmunin, etc., todos ellos seguidos de apellidos castellanos, catalanes o vascos. En la misma onda, no es de extrañar que los nuevos correligionarios pasen a saludarse entre ellos con un fervoroso *salam aleikum*.

10. En España, los inmigrantes dan un índice del 45% de abandono escolar en la enseñanza obligatoria.

Por otro lado, como es lógico, el uso de extranjerismos arábigos puede estar justificado en determinadas ocasiones, sobre todo cuando se trata de términos técnicos difícilmente traducibles; pero, en la mayoría de las páginas musulmanas de Internet en español, tropezamos más bien con una contaminación de vocablos debida al desconocimiento de la lengua española, más la complicación añadida por las formas dialectales del árabe y por los diversos patrones de transliteración. Sería necesario saber y tener en cuenta que no pocos términos del vocabulario islámico más común están ya asimilados, desde hace siglos, y se encuentran en el diccionario de la Real Academia. Por consiguiente, al hablar o escribir en español, lo más correcto será utilizar ordinariamente las palabras consagradas por el uso y por los académicos de la lengua, dejando la pretensión de purismo árabe para las investigaciones especializadas. No tiene mucho sentido en español escribir *Alláh* en vez de Alá, *salat* en vez de azalá, *zakat* en vez de azaque, *fatwa* en vez de fetua, o *Muhammad* en vez de Mahoma (véase el *Anexo* al final de este capítulo).

Encontramos, además, otras palabras utilizadas en lengua arábica, siendo así que tienen una traducción directa y simple en español, por lo que, en la mayoría de las ocasiones, huelga conservar el arabismo¹¹.

Parece como si ese vocabulario exótico cumpliera una función iniciática, de comunicación sagrada entre los miembros del grupo elegido. Esta contaminación lingüística afecta también a los conversos. Invierte las palabras de un aura mágica, una carga afectiva y una eficacia simbólica, vivida en cierta penumbra entre el arcano incomprensible y la teofanía iluminada de quien cree haber traspasado el umbral de la gnosis verdadera.

A un nivel más profundo, subyacen incompatibilidades muy difíciles de superar. En oposición a todo consenso para una ética universal, la ética musulmana tradicional – mientras no se produzca una modernización del pensamiento islámico– no parece conciliable en determinados puntos clave. Y los musulmanes son los primeros en recalcarlo. Desde luego, no coincide con la ética común europea: ni la ética de los negocios (el islam condena el interés bancario); ni la ética del matrimonio (el islam impone la inferioridad de la esposa y permite la poliginia); ni la ética religiosa (el islam prohíbe el cambio de credo a sus seguidores); ni la ética política (el islam rechaza la democracia como contraria a la soberanía de Alá); ni la ética alimentaria (el islam prohíbe una serie de alimentos no *halal*); ni la ética indumentaria (el islam prescribe el velo a las mujeres y la barba a los hombres). Y esto son solo unos cuantos ejemplos de un conflicto sistémico¹². Además, tropezamos con la disparidad del calendario: solar el

11. Algunos ejemplos de estos términos seguramente innecesarios: *arkan* = pilares [del islam]; *dawa* = predicación; *din* = religión; *fiqh* = jurisprudencia; *yama'a* = grupo o asociación; *haya* = peregrinación; *halal* = lícito o permitido; *haram* = ilícito o prohibido; *jutba* = sermón; *shahada* = testimonio de fe; *tafsir* = comentario [del Corán]; *tawhid* = unidad [de Dios].

12. Aunque tratáramos de ocultarlo, el hecho es que en bastantes países de tradición islámica se dan comportamientos, no meras opiniones sino prácticas sociales, que allí son normales, hasta el punto de estar sancionadas por las leyes y respaldadas por la religión (en opinión de sus protagonistas), y que, sin duda, en los países occidentales constituyen delito: poligamia, matrimonio forzado, matrimonio infantil, castigo del marido a la mujer, amputación de miembros, circuncisión femenina, lapidación o cárcel por adulterio, persecución por homosexualidad, venganza de honor, pena capital a los apóstatas y blasfemos, aceptación de la esclavitud, justificación de la violencia contra otras religiones y contra el ateísmo, etc. Por el contrario, en Europa, encontramos ciertos comportamientos perfectamente constitucionales que están tipificados como delito en algunos de aquellos países: abandono del islam, libertad de expresión incluida la crítica a la fe y las instituciones religiosas, conversión al cristianismo, construcción de iglesias, préstamo con interés, defensa de la laicidad del Estado, libertad

europeo, lunar el islámico. No es ya que no coincida la numeración del año (2011 se corresponde más o menos con 1432 de la hégira), es que no se superponen exactamente los meses, ni la semana comienza el mismo día. Y el día festivo no es el domingo, sino el viernes. Y el ciclo anual de festividades es evidentemente otro. La reclamación práctica de cada uno de estos aspectos introducirá un motivo constante de fricción en la vida social. Ahora bien, lo más importante radica en comprender que no se trata de un problema de meras costumbres o hábitos inadaptados, sino que debemos buscar los fundamentos y las causas últimas en la ortodoxia del sistema tradicional del islam, que, congelado en el medievo, sigue siendo el mayoritario en nuestros días.

ANEXO. SOBRE EL LÉXICO PROCEDENTE DEL ÁRABE

Enumero a continuación, como muestra significativa, algunos de los vocablos que son utilizados de manera incorrecta con más frecuencia. Se antepone la palabra correcta en español, junto con la definición que da el diccionario, seguida de las formas inapropiadas:

- **Alá**. Nombre que dan a Dios los musulmanes y, en general, quienes hablan árabe. No *Alláh*.
- **aleyah**. Versículo del Corán. No *aleyah*.
- **alfaquí**. Entre los musulmanes, doctor o sabio de la ley. No *faqih*.
- **almacabra**. Antiguo cementerio de moros. No *maqbara*.
- **almimbar**. Púlpito de las mezquitas. No *minbar*, ni *mimbar*.
- **almuédano** (o **muecín**). Musulmán que desde el alminar convoca en voz alta al pueblo para que acuda a la oración. No *almuhédano*, ni *muezín*.
- **alquibla**. Punto del horizonte o lugar de la mezquita hacia donde los musulmanes dirigen la vista cuando rezan. No *quibla*, ni *qiblah*.
- **ayatolá**. Entre los chiitas islámicos, título de una de las más altas autoridades religiosas. No *ayatollah*.
- **azalá**. m. Entre musulmanes, oración. No *salat*.
- **azaque**. Tributo que los musulmanes están obligados a pagar de sus bienes y consagrar a Alá. No *zakat*, ni *zakah*.
- **azora**. Nombre que se da a los capítulos del Corán. No *surah*. [Esta entrada ha sido suprimida del diccionario de la Academia en las últimas ediciones. Sin embargo, hay arabistas y traductores del Corán que siguen utilizando la palabra.]
- **cadí**. Entre turcos y moros, juez que entiende en las causas civiles. No *qadí*.
- **califa**. Título de los príncipes sarracenos que, como sucesores de Mahoma, ejercieron la suprema potestad religiosa y civil en algunos territorios musulmanes. No *khalifa*.
- **chií** (o **chiita**). Partidario del chiismo. No *shií*.
- **Corán** (o **alcorán**). Libro en que se contienen las revelaciones de Alá a Mahoma y que es fundamento de la religión musulmana. No *Qur'an*.

indumentaria, consumo de carne de cerdo, ingestión de bebidas alcohólicas, etc. ¿Qué pasa, entonces, cuando un grupo importante de población de origen musulmán inmigra a una sociedad europea, manteniendo el pleno convencimiento de la legitimidad e incluso la superioridad de las propias creencias, usos y costumbres? No es necesario que nadie busque el conflicto: ya viene dado objetivamente. Un devoto creyente, acaso sin darse cuenta, se puede encontrar actuando como un delincuente ante las leyes europeas, tanto más cuanto más fiel observante sea de ciertos aspectos de su tradición.

- **cúfico**. Se dice de ciertos caracteres empleados antiguamente en la escritura arábiga. No *kúfico*.
- **emir**. Príncipe o caudillo árabe. No *amir*.
- **fetua**. Decisión que da el muftí a una cuestión jurídica. No *fatwa*, ni *fatua*.
- **gehena**. Infierno, lugar de castigo eterno. No *yahannam*, ni *jahannam*.
- **hadiz**. Relato referido a dichos y hechos de Mahoma. No *hadith*, ni *jadit*.
- **hégira**. Era de los musulmanes, que se cuenta desde el año 622, en que huyó Mahoma de La Meca a Medina. No *hijra*, ni *hiyra*, ni *higrah*.
- **imán**. Encargado de presidir la oración canónica musulmana. No *imam*.
- **islamismo**. Conjunto de dogmas y preceptos morales que constituyen la religión de Mahoma. No se refiere solo a las variantes radicales o fundamentalistas del islam.
- **jeque**. Entre los musulmanes y otros pueblos orientales, superior o régulo que gobierna y manda un territorio o provincia, ya sea como soberano, ya como feudatario. No *shaykh*, ni *sheij*.
- **jerife**. Descendiente de Mahoma. No *cherif*, ni *sharif*.
- **macsura**. En una mezquita, recinto reservado para el califa o el imán en las oraciones públicas, o para contener el sepulcro de un personaje tenido en opinión de santidad. No *maqsura*, ni *maqsurah*.
- **madraza**. Escuela musulmana de estudios superiores. No *madrasa*, ni *medresa*, ni *medersa*.
- **Mahoma**. No *Muhammad*, ni *Mohammad*, ni *Mohamed*.
- **mahometismo**. Religión fundada por Mahoma. No es un término ofensivo, sino descriptivo.
- **marabú**. Ave zancuda, semejante a la cigüeña (...) es considerado como animal sagrado. No *marabout*.
- **Meca**. No *Makka*.
- **Medina**. No *Madina*, ni *Madinat*, ni *Medinah*.
- **mihrab**. En las mezquitas, nicho u hornacina que señala el sitio adonde han de mirar quienes oran. No *mihrah*.
- **Moisés**. Nombre del personaje bíblico. No *Musa*, ni *Muza*.
- **mulá**. Intérprete de la religión y la ley islámicas. No *mullah*.
- **razia**. Incursión, correría en un país enemigo y sin más objeto que el botín. No *razzia*.
- **suní** (o **sunita**). Se dice de una de las dos ramas principales de la ortodoxia islámica. No *sunnit*.
- **sura**. m. Cada una de las lecciones o capítulos en que se divide el Corán. No *surah*, ni *surat*, ni *la sura*.
- **ulema**. Doctor de la ley mahometana. No *ulama*.
- **valí**. En algunos Estados musulmanes, gobernador de una provincia o de una parte de ella. No *wali*.
- **yihad**. f. Guerra santa de los musulmanes. No *jihad*, ni *el yihad*.
- **zuna**. Ley tradicional de los mahometanos, sacada de los dichos y sentencias de Mahoma. No *sunnah*. [Los académicos de la lengua, al parecer olvidados de este vocablo, han propuesto *sunna*, como nuevo artículo para la 23ª edición del diccionario.]

4

Ortodoxia del islam tradicional mayoritario

Al abordar el estudio de la doctrina del islam, islamismo o mahometismo (en el sentido del diccionario), encontramos una inmensa e inabarcable maraña de documentos históricos, textos fundacionales y traducciones, exégesis, movimientos sociorreligiosos y políticos, escuelas jurídicas, sitios en Internet, noticias de prensa, vídeos y grabaciones de audio, acontecimientos y lugares islámicos, mezquitas, tiendas, gente por la calle con atuendo característico... Bajo la identidad musulmana encontramos mundos tan abigarradamente dispares que, si hubiera que tener una versión por verdadera, habría que desechar por falsas todas las demás. A pesar de lo cual, no se puede negar que hay algo subyacente que permite considerar la existencia de una «ortodoxia», establecida por las escuelas islámicas tradicionales y compartida formalmente por la inmensa mayoría de los musulmanes, que integran lo que denominan *umma*, entendida hoy como «comunidad islámica mundial». Todos convergen en la medida en que se remiten a las mismas fuentes, a los mismos textos, a las mismas instituciones¹, y se basan en interpretaciones similares del mensaje islámico. A pesar de todo, puesto que sería imposible ni siquiera dar un giro alrededor de esa galaxia inconmensurable, me veré forzado a una gran simplificación y a detenerme solamente en algunos puntos que me parecen significativos.

1. LAS FUENTES CANÓNICAS DEL ISLAM: EL CORÁN Y LA TRADICIÓN

Es un hecho comprobable que todos los musulmanes del mundo aceptan un núcleo de componentes fundacionales e históricos del islam. Estos componentes son incuestionables y absolutamente intangibles, excepto para las corrientes reformistas. Para hacernos cargo de ellos, los presento no como lo haría un musulmán desde su creencia, sino en una enumeración de acuerdo con su jerarquía de importancia interna y de dependencia genética: 1º, el personaje de Mahoma; 2º, la recitación escrita del Corán; 3º, las recopilaciones de hadices, o hechos y dichos de Mahoma, relatados por sus compañeros, que son la base de la zuna o tradición; 4º, las codificaciones de las escuelas jurídicas suníes y chiíes, que establecieron en un momento del pasado las interpretaciones autorizadas de la *charía*, la ley islámica y musulmana; y 5º, el cuerpo de clérigos o doctores de la ley (alfaquíes, ulemas, mulás) que aplica la jurisprudencia ortodoxa ya fijada y, eventualmente, emite fetuas instando a su cumplimiento ante un caso determinado. Cabe afirmar que, en el orden psicológico o subjetivo, el factor determinante es en realidad el primero. En el orden jurídico y sociopolítico, el factor determinante en la práctica es el quinto, pues este es el que, de facto, dictamina cómo han de entenderse los demás y el que vela por la intangibilidad de la tradición.

Desde un punto de vista lógico e histórico, resulta probado que el primer fundamento y el primer paso del creyente es el reconocimiento de Mahoma, puesto que este es quien transmite el Corán. Sin aceptar la palabra de Mahoma y sin fiarse de él, no habría posibilidad de aceptar el recitado coránico como «revelación» y «palabra divina», tal como él lo presenta. Esta

1. Para una exposición completa y bien documentada del complejo sistema de normas sociales, jurídicas y religiosas características del islam, así como de su evolución histórica y situación actual, es recomendable la obra de Giorgio Vercellin, *Instituciones del mundo musulmán* (1996).

prioridad de creer a Mahoma continúa siendo la condición latente, imprescindible y permanente sobre la que se funda la creencia y la religión de todo musulmán. La fe en la revelación de Dios/Alá reposa en la fe en la fiabilidad de Mahoma. Si Mahoma perdiera su credibilidad, se hundiría la fe en el Corán, puesto que Mahoma se presenta como el único en recibir la definitiva revelación divina; y, por consiguiente, se hundiría también el fundamento de todas las demás tradiciones islámicas. Nadie puede creer directa e inmediatamente en el Corán como palabra de Alá, porque el Corán no se da sino por la mediación de Mahoma, quien afirmaba que Alá le comunicaba su palabra, luego puesta por escrito en el Corán, donde se relata que Alá hablaba mediante un ángel a Mahoma. Y puesto que, después de Mahoma, no hay constancia de que Alá comparezca ante ningún otro humano, para transmitir su palabra, ni por inspiración, ni detrás de un velo, ni por medio de un ángel (Corán 42,51), en definitiva, nos vemos obligados a constatar que solo contamos con lo que Mahoma dice acerca de Alá y lo que Alá –en el Corán– dice acerca de Mahoma, por boca de este último dictando el Corán. De modo que quienes creen a Mahoma pueden llamarlo «mensajero» o «profeta», como él se autoproclamó. Y esta creencia forma parte intrínseca del enunciado de la profesión de fe islámica, que consta de una doble cláusula: «Atestigo que no hay más dios que Alá, y que Mahoma es el mensajero de Alá»².

El cuerpo de derecho islámico, sistematizado por las escuelas de jurisprudencia, se considera como concreción de la llamada *charía* (etimológicamente, camino o senda), una codificación derivada de las fuentes del Corán y de las tradiciones sobre Mahoma. Abarca no solo lo que en un país moderno se entiende por ley, aludiendo a la legislación del Estado, sino también, indistintamente, las obligaciones rituales, las normas de comportamiento interpersonal y privado, los buenos modales, etc., de tal manera que la *charía* –insisto en ello– impone la regulación estricta de la vida entera de los musulmanes en todos los aspectos, generando una casuística infinita, en la que la opinión personal se restringe a ejercerse en el marco de lo que está mandado. La razón humana debe doblegarse a lo «revelado» y atenerse a lo establecido por los doctores de la ley, renunciando a cualquier autonomía. Todo comportamiento humano debe someterse a lo decretado por Alá desde su inescrutable voluntad. Y el cometido de la política es hacer cumplir el decreto divino. El ideal subyacente a este imperio de la voluntad divina aspira a una sociedad teocrática o, lo que es lo mismo, un sistema totalizador de la vida implantado en nombre de Alá.

El sistema de la *charía*, desarrollado históricamente por las escuelas jurídicas, se ha basado en varios principios o criterios metodológicos que son fundamentalmente los siguientes:

Primero. Lo que está en el Corán, o Alcorán, libro que se considera revelado a Mahoma por el Creador, por medio del ángel Gabriel. La versión canónica consta de ciento catorce capítulos o suras de muy diferente extensión, sumando en total unos seis mil doscientos versículos, denominados aleyas. La historia oficial supone que el material contenido en el libro se recogió a lo largo de los últimos veinte años de la vida de Mahoma, en las ciudades de La Meca (612-622) y Yatrib/Medina (622-632). La ordenación de los capítulos es un tanto caótica, ya que no sigue un orden cronológico, sino que resultó de anteponer los suras más largas y posponer los más cortos. La redacción del texto que llega hasta la actualidad, pasando por famosos recitadores y por textos escritos hoy desaparecidos, tardó al menos dos siglos en fijarse, debido,

2. He aquí dos transliteraciones un poco diferentes del enunciado de la profesión de fe islámica (*shahada*), la fórmula ritual que el converso debe pronunciar ante testigos, y por supuesto en árabe, para ser admitido en la comunidad musulmana: *La ilaha illa Allah, Muhammad Rasul Allah*. O bien, esta otra variante, que reproduce lo que el imán hace repetir al neófito: *Ašh~du anna l~il~ha ill~[A]llâhu wa anna Muhammadan ras@lu l-lâh*.

en parte, a las deficiencias de la escritura arábiga hasta que incorporó signos diacríticos y a la más que probable exposición a las interpolaciones.

Segundo. Lo que está en la *zuna* (*sunna*) o tradición de Mahoma que se cree transmitida por sus parientes y compañeros. Se halla recopilada en colecciones de miles y miles de sentencias mahométicas, que son los llamados *hadices*. En general consisten en breves relatos de dichos y hechos de Mahoma, tenidos como ejemplares para todo buen musulmán. De las seis recopilaciones de hadices más antiguas y clásicas, tenidas por auténticas, las dos más prestigiosas y más citadas son la de al-Bujari (Muhammad Ibn Ismail al-Bujari, fallecido en 870) y la de Muslim (Abul Husayn Muslim Ibn al-Hayyay, fallecido en 875)³. Aunque ofrecen una genealogía de testigos de la transmisión, que sirven para apoyar la autenticidad del hadiz, la realidad es que todas las colecciones datan de la segunda mitad del siglo noveno, unos dos siglos y medio después de fallecido Mahoma⁴. Aparte de los hadices, poseen categoría de fuente tradicional reconocida en algún grado: el libro de Ibn Sa'd al-Baghdadi (784-845) *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*, que contiene la vida de Mahoma; la célebre biografía *Vida del enviado de Dios*, de Ibn Hisham (m. 833), que incorpora parcialmente otra anterior, debida a Ibn Ishaq (704-767); y la *Historia de los profetas y reyes* y el *Comentario al Corán*, de al-Tabari (838-923).

Tercero. Lo que se deduce por *analogía* (*qíyas*) con lo que está prescrito en el Corán y la *zuna*. Este principio ha sido muy controvertido, es rechazado por las escuelas más estrictas y, en definitiva, siempre tienen preeminencia las otras dos fuentes primarias. En cualquier caso, se da por supuesta la obligación indiscutible de configurar el presente a imagen y semejanza de los modelos sacralizados del pasado.

Cuarto. Lo que ha fijado el *consenso* (*iyma'a*) de doctores de la ley ortodoxos, sea a escala local o exigiendo la conformidad unánime y universal de todos los ulemas. Este principio de interpretación es muy discutido: no todas las escuelas lo entienden de la misma manera, y algunas rechazan sin más la validez del consenso. Entre los suníes, se suele considerar que este criterio ya no es admisible, pues todo estaría interpretado y fijado desde mediados del siglo IX. Los chiíes, en cambio, pueden admitir nuevos desarrollos por parte de los imanes.

En algún momento de la historia, se utilizó un quinto principio, consistente en la aplicación de la *razón* humana y su lógica para la investigación de los textos del Corán y la tradición. Este principio fue defendido por la escuela jurídica hanafí y, sobre todo, por la escuela teológica mutazilí, en el siglo IX; y más tarde, minoritariamente, por algunos pensadores posteriores,

3. Al-Bujari afirma haber recopilado más de 300.000 hadices, de los que seleccionó 7.275, incluyendo algunas repeticiones. Muslim examinó 300.000 y los expurgó hasta dejar solo unos 7.190 en su colección. Las cuatro restantes recopilaciones son: la de *Abu Dawud* (Abu Dawud Sulayman Ibn Ashat, 888), quien recogió 50.000 y escogió 4.800 hadices. La de *al-Nasai* (Ahmad Ibn Shuaib al-Nasai, 915), que incluye 5.270 hadices. La de *al-Tirmidhi* (Abu Isa Muhammad Ibn Isa al-Tirmidhi, 892), que contiene 3.982 hadices. Y finalmente, la de *Ibn Mayah* (Abu Abdul Rahmán Ahmad, 886), que cataloga 4.341 hadices, de los que 3.002 aparecen también en las otras cinco colecciones. En el chiismo, las colecciones de hadices tenidos por auténticos no difieren mucho de las suníes, salvo en la cadena de transmisión que invocan, procedente más bien de Alí, el yerno de Mahoma, a través de sus descendientes. Las más reconocidas son la de Yakub al-Kulini (939), la de Ali al-Babaway al-Qummi (991) y la de al-Hasan al-Tusi (1068).

4. En la tradición de Mahoma, junto a los hadices, se suele incluir las primeras biografías de Mahoma: la *sira* de Ibn Ishaq (768) y la *sira* de al-Waqidi (822).

como al-Farabi o Ibn Rushd⁵. Pero el destino de los defensores de la razón fue el ser perseguidos hasta su desaparición. Desde al-Ghazali (Algazel), todas las escuelas reconocidas rechazan cualquier autonomía de la razón, en aras del valor absoluto de la «revelación» y la tradición escolástica.

En el segundo y tercer siglo del islam, en zonas culturalmente distintas del imperio califal, surgieron escuelas jurídicas diferenciadas, de las que, en el ámbito suní, han permanecido cuatro con una fuerte implantación hasta el presente. La manera particular como cada una de las escuelas (*madahib*)⁶ emplea en su metodología los principios mencionados es clara en su planteamiento, pero también variable a lo largo del tiempo (véase Küng 2004, págs. 306-314). En realidad, ha habido contaminaciones históricas de unas a otras, y cabe constatar una especie de deriva común hacia el tradicionalismo y el legalismo en su jurisprudencia (*fiqh*), como concreción práctica de la *charía*. Además, habría que tener en cuenta cómo, en cada Estado, la «ley islámica» coexiste actualmente con una legislación o constitución afines a las occidentales. Las cuatro escuelas jurídicas clásicas o ritos del sunismo son:

1. La escuela *malikí* recibe su nombre del ulema Malik Ibn Anas (710-795), quien sistematizó el primer código jurídico islámico en un manual de derecho. Buscó sus fundamentos, aparte del Corán, en los hadices de Mahoma y en la praxis jurídica mediní. Esto significa que utilizó como norma el derecho consuetudinario sancionado por el consenso local de los doctores de Medina, que más tarde quedaría inmovilizado. Es la escuela más marcada por el conservadurismo. En la actualidad su influjo es predominante en el norte de África, Mauritania, Nigeria, el alto Egipto, Sudán y la costa oriental de Arabia.

2. La escuela *hanafí* se remite a Abu Hanifa (699-767), nacido en Kufa, actual Irak. Desarrolló una doctrina más abierta y flexible en la interpretación de la ley islámica, cuya meta sería buscar la mejor solución para el bien de la comunidad. Toma como punto de partida el Corán y la zuna, pero admite la analogía y, si esta no es concluyente, deja margen a la dialéctica jurídica y a la discreción y libre decisión del juez. Fue la escuela jurídica oficial durante la dominación de la dinastía abasí. Y volvió a serlo también en el Imperio Otomano. Hoy día, esta escuela sigue teniendo fuerza en Turquía, Balcanes, Egipto, Siria, Irak, así como en parte de India, Pakistán y Asia central.

3. La escuela *shafíí*, un siglo posterior a las anteriores, fue fundada por Muhammad Ibn Idris al-Shafíí (767-820), natural de Gaza y eminente jurisconsulto en El Cairo. Se propuso unificar el derecho islámico, haciendo síntesis de las diferentes escuelas, por lo que se le ha calificado como padre de la jurisprudencia musulmana. En efecto, en él madura la transición desde las escuelas antiguas a un nuevo paradigma. Fue él quien elaboró la teoría de los cuatro principios de la jurisprudencia: el Corán, la zuna (los hadices, descartando las tradiciones locales), la inferencia analógica y el consenso de los doctores. Como fuentes de la ley, su método da la mayor importancia a los hadices de Mahoma, a los que confiere el mismo valor que al Corán en

5. Los libros de Ibn Rushd (Averroes) fueron quemados y su autor desterrado en 1195, por orden del sultán almohade Abu Yusuf Yaquub, a quien servía.

6. Subrayemos que no se trata de escuelas filosóficas ni teológicas, sino de jurisprudencia (*fiqh*, «ciencia de la aplicación de la *charía*»), en un sentido en el que el derecho es indistintamente canónico y civil, simultáneamente religioso y estatal.

cuanto fuente del razonamiento jurídico. Trata de establecer reglas estrictas para evitar en lo posible cualquier arbitrariedad jurídica. Y descarta las tradiciones locales. Asimismo, teoriza sobre el concepto de abrogación, o revocación de una norma jurídica por otra posterior, en caso de hallarse contradicciones en las fuentes. Argumenta que las sentencias de Mahoma poseen la inspiración divina y, por lo tanto, su autoridad es inapelable. Al final, el propio Corán debe interpretarse a la luz de la zuna del profeta.

Al-Shafí restringe el alcance del uso de la analogía y rechaza cualquier ponderación del juicio personal. No cabe ninguna divergencia de opinión. Toda decisión jurídica debe extraerse de los preceptos explícitos en las tres fuentes, el Corán, la zuna de Mahoma y el consenso universal de todos los musulmanes; o bien, se debe buscar un precedente análogo en esas fuentes, sin poder entrar jamás en contradicción con ellas. De este modo, al-Shafí construye un sistema tan cerrado que bloquea todo desarrollo ulterior de la doctrina y del derecho. Ni siquiera vale ya apelar al espíritu del Corán, cuya interpretación queda completamente subordinada a lo establecido por la tradición de los hadices. El tradicionalismo saldrá reforzado. Con el tiempo, la doctrina shafí acerca de la autoridad vinculante de la tradición acabó imponiendo su rigidez en las demás escuelas y empujándolas fatalmente al anquilosamiento. A la escuela shafí pertenecería un teólogo tan influyente como al-Ghazali. En la actualidad, sus partidarios se extienden por el bajo Egipto, Siria, la costa occidental de Arabia, África oriental y Sureste asiático.

4. Por último, la escuela *hanbalí* se remonta a Ahmad Ibn Hanbal (780-855), que nació y murió en Bagdad. Discípulo de al-Shafí, condujo el tradicionalismo de su maestro hasta una posición extrema. Insistió en la obligación de atenerse al sentido literal del Corán y de los hadices (de los que él mismo recopiló más de ochenta mil). Solo acepta la interpretación estrictamente literal del Corán y de la zuna, únicas fuentes de la *charía*, cuyos preceptos han de observarse meticulosamente. En contrapartida, puede haber cierta libertad para las cuestiones que no están resueltas expresamente en los textos canónicos. Esta escuela es la predominante hoy en Arabia Saudí y Emiratos Árabes. En esta escuela hanbalí surgió, inspirado además en Ibn Taimiya, el movimiento de renovación arcaizante o salafista denominado *wahabí*, iniciado en Arabia por Abd al-Wahhab (siglo XVIII). Desde su literalismo fundamentalista pretende que sean abolidas todas las demás escuelas, que estima poco ortodoxas.

La herencia de estas cuatro escuelas clásicas de jurisprudencia, aun reconociendo su gran labor de sistematización del derecho islámico, presenta históricamente un balance negativo. El resultado es que, desde el siglo IX, solo sea lícito interpretar el Corán y la tradición dentro del marco constrictivo de dichas escuelas. El deber de la imitación estricta ha vuelto virtualmente imposible cualquier deliberación jurídica independiente y ha asfixiado toda creatividad, condenando en consecuencia cualquier innovación. En general, se mantiene una prohibición absoluta de innovación⁷ (*bid'a*). Este término, opuesto a tradición (*sunna*), alude a algo nuevo que no ha existido antes ni tiene analogía con nada anterior. Admitir tal novedad en el islam es reprobable y está anatematizado como herejía y perdición (al-Bujari, *Sahih Bukhari*, volumen 3, libro 49, n° 861; *Sahih Muslim*, libro 18, n° 4266). Al menos en el espacio del sunismo, la tesis mayoritaria sostiene que en el siglo cuarto de la hégira se produjo el «cierre de la puerta

7. Unas glosas sobre la gravedad que la tradición islámica atribuye a las innovaciones pueden verse en:

<http://www.turtoislam.com/forum/archive/index.php/t-58404.html>

de la interpretación» independiente (*iytihad*), lo que supone proscribir todo espíritu crítico. Tras la derrota de los mutazilíes y la proscripción de pensadores como Ibn Rushd, la mayoría suní (en la actualidad el 83% de los musulmanes), se atiene a la observancia formal e indiscutible de las leyes y los ritos decretados de una vez para siempre –a menos que esto llegue a ser revisado mediante reformas que revisen la tradición y reinterpreten las fuentes–.

Por otro lado, en el ámbito de la jurisprudencia chií, destacan la escuela *zaydí* (de Zayd Ibn Ali al-Husayn (695-740) y la escuela *yafarí* (de Yafar al-Sadiq (702-765), también denominada ismailí o duodecimana, que es la mayoritaria. Se dice que dan un mayor papel al procedimiento de exégesis racional (*aql*), siempre que esta sea compatible con el Corán y la tradición de Mahoma. Sin embargo, no cabe mucha racionalidad. Según se comprueba en libros y en Internet, lo que en los medios musulmanes llaman «ciencia del Corán», «ciencia del hadiz» o «ciencia islámica» es un discurso de estilo enrevesado y estéril, cuya condición preliminar estriba en la renuncia al análisis racional y en la presunción de que la verdad está ya precontenida plenamente en el texto estudiado, de manera que, aunque se admitieran interpretaciones nuevas, es teológica y metafísicamente imposible avanzar más allá o producir un conocimiento realmente nuevo.

Por lo demás, las diferencias entre las escuelas de jurisprudencia suníes y chiíes apenas son significativas, en la medida en que no afectan a nada importante o fundamental de la fe. Todas las escuelas jurídicas, tanto suníes como chiíes, concuerdan en sostener que el Corán y la zuna (los hadices) de Mahoma conforman el núcleo duro, inalterable por considerarse de derecho divino. Constituye lo estrictamente *islámico*, según algunos comentaristas, que opinan que la jurisprudencia de las escuelas hay que valorarla solo como ley *musulmana*, no revelada. Sin embargo, no parece que la plasmación de la *charía* en las fetuas de los ayatolás, ulemas o muftíes deje de tener una vigencia jurídica obligatoria.

De cara al público, los apologistas y proselitistas del islamismo lo presentan como una religión simple en la teología, fundada en la unicidad de Dios, y sencilla en la práctica, vinculada básicamente a la observancia de los cinco pilares del islam, que constituyen las obligaciones primarias de todo musulmán. De manera que bastaría con cumplir los cinco preceptos:

- Primero, el testimonio (*shahada*) o profesión de fe en que no hay más dios que Alá y que Mahoma es su mensajero.
- Segundo, el azalá o rezo conforme al ritual prescrito: cinco veces al día y en la mezquita sobre todo los viernes.
- Tercero, el azaque o pago del tributo legalmente estipulado.
- Cuarto, el ayuno (*sawm*) durante el mes de ramadán según las prescripciones.
- Quinto, la peregrinación (*hayy*) a la «casa de Alá», a venerar la piedra negra de la Kaaba en La Meca.

Señalemos, de paso, que algunos especialistas consideran que hay otro pilar fundamental, que sería la yihad, como deber de combatir con todos los medios por la defensa y expansión del islam. Pero ya se tratará de esto en su momento, más adelante.

Esa simplicidad con la que se presenta la religión islámica, a poco que investiguemos la realidad, se nos descubre más bien como aparente, como una racionalización un tanto superficial, que conecta bien con el desconocimiento o la desorientación intelectual de muchas personas y con la buena predisposición del psiquismo religioso de quienes creen hallar una respuesta satisfactoria a su devoción interior, a su desilusión ideológica o a su anhelo de acogida social. Por lo demás, como es obvio, este mecanismo psicosocial funciona de forma parecida en

cualquier otra religión y cada individuo o comunidad lo proyecta en la fe que encuentra, o encuentra la fe al proyectar dicho mecanismo.

Más allá de la impresión de simplicidad, hay que ser honestos y señalar que esos llamados pilares del islam representan solo el diminuto vértice de una colosal pirámide de preceptos, prescripciones y proscripciones, no menos obligatorios, destinados a regular minuciosamente la existencia entera de los musulmanes, desde el útero a la tumba y desde el amanecer al ocaso. Las cinco prosternaciones del azalá compendian simbólicamente las infinitas prosternaciones mentales y comportamentales a las que se ven compelidos, en una concepción del ser humano cuyo ideal propone la completa sumisión a las regulaciones fijadas para siempre por el Corán, la tradición (millares de hadices) y los dictámenes (tendientes al infinito) de las escuelas de jurisprudencia, ancladas en la ortodoxia medieval de hace diez siglos. Esta sumisión comporta la renuncia de facto a todo atisbo de autonomía individual. No es que no quepan espacios de actuación libre –y hasta despótica–, sino que siempre se requiere el previo refrendo jurídico, sea el visto bueno de los alfaquíes o el apoyo de algún subterfugio legal.

Ese intrincadísimo aparato de regulación, a la vez religiosa, social, política y personal, que manda «ordenar el bien y prohibir el mal» (más claramente: imponer la *charía* y perseguir a los incumplidores y opositores), plantea a sus seguidores un sinfín de problemas y conflictos de todo tipo, que el mismo sistema se ofrece a resolver, pero que, paradójicamente, no existirían si él no los generara.

Ahora bien, al insistir en los cinco pilares y en la proliferación jurídica no se explicita adecuadamente la estructura asimétrica que sustenta el edificio de la sociedad islámica. Junto a los pilares que sirven para mantener las relaciones entre musulmanes y unificar la *umma*, o comunidad creyente, en la práctica *hacia dentro*, hay que poner al descubierto, al mismo tiempo y en el seno mismo del sistema, una triple asimetría fundamental sobre la que se asienta: la estratificación social basada en la discriminación de sexo (que margina a las mujeres), la estratificación social basada en la discriminación de clase económica (que privilegia a los ricos y poderosos) y la estratificación social basada en la discriminación de religión (que subordina a judíos y cristianos, porque no se concibe que pueda haber politeístas ni ateos en una sociedad musulmana).

Con todo, el cuadro no estaría completo si no resaltamos explícitamente la práctica *hacia fuera*, en relación con las sociedades exteriores a la *umma*, es decir, con los no musulmanes. Aquí, encontramos el mandato ortodoxo de actuar «en la senda de Alá», que consiste en la lucha (yihad) por la supremacía final del islam (Corán 2,193). Esquemmatizando, en esta relación caben varias estrategias, condicionadas por las circunstancias. Según la correlación de fuerzas, si los musulmanes se hallan en situación de superioridad, su deber es el combate, la victoria y el reparto del botín. Si están en situación de debilidad, buscarán la tregua, mientras procuran el fortalecimiento. Por otro lado, según sea la religión de los otros, si se trata de monoteístas, llegado el momento, ha de observarse esta secuencia: advertencia para que acepten el islam; y ante la negativa, ataque, subordinación estructural y exacción permanente. Cuando se trata de politeístas (y ateos), la pauta es: advertencia y, ante al rechazo, ataque y liquidación (muerte) o apropiación del botín (venta, esclavización, asimilación forzosa). Al menos, todo esto es lo que manda la doctrina clásica, y no consta que ninguna escuela jurídica o autoridad religiosa lo haya abolido.

Desde un enfoque más teórico y crítico, ¿cómo habría que comprender el éxito de semejante sistema islámico? Se podría pensar que, en la evolución histórica, la religión de Mahoma fue un sistema de creencias y prácticas seleccionado por las condiciones de la expansión económico-militar, ocurrida en el territorio árabe, a principios del siglo VII. Pero no es exactamente así,

porque el islam no preexistía a la unificación árabe, no era anterior al proceso⁸ que llevó, mediante la práctica del saqueo, la guerra intertribal y la acumulación supratribal, a la formación del Estado, con Mahoma como máxima autoridad política, militar y religiosa. Más bien, se diría que el islam fue ideado para llevar a cabo ese plan y reforzarlo ideológicamente, a medida que desarrollaba su capacidad para subyugar los espíritus de aquellas gentes. Las superestructuras se fueron creando en interacción con la transformación de las infraestructuras y de las estructuras políticas, dando por resultado un sistema caracterizado por la economía de expoliación (conforme al modo de producción tributario), el confinamiento de la mujer en el sistema de reproducción, el completo control ritual de la sociedad, la destrucción o el sometimiento de los enemigos, el legalismo arbitrista como canalización del dominio y la supremacía militar. Un filósofo de la sospecha podría especular con la hipótesis de que todo ello se aglutinó en virtud del ardid de hacer pasar la voluntad de poder de un hombre sagaz por voluntad sagrada de Alá.

Al principio, el mensaje predicado por Mahoma, durante el período de La Meca y con escaso impacto, contenía fundamentalmente exhortaciones y consejos, pero no legislación y mandatos obligatorios, tal como queda reflejado en los capítulos mecanos del Corán. Pero la actitud del predicador y su mensaje se revolucionaron en la fase de Medina⁹. Tal vez por necesidad de adaptarse a las nuevas circunstancias, o por la dinámica de una defensa que se transformó en ataque, las intuiciones prístinas de la «revelación» experimentaron una serie de mutaciones, una desviación creciente y una remodelación hacia el islam político, militar y económico. El mecanismo de la agregación de aliados para la guerra mediante la coerción de la guerra o la amenaza, y la acumulación de recursos mediante el expolio de riquezas producidas por otros, vencidos o subyugados, resultó tremendamente eficaz, empezando por los judíos de Medina, la conquista de La Meca y el sometimiento de las tribus árabes. Después, vendría el asalto al imperio romano y al persa. Esta historia inicial y fundacional resultó fundamental para fraguar el modelo coránico. Se organizó un dispositivo ideológico, ritual y jurídico-militar, conformado como una implacable maquinaria de poder, destinada a operar el sometimiento de sociedades y

8. Para un amplio estudio de la sociedad de La Meca en la época del surgimiento del islam, véase el libro de Patricia Crone (1987).

9. Mondher Sfar proporciona una clave de lectura del Corán: «El Corán está atravesado por dos lógicas que podrían aparecer contradictorias. Por un lado, la lógica guerrera: es lo que he designado como epopeya: Dios decide sobre la suerte de una ciudad, envía un mensajero y luego la ciudad es destruida. Sobre esta lógica se monta, por decirlo así, otra lógica totalmente diferente: es la lógica contractual: Dios dicta al hombre un conjunto de reglas, o un código que debe regir la vida familiar, social y religiosa. Al final de los tiempos, se le pedirán cuentas sobre su cumplimiento o no de esas reglas. Estas dos lógicas algo contradictorias atraviesan de cabo a rabo el conjunto de la obra coránica. Se explican de dos modos. Por una parte, biográficamente: reflejan dos fases en la epopeya mahometana: primera, la guerra contra la ciudad de La Meca en manos de los infieles quraishíes y, segunda, el establecimiento de una comunidad musulmana urbana en Medina. Son los dos movimientos fundantes de la historia de la gesta de Mahoma. La otra explicación de la doble dimensión ideológica: la coexistencia en el medio árabe de aquella época de dos culturas: la cultura nómada guerrera, y la cultura sedentaria. Así se explica la importancia en el Corán y en la biografía profética de los actos de razia dirigidos por Mahoma, que constituyen una parte nada despreciable del corpus de la tradición»

(http://classiques.uqac.ca/contemporains/sfar_mondher/sfar_mondher_photo/sfar_mondher_photo.html).

mentes humanas. El secreto radicaba en creer y hacer creer que se trataba de obtener el sometimiento al Dios omnipotente.

Sobre la base de esa presunción de fe, se levantó el sistema, y a ella se ha remitido siempre su mantenimiento y su expansión. Es innegable que se dan elementos similares en otras creencias. Pero cada una presenta un perfil peculiar. ¿Cómo se gesta en concreto la fe islámica del musulmán? En el plano individual y de manera general, se puede explicar que alguien se hace musulmán por haber nacido en una familia o un entorno social islámicos. Pero, más en detalle, la génesis psicosocial se podría describir, de forma simplificada, mediante alguno de los siguientes esquemas. Uno: A uno le muestran un libro, el Corán, y le dicen que allí está escrito lo que Dios/Alá reveló a Mahoma; y, sin prueba alguna de ello, uno se lo cree y se adhiere con sus sentimientos religiosos. Dos: Otra posibilidad es que uno personalmente lee el Corán y se cree, sin medio de comprobarlo, lo que el libro dice de sí mismo, a saber, que todo lo allí escrito es literalmente palabra de Dios. Tres: También puede ser que a uno le cuenten que tal y tal afirmación está revelada y escrita en el Corán, o que hay personas que lo han leído y dicen que así está escrito y revelado verdaderamente. Y uno, entonces, de oídas y sin prueba alguna de tal revelación, se lo cree sinceramente. A partir del momento en que uno se lo ha creído, todo lo que esté escrito se tendrá incuestionablemente por verdadero (porque, según dicen, lo dice Dios) y se tendrá por bueno (porque, según está escrito, o lo dice el mensajero, o lo dice Dios). Una vez llegado a este punto, aquel que duda, o piensa o siente lo contrario, por un instante, experimenta que salta en su mente la advertencia de que caerán sobre él los tremendos castigos que el libro asegura que Alá/Dios le enviará. La mano divina no es visible, claro está, aunque infunda un miedo profundo y quizá esto baste. Pero, si socialmente uno ve la mano humana dispuesta a castigar y hasta dar muerte en nombre de la invisible, entonces queda del todo patente una poderosa razón para la sumisión, sin requerimiento de más pruebas.

2. LAS INCONGRUENCIAS, LA DOCTRINA DE LA ABROGACIÓN Y LA YIHAD

Desde un enfoque histórico-crítico, en toda religión podemos encontrar puntos débiles, que la relativizan y desvelan su contingencia. A veces, cuanto más grande es la ambición de absoluto, más se trasluce la finitud humana. El Corán y Mahoma no están exentos de estos síntomas. No es complicado encontrar en ellos afirmaciones a partir de las cuales se desvelaría el carácter falible, o demasiado humano, del texto, que, en algún punto, casi da pie para impugnarse a sí mismo. En efecto, tomemos en serio lo que dicen algunas aleyas, que se comentan a continuación.

Primera: «Te hemos enviado a los hombres como mensajero. Dios basta como testigo» (Corán 4,79). Pues bien, respecto a esta primera afirmación, que pone a Dios como testigo único y suficiente de que Mahoma es su mensajero, cabría decir que nadie, que sepamos, tiene a su alcance semejante testimonio. Todo gravita sobre el argumento de la autoridad divina; sin embargo, esta resulta absolutamente incontrastable. El único que realmente compareció como «testigo» fue el presunto mensajero, que invocaba como testigo de su misión a Dios. Pero, al mismo tiempo, se dice que Dios no habla más que por boca del propio Mahoma. En esta circularidad, se da una petición de principio. Además, cualquiera que asegurara haber recibido el testimonio divino tendría igualmente pendiente el ofrecernos una prueba convincente de ese origen divino.

Segunda: «Quien obedece al mensajero obedece a Dios» (Corán 4,80). Esta afirmación es de índole pragmática: de lo que se trata es de obedecer al mensajero, para lo cual se aduce la

suposición, no demostrada, de que tal cosa equivale a obedecer a Dios. Esta equivalencia carece de apoyo evidente, puesto que ya sabemos que nunca comparece el testigo divino ante los mortales. Lo que sí obtenemos es una clave normativa: lo que se exige, en la práctica, es aceptar lo que dice Mahoma y obedecer a Mahoma. Esto es todo lo que el creyente tiene a su alcance. Lo recalca esta otra aleya: «¡Temed a Alá, y obedecedme a mí!» (Corán 26,108). Porque «Quien desobedezca a Alá y a su mensajero se habrá extraviado manifiestamente» (Corán 33,36). La retórica teológica no tiene otro fin que a cumplir una función de refrendo y autolegitimación.

Tercera: «¿No han examinado el Corán? Si no procediera de Dios, encontrarían en él numerosas contradicciones» (Corán 4,82). Por si el argumento del testimonio de Dios (inverificable) no bastara, se recurre a otro argumento de tipo lógico, racional y verificable, a favor de la procedencia divina del mensaje: se arguye la ausencia de contradicciones internas en el texto coránico. Pero es que no es ese precisamente el caso. El hecho comprobado es que encontramos en el Corán las contradicciones que él mismo afirma inexistentes, y son numerosas. La conciencia de este hecho fue la que condujo a la formulación de la doctrina de la *abrogación*. Esta se creó como un instrumento para solventar los evidentes casos de discrepancia interna, incoherencia o contradicción entre unas aleyas y otras (más de un centenar). Más tarde se proscibiría la exigencia lógica. Se produjo el cierre total de la interpretación (*iytihad*), excepto entre los chiíes, de manera que se proscibió definitivamente todo examen racional, declarando intangible el Corán y sus lecturas tradicionales. Ya solo cabía la imitación (*taqlid*) y la aplicación estricta de las interpretaciones tradicionales, sin hacer preguntas. El peso del fideísmo es tal, en creyentes, que para ellos no puede haber contradicciones y, por consiguiente, dejan de percibir las.

A veces, el intento de justificación se desmorona por sí solo, se rebate a sí mismo sin proponérselo. Por ejemplo, la doctrina más central del islam es la afirmación de la unidad de Dios (*tawhid*) y la negativa a asociar a nadie con él. Sin embargo, observamos que ya la misma fórmula del credo islámico (que, por cierto, no aparece como tal en el Corán) da lugar a una discordancia de la unicidad, al asociar a Mahoma con Alá tan íntimamente que no se conoce, en plenitud, a este sino por aquel. Esto se significa, con claridad, en el hecho de haber introducido a Mahoma formando parte indivisa de la profesión de fe: «Atestiguo que no hay más dios que Alá y Mahoma es el mensajero de Alá». Un exegeta más incisivo y drástico podría especular que no es solo que Mahoma se asocie a Dios, sino que, en el funcionamiento práctico de la fe, en cierto modo lo sustituye, puesto que el creyente solo puede tener constancia de lo que dijo Mahoma: todo lo que se dice acerca de Dios es Mahoma quien lo dice; y asimismo, todo lo que en el Corán se dice acerca de Mahoma es Mahoma quien lo ha dictado. Y solo a él se le escuchó hablar, por más que dijera que aquello procedía de una revelación divina, inescrutable.

Durante el período de La Meca, Mahoma predicaba la fe en la unidad de Dios, que, no obstante, ya estaba en el monoteísmo hebreo y cristiano, e incluso en la filosofía helénica. Pasemos por alto la tentación de Mahoma, en La Meca, cuando –aunque luego rectificó– llegó a reconocer como intercesoras a las «hijas de Alá», Lat, Uzza y Manat (mencionadas en Corán 53,19-20), tres diosas veneradas en Arabia y pertenecientes al panteón preislámico. Lo cierto es que la fe inicialmente predicada se habría visto, luego, enturbiada por el desarrollo ulterior del islam, en Medina. Se operó una asociación de Dios con otro, al vincular a Alá obligatoriamente con Mahoma, como el mediador del que depende la definitiva revelación divina, fundamental en la profesión de fe y en la conformación de todo el régimen de vida de los creyentes. Pero, además de estas incoherencias, la predicación fue derivando cada vez más hacia la imagen de un Dios/Alá belicoso, castigador, vengativo y arbitrario. El infierno es un tema central en la

predicación de Mahoma: el Corán dedica más menciones a la amenaza del infierno (367 aleyas) que a la promesa del paraíso (312 aleyas) (véase Phipps 1999, pág. 203). Con posterioridad, el tradicionalismo consagrará esa imagen amenazante en una concepción de la divinidad más bien irracionalista, garante de un abrumador normativismo teocrático.

Las fuentes islámicas no atribuyen gran importancia a los milagros como prueba de la fe, o motivo para creer, aunque no los excluyen del todo. Uno de los más destacados sería ese acontecimiento maravilloso narrado en el sura 17, titulado *El viaje nocturno*: «Gloria a quien hizo viajar a su siervo una noche, desde la Mezquita Sagrada hasta la Mezquita Lejana, cuyos alrededores hemos bendecido para mostrarle parte de nuestros signos» (Corán 17,1). Aunque no faltan algunos comentaristas que lo interpretan como un sueño o una visión, la tradición ortodoxa más extendida sostiene que se trata de un viaje real, ocurrido el año 621, desde la mezquita de La Meca a la mezquita lejana de Jerusalén. Tal pretensión resulta doblemente increíble. Primero, por lo fantástico del propio viaje. Pero, además, porque en absoluto se puede aludir a una «mezquita» de Jerusalén (supuestamente, la mezquita de Al-Aqsa) en vida de Mahoma, máxime en esa fecha, cuando todavía faltaban diecisiete años para que Jerusalén fuera conquistada por el califa Omar (en 638) y noventa años para que se completara la edificación de Al-Aqsa. Era imposible que en Jerusalén existiera mezquita alguna. Y lo más verosímil es que tampoco hubiera ninguna mezquita en La Meca, con anterioridad a la toma de la ciudad por los musulmanes, en el año 630.

El problema de las incongruencias del texto coránico se hizo patente cuando se recopiló el Corán y se dieron cuenta de que había incoherencias y hasta contradicciones entre unas aleyas y otras de pasajes diferentes. La llamada «ciencia islámica» propuso la *doctrina de la abrogación*, que sostiene que la validez de una aleya determinada ha sido suprimida o cancelada por otra aleya cronológicamente posterior y referida al mismo asunto (con la cuestión concomitante de averiguar dicha cronología¹⁰). Es muy probable que el problema se hubiera planteado ya en vida de Mahoma, pues así se refleja en dos aleyas: «No abrogamos ninguna ley ni la hacemos olvidar sin traer otra mejor o similar. ¿Acaso no sabes que Alá tiene poder sobre todas las cosas?» (Corán 2,106). «Cuando ponemos una aleya para sustituir a otra, y Alá bien sabe lo que hace» (Corán 16,101). Por lo general, se trata de versículos dictados en La Meca, que habrían sido abrogados por otros, dictados más tarde en Medina y de carácter más duro.

Aunque no haya unanimidad, el hecho es que hay constancia de numerosas abrogaciones (más de 170) reconocidas ampliamente por la tradición y aceptadas hoy como válidas. Pueden consultarse en Internet:

http://www.wikiislam.net/wiki/List_of_Abrogations_in_the_Qur%27an

Entre otros ejemplos, podemos evocar las aleyas más tolerantes con las bebidas alcohólicas

10. El Corán no presenta sus suras o capítulos en orden cronológico, pero desde antiguo los investigadores se han preocupado por datar, en lo posible, la transmisión de cada sura. Puede consultarse una propuesta de orden cronológico del Corán en:

http://www.wikiislam.net/wiki/Chronological_Order_of_the_Qur%27an

Julio Cortés, en la introducción a su versión del Corán, reproduce la clasificación de los suras por períodos realizada por Régis Blachère en el prefacio de su traducción francesa del Corán (Cortés 1980, pág. 34). La edición bilingüe árabe-español, de la Universidad de Medina, supervisada por Muhammad Isa García, pone en el encabezamiento de cada sura el año o el momento probable de su «revelación».

Una versión francesa del Corán según un hipotético orden cronológico reconstruido:

<http://www.de-la-vie.com/coran-chronologie/chronologie-coran.htm>

(Corán 2,219 y 4,43), que habrían sido abrogadas por otra aleya rigorista del sura quinto (Corán 5,90-91).

Pero, sin duda, la ilustración más importante de esa sustitución de una «revelación» por otra la tenemos en la teoría y la práctica de la yihad. Los especialistas que lo han investigado señalan una sucesión de cinco fases. El Corán, en sus pasajes más antiguos, entiende la *yihad* como una actitud pacífica y no violenta del creyente, que debe responder al mal con el bien, pacientemente, dejando a Dios la sanción: «Ten paciencia con lo que dicen [los incrédulos] y apártate de ellos discretamente» (Corán 73,10). «No es igual obrar el bien y obrar el mal. Rechaza el mal con buena actitud y entonces tu enemigo se convertirá en tu amigo ferviente. Pero esto solo lo consiguen los que son pacientes» (Corán 41,34-35). «Recibirán doble recompensa por haber tenido paciencia, por haber respondido al mal con buena actitud» (Corán 28,54). «Responde al mal con buena actitud. Sabemos bien lo que murmuran de vosotros» (Corán 23,96).

En la última etapa de La Meca, antes de la huida a Yatrib, apreciamos un cambio de actitud. En vez de responder amablemente, se autoriza la defensa en forma de venganza puntual: «Quien toma venganza, cuando ha sido agraviado injustamente, no incurrirá en falta» (Corán 42,41). «Si os agreden, responded del mismo modo que os han agredido. Pero, si sois pacientes, es mejor para vosotros» (Corán 16,127).

Después del traslado a Medina, se convierte en norma el combatir a los que atacan y, si es preciso, exterminarlos; pero está prohibido ser los primeros en atacar: «Combatid en la senda de Alá contra quienes combatan contra vosotros, pero no seáis vosotros los agresores. Dios no ama a los agresores. Matadlos dondequiera que los encontréis y expulsadlos de donde os hayan expulsado. Pues la opresión es peor que el homicidio. (...) Esa es la retribución de los incrédulos» (Corán 2,190-191). Mahoma va implantando un régimen de castigos para los agresores: «El castigo de quienes hacen la guerra a Alá y a su mensajero y siembran corrupción en la tierra será que sean matados sin piedad, o crucificados, o amputados de manos y pies opuestos, o desterrados del país. Así sufrirán humillación en esta vida y un terrible castigo en la otra» (Corán 5,33).

Más adelante, la lucha armada se amplía y queda permitida no solo en defensa propia, sino específicamente *en defensa de la religión*, de manera que este se estipula como motivo de guerra justa: «Fueron expulsados injustamente de sus hogares solo por haber dicho ‘Nuestro Señor es Alá’. Si Alá no hubiera vencido a los incrédulos por medio de los creyentes, se habrían derruido monasterios, iglesias, sinagogas y mezquitas, donde se invoca sin cesar el nombre de Dios. Pero Alá, ciertamente, socorre a quien defiende su religión» (Corán 22,40).

Finalmente, el Corán legitima el *tomar la iniciativa con la espada* contra los no creyentes, llegando a alentar e incluso ordenar la agresión planificada y la conquista militar con el fin de imponer el islam: «Cuando os enfrentéis a los infieles, asestad los golpes de espada en el cuello hasta derrotarlos. Entonces, atadlos fuertemente. Luego, liberad a los que os parezca o pedid su rescate, y que así acabe la guerra. (...) Alá guiará a quienes combatan y hará que prosperen (...) Oh creyentes, si lucháis por Alá, él os auxiliará y afianzará vuestros pasos. ¡Perezcan quienes no creen!» (Corán 47,4-8). «¡Que no piensen los infieles que van a escapar! ¡No podrán! Preparad contra ellos toda la tropa y toda la caballería que podáis, para aterrorizar a los enemigos de Alá que son los vuestros» (Corán 8,59-60). «¡Oh profeta, exhorta a los creyentes al combate! Si hay entre vosotros veinte hombres tenaces, vencerán a doscientos. Y si cien, vencerán a mil infieles» (Corán 8,65). El tono de la yihad va subiendo gradualmente, hasta desembocar en el sura 9, una de las últimas «revelaciones» coránicas, en la célebre «aleyas de la espada», que dice: «Cuando hayan pasado los meses sagrados, matad a los asociadores dondequiera que los encontréis. ¡Capturadlos! ¡Cercadlos! ¡Tendedles emboscadas en todas partes!» (Corán 9,5).

Este precepto revoca los anteriores y constituye el mandato definitivo de Alá, que establece la obligación de combatir a los no musulmanes hasta conseguir su rendición. Es un deber absoluto, no condicionado a ninguna agresión previa de los no creyentes y sin límites en su proyección ulterior. Después de la caída de La Meca ante las tropas de Mahoma y dominada buena parte de Arabia, persistió el llamamiento a la guerra por el islam, es decir, a una acción ofensiva persistente, que mira más allá, empezando por la expulsión de los judíos y cristianos de Arabia y la expedición contra los bizantinos del Norte: «¡Combatid contra quienes, habiendo recibido el Libro, no creen en Alá ni en el último Día, ni prohíben lo que Alá y su mensajero han prohibido, ni practican la religión de la verdad! Hasta que, humillados y sometidos, paguen el tributo» (Corán 9,29). Este mismo sura promete a los soldados que mueran en la yihad que irán inmediatamente al paraíso, a los «jardines en los que gozarán de delicia sin fin» (Corán 9,21 y 72).

En suma, queda claro que por *yihad* se entiende la guerra¹¹ instituida por Dios, para extender el islam a territorios no islámicos y para defender al islam en peligro. Así se le manda a todo musulmán, a quien se conmina a no volver la espalda, salvo que esté incapacitado.

He expuesto cómo opera el principio de abrogación, según el cual la tradición musulmana mayoritaria sostiene que todas las alusiones coránicas a la tolerancia hacia otras religiones han sido revocadas por esta última aleya. El comentario de Abdel Ghani Melara, en su canónica traducción del Corán, anota expresamente: «Esta es la aleya conocida con el nombre de *ayatus-saif* (aleyas de la espada) que abroga todas las disposiciones anteriores concernientes a las relaciones con los no musulmanes». En consecuencia, habrían sido abolidas unas 113 aleyas anteriores, que muestran alguna tolerancia religiosa hacia otras creencias y esta sería la última palabra del Corán acerca de la yihad: la *umma*, en permanente estado de guerra con el mundo no musulmán. Es verdad que hay otros eruditos musulmanes que discrepan de una interpretación así y llegan a afirmar que les parece de una estupidez incomprensible, pero son una exigua minoría.

Por lo demás, el mismo tipo de evolución aparece atestiguado en los hadices, donde se cuenta que Ibn Abbas, primo paterno de Mahoma, sostenía que la aleya que dice «Será Alá quien juzgue a los creyentes, los judíos, los sabeos, los cristianos, los zoroastrianos y los asociadores, el día de la resurrección» (Corán 22,17) había sido abolida y sustituida por esta otra: «Y si alguien desea una religión diferente del islam, no se le consentirá y en la otra vida será de los perdedores» (Corán 3,84). De modo que la cuestión de las abrogaciones no es algo hipotético, ni se trata de una innovación tardía, sino que se remonta a los orígenes. La controvertida cuestión de las abrogaciones constituye un tema clásico de la jurisprudencia islámica, a lo largo de la historia, muy probablemente como uno de los modos de salvar las visibles discrepancias entre diferentes pasajes del texto coránico.

11. En la obra *Sahih*, del imán al-Bujari (siglo IX), hay registrados más de 7.000 hadices. De ellos, el 97% de las referencias a la yihad tratan de la guerra y solo el 3% del «esfuerzo moral». El 20% de esos hadices de Mahoma están dedicados a la política. Por otra parte, la más prestigiosa biografía antigua de Mahoma, la de Ibn Ishaq, dedica el 75% de su relato a la yihad guerrera.

3. EL ISLAM HISTÓRICO Y ALGUNAS CLAVES EXPLICATIVAS

No cabe duda de que la evolución histórica del conglomerado que se pone a sí mismo bajo la denominación de islam presupone, como ya se ha visto, una referencia intrínseca y permanente al núcleo doctrinal, a las fuentes narrativas y a las escuelas jurídicas islámicas. Pero no está tan claro que esta referencia baste para explicar la conformación, declive y caída de los imperios islámicos, de la llamada «civilización islámica». Ni tampoco para explicar el actual auge de los movimientos islamistas o para adivinar el futuro del islam. De hecho, se han formulado varias teorías al respecto. No entro en un estudio histórico, que aquí sería desproporcionado, pero aludiré muy brevemente a cuatro autores que, a mi juicio, dan una visión interesante de la trayectoria seguida.

La obra de Hans Küng, *El islam. Historia, presente, futuro* (2004), presenta un compendio excelente. Trata todas las cuestiones, con valentía, lucidez y un talante favorable al entendimiento con el mundo musulmán. Aplica un método de análisis de los cinco paradigmas que detecta en las sucesivas épocas del islam:

- Primero, el *paradigma de la comunidad protoislámica* (622-661), capital Medina, que termina con la escisión de la protocomunidad (cisma del chiismo) y la primera confrontación con la cristiandad de Bizancio.
- Segundo, el *paradigma del imperio árabe*, es decir, del califato omeya (661-750), capital Damasco, que incluye la confrontación islamo-cristiana en Hispania.
- Tercero, el *paradigma del islam clásico como religión universal*, durante el califato abasí, con capital en Bagdad (750-1258). Fin de la filosofía árabe. Se produce la confrontación de las cruzadas.
- Cuarto, el *paradigma de ulemas y sufíes* (desde el siglo XIII). Se expanden las escuelas jurídicas como fuerza política y el sufismo como movimiento de masas. Ortodoxia tradicionalista de Ibn Taimiya. Se forman tres nuevos imperios: El imperio turco otomano (1299-1923), cuya confrontación con los cristianos culmina en la caída de Bizancio, en 1453. El imperio persa safávida (1501-1722). El imperio indio mogol (1526-1857). La decadencia musulmana propicia el tardío colonialismo europeo y también el contacto con la modernidad.
- Quinto, el *paradigma de modernización*, tras la Primera Guerra Mundial. Se funda la república de Turquía y el reino de Arabia Saudí. Tras la Segunda Guerra Mundial, los países musulmanes acceden a la independencia, con regímenes que oscilan entre la modernización laica y la regresión al fundamentalismo islámico.

A Hans Küng lo mueve el deseo de diálogo y aboga por un islam renovado, capaz de contribuir a la paz entre las religiones, condición a su vez para la paz entre las naciones. En su enfoque, intenta transmitir una visión multidimensional del islam, considerando cada época como una constelación global en la que se articulan los distintos componentes socioculturales, destacando el peso decisivo del factor religioso. Sostiene que para explicar la expansión inicial no es suficiente la debilidad de los enemigos, que realmente se dio, ni la concurrencia de determinadas condiciones políticas, demográficas y económicas. Critica a los investigadores que «intentan restarle toda importancia al factor religioso en las conquistas y se esfuerzan por poner de relieve sobre todo la influencia conjunta de cuantos *factores no religiosos* sea posible» (Küng 2004, pág. 197). Pero, si la clave decisiva corresponde a la religión, habrá que adjudicarle intrínsecamente a esta tanto el esplendor imperial como el lado oscuro de la barbarie, la rapiña, las masacres...

Las conclusiones de otro autor, Ibn Warraq, trazan unas diferencias netas entre realidades que se amparan bajo la misma denominación de «islam», lo que induce a una grave confusión.

Su tesis es que:

«Es posible distinguir tres islames: islam 1, islam 2, e islam 3. El islam 1 es lo que Mahoma enseñó, es decir, sus enseñanzas tal como están contenidas en el Corán. El islam 2 es la religión explicada, interpretada y desarrollada por los teólogos a través de las tradiciones (hadices), incluyendo la *charía* y la ley islámica. El islam 3 es lo que los musulmanes han hecho y han logrado, es decir, la civilización islámica. (...) El islam 3 es la civilización islámica, que alcanzó cumbres de esplendor a pesar del islam 1 y el islam 2, y no gracias a ellos» (Ibn Warraq 1995, pág. 33).

Por consiguiente, según esta última teoría, los factores civilizatorios procedieron de otra parte, de Bizancio, Persia, India y China, de donde se tomaron las infraestructuras productivas, la burocracia política, la técnica militar, las ciencias y las artes, para la organización imperial. Al mismo tiempo, utilizaron la religión de Mahoma como ideología de la supremacía de las élites dominantes, como referente moral legitimador de la conquista y como coartada jurídica para el disciplinamiento de los pueblos colonizados, de los súbditos islamizados y de las mujeres subordinadas. Los apologistas del origen endógeno de la civilización islámica contarían cada vez con menos argumentos convincentes, máxime si tenemos en cuenta que el islam 1 y 2 se han preservado hasta hoy, sin poder impedir el declive de la civilización musulmana.

El economista Joseph Schumpeter, por su lado, sustenta una hipótesis que relativiza el valor explicativo que cabe atribuir al islam en cuanto religión. Demostró hace tiempo, en un estudio monográfico sobre las conquistas musulmanas y el imperialismo árabe (1950), que la expansión tuvo un motor menos idealista que la fe. Según lo resume Ibn Warraq:

«Los árabes fueron siempre un pueblo guerrero que vivía del pillaje y la explotación de los pueblos sedentarios. El islam era una maquinaria de guerra que no se detenía ante nada una vez que se había puesto en marcha. En una teocracia guerrera de esa índole, la guerra es una actividad normal. Los árabes ni siquiera tenían que buscar un motivo para librar sus guerras; su organización social las necesitaba, pues sin victorias se habría derrumbado. Se trataba, pues, de un expansionismo desprovisto de un objetivo concreto, un expansionismo brutal y basado en la necesidad. Las conquistas árabes habrían existido igualmente sin el islam. Algunos rasgos particulares del imperialismo árabe pueden explicarse por las palabras del profeta, pero su fuerza no se origina en estas. Mahoma no habría tenido éxito si hubiera predicado la humildad y la sumisión. Para los guerreros árabes, «verdadero» significaba «vencedor» y «falso» significaba «vencido». Así pues, la causa primordial de las conquistas no fue la religión, sino más bien un ancestral instinto guerrero» (Ibn Warraq 1995, pág. 234).

En una teoría parecida, viene a coincidir la investigadora Patricia Crone (1987), al analizar el comercio de La Meca y el surgimiento del islam. Diríamos que Mahoma ofreció a los árabes algo que entraba en sus usos arraigados: razias y conquistas militares con las consiguientes recompensas materiales en forma de botín, mujeres, esclavos y tierras. Y encima elevó esa práctica a la categoría de un deber sagrado (yihad), redirigiendo la guerra intestina entre tribus hacia la conquista exterior, en nombre de Alá. El éxito del islam naciente, entonces, se explicaría por el éxito de los mecanismos de enriquecimiento a los que se unció; no a la inversa.

Desde una perspectiva materialista cultural, que otorga la primacía a las infraestructuras, el futuro de los movimientos de renovación islamista y de los países regidos por la ley islámica dependerá de cómo acierten a abordar la modernización del sistema productivo y de la organización de la sociedad, así como de su encaje en el proceso de globalización. Por ejemplo: «El futuro de la República Islámica de Irán no se decidirá en función del fundamentalismo de los mulás, sino en función de las tendencias secularizadoras de la industrialización y el precio

del petróleo» (Harris 1999, pág. 149). Seguramente la demografía, la emancipación de la mujer y el liberalismo democrático tendrán también su papel, sin excluir una eventual reforma del islam.

4. EL CORÁN Y EL JUDAÍSMO

La huida de Mahoma y sus seguidores a Yatrib (Medina) y los acontecimientos que sobrevinieron en relación con las tres tribus judías de esta ciudad, marcaron una impronta que llegaría a ser determinante para la conformación de la actitud musulmana con respecto a los judíos. Mahoma se consideraba a sí mismo como el último «profeta» de la tradición monoteísta mosaica, por lo que pensaba que los judíos eran los mejor predispuestos a abrazar la nueva fe islámica. En Medina, desde el año 622 de la era común, Mahoma adoptó varias prácticas judaicas, como los rezos diarios mirando en dirección a Jerusalén, el ayuno en Yom Kippur y una serie de normas alimentarias. Pero la esperanza de Mahoma se vio defraudada, y su irritación lo llevó a desencadenar una creciente hostilidad y persecución contra aquellos judíos, al tiempo que introdujo cambios para diferenciar su religión: sustituyó la alquibla orientada a Jerusalén, en el rezo, por la orientación hacia La Meca (Corán 2,142), trasladó el ayuno al mes de ramadán y prohibió el consumo de vino, entre otros.

La reacción contra los judíos fue terrible y así lo recogen el Corán, los hadices e Ibn Ishaq. El balance es el siguiente. Mahoma confiscó las propiedades de la tribu de los Banu Qainuqa (a ellos alude Corán 3,12-13) y les dio un ultimátum para abandonar Medina en el plazo de tres días; despojados de todo, tuvieron que huir a Siria. Poco después, asoló las plantaciones de la tribu de los Banu Nadir y los expulsó de la ciudad, «por resistirse a Alá y a su mensajero» (véase Corán 59,3-4); los musulmanes se repartieron sus haciendas. Más tarde, en 627, la tribu de los Banu Quraiza fue acusada de cooperar con los mecanos y asediada, hasta que se rindieron a Mahoma; los hombres fueron todos atados y, al negarse a convertirse al islam, decapitados uno a uno. No falta la sanción divina para esta masacre: «Hizo salir de sus fortalezas a la gente del Libro, que habían prestado ayuda. Infundió el terror en sus corazones. A unos les habéis dado muerte, a otros los habéis hecho prisioneros. Y os ha dado en herencia su tierra, sus casas y sus bienes» (Corán 33,26-27). Desde entonces, el Dios del Corán aparece como un acérrimo enemigo del pueblo judío, y esto serviría de legitimación a la teología musulmana para perpetuar la inquina antijudía a lo largo de la historia.

En La Meca, a principios del siglo VII, la mayoría de la población daba culto a uno u otro de los más de trescientos cincuenta ídolos erigidos en la Kaaba y alrededores, dentro del recinto del templo. Durante generaciones, los guardianes del santuario fueron del clan Hashim, encuadrado en la tribu Quraish, al que pertenecía la familia de Abu I-Qasim Ibn Abdallah, Mahoma. Pero no toda la ciudad era politeísta. Allí habitaban, desde antiguo, grupos de religión judía y cristiana, sin contar otras gentes que pasaban por allí con el tráfico de las caravanas. Había también *hanifíes*, adoradores de un Dios supremo, creador del mundo. Esto significa que el monoteísmo no era en absoluto desconocido. Más bien constituyó un legado recibido, sobre el que se fue perfilando paulatinamente una imagen de Dios con los rasgos del Alá coránico. Discuten los especialistas cual fue la principal influencia en el pensamiento teológico de Mahoma. Una hipótesis acreditada muestra la gran semejanza de creencias con lo que aparece en escritos de una secta del judaísmo samaritano (véase Elorza 2008, págs. 59-74). Lo que parece más que probado, a la vista de las múltiples referencias del Corán y de sus estratos más antiguos, es que su contenido se constituyó, originariamente, como un sincretismo de herencias

procedentes, en parte, de la Biblia hebreaica y, en parte, de algunos evangelios cristianos¹².

Un gran porcentaje del texto coránico consiste en una evocación de narraciones de las escrituras hebreas y cristianas, de las que Ibn Abdallah se sirvió, a fin de componer las admoniciones que él dictaba, mediante un procedimiento de adaptación libre y sumaria. En ocasiones, el Corán confunde en un mismo pasaje sucesos bíblicos que están separados cronológicamente varios siglos (véase Phipps 1999, pág. 102). Al parecer, hay ciento veintitantas aleyas que reconocen expresamente que hay otras revelaciones anteriores de Alá y, en una primera época, Mahoma exhortó a la tolerancia hacia ellas. El credo coránico incluye como propio lo que Alá reveló a Abrahán, Ismael, Isaac, Jacob y las doce tribus, lo que entregó a Moisés, Jesús y otros profetas (Corán 2,136 y paralelo 3,83). Pero, con frecuencia, las referencias a otras profecías aparecen reelaboradas, desde una posición en la que Mahoma se autopresenta como culmen de los profetas, a la vez que reprocha a todo el profetismo anterior el ser incompleto o haberse desviado. Reconoce a Jesús y a Moisés, pero retrotrae la genealogía del islam hasta Abrahán, en busca no solo del origen de la verdadera fe, sino del antepasado biológico de la población árabe, a través del linaje de Ismael. ¿La legitimidad del Corán depende de la tradición bíblica? Pero, si depende solamente de la «revelación» de Alá, ¿que falta le hacen las escrituras hebreas y cristianas? La actitud de Mahoma hacia ellas resulta ambivalente: por una parte, le sirven como aval, mostrando que Dios se revela por medio de profetas; las menciona para entroncar con su historia y obtener legitimidad para la propia predicación, hasta el punto de identificarse con ellas como algo sobre lo que él ostenta la máxima autoridad. Sin embargo, por otra parte, las acusa de haber tergiversado el mensaje divino. Las afirma y las niega a la vez, efectuando una nueva narración, claramente desfigurada, si la comparamos con las versiones bíblicas originales. Esta acusación contra los judíos servirá, en adelante, de modelo a la actuación de sus seguidores, que oscilarán históricamente, según les convenga, entre una tolerancia interesada y una persecución implacable. En suma, la funcionalidad de todas las genealogías proféticas es siempre la misma en el Corán: poner de relieve la preeminencia de Mahoma, autoproclamado mensajero de Alá. Con este fin, se apropia del legado de los profetas antiguos, remontándose hasta Abrahán, alterando y reinterpretando a su conveniencia lo que relatan las escrituras de la Biblia hebrea y del Evangelio.

Sin duda, la historicidad de los relatos del Pentateuco es casi siempre problemática. Pues es evidente que no podían pretender hacer historia en el sentido moderno, cuando no existía tal concepto ni estaban disponibles los métodos historiográficos. Pero se diría que quien, más de mil años después, viene a contarnos los mismos relatos, notablemente alterados y sin posibilidad

12. Parece diáfano que, en aquella época y en Arabia, no existían ejemplares de la Biblia ni de los Evangelios en una compilación completa, ni en un solo volumen. Probablemente habría algunos textos concretos, en poder de unos grupos u otros de judíos o de cristianos, portadores igualmente de versiones orales de lo que les pareciera más significativo. Algunos de esos grupos, con toda seguridad, eran heterodoxos respecto al judaísmo o el cristianismo «oficial». Esto podría explicar, por ejemplo, que el Corán mencione como «mensajeros» de Dios, por su nombre, a Abrahán, Ismael, Isaac, Jacob, Moisés, Jesús. Luego añade «y los profetas», pero lo cierto es que no aparece nunca ni un solo nombre de los que la Biblia denomina expresamente profetas: ni de los *mayores* (Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel), ni de los doce *menores*. Este hecho parece corroborar la hipótesis de la relación de Mahoma y la génesis del mensaje coránico con una secta judía samaritana, que se atenía solo a la Torá, es decir, admitía exclusivamente el Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia hebrea). Respecto a las referencias coránicas al *Nuevo testamento*, de manera parecida, está documentada la influencia de los evangelios llamados apócrifos.

de haber contado con fuentes alternativas, sin duda está en desventaja. En efecto, numerosos pasajes del Corán evocan esquemáticamente antiguos pasajes bíblicos (el *tanaj*), traídos de memoria y adaptados a los propios fines. Solo cabe entender esta versión más reciente como una forma de creación narrativa, que recrea otras formas narrativas anteriores, de las que a todas luces depende. Por consabido que sea este tipo de recurso ideológico, no está de más el destacarlo.

Tomemos como ejemplo la historia o leyenda de Abrahán y su descendencia, en lo tocante a la *alianza* con Dios. Está escrito en el libro del Génesis:

«Dios replicó: – No; es Sara quien te va a dar un hijo, a quien llamarás Isaac; con él estableceré mi alianza y con sus descendientes, una alianza perpetua. En cuanto a Ismael, escucho tu petición: lo bendeciré, lo haré fecundo, lo haré multiplicarse sin medida, engendrará doce príncipes y haré de él un pueblo numeroso. Pero mi alianza la establezco con Isaac, el hijo que te dará Sara el año que viene por estas fechas» (Génesis 17,19-21).

El Corán, en cambio, da preferencia siempre a la mención de Ismael, el hijo de Agar, la esclava de Abrahán, a quien incluye entre los grandes «profetas». Asimismo, sustituye el destinatario de la alianza, omitiendo a Isaac y haciendo recaer la promesa divina en Ismael y sus descendientes, supuestamente los árabes o agarenos. Según el relato coránico, Abrahán habría emigrado a Arabia con su esposa Agar y su hijo Ismael, para establecerse en La Meca y allí construyó, con ayuda de este hijo, el santuario de la Kaaba (versión que no concuerda en absoluto con el Abrahán de la historia bíblica):

«Cuando hicimos el templo como lugar de reunión y refugio para las gentes, utilizando el sitio de Abrahán como oratorio. Y concertamos una alianza con Abrahán e Ismael, diciendo: Purificad mi templo para que lo circunvalen, hagan retiro y oración. (...) Acordaos de cuando Abrahán e Ismael levantaron los cimientos del templo y dijeron: (...) Señor nuestro, haznos sumisos a ti y haz de nuestra descendencia una comunidad sumisa a ti» (Corán 2,125-128).

La redacción del pasaje citado del Génesis se remonta al siglo IX o X antes de Cristo, atribuido a las fuentes elohísta y yahvista. El Corán, compilado al menos quince siglos después, a todas luces se formuló sin haber consultado los textos bíblicos, sino conociéndolos solo de oídas, como era normal en una cultura eminentemente oral. No cabe pedirle a Mahoma muchas precisiones exegéticas en sus esquemáticas rememoraciones de historias del pentateuco bíblico. Pero tampoco cabe dudar de que lleva a cabo una reinterpretación, con un sesgo acorde con sus propósitos. Así lo podemos comprobar observando cómo se apropia de la genealogía profética, arrebatándosela a los judíos, tal como queda diáfano en el sura tercero. En él, lanza graves inyectivas contra los judíos y llega a acusarlos de corromper la revelación de Dios en la Escritura:

«Entre ellos hay quienes tergiversan el Libro cuando lo recitan para que creáis que es parte de él, cuando en realidad, no pertenece al Libro. Dicen que procede de Dios, cuando en verdad no procede de Dios. Inventan mentiras acerca de Dios a sabiendas» (Corán 3,78).

Se alardea, además, de que Dios ya había anunciado a los profetas precedentes la llegada de un mensajero (el propio Mahoma) al que todos deberían obedecer (3,81). La apropiación es tan completa que la saga de profetas bíblicos se sobreentiende ya como musulmana, sin el menor escrúpulo:

«Di: Creemos en Alá y en lo que nos fue revelado, en lo que se reveló a Abrahán, Ismael, Isaac, Jacob y las tribus, y en lo que Moisés, Jesús y los profetas recibieron de su Señor. No hacemos distinción entre ellos y nos sometemos a Él» (Corán 3,83).

Y para completar el carácter absoluto de la nueva religión, en la aleya siguiente, lanza la advertencia tajante de esta aleya antes citada: «Y si alguien [musulmán] desea una religión diferente del islam, no se le consentirá y en la otra vida será de los perdedores» (Corán 3,84).

Da la impresión de que los judíos de carne y hueso, así como su versión de la escritura, se han convertido, para Mahoma, en un estorbo. De ahí que encontremos, en el Corán, una serie de anatemas contra los judíos, que eclipsan del todo las referencias favorables de los primeros tiempos del mensaje de Mahoma. Los motivos teológicos estriban en que se les inculpa de haber falsificado la escritura dada por Dios (Corán 3,78; 4,46; 7,162) y de haber abandonado una parte de su mensaje (Corán 2,85; 5,13), por lo que merecen la cólera divina:

«Han incurrido en la ira de Alá y se les ha impuesto el yugo de la miseria. Por no haber creído en la revelación de Alá y haber matado a los profetas sin razón. Por haber desobedecido» (Corán 3,112).

«No cejarán en el empeño de corromperos. Desean vuestra ruina. El odio asoma por sus bocas...» (Corán 3,118-120).

«Alá los maldice por su incredulidad...» (Corán 4,46). Este sura incluye tremendos alegatos contra los judíos (véase Corán 4,44-59 y 4,153-161).

«El castigo de quienes hacen la guerra a Alá y a su mensajero y siembran corrupción en la tierra será que sean matados sin piedad, o crucificados, o amputados de manos y pies opuestos, o desterrados del país. Así sufrirán humillación en esta vida y un terrible castigo en la otra» (Corán 5,33).

Este tipo de condenas, presentadas como expresión de la voluntad divina, dan amplio soporte a una mentalidad y una justificación teológica antijudías en el islam, desde el principio. Difícilmente puede desprenderse de ahí la más remota actitud de verdadera tolerancia hacia los no musulmanes en general o hacia los judíos en particular. ¿Y hacia los cristianos? En numerosos pasajes coránicos, alguno de los cuales ya he citado, comprobamos que la condena va dirigida no solo contra los judíos, sino también contra los cristianos:

«¡Combatid contra quienes, habiendo recibido el Libro, no creen en Alá ni en el último Día, ni prohíben lo que Alá y su mensajero han prohibido, ni practican la religión de la verdad! Hasta que, humillados y sometidos, paguen el tributo» (Corán 9,29).

«Los judíos dicen: ‘Uzayr es hijo de Dios’. Y los cristianos dicen: ‘El Mesías es hijo de Dios’. Estas son las palabras de sus bocas, imitando las palabras de los anteriores infieles. ¡Que Dios los destruya! ¡Son unos herejes!» (Corán 9,30).

A judíos y cristianos, por negarse a creer en Alá, se les califica como «lo peor de la creación» (Corán 98,6)¹³.

13. Esa negativa de las «gentes de la Escritura» a secundar a Mahoma parece haber obsesionado a este hasta que falleció. Cuenta Ibn Sa'd en su biografía: «Cuando estaba cerca de la agonía, el profeta se tapaba con una sábana la cara; pero entonces se sintió peor, se descubrió la cara y dijo: ‘Que la

5. EL CORÁN Y EL CRISTIANISMO

Según las informaciones disponibles, parece ser que la relación de Mahoma con los cristianos no fue tan agresiva como con los judíos, sin dejar de ser hostil. No solo era cristiano un tío de su primera mujer, sino que, con seguridad, tuvo contacto con grupos de judeocristianos y de gnósticos cristianos (o nazareos), quizá más que con cristianos bizantinos de la gran Iglesia. Las referencias recogidas en el Corán reflejan doctrinas de esas corrientes antiguas y pluriformes del cristianismo de los primeros siglos, que luego acabarían extinguiéndose a consecuencia de la expansión del islam.

La relación del islam con el cristianismo a lo largo de la historia, marcada desde el principio por la ambigüedad inscrita en el legado mahomético, se ha movido casi siempre en el terreno de la confrontación, según se expuso en el capítulo primero. En su texto, el Corán reconoce a Jesús (*Isa*), hijo de María, como profeta importante, con atributos que parecen situarlo por encima de todos los demás profetas, a excepción del propio Mahoma. Lo designa como Mensajero, Mesías (Cristo, Ungido), Palabra de Dios, a quien Dios ha dado su revelación, la verdad, el Evangelio y el Espíritu Santo, con signos evidentes (Corán, suras 2, 3, 4, 5, 19, 43, 57, 61). Por ejemplo: «Dimos a Jesús, hijo de María, signos evidentes y lo fortalecimos con el Espíritu Santo» (Corán 2,87; 2,253; 43,63). «Jesús, hijo de María, es Mensajero de Dios, quien le dio el Evangelio» (Corán 57,27).

El Corán hace mención expresa de la anunciación a María y la concepción virginal de Jesús, engendrado sin padre humano (Corán 19,16-37; 3,45-60). Asimismo, encontramos en él varias referencias sumarias a la vida y milagros de Jesús, con claros ecos de textos cristianos apócrifos (Corán 5,110-118), algunos de los cuales se descubrieron en los manuscritos de Nag Hammadi, en 1945, cuyos códices en papiro están depositados actualmente en el Museo Copto de El Cairo. Pero lo cierto es que el Jesús coránico no coincide ni en los dichos, ni en los hechos, ni en la misión con el Jesús del *Nuevo testamento* (véase Phipps 1999, págs. 104-106), ni contiene ninguna de sus enseñanzas.

El Corán utiliza a Jesús, ante todo, en la búsqueda de legitimación a partir de revelaciones anteriores, ya indicada. Así se advierte en la pretensión coránica de que Jesús anunció a un mensajero que vendría después de él, «llamado Ahmad» (Corán 61,6). Ahmad es uno de los nombres que se dan a Mahoma y significa «Loable». Otra tradición islámica sostiene, además, que la promesa del envío de un Paráclito, hecha por Jesús a sus discípulos (Evangelio de Juan 14,16 y 16,13), se refiere al envío de Mahoma. En definitiva, la alta valoración mahomética de Jesús el Mesías tiene fuertes contrapuntos. Hay una reiterada y fundamental negación de la divinidad de Jesús, de su filiación divina: «Los cristianos dicen: El Mesías es el hijo de Dios (...) ¡Que Alá los maldiga!» (Corán 9,30). «Es impropio de Alá tener un hijo» (Corán 19,35). De ahí la insistencia en el apelativo «Jesús, el hijo de María», que se repite más de veinte veces, en clara oposición a la idea de *Jesús, el hijo de Dios*.

Mahoma despliega una diatriba constante en defensa de la unicidad de Dios, insistiendo en que no se le puede asociar nadie: «Alá no perdona que se le asocie con nadie» (Corán 4,48). Este afán le induce a recusar el misterio cristiano de la Trinidad divina, porque él lo interpreta

condenación de Alá caiga sobre los judíos y los cristianos que han convertido las tumbas de sus profetas en objeto de culto'» (Ibn Sa'd, pág. 322).

como si se tratara de tres dioses: «No digáis de Dios más que la verdad: que el Mesías, Jesús, hijo de María, es solamente el mensajero de Dios y su Palabra (...) ¡No digáis Tres! (...) Dios es solo un Dios Uno» (Corán 4,171). O también: «No creen, en realidad, quienes dicen: ‘Dios es el Mesías, hijo de María’» (Corán 5,17). En efecto, la doctrina de la Trinidad (que, para el cristianismo, en modo alguno es contraria al monoteísmo) es percibida de forma tan confusa¹⁴ que lo que el Corán parece haber entendido es que los cristianos consideran que Jesús es un dios y su madre María es una diosa al lado de Dios (Corán 5,116), cosa que hace desmentir al propio Jesús, en las dos aleyas siguientes. Ya es sabido que, de semejante percepción se sigue la acusación de politeísmo o idolatría (*shirk*), el peor pecado que cabe cometer contra Dios, un pecado imperdonable y merecedor de terrible castigo (véase Corán, 4,116; 6-14-15; 10,66-70).

Está claro que Mahoma rechaza la idea de la condición divina de Jesús y de su madre (¿o el Espíritu Santo?), desde su principio que rechaza toda forma de «asociación» de otro junto a Dios. Este rechazo puede ser, en parte, coincidente con la doctrina cristológica de algunos grupos judeocristianos coetáneos (cristianos judíos y árabes de corrientes minoritarias del cristianismo antiguo), que subsistían en la periferia de la gran Iglesia imperial y su ortodoxia. Pero no solo se cuestiona la divinidad del Mesías.

Otra tesis conflictiva frente al cristianismo está en la negación coránica de la crucifixión de Jesús. En medio de una de las invectivas contra los judíos, Mahoma les echa en cara su incredulidad, «por haber dicho: ‘Hemos dado muerte al Mesías, Jesús, hijo de María, el mensajero de Dios’. Sin embargo, no lo mataron ni lo crucificaron, sino que les pareció así. Y quienes discrepan de esto están confusos, no tienen conocimiento y siguen meras conjeturas. Pues, con toda certeza, no lo mataron, sino que Dios lo elevó hacia Sí» (Corán 4,157-158). Por tanto, lo que se afirma es la ascensión de Jesús hacia Dios, sin pasar por la crucifixión: «Dios dijo: ‘Jesús, voy a llamarte a Mí, voy a elevarte a Mí’» (Corán 3,55). No es extraño que, desde esa perspectiva, muchos seguidores del Corán tachan la representación de Jesús crucificado como blasfemia e idolatría. Esta negación de la muerte de Jesús en la cruz choca frontalmente con los Evangelios cristianos canónicos, pero hay que recordar que es una interpretación formulada ya por el docetismo cristiano del siglo II, condenado como herejía. En este sentido, hoy se puede demostrar que la cristología coránica no es original, sino que está tomada de las creencias de grupos gnósticos cristianos. Estos gnósticos, de cultura originalmente helenística, no podían concebir que el Cristo Salvador hubiera muerto en la cruz y, en consecuencia, niegan el hecho en sus escritos. Así se encuentra en *Hechos apócrifos de Juan* (Piñero y del Cerro 2004): «Tampoco yo soy el que está sobre la cruz» (Hechos de Juan 99,1). Y también en *Apocalipsis de Pedro*, donde se establece una alambicada dicotomía entre el Jesús de la pasión, que es solo un cuerpo físico, contradistinto del «Jesús el Viviente», el Salvador de origen divino, que permanece separado de aquel e invulnerable (Piñero y otros 2000, III, págs. 162-163). Por lo demás, volviendo al texto coránico, hallamos allí incoherencias sobre la inmortalidad de Jesús

14. Al parecer, Mahoma interpreta erróneamente la expresión «hijo de Dios» en el sentido de un hijo engendrado físicamente por Dios en una mujer. Esta idea es tan ajena al *Nuevo testamento* como a las formulaciones cristológicas de la Iglesia. También salta a la vista la incompreensión del concepto cristiano de la unicidad de Dios por parte de Mahoma, que pensaba que el cristianismo adora a tres dioses, cuando el credo del concilio de Nicea comienza categóricamente: «Creo en un solo Dios...». Por lo demás, el Corán muestra una extraña confusión sobre la Trinidad del único Dios, que no solo entiende como tres deidades distintas, sino que identifica una de ellos como María (Corán 5,116). Por si fuera poco, identifica disparatadamente a María la madre de Jesús con María la hermana de Moisés y Aarón (Corán 3,36; 19,28-34. Números 26,59).

(que parece supuesta en su elevación hacia Dios), o su mortalidad, a la que aluden varias aleyas (Corán 19,33; 21,34; 3,79; 5,17).

Lo cierto es que el Corán no solo niega la filiación divina y la crucifixión de Jesús, sino que «no hay ni un solo hecho importante referido a la vida, obra y persona de Jesucristo que la teología de Mahoma no niegue, tergiverse, desfigure o, como mínimo, pase por alto» (W. A. Rice, citado en Ibn Warraq 1995, pág. 76). Solo conocemos muy fragmentariamente las fuentes cristianas concretas, canónicas o apócrifas, que pudieron influir en el predicador del Corán, pero salta a la vista la amalgama que ha llevado a cabo. Recoge elementos de evangelios canónicos, como el episodio de Zacarías y el nacimiento de Juan Bautista (Corán 3,37-41), que solo están en el Evangelio de Lucas, y algunas menciones que apuntan al Evangelio de Juan; pero sobre todo hay huellas del evangelio apócrifo de la infancia de Tomás y, como ya he indicado, de escritos de las sectas gnósticas.

La actitud a veces ambivalente y aparentemente contradictoria de Mahoma, con respecto a los cristianos, quizá se explique mejor si tenemos en cuenta que se refiere a diferentes grupos o corrientes dentro del cristianismo. En efecto, Mahoma sustenta un recurrente rechazo de los «asociadores» y pone en guardia contra los apóstoles, los monjes y los cristianos ortodoxos, que –según él– habrían corrompido el evangelio de Jesús. Viene a decir que el evangelio contiene dirección y luz, pero sus seguidores se desvían, llevados por sus pasiones. Por eso, advierte: «¡Creyentes! ¡No toméis como amigos a los judíos y los cristianos! Son amigos unos de otros. Quien de vosotros se haga amigo de ellos será uno de ellos. Alá no guía a la gente inicua» (Corán 5,51). Pero, al mismo tiempo, manifiesta una aceptación de los cristianos *nazareos*, probablemente judeocristianos¹⁵, a los que designa como «los más amigos de los creyentes» (Corán 5,82). De hecho, el islam incipiente se asemeja a un híbrido de ideas del judeocristianismo y del gnosticismo cristiano, cuyas sectas se le incorporarían en buena medida. Otra posibilidad es que al menos algunas de las alusiones contra los cristianos sean un añadido posterior, dirigido contra los cristianos bizantinos, según cree poder demostrar Antoine Moussali (1996), islamólogo de origen libanés.

Bien pudiera ser que nunca alcancemos a entender correctamente lo que, al respecto, figuraba en la transmisión original de Mahoma, ya que no parece aceptable la idealización, sacralización y divinización del Corán que ha efectuado la ortodoxia islámica, no siempre compatible con los datos históricos. Más allá de los errores de interpretación debidos a las fluctuaciones del texto, fijadas al introducirse el sistema de signos diacríticos consonánticos y vocálicos, y más allá de las lecturas que retroproyectan la ortodoxia tradicional, queda por resolver el problema de las posibles modificaciones e interpolaciones añadidas al texto coránico¹⁶, producidas incluso con posterioridad a la compilación oficial de Zayd Ibn Tabit, ordenada por el califa Utmán, hacia el año 650. Los más antiguos ejemplares conservados del Corán datan del siglo IX, época en la que se decantó el texto definitivo que llega hasta nosotros.

15. La designación de nazareos, nazoreos o nazarenos tiene un sentido múltiple y complejo, de modo que judeonazareísmo abarca grupos radicales, apocalípticos, ebionitas. Para ellos, Jesús no es un salvador divino, porque solo Dios puede librar del mal, sino que es solamente el Mesías mandado por Dios, nacido milagrosamente por la acción del Espíritu en María. Es justo la visión sostenida por el Corán y los musulmanes. Un tío de Jadicha, Waraqa Ibn Nawfal, que bendijo su matrimonio con Mahoma, se dice que era sacerdote nazareo.

16. Las investigaciones más modernas acerca de la elaboración del texto del Corán proponen hipótesis muy alejadas de lo que cuenta la tradición: véase Lüling 1974, Moussuli 1996, Sfar 2000.

Pero, sea cual sea la génesis de su composición y más allá de las matizaciones que quepa hacer, la advertencia de Mahoma contra la amistad de los infieles permanece en pie y es calificada como un «bello modelo» del que convierte en prototipo al mismísimo Abrahán, quien, identificado cual musulmán, habría dicho a su parentela: «Renegamos de vosotros. La enemistad y el odio se interpondrán para siempre entre nosotros y vosotros, hasta que creáis en el Dios único» (Corán 60,4).

La consecuencia de esa enemistad contra judíos y cristianos es la impugnación de las afirmaciones –bienintencionadas, o cínicas– de la supuesta tolerancia del islam con respecto a otras religiones. Aun cuando ofrecen citas del Corán en su favor, están invariablemente sacadas de contexto y, en él, significan exactamente todo lo contrario. Cuando nos recuerden el famoso lema: «No hay coacción en religión» (Corán 2,256), examinemos el significado contextual, según el cual no se admitirá que nadie presione al musulmán para abandonar el islam. No se trata de la libertad religiosa, sino de su negación. Cuando el texto dice: «Cada comunidad tiene un mensajero» (Corán 10,48), o «Todo mensajero habla en la lengua de su pueblo, para que les explique con claridad» (Corán 14,4), sigamos leyendo para observar que esa alusión a los profetas anteriores se hace siempre en un contexto en el que sus seguidores merecen el castigo divino. Porque el argumento coránico central es que todos los demás han distorsionado la palabra de Dios y andan extraviados, que solo Mahoma ofrece la plena revelación, por lo que a esos otros pueblos se les permite conservar su religión, pero deben ser sometidos y humillados y, el día del juicio, recibirán un castigo severo. Más aún, aquí se podría plantear la cuestión de si esas aleyas, residualmente tolerantes, no habrán sido invalidadas, según la doctrina de la abrogación, generalmente aceptada por la ortodoxia islámica.

En cualquier caso, lo que queda fuera de toda duda es que existe discrepancia entre el Corán y el Evangelio. Según podemos leer en el Corán, Mahoma se apropia de la figura de Jesús como profeta, al tiempo que elabora su propia interpretación del Mesías. No pretendo, en estas páginas, aunque sería pertinente, una investigación acerca de las semejanzas y diferencias entre las fuentes cristianas y las islámicas. Me voy a limitar a unas breves observaciones de trazo grueso, tendentes a impugnar la falsa idea posmoderna de que todas las religiones son iguales. Otra cosa es que, a lo largo de la historia, en todas se produzcan ramificaciones dispares, momentos de esplendor, desarrollos aberrantes y reformas. Una de las claves de discernimiento estará en preguntarse por la coherencia o incoherencia con respecto al mensaje fundacional respectivo, inscrito en el núcleo constitutivo del sistema religioso, aun cuando las formas históricas concretas puedan apartarse de él.

Lo más probable es que sea un error imaginar que el cristianismo y el islamismo son religiones que van en paralelo, o que es factible tender puentes de equivalencia entre ellas y llegar fácilmente al mutuo entendimiento. Lejos de eso, sus mensajes más bien se dirigen en sentidos contrapuestos, de modo que, posiblemente, quien avanza hacia uno se distancia del otro. Por ejemplo, si pensamos en la afirmación de la libertad personal, la paternidad de Dios, la fraternidad, la igualdad de todos los seres humanos, la promoción de la mujer, la libertad de elección, la ausencia de tabúes alimentarios, la no violencia y el perdón, la razón crítica, el conocimiento científico, la separación de los poderes espiritual y temporal, la democracia, los derechos humanos, a pesar de todas las traiciones en el plano de los hechos, tales progresos de signo humanista se pueden entender como derivados del mensaje de Jesús o coherentes con él (véase Lenoir 2007, págs. 63-77). Sin embargo, resulta mucho más complicado encontrar la coherencia con el mensaje islámico, formulado en el Corán y en los documentos de la tradición. Sería un contrasentido llamar liberación a la sumisión, y viceversa. No es cuestión de personas, todas dignas de respeto, sino de los significados codificados en cada sistema de creencias.

Tampoco es cuestión de la práctica, en la que hallaremos de todo: los cristianos pueden «islamizar» y ahí está la historia de las iglesias para mostrar hasta qué punto. Lo mismo que los musulmanes pueden actuar en convergencia «cristiana», de facto, en la medida en que dejen en la penumbra el rigorismo de sus fuentes y las miren a través de un entendimiento racional (Ibn Rushd) o de una interpretación simbólica (Rumi).

A principios del siglo XX, en la revista *The Muslim World*, W. A. Rice escribió: «en cierto sentido, el islam es la única religión anticristiana» (citado en Ibn Warraq 1995, pág. 76). También se ha escrito que el islam es la única religión que en su ideario propone la eliminación de todas las demás (implícito en Corán 2,193). En realidad, incluso las referencias del Corán a Jesús y al Evangelio constituyen un intento claro de apropiación y sustitución, una forma de desautorización de la fe cristiana y de ataque implacable contra el cristianismo.

Aunque está fuera de duda que el islamismo y el cristianismo comparten parcialmente una genealogía histórica, es evidente que también difieren. Si hiciéramos el experimento, muy simplificado, de comparar la filosofía inherente a los llamados cinco pilares del islam con la filosofía del evangelio de Jesús, hallaríamos un marcado contraste. Por supuesto, el evangelio también chirría con numerosos desarrollos históricos de la iglesia cristiana, pero no tratamos ahora de eso. Como es sabido, los pilares señalan las cinco acciones que el musulmán debe practicar, conforme a lo prescrito: la profesión de fe en Alá y en Mahoma, el rezo varias veces al día y el viernes en la mezquita, el ayuno en el mes de ramadán, la limosna como contribución social y la peregrinación a La Meca. En las cinco prácticas de la religión islámica destaca su realización en el espacio público y junto con los demás creyentes; pues constituyen obligaciones que se han de cumplir socialmente, tal como está mandado.

Pues bien, ciñéndonos a la filosofía o el espíritu subyacentes, en la práctica de los pilares, observamos aspectos que contrastan vivamente con la actitud que Jesús recomienda en los evangelios. 1) Él no pide una fórmula de profesión de fe, sino la conversión interior y la confianza en el amor paternal de Dios. 2) En el evangelio según Mateo, Jesús dice que, al orar, te retires al secreto de tu soledad; y critica a los que oran haciendo ostentación en público. 3) Enseña a sus discípulos que no hay por qué ayunar, pero el que ayune, que alegre la cara para que no se note (Mateo 6,1-18). 4) Les recomienda que, cuando den limosna, no se entere nadie. 5) Dice a la samaritana que no es necesario ir a ningún templo para adorar a Dios en espíritu y en verdad (Juan 4,23). En fin, el mensaje reitera que es más importante el espíritu, que hace evolucionar, que la ley que petrifica el pasado. Parece innegable que, en cuanto al planteamiento de las actitudes fundamentales, resalta un vigoroso contrapunto, por mucho que en el curso de la historia se produzcan tremendas inconsecuencias. Por parte de la religión islámica, el énfasis está en el cumplimiento exterior de los pilares, a los que hay que agregar una infinidad de preceptos (Corán, hadices, *charía*), que gravitan sobre el creyente y amenazan con aplastar todo resquicio de libertad o autonomía, en un afán de normar, en nombre de Alá y Mahoma, hasta los más insignificantes aspectos de la vida pública y privada.

6. UNA TOLERANCIA DESMENTIDA POR LOS HECHOS

Todo el mundo ha oído mil veces, repetido sin pestañear por periodistas ignaros, intelectuales correctos y amigos de la «alianza de civilizaciones», ese cuento pueril de la idílica convivencia, en el Al Ándalus medieval, de las tres culturas o religiones, de moros, cristianos y judíos, en virtud de la «inmemorial y nunca suficientemente alabada tolerancia del islam». Nada más lejos de la realidad histórica. El historiador Richard Fletcher, en su libro *Moorish Spain*, desmonta el mito de la «tolerancia islámica» y de la Edad de Oro musulmana en España, demostrando cómo

llegó a formarse semejante imagen falseada: «la España mora no fue una sociedad cultivada y tolerante ni siquiera en su época de mayor ilustración» (Fletcher 1992, págs. 171-173). No debería hacer falta evocar las *Memorias de los mártires*, escritas por Eulogio de Córdoba a mediados del siglo IX, testimonio de primera mano de cual era la situación de los mozárabes y hasta dónde llegaba la presunta tolerancia religiosa. Pero hay ceguera voluntaria. Teólogos, muy lúcidos en su crítica del cristianismo, se obnubilan ante el mahometismo y rechazan el «mito de la supuesta intolerancia fanática del islam» (Armstrong 2000a y 2000b; Tamayo 2009). Pero, a pesar de ellos, este es uno de los mitos que están definitivamente acreditados por la prosaica facticidad histórica.

La sedicente «tolerancia» (véase Spencer 2005) solo la conciben los musulmanes, en realidad, a partir de la hegemonía incuestionable del islam y dentro del marco jerárquico de su supremacía política y social. Resulta evidente que no se trata, en absoluto, de un reconocimiento de la igualdad de derechos del otro (concepto, por lo demás, no desarrollado antes de la edad moderna). En concreto, los musulmanes cifran su idea de tolerancia, sobre todo, en dos cosas: la institución de la *dimma* (estatus jurídico de súbdito, de clase inferior, para judíos y cristianos) y la ideología de la «no coacción» en materia de religión.

En primer lugar, la institucionalización de la *dimma* se planteó históricamente en el contexto de la victoria militar islámica sobre sociedades donde había otros seguidores del monoteísmo, como es el caso de los judíos, los cristianos y los zoroástricos. El punto de partida es la concepción mahomética, según la cual es misión esencial de los musulmanes obligar a todos los demás a someterse al islam. Por eso, en nombre de Alá, deben proponer a los no musulmanes una invitación (*dawa*) para que reconozcan el mensaje de Alá y acepten la fe islámica. A partir de este momento, hay que seguir un protocolo prefijado. Si la invitación propuesta es respondida favorablemente, es preferible la «paz» (Corán 8,61), es decir, la rendición: así, los otros se unen al islam y se obtienen nuevos aliados, que se agregan a la comunidad, para llevar adelante la yihad.

Pero, si no dan una respuesta afirmativa y no se avienen al sometimiento, todas las escuelas de jurisprudencia (*fiqh*) interpretan el Corán y los hadices en el sentido de que la guerra (*yihad*) es un deber colectivo y sagrado contra los increyentes, siendo ocasión igualmente para la expansión de territorios bajo control del islam. La «invitación» funciona como un ultimátum, seguido, llegado el caso, de una intervención militar: «¡Que no crean los infieles que van a escapar! ¡No podrán! ¡Preparad contra ellos toda la fuerza, toda la caballería que podáis, para aterrorizar al enemigo de Alá y vuestro» (Corán 8,59-60). Si los increyentes rehúsan, es lícito a los ojos de Alá declararles la guerra, degollarlos, decapitarlos, masacrarlos hasta vencer y amarrar bien a los derrotados. Luego, es discrecional escoger entre quitarles la vida, soltarlos, poseerlos o venderlos como esclavos, o pedir un rescate por ellos. Todos los bienes y pertenencias de los vencidos serán repartidos como botín, conforme a las promesas divinas y las disposiciones del Corán (véase Corán 48,20; 8,41). Cuando la población se somete al islam, accediendo a la alianza o derrotada en la guerra, si es gente cristiana, zoroástrica o judía, puede permanecer como no musulmana, subordinada en una especie de protectorado (*dimma*). En este sentido es en el que no se obliga a los «infieles» a convertirse en musulmanes. Y no parece que hubiera gran interés en ello, dado que resultaba más ventajoso reducirlos a la condición de *dimmíes* (como los mozárabes de la España musulmana), que mantienen su fe, a cambio de ingresar en un estatus jurídico de clase sometida, condenados de por vida a soportar onerosas exacciones tributarias (*yizia*) y ser públicamente humillados (véase Corán 9,29).

Esos comportamientos con respecto a los que no creen en el islam encajan bien en la imaginación musulmana, donde hay trazada una división, al mismo tiempo antropológica y

geopolítica, que se remonta a los tiempos del Corán. La humanidad se entiende esencialmente escindida en dos categorías: musulmanes y no musulmanes. Ya el propio Mahoma utilizó la expresión «tierra de infiel» (*Dar al-Kufr*), con referencia a La Meca todavía no conquistada. Más tarde, en el siglo XIII, el sistematizador del conservadurismo, Ahmad Ibn Taimiya, estableció la contraposición entre la «tierra del islam» (*Dar al-Islam*) y la «tierra de la guerra» (*Dar al-Harb*). Dentro del mismo paradigma, el ayatolá Jomeini de Irán concebía las relaciones internacionales dividiendo el mundo en *Dar al-Islam* y *Dar al-Shirk* («tierra de politeísmo»), para recalcar que los impíos idólatras, que asocian otros dioses con Alá, deben ser combatidos. Más cerca de nosotros, algunos portavoces del islam supuestamente «moderado» y «moderno», como Tariq Ramadan, proponen considerar a Europa como «tierra de acuerdo», donde convivir musulmanes y no musulmanes. Pero esta propuesta, aparentemente razonable, nos están ocultando el verdadero sentido islámico de esa expresión: la ortodoxia sostiene que no se puede llegar a verdaderos acuerdos con las naciones no musulmanas (salvo tácticamente), mientras no se alcance la supremacía sobre ellas. Solo entonces habrá *Dar al-Sulh* («tierra de pacto»), pues no cabe tregua hasta que los infieles se hallen sometidos al islam. Así lo manda el texto coránico: «Combatid contra ellos hasta que cese su oposición y la religión sea solamente la de Alá» (Corán 2,193). Las organizaciones del radicalismo islámico y el yihadismo traducen este mandato en sólido fundamento de su programa político y, llegado el caso, de sus agresiones violentas.

Por otra parte, quizá la referencia más frecuentemente repetida, en defensa de la tesis de que el islam es una religión de paz y tolerante, estriba en una frase que, como especie de talismán, se apresuran a citarnos muchos musulmanes y amigos suyos, cuando desean parecer liberales: «No hay coacción en religión» (Corán 2,256). Pero ¿qué significa esta famosa frase? ¿Realmente significa una tolerancia coránica en materia de fe y religión? Aunque la mayor parte de los exegetas la explican en ese sentido, mi hipótesis es que, si atendemos bien al contexto, la frase posee un sentido opuesto al que se le quiere dar y no tiene nada que ver con una apología de la tolerancia religiosa. He aquí algunas traducciones de la aleya al español¹⁷:

«No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío. Quien no cree en los *taguts* y cree en Dios, ese tal se ase del asidero más firme, de un asidero irrompible. Dios todo lo oye, todo lo sabe» (Corán 2,256. Traducción de Julio Cortés).

«¡No hay apremio en la religión! La rectitud se distingue de la aberración. Quien es infiel a Tagut y cree en Dios, se ha cogido al asa más fuerte, sin grieta. Dios es oyente, omnisciente» (Corán 2,257. Traducción de Juan Vernet).

«No cabe coacción en asuntos de fe. Ahora la guía recta se distingue claramente del extravío: por eso, quien rechaza a los poderes del mal y cree en Dios, ciertamente se ha aferrado al soporte más firme, al que nunca cede: pues Dios todo lo oye, es omnisciente» (Corán 2,256. *El mensaje del Qur'an*. Traducción de Muhammad Assad y Abdurrasak Pérez).

17. Las traducciones del Corán al español son objeto de controversia. Diferentes corrientes manejan versiones discrepantes. La página de Mundoarabe.org, con sede en Madrid y orientación antioccidental, afirma pretenciosamente: «Hay una sola traducción al castellano reconocida por una autoridad islámica del mundo árabe. Es la elaborada por Abdelgani Melara y publicada con autorización del ministerio de Asuntos Islámicos de Arabia Saudí. Todas las demás traducciones de El Corán al castellano no valen ni el papel en el que están impresas» (http://www.mundoarabe.org/11-m_madrid.htm).

«No hay coacción en la práctica de Adoración, pues ha quedado claro cuál es la buena dirección y cual el extravío. Quien niegue a los ídolos y crea en Allah, se habrá aferrado a lo más seguro que uno puede asirse, aquello en lo que no cabe ninguna fisura. Y Allah es Oyente y Conocedor» (Corán 2,255. *El noble Corán*. Traducción de Abdel Ghani Melara Navío, impresa en Medina).

«No está permitido forzar a nadie a creer. La guía se ha diferenciado del desvío. Quien se aparte de Satanás y crea en Allah, se habrá aferrado al asidero más firme [el islam], que nunca se romperá. Y Allah es Omnioyente, Omnisciente» (Corán 2,256. *El sagrado Corán*. Traducción realizada en Arabia Saudí).

La clave de intelección está en caer en la cuenta de que este pasaje coránico, de la época de Medina, se dirige a los musulmanes que se han comprometido con la verdad del islam y que, por consiguiente, *no admitirán que nadie los presione para abandonar su religión* (se usa la palabra *din*, que alude específicamente al islam). Esta es la coacción (*ikrah*) que no cabe: no se admite que ningún musulmán sea empujado a dejar su fe; es decir, se prohíbe la incitación a la apostasía (*ridda*); porque, según continúa la misma aleya, ahora está claro cuál es el camino verdadero y el creyente que ha rechazado los ídolos y cree en Alá cuenta con un firme soporte, que no se puede romper. La traducción más exacta, entonces, sería: «Ninguna coacción a la religión [del islam]».

Esa interpretación se corrobora a la luz de otra aleya anterior, del período de La Meca, donde también se habla de «coacción» en el mismo sentido: «Quien reniegue de Alá después de haber creído, no quien lo haga bajo coacción mientras su corazón permanece firme en la fe, sino quien abra su pecho a la infidelidad, ese tal incurrirá en la ira de Alá y tendrá un castigo terrible» (Corán 16,106). En ambos casos, la «coacción» alude a una fuerza que presiona al musulmán para que abandone la religión islámica. Pero en el sura 2, que es posterior, la posición se ha endurecido y quien está en posesión de la verdad no debe ceder a coacción alguna. No se trata de tolerancia sino de condena de la apostasía. Esta forma de entenderlo evita la incoherencia interna que se daría en la propia aleya 6,256 y resulta más consistente con todo el contexto del Corán (tan pródigo en invectivas implacables contra las demás religiones), que no el hacernos creer en una súbita y fugaz apología de la libertad religiosa¹⁸. Aún hoy, hay países musulmanes

18. El comentario de Abdel Ghani Melara a la citada aleya abona la interpretación en esta línea. Su argumento es «que las aleyas que hablan de no combatir son mequíes y esta es medinense, cuando la orden de combatir ya había sido establecida» (comentario a la aleya 2,255 en su traducción). Si, a pesar de todo, se interpretara la aleya en el sentido de que no se coaccione a nadie a ser musulmán, esto hay que entenderlo necesariamente en relación con las disyuntivas siguientes: si es gente de la escritura, el ser sometidos a la *dimma*; y si es gente pagana o politeísta, el ser eliminados y sus bienes confiscados. Robert Spencer admite que la frase prohíbe forzar la conversión al islam como religión, pero distingue un doble significado de «islam»: 1) la religión como fe en Alá y Mahoma; 2) el sistema de leyes y normas sociales dictado por Alá a través de Mahoma. En lo primero, no habría coerción; pero, en lo segundo, la coacción es una obligación fundamental de todo musulmán, hasta imponer la ley islámica a los Estados no musulmanes. De ahí que «lo que se difundió por la fuerza fue la hegemonía política y social del sistema islámico. Las conversiones al islam fueron una consecuencia de la imposición de ese sistema, cuando los *dimmies* comenzaron a experimentar su miseria» (Spencer 2007, pág. 145). El mismo Sayyid Qutb parece coincidir, cuando afirma que no hay que mezclar dos cosas distintas que son perfectamente compatibles: «primero, que esta religión prohíbe la imposición de su creencia por la fuerza, como está claro en la aleya ‘No hay coacción en religión’ (...) mientras que, por otro lado, se trata de aniquilar a todos los poderes políticos y materiales que se interponen entre las personas y el Islam, o que obligan a un pueblo a inclinarse ante otro y les impiden aceptar la

donde está establecida, por ley, la pena capital para quienes abandonan el islam, acto considerado apostasía. Pero incluso donde no se castiga con la muerte, la conversión a otra religión, por ejemplo, al cristianismo, significa la muerte civil del converso. En el islam, solo hay una puerta de entrada, no hay puerta de salida.

Uno no acierta a entender a quién se pretende engañar con la afirmación de que el islam y el Corán reconocen la libertad de religión, como dice, por ejemplo, la *Declaración de Topkapi*, de la conferencia internacional sobre los musulmanes de Europa¹⁹, para lo cual citan, además del versículo de la coacción, el siguiente: «¡Que crea quien quiera, y quien no quiera que no crea!» (Corán 18,29). Suena magnífico, pero es totalmente inaceptable que oculten lo que continúa diciendo esta misma aleya, lanzando una condena brutal contra el que no crea: «Pero sabed que tenemos preparado para los infieles un fuego cuyas llamas los rodearán. Cuando sofocados pidan de beber, se les verterá un líquido como de metal fundido que les abrasará el rostro. ¡Qué pésima bebida y qué horrible paradero!» (Corán 18,29). Ante semejantes inconsecuencias, uno se pregunta si mediante esta clase de escarnios contribuirán a disipar la islamofobia que lamentan.

En fin, tal como está escrito en sus textos fundamentales y sus escuelas históricas, lo cierto es que el islam se presenta a sí mismo como una religión de intolerancia respecto al no musulmán y una religión de guerra contra el infiel, por más que muchos fantaseen otra cosa. Cuando habla de paz, siempre se refiere a la rendición del otro y a la dominación omnímoda del islam. Cuando quiere mostrarnos la tolerancia, señala al sometimiento de los no musulmanes en la sociedad musulmana. En definitiva, lo que la presunta «tolerancia islámica» significa es, de hecho, que *no se tolera* socialmente ningún poder distinto del islam, ninguna autoridad fuera del Corán, ninguna coacción religiosa sobre los musulmanes, ninguna «apostasía» de un musulmán, ninguna reclamación de igualdad de derechos por parte de los *dimmiés*, ningún proselitismo de otra religión. Nada por el estilo parece compatible con la noción hoy común de tolerancia. Y es que, para el tradicionalismo, las ideas de paz, veracidad, igualdad, amistad, solidaridad o armonía social solo tienen sentido en el interior de la comunidad de los musulmanes (en la *umma*)²⁰. Nunca en las relaciones con los de fuera. El paradigma mental maniqueo de la divisoria entre *nosotros* y *ellos* prevalece, en la estela de la aleya: «Mahoma es el mensajero de Alá. Aquellos que están con él son duros con los infieles y compasivos entre sí» (Corán 38,29).

soberanía de Alá» (Qutb 1964, pág. 66).

19. La *Declaración de Topkapi* se hizo pública en Estambul, al final de una conferencia internacional sobre los «Musulmanes de Europa», el 2 de julio de 2006:
<http://www.webislam.com/?idt=5224&ver=ji>

20. Resulta significativa la frase final de la *Declaración de Topkapi*: «Abogamos por reforzar el sentimiento de solidaridad entre nosotros y reafirmar la visión universal de paz, fraternidad, tolerancia y armonía social del Islam» (<http://www.webislam.com/?idt=5224&ver=ji>). Adviértase que la «visión universal» es la del islam, que quede claro.

5

Tendencias del islam en el mundo moderno

Una manera accesible de rastrear las tendencias que hoy se agitan en el seno del islam es la navegación por el ciberespacio. Las tecnologías de la información y la comunicación han proporcionado instrumentos inesperados para la predicación y la expansión del islam. En especial, las páginas de Internet, con su virtual ubicuidad, han aportado una forma inédita de presencia universal y un medio para el adoctrinamiento. Encontramos infinidad de sitios digitales, en los que se reflejan las orientaciones, escuelas y sectas islámicas más dispares. Todos ellos presentan un potente afán proselitista y, a poco que uno se entrene, no resulta difícil detectar el disfraz amable y eufemístico mediante el cual intentan atraer nuevos adeptos. La cantidad de documentación, textos, libros, audios y videos disponibles es ingente, en diversas lenguas, muy abundante en inglés, pero también en español. El estudio de estos sitios de Internet daría base para conocer más a ampliamente los mundos del islam, sus puntos en común y los insalvables abismos que separan las sus creencias y las prácticas sociopolíticas que llevan anejas. Pero no es este mi objetivo aquí.

Del enorme abigarramiento, la dispersión de opiniones y las guerras implacables entre unos foros y otros, solo intentaré un breve muestreo, con el objeto de subrayar unos cuantos rasgos representativos de los diversos sectores islámicos y sus dispares sesgos, todos los cuales tienen su repercusión en nuestro medio sociocultural. Aunque por igual se identifican, expresa y reivindicativamente, con el Corán, Mahoma y eso que designan con la palabra «islam», parece obvio que sus narrativas divergen y se polarizan en torno a sistemas de ideas bastante contrapuestos.

Pero, antes de presentar una síntesis de las incursiones llevadas a cabo por Internet, me parece de suma importancia examinar algo que está implicado y en juego por todas partes, marcando el sesgo de los discursos, algo que constituye la *piedra de toque* de toda verdadera modernización: la actitud adoptada por los musulmanes con respecto a la declaración universal de los derechos humanos.

1. LA ACTITUD ANTE LOS DERECHOS HUMANOS UNIVERSALES

La pregunta no es retórica: ¿son compatibles los derechos humanos con el islam ortodoxo? La realidad es que, en el mundo musulmán, en los últimos treinta años, se han promulgado tres documentos como pretendida alternativa a la *Declaración universal de derechos humanos*, de 1948. En efecto, en 1981, el Consejo Islámico de Europa, una organización no gubernamental, con sede en Londres, elaboró y difundió la *Declaración islámica universal de los derechos humanos*¹, en la que se niegan las libertades individuales.

Nueve años más tarde, en 1990, la Organización de la Conferencia Islámica aprobó la *Declaración de los derechos humanos en el islam*, llamada Declaración de El Cairo², que se

1. Consúltese en Internet el texto de la *Declaración islámica universal de los derechos humanos*: <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/e-mes-islam-1981.html>

2. Consúltese en Internet el texto de la *Declaración de los derechos humanos en el islam*, de la Conferencia Islámica de El Cairo, 1990:

sitúa también al margen del consenso universal, excluye varias de las libertades individuales básicas, discrimina algunos derechos en función de la religión y establece la *charía* o ley islámica como fuente principal de los derechos y como única fuente de referencia para su interpretación. De manera compulsiva, desean evitar, sobre todo, el artículo 18 de la declaración universal, que dice: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia».

De tenor no menos cuestionable es la *Carta árabe de derechos humanos*, de 1994, adoptada por resolución del Consejo de la Liga de los Estados Árabes, algunas de cuyas disposiciones no son conformes con las normas internacionales, según observa la propia ONU; por ejemplo, la discriminación de las mujeres y los no ciudadanos, la pena de muerte para los menores y la condena del sionismo en términos racistas. ¿No es un verdadero ultraje a la humanidad? Lo menos que cabe decir es que estos documentos resultan sectarios: desprecian gravemente el consenso intercultural en el que se basan los instrumentos internacionales de derechos humanos; introducen una discriminación intolerable contra los no musulmanes y las mujeres; adolecen de un carácter deliberadamente restrictivo con respecto a derechos y libertades fundamentales, hasta el punto de que hay estipulaciones más retrógradas aún que las normas jurídicas vigentes en algunos países musulmanes; asumen, en nombre de la *charía* islámica, la legitimidad de prácticas como los castigos corporales, que vulneran la integridad y la dignidad de cualquier ser humano.

Estos documentos, incompatibles con la *Declaración universal de los derechos humanos*, no provienen de ninguna organización extremista, ni de unos ulemas salafistas, sino de organizaciones internacionales musulmanas, normales y supuestamente preocupadas por los «derechos humanos», que creen que su propia formulación es superior a la de la ONU y que debería extenderse a la humanidad entera³.

El celo en defensa de la intangibilidad de su religión es tal que la Organización de la Conferencia Islámica, que agrupa 57 países musulmanes, muchos de los cuales tienen tipificado en el código penal el delito de blasfemia, castigado con penas que oscilan entre una multa y la muerte, lleva tiempo, desde 1999, intentando que la ONU apruebe una resolución contra la «difamación religiosa». Lo que pretenden es disponer de una norma internacional para combatir la blasfemia, «la execración de los libros sagrados, los lugares santos y los símbolos religiosos y las personalidades veneradas de todas las religiones». Un claro intento de yugular el derecho a la libertad de expresión, enunciado en el artículo 19 de la *Declaración universal*.

La razón de fondo, antropológica y teológica, de este atolladero comunitarista del islam mayoritario es que, en el sistema de pensamiento coránico tradicional, está ausente la idea de *humanidad* como unidad fundamental de todos los seres humanos, ya que los concibe esencialmente escindidos entre musulmanes y no musulmanes y solo unificables bajo el sometimiento a Alá. Esto impide la aceptación abierta de unos derechos humanos universales y, probablemente, hace casi imposible avanzar hacia un acuerdo sobre una ética universal. En última instancia, el infiel no es sujeto de derechos ni digno de respeto.

<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/5549>

3. Para una visión más amplia de la posición que adoptan los Estados musulmanes ante los documentos que proclaman los derechos humanos, puede leerse el libro editado por Agustín Motilla, *Islam y derechos humanos*, 2006.

Así las cosas, si pensamos en nuestro contexto cercano, ¿es sensato abrir las puertas sin condiciones y no preocuparse, en absoluto, por las actuaciones de esas redes que traman, de palabra y obra, la liquidación de los valores, costumbres e instituciones de Europa? Dejémosnos de ilusiones. El fenómeno de la inmigración musulmana no plantea un problema normal de inmigración, pues trae consigo inevitablemente un problema de religión. Pero tampoco es un problema normal de religión, porque esta religión, en su forma dominante, conlleva un problema sociopolítico inherente y no resuelto: la creencia firme e indiscutible en la supremacía de la ley religiosa islámica sobre las constituciones políticas de los Estados democráticos y sobre cualquier otro poder de este mundo.

En fin, las diferencias de credo no son algo irrelevante para el futuro de Europa. Acaso parezcan insignificancias a los ojos de una mentalidad laica, tan arrogante como superficial e ignorante en materia de religión, porque no se alcanza a ver la imbricación entre la visión del mundo y la evolución social. Ahora bien, las matrices simbólicas moldean la visión de la realidad y tienen importantes consecuencias a largo plazo. A manera de ejemplo, pongamos uno que sugiera lo sofisticado que esto puede ser, comparando un aspecto referente a la concepción de la «palabra» divina. No es lo mismo mantener, en el plano simbólico, como hace el cristianismo, que la Palabra (*logos*, razón) emergió en la historia como hombre, en Jesús, que creer, al modo islámico, que la Palabra (más voluntad que razón) se hizo libro en el Corán. En el primer caso, las escrituras neotestamentarias se entienden como registro de la experiencia humana y dejan el tiempo histórico abierto a la acción del Espíritu en el futuro. Para el islam, en cambio, la escritura coránica constituye la revelación literal de Alá y se pretende inmutable y definitivamente cerrada, como un corsé que somete para siempre lo temporal a lo eterno. De esta sutileza, se llegó a deducir históricamente suficiente fundamento coránico para renegar de la racionalidad, rechazar la filosofía y reducir todo discurso teológico a jurisprudencia.

De ahí lo problemático del «regreso a las fuentes», porque, en la medida en que se consideran intocables, puede desembocar fatalmente en una eterna reconstitución del fundamentalismo y en un legalismo extremo. Y para remacharlo, según la tradición de los hadices, toda innovación interpretativa está anatematizada, como perdición que conduce al infierno. Un oscuro maleficio parece operar en ese enfoque, como si toda tentativa de modernización estuviera destinada a producir un cortocircuito y un apagón mental. Incluso los musulmanes moderados y algunos modernizadores semiliberales sucumben ante un temor reverencial, que les impide plantear los derechos humanos fuera de la esfera religiosa. Así, quedan atrapados en una táctica de interpretación manipulada del Corán, mal concebida, en un intento fallido por convencernos de que el verdadero islam es perfectamente compatible con la declaración universal. Al final, no pueden soslayar el hecho de que el islam ortodoxo de la mayoría es incompatible con los derechos humanos, a menos que se realice una auténtica reforma. Los fundamentalistas islámicos han tomado todos sus principios de los textos del Corán, los hadices y la tradición: de ahí han extraído una ideología totalitaria, refrendada por la inmensa mayoría de los juristas musulmanes. Por consiguiente, el debate sobre los derechos humanos solo hallará solución con dos condiciones. La primera, si se traslada del ámbito religioso al ámbito del Estado laico, lo que exige la separación entre la mezquita y el Estado, y circunscribir el islam a la vida personal de los individuos. Pero esto no basta. Es necesario, además, fundamentar esa separación, mediante una crítica que impugne los principios centrales de la *charía*, de tal modo que se abandone definitivamente cualquier pretensión de que la «ley islámica» regule los problemas temporales o civiles del musulmán.

2. LOS TIPOS DE DISCURSO DE LOS MUSULMANES EN INTERNET

En medio de la gran cantidad de páginas islámicas del ciberespacio, cada una con su orientación, en España destaca como la más prestigiosa, Webislam - Comunidad Virtual (<http://www.webislam.com/>), que se manifiesta más aperturista, plural y flexible, con un enfoque pretendidamente moderno, si bien algo ambigua en su modelo de «vuelta al Corán». Publica bastante información actualizada, al modo de un periódico digital. Si prescindimos de los asuntos verdaderamente importantes y polémicos, se esfuerzan por presentar una versión del islam lo más razonable posible. Son los discípulos de Mansur Escudero, fallecido el 3 de octubre de 2010.

La mayoría de los demás sitios islámicos en español, que se pueden visitar, plasman las muchas facetas de una ortodoxia irremisiblemente acartonada, fracturada en mil pedazos por la historia y sus conflictos, anclada en un estado arcaico, apenas maquillado en su presentación por la modernidad de la tecnología y el diseño digital. Denotan tradicionalismo y dogmatismo a machamartillo. Entre unas páginas y otras se observan, en seguida, dos derivaciones diametralmente opuestas: las que ofrecen al visitante una visión idílica, edificante, edulcorada y paradisíaca del islam, frente a otras que propugnan un islamismo agresivamente crítico y beligerante contra «el sistema» y contra Occidente.

Una muestra del islam idílico y espiritualista la podemos encontrar en Islamenlinea.com (<http://www.islamenlinea.com/>). En la portada de este sitio, se distribuyen los principales temas relativos al islam, a los que se les da un tratamiento tan idealizado que uno sospecha y descubre pronto la cosmética. Los capítulos presentados, aparte de un *dossier* sobre los beneficios espirituales y sociales del ayuno, son: Introducción al islam. El islam y la sociedad. El profeta Muhammad. La mujer musulmana. La conversión al islam. El paraíso y el infierno. El Corán y la ciencia. La ciencia y la creencia. El islam y la salud. El islam y el cristianismo. El islam frente al terrorismo. Al final, como obsequio, te dicen tu nombre en árabe, gratis... a condición de que les des el número de tu teléfono móvil. Permiten descargar una treintena de libros, con títulos tales como: *El mensaje del profeta Muhammad, Milagros del Corán, Las virtudes del sagrado Corán, Los milagros de la creación de Dios, El islam como un modo de vida*, etc.; pero también con una militancia claramente anticientífica: *El engaño del evolucionismo, Los desastres producidos por el darwinismo, El colapso de la teoría de la evolución, El Corán indica el camino de la ciencia...* De la misma orientación es el portal Islam para Todos (<http://islamparatodos.org/>), que ofrece abundante material en libros y vídeos.

Otro sitio que no se limita a reflejar la tradición, sino que se propone hacerla viva de manera combativa es ZamzamWeb - ZamZam - Una fuente de conocimiento (<http://www.zamzamweb.blogspot.com/>). Su mirada se centra en la actualidad: «En esta página, queremos analizar y tratar los hechos que atañen a la comunidad musulmana de España, específicamente, en el desarrollo de nuestra ingente tarea manifestada en dos dimensiones fundamentales: el comprender correctamente el Islam; y practicar el Islam de una manera coherente y consecuente a nuestra época y nuestro entorno». Sus artículos y vídeos incorporan los tópicos consabidos del izquierdismo antisistema, apoyando toda clase de campañas políticas: contra Estados Unidos, contra Israel, contra la Organización mundial de la Salud, contra el cristianismo, contra los símbolos religiosos en las instituciones del Estado español, contra la tauromaquia, contra el capitalismo, a favor de Hamás, a favor del velo islámico, a favor de ETA, a favor del castrismo cubano, a favor de Hugo Chávez, a favor de la teoría conspirativa de que los atentados del 11-M de 2004 en Madrid no fueron obra de islamistas...

En resumen, las incursiones por los sitios islámicos de Internet nos dan cierta idea, pero dejan

pendiente la tarea de investigaciones más pormenorizadas. Habría que analizar los discursos y tratar de correlacionarlos con las actuaciones o prácticas efectivas. Porque una cosa es lo que se dice y otra lo que se hace, sobre todo cuando lo primero cumple la función ideológica de camuflar lo segundo. Por ejemplo, se habla de la igualdad de derechos de la mujer musulmana, dentro de una campaña de movilización a favor del velo islámico. Se hace una declaración pública aceptando los principios de la sociedad democrática y, a continuación, se funda un partido político exclusivamente para musulmanes. Se encomia la importancia que el islam otorga a la ciencia, para luego encerrarse en la «ciencia del hadiz», rechazando la física y la biología modernas.

No obstante, en plan de hipótesis, intentaré esquematizar las posiciones detectadas, en cuanto a la doctrina y la ideología manifiesta. En general, el discurso teórico de las páginas musulmanas denota la tendencia a la que se adscriben, aunque no será raro encontrar, a veces, una amalgama de planteamientos, quizá porque la racionalidad tenga para sus autores escasa importancia. Una disección sumaria de muy diversos sitios islámicos nos puede llevar a distinguir, simplificando, cuatro tipos de discurso.

El primero es el *discurso de la idealización del islam*, sea cual sea. Este rasgo, que concibe el sistema islámico como absolutamente maravilloso, está omnipresente; pero caracteriza sobre todo a las presentaciones del islam tradicional, que trata de soslayar todo radicalismo. Algunos lo reducen prácticamente a folclore religioso, a un ciclo de fiestas y costumbres que no comprometen a nada y son políticamente inocuas. Otros insisten en que el islam es una religión de paz y armonía espiritual; que Alá, clemente y misericordioso, es bondadoso con toda la humanidad; que Mahoma era un dechado de virtudes humanas y que amaba tiernamente a los niños; que el Corán protege la igualdad de las mujeres, que es el gran defensor de la tolerancia religiosa, que ya previó los descubrimientos científicos modernos, etc. Este discurso, casi siempre conservador, se nota elaborado de manera un tanto artificiosa: edulcora lo desabrido, disimula o calla lo inconveniente, falsea a veces el significado de las citas coránicas. En el fondo, parece como si esa estética suave revelara una mala conciencia, que indirectamente rinde tributo la superioridad de los valores modernos, del humanismo, la tolerancia política y religiosa, la igualdad de derechos, las libertades, la ciencia y la razón crítica como valores universales; siendo así que tales valores no se contemplan ni en la doctrina ni en la práctica de la tradición islámica, y tampoco no se encuentran al profundizar en los contenidos de esas páginas.

El segundo podemos llamarlo *discurso de retorno al islam puro*. Observamos aquí un proyecto de regreso a la imaginaria perfección de los orígenes, no al espíritu, sino a la materialidad de los comportamientos. La fe de todos los musulmanes mira al islam del Corán, a los hadices y a la doctrina de las escuelas jurídicas, pero suelen ser los más fanáticos los que ansían un islam más «puro», el islam de los antepasados (salafismo), el islam de los califas rectamente guiados, el de Medina... Así, irrumpe el fundamentalismo islámico con múltiples rostros: los wahabíes de Arabia saudí, los cofrades qutbíes de Egipto, los maududíes de Pakistán, los jomeiníes de Irán, los talibanes de Afganistán, los alqaedíes y los yihadistas de toda laya. Las ideas que difunden parten de una crítica al estado de degradación de los países musulmanes, así como a la maldad intrínseca de los no musulmanes. Legitiman la violencia, en nombre de la supremacía del islam, y convocan a una yihad contra los regímenes corruptos de los países musulmanes y contra Occidente. Intentan restaurar la ley islámica con su apabullante ordenancismo y su panoplia de castigos corporales y asesinatos rituales en nombre de Alá. En fin, algunos aspiran a resucitar el califato. De esta manera, una mitología surgida de la historia devora la historia, sacralizando un momento fundante, que se pretende arquetipo al que todo

momento ulterior debe plegarse. El «camino recto» resulta ser circular: una vuelta incesante y obsesiva a la supuesta perfección de unos orígenes santificados, absolutizados, idealizados hasta el delirio, lo que, al parecer, otorga el derecho a su imposición violenta. La expresión «revolución reaccionaria» es adecuada. La meta es derribar el orden establecido, para instaurar otro fantasiosamente más justo y bendecido por Alá; pero que, en los hechos, se mostrará tan primitivo, punitivo y opresor como el de los ayatolás o el de los talibanes.

El tercer tipo es el *discurso de adaptación de la modernidad al islam*. Esta opción pretende servirse de los logros modernos para revitalizar el proyecto islámico. Se trataría, en cierto modo, de una renovación que actualiza las apariencias y el lenguaje, a fin de preservar el contenido ortodoxo y mantenerlo a salvo de todo cuestionamiento real. Semejante planteamiento lo encontramos sobre todo en Europa, en corrientes «modernizadoras» en el orden de los medios tecnológicos y los recursos retóricos, y parcialmente en política. Próximos a este discurso se muestran los portavoces de la Junta Islámica de España. Y también el conocido Tariq Ramadan, quien deja bien sentado, con sus escritos conspicuamente ambiguos (1999, 2003, 2008), que de lo que se trata es de «islamizar la modernidad», no de modernizar el islam. Este enfoque se aleja del modo de hablar arcaizante, típico de la mayoría de los musulmanes; exhiben propósitos de renovación y adaptación a los tiempos; hablan de diálogo con la sociedad moderna y defensa de los derechos humanos; teorizan sobre un feminismo islámico y son partidarios de la creación de una escuela de jurisprudencia islámica europea. Claro está: todo ello, sobreentendiendo subliminarmente la inmutabilidad de las estipulaciones clásicas del islam. Las cuestiones verdaderamente problemáticas, concernientes a las libertades individuales, la democracia laica, la racionalidad libre y la ciencia evolucionista, las eluden o disimulan sibilinamente. Es sintomática su manera específica de «vuelta al Corán», con la que parecen dar a entender que allí van a descubrir una fuente de regeneración liberadora. Reinterpretan algunos pasajes, en términos acordes con la mentalidad moderna, pero jamás aceptan una disquisición o un análisis crítico según los cánones comúnmente utilizados para el estudio de textos similares. En realidad, para ellos, el mensaje coránico es compacto, intangible, incuestionable y apenas entreabren una rendija a una interpretación que se esfuerza por hacer decir al texto ciertos conceptos del todo anacrónicos en él. Así, no solo se arriesgan a que otros correligionarios los acusen airadamente de innovación y desviación, como ya ha ocurrido; tampoco consiguen poner de manifiesto una honestidad intelectual que nos resulte creíble.

Por último, aunque la verdad es que encontramos mucha menos presencia en la red, hay un *discurso de reforma moderna del islam*, abierto a la incorporación de los logros de la modernidad, la Ilustración, la ciencia y la democracia. Se diría que quizá sean los únicos que confían de verdad en su fe, pues no piensan que semejante apertura vaya a destruir la esencia del islam. Son los pensadores, teólogos, filósofos, científicos y periodistas musulmanes decididos por el reformismo. Poco visibles, pero están ahí, en esta época en que el islamismo radical lo tiene mucho más fácil, para alardear de ser el islam verdadero.

¿Quién se atreverá a hacer normal en el mundo islámico y entre los musulmanes lo que es normal en el resto del mundo? Son los que tratan de abrir camino al pensamiento reformador. Han desterrado la apologética mendaz y la untuosa santurronería de los tradicionalistas, así como el odio sarraceno de los yihadistas, para emprender apasionadamente el análisis histórico-crítico del Corán, los hadices y la zuna. Tratan de contextualizar históricamente y relativizar a Mahoma y sus «revelaciones»; plantear la separación entre religión y política, renunciando al yihadismo y a la pretensión de hegemonía islámica. Reconocen la igualdad de toda persona humana, creyente o no, hombre o mujer, asumiendo sin restricción los derechos humanos universales. Este discurso reformador busca discernir cuales son los elementos válidos del

mensaje, de modo que este se pueda liberar de las excrescencias negativas de la propia tradición. Para ello, intentan desmontar críticamente, con paciencia histórica, infinidad de construcciones teóricas y prácticas, junto con sus justificaciones falazmente racionalizadoras, carentes ya de sentido para una conciencia moderna.

Ahora bien, los tres primeros discursos, el de la idealización del islam tradicional, el del retorno al islam «puro» y el de la adaptación superficial a la modernidad, coinciden, si bien en distinto grado, en el rechazo de la sociedad moderna, ilustrada y liberal. Cada uno a su modo, da prioridad absoluta al sistema islámico, como horizonte irrebalsable para la humanidad. Ninguno de ellos pone en cuestión las fuentes islámicas y las interpretaciones sustanciadas en la edad media. Por ese camino, los musulmanes no se podrán adaptar a la sociedad mundial y, donde estén, se enquistarán como un escollo permanente en los procesos de convivencia nacional y de unificación planetaria. Solo queda la esperanza en el porvenir del cuarto discurso, en la posibilidad de que se produzca una verdadera evolución desde dentro, en la eventualidad de una reforma endógena del islam, genuina y sin subterfugios.

3. LAS VÍAS PARA UNA RENOVACIÓN ISLÁMICA ANTE LA MODERNIDAD

No cualquier objeción a algún aspecto del islam puede ser tachada de islamofobia, a menos que sean también islamóforos todos los intelectuales musulmanes que han postulado la necesidad de adaptación y reforma de su religión. Han sido y son muchos los que han sentido la urgencia de renovar o revitalizar el islam, aunque el modo de hacerlo sea muy dispar, unos idealizando el pasado, otros ideando el futuro. Encontramos personalidades favorables a alguna clase de cambio, sea desde posiciones retrógradas, moderadas o progresistas. Unos pocos se han atrevido a plantear la cuestión de fondo: la modernización y reforma del islam como tal, lo que implica una nueva exégesis crítica de los textos sagrados en su contexto, discernir qué preceptos son coyunturales o secundarios y cual es el mensaje central del islamismo primigenio.

Todos los que buscan la renovación deberían empezar por analizar la propia historia, ver que la tradición islámica no siempre ha sido monolítica y cómo, a lo largo de las épocas, se han sucedido varios *paradigmas* distintos, que se han adaptado a los tiempos y han repensado y reformulado el núcleo del mensaje en nuevas formas de la teología, la ética y la política. Pero la interpretación de la historia suele estar ya constreñida por las opciones del presente.

Al sobrevenir las revoluciones de la modernidad, lo que ocurrió fue que los mundos del islam continuaron ensimismados bajo el *paradigma de ulemas y sufíes*. Las respuestas de las sociedades musulmanas ante el desafío de la modernidad resultaron tímidas y no se manifestaron visiblemente hasta el hundimiento del Imperio turco otomano. En algunos países musulmanes, la respuesta tomó forma de una reacción a la defensiva y surgieron los fundamentalismos. No han faltado iniciativas de transformación, pero, en conjunto, la construcción del *paradigma de la modernización* islámica continúa siendo muy problemática e inestable. Esta es quizá la principal tarea pendiente para el islam presente y futuro. ¿Qué vías se esbozan o están en marcha, en este debate necesariamente intramusulmán?

En una mirada panorámica, podemos contemplar que las respuestas islámicas al modernismo se juegan actualmente entre tres estrategias distintas, encaminadas por tres vías divergentes. El punto de partida es, en todos los países musulmanes, el *fracaso del islam tradicional mayoritario*; un fracaso experimentado tanto en las monarquías autocráticas como en las repúblicas laicas y socialistas. En efecto, la *modernización laicista* o secularista condujo, tras la Primera Guerra Mundial, a la constitución de la República de Turquía (1923); a su modo, se

ensayó en Persia (1925). Después de la Segunda Guerra Mundial, se amplificó con la independencia nacional y el establecimiento de gobiernos laicos, en una serie de países musulmanes significativos: República de Indonesia (1949); República Árabe de Egipto (1952); República de Túnez (1957); República Argelina Democrática y Popular (1963) con el socialista Frente de Liberación Nacional; República Árabe Siria (1963) y República de Irak (1968) con el partido Baaz. Un rasgo común en todos estos casos estriba en la separación del poder estatal con respecto al islam. Este fue marginado, al juzgarlo como un factor arcaico a extinguir, sin mucha importancia en una sociedad que pretendía ser moderna y desarrollarse. Pero la religión, abandonada a su suerte, permaneció como una rémora del islam tradicional en la vida de la mayoría de la gente. Cuando, más tarde, las iniciales aspiraciones democráticas se pervirtieron en sistemas dictatoriales, ese factor religioso mostraría el peso social del tradicionalismo o fermentaría en movimientos fundamentalistas como el de los Hermanos Musulmanes y otras organizaciones islamistas. Dieron la cara, tan pronto como la situación ecológica, demográfica, económica y educativa se hundió en una crisis endémica, la corrupción política interna clamó al cielo y la sociedad se sintió profundamente frustrada. Habían caído en el error de no darle la importancia debida a la religión, como una pieza clave del sistema social, que cumple una relevante función histórica. En ninguna parte se había articulado socialmente un islam progresista; solo estaban organizados los islamistas, cuya gama oscilará entre la moderación del realismo político y el fanatismo sectario.

En resumen, la modernización laicista había introducido la independencia del Estado con respecto al islam; pero, al no tocar para nada la religión musulmana, no acertó a modernizar la sociedad más que superficialmente. Bajo la superficie, se gestaba el islamismo fundamentalista (una mezcla de credo, identidad cultural, acción social y política), al que tuvo que enfrentarse, ante el que ha sufrido derrotas, o con el que ha tenido que pactar. El modelo secularista ya no tiene mucho que hacer, porque el retorno de la religión se ha convertido en un problema insoslayable y de primera magnitud.

Por consiguiente, tras la experiencia histórica del siglo XX, observamos que las vías de evolución que se muestran activas, y que también están haciendo progresos en Europa, se reducen a tres:

- La vía del *fundamentalismo* islámico y su revolución islamista, que opta por una severa ortodoxia y por la conquista del poder político, para instaurar la ley islámica, evidentemente sin modernizar la religión.
- La vía de la *aclimatación* del islam tradicional en la sociedad moderna, con adaptaciones superficiales y semiliberales, manteniendo prácticamente intacta la tradición.
- La vía de la *reforma* del islam, que asume la modernización democrática de la sociedad y, al mismo tiempo, propugna la reconstrucción del pensamiento y la religión islámicos. Esta última aparece, más bien, como una posibilidad difícil y dispersa.

En primer lugar, el *fundamentalismo* tuvo inesperadamente oportunidad de irrumpir, hace cuatro décadas, y llevar a cabo la *revolución islamista*. En el ámbito del chiismo, la revolución arcaizante del ayatolá Jomeini en Persia, instauró la República Islámica de Irán (1979), restauró la ley islámica en la sociedad, al tiempo que proseguía la modernización tecnológica, ya emprendida por el sah. Impuso un control absoluto del clero chií sobre el Estado, reprimiendo a sangre y fuego a las otras organizaciones políticas y los movimientos democráticos. Diez años después, en el ámbito suní, los talibanes vencieron en una guerra civil y lograron crear la República Islámica de Afganistán (1989), imponiendo la *charía* con una brutalidad despiadada.

Por otro lado, podemos ver avances del islamismo revolucionario, que en el fondo entraña una *regresión islamista*, en la dictadura fundamentalista de Pakistán, en el gobierno islamista radical de Sudán y en la extensión de la organización terrorista Al Qaeda por el Magreb.

Sin embargo, la salida fundamentalista deja irresuelta la problemática del encaje del islam en la sociedad moderna. Parece claro que los musulmanes no tienen más remedio que abordar otras soluciones, mejor dirigidas a la *modernización del islam*. No solo asumir la modernización de la sociedad, de la economía, la ciencia y la tecnología, sino de todo el sistema sociocultural, sin olvidar la religión. Pero llevar esto adelante da miedo incluso a muchos de los que quieren ser modernos. Aquí radica la principal divergencia entre la vía de la aclimatación y la de la verdadera *reforma*: los reformadores se hallan en la difícil tesitura de tener que encararse con la religión islámica mayoritariamente establecida, examinando el Corán, los hadices de Mahoma y las escuelas de jurisprudencia, la formación de los ulemas y los imanes, la educación religiosa de la juventud, el cambio de mentalidad de la sociedad entera. Es una posición más clara y decidida que la de aquellos que se limitan a procurar una aclimatación del islam tradicional, porque recelan de que el reformismo les pueda llevar hacia la herejía o la apostasía, o de que los musulmanes tradicionales los acusen de ello. Quizá por eso son tan pocos los que dan pasos resueltamente hacia una verdadera reforma del islam.

Los reformadores son muy conscientes de que la modernización del islam constituye una urgencia, no solo en los países árabes (el 15% de la población musulmana mundial), sino en la totalidad de los países musulmanes y allá donde, como en Europa, el islam va adquiriendo una presencia significativa. Saben que han de afrontar un desafío formidable, puesto que van a tropezar con impedimentos muy arraigados y con enemigos muy poderosos: teólogos-juristas anclados en el medievo, imanes sin formación al frente de las mezquitas, creyentes con escaso conocimiento de su religión, y un cuarenta y siete por ciento de analfabetos entre los musulmanes del mundo. Los reformadores modernos tienen que enfrentarse a las inercias de la ortodoxia generalizada, al conservadurismo tradicional, que se enseña en la Universidad de Al Azhar, en El Cairo, o al wahabismo ultraconservador, impartido en la Universidad de Medina y a través de los grupos de inspiración wahabí.

Los reformadores consecuentes –y en parte los modernizadores acomodaticios– saben que también deben entablar desigual batalla con el fuerte influjo de la regresión fundamentalista y su revolucionarismo, a veces violento, cuyas tramas globales son intrincadas. Ya se han mencionado las organizaciones más destacadas: Hermandad Musulmana, Jamaat e-Islami, Jamaat Tabligh, Hizb ut Tahrir al-Islami, Al Qaeda, Justicia y Caridad, Al Morabitun, etc. Para este frente fundamentalista, aún más que para los tradicionalistas, es inconcebible que el islam no sea la religión del Estado. Ahí es donde marcan una línea roja intraspasable, en el rechazo de la modernidad democrática y de los derechos humanos.

Ahora, una vez hecha la presentación de las tres opciones en perspectiva, conviene desarrollar, con mayor detenimiento, cada una de esas vías divergentes en las que está en juego la evolución actual del mundo islámico y su futuro.

6

Vía del fundamentalismo islámico

En respuesta a las metamorfosis de los tiempos modernos, en el mundo musulmán ha habido un resurgimiento contemporáneo del islam en forma de fundamentalismo y de islamismo militante que, al final, justifica el recurso a la violencia armada y al terrorismo. Los fundamentalistas cuentan con un precedente medieval en el pensamiento rigurosamente ortodoxo del teólogo Ibn Taimiya (1263-1328), que sistematizó una interpretación integrista de la tradición y del Corán. A mediados del siglo XVIII, en Arabia, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) creó otra versión del fundamentalismo islámico, buscando un puritanismo coránico. Ya en el siglo XX, los ecos y la inspiración de Ibn Taimiya están presentes en las elaboraciones del egipcio Hasan al-Banna (1906-1949), fundador de los Hermanos Musulmanes, y su correligionario Sayyid Qutb (1906-1966), influyente ideólogo del yihadismo; el indio Muhammad Ilyas (1885-1944), erudito fundamentalista que fundó el movimiento Jamaat Tabligh; el indopaquistaní Abdul Ala Maududi (1903-1979), teólogo y pensador islamista, fundador del partido Jamaat e-Islami; y, en la estela del chiismo, el ayatolá Ruhollah Jomeini (1902-1989), jefe supremo de la revolución islámica iraní. Al unísono, rechazan la modernización y predicán un despertar del islam originario. Para ello, insisten en el adoctrinamiento y la organización en torno a la idea central y cardinal de que Dios manda a todos los musulmanes combatir a los no musulmanes, hasta que la ley de Alá se imponga y el islam conquiste el mundo entero.

Yendo a la causación interna de la estela del terror, descubrimos una religión política del odio construida sobre el monoteísmo coránico, con la veta de violencia que lo caracteriza desde sus inicios y en la evolución histórica posterior. Es ahí donde se gesta y se legitima teológicamente la mentalidad discriminatoria y maniquea, la ideología de la violencia y el ataque indiscriminado. Más allá de las coartadas que desvían la atención hacia una causa exterior, conviene darse cuenta de que: «a partir de una lectura del Corán y de las sentencias de Mahoma, perfectamente acotada por los propios yihadistas, resulta posible individualizar las fuentes de su terrorismo, separar islam de islamismo (y yihadismo) y plantear la deseable adecuación entre visión islámica del mundo y democracia» (Antonio Elorza, *El País*, 25 de agosto de 2011, pág. 25). Sin pasar por este análisis, por un mayor conocimiento del islam y por un fomento de la formación crítica de los musulmanes, no será posible despejar el camino para un islam progresista.

1. LA VIOLENCIA CONTRA LOS CRISTIANOS EN PAÍSES MUSULMANES

En nuestros días, el brote de agresiones contra cristianos de la misma nación, en países de mayoría musulmana, es un hecho reiterado, del que hay noticia incesante en la prensa. Ante todo, encarna uno de los efectos más lacerantes del fundamentalismo islámico. Pero, por desgracia, no se puede negar que sea también manifestación de la posición explícitamente anticristiana que comporta el islam, desde los suras coránicas hasta los decretos reguladores de la *dimmitud* (condición inferior de los cristianos bajo regímenes islámicos), pasando por las innumerables incidencias históricas, que prueban su carácter estructural. El grado puede variar, pero la hostilidad es omnipresente.

Cuando se llama solidariamente a la acogida de los inmigrantes musulmanes y a la necesidad

de diálogo con el islam, pocas veces se menciona la evidente falta de reciprocidad en los países de origen. Dejo a un lado los problemas políticos, sin duda específicos, que están presentes en cada país. Cuando se habla de «diálogo de civilizaciones», hay que aclarar que ni las civilizaciones ni las religiones son sujetos que puedan dialogar, salvo metafóricamente. Más allá de la metáfora, solo puede tratarse del diálogo entre personas, de alguna manera representativas, quizá capaces de influir en la opinión pública. Los conflictos históricos y actuales hacen imprescindible dialogar, pero no el falso diálogo. Hay que dialogar partiendo de la exigencia de respeto universal a los derechos humanos, sin caer en las ilusiones de un diálogo falseado, en la medida en que esconda las cuestiones espinosas y esquive el análisis de los condicionantes sociales e ideológicos de los conflictos.

Es importante conocer las fuentes, la historia y la manera de pensar del otro, para superar los prejuicios y los tópicos. Sin embargo, esto no es lo mismo que cantar las glorias de un islamismo tolerante, que nunca existió, cosa tal vez comprensible en la obnubilación típica del converso, pero nunca en quien oficia de intelectual. La fascinación de Roger Garaudy por la religión musulmana, o el entusiasmo de Michel Foucault por la revolución islamista de Jomeini en Irán, están tan fuera de lugar como la extemporánea admiración de Nietzsche por las antiguas leyes de Manu, que codificaron el sistema de castas brahmánico. No tiene sentido empatizar con el islam tanto que, en aras de la caridad, se esté escamoteando la verdad¹. Si ha de haberlo, el auténtico diálogo solo cabe entre iguales. Y solo nos puede igualar el reconocimiento mutuo de los derechos humanos y el interés común por buscar la verdad. De los desmanes históricos de una y otra parte se debe levantar acta, con la mayor objetividad e imparcialidad, y sin dar por supuesta su equivalencia. Pero, con la misma objetividad, es necesario consignar, en nuestro tiempo, la opresión, la represión y la persecución ejercida sobre cristianos, en diferentes países de mayoría musulmana. En la mayoría de los casos se trata de minorías cristianas de la propia nación, de comunidades cristianas que se remontan a los tiempos anteriores a la irrupción del islam.

En Internet, se publica información sobre discriminación, opresión y persecución a cristianos en países donde están en minoría, en Barnabas Fund Hope and Aid for the Persecuted Church (<http://barnabasfund.org/>). La situación general de la hostilidad y violencia contra cristianos es analizada por la organización Open Doors International, que ofrece apoyo a los cristianos perseguidos en todo el mundo (<http://www.opendoors.org/>). En treinta y cinco países de mayoría musulmana, encontramos diferentes niveles de gravedad en las dificultades con las que tropiezan los cristianos. Presentan algunas restricciones o problemas: Mauritania, Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, Nigeria, Yibuti, Omán, Emiratos Árabes Unidos, Bahréin, Catar, Kuwait, Jordania, Siria, Turquía, Tayikistán, Bangladesh e Indonesia. Imponen rígidas limitaciones a los cristianos: Egipto, Sudán (norte), Eritrea, Comoras, Irak, Región de Chechenia, Azerbayán, Turkmenistán, Uzbekistán, Afganistán, Pakistán y Brunéi. Ejercen una opresión permanente: Somalia, Yemen, Maldivas, Arabia Saudí e Irán.

A modo de ilustración y visualización del hostigamiento por parte de extremistas musulmanes, voy a recopilar un breve muestrario de actos de agresión cometidos contra

1. El 13 de mayo de 2010, en la Fundación Instituto Euroárabe, en Granada, el teólogo Juan José Tamayo presentó la conferencia «Cristianismo e islam: del anatema al diálogo». En este contexto, el embajador de la República de Túnez en España, Mohamed Ridha Kechrid, sentado a su lado, preguntó al teólogo, a la vista de su manera de pensar y de lo que escribe en su libro *Islam. Cultura, religión y política*, que si era musulmán o iba a hacerse musulmán próximamente. El libro había recibido, hacía poco, un galardón del gobierno tunecino de Ben Alí, recientemente derrocado.

cristianos, por su condición de tales, en nombre del islamismo y «en la senda de Alá». Haré un recorrido de oeste a este, desde África occidental, pasando por Oriente Medio, Asia central e Indonesia, hasta Filipinas, señalando episodios de violencia y represión². Como se comprobará, estos hechos no son ya meras disputas teológicas.

En Nigeria, el norte del país es escenario de frecuentes estallidos de violencia entre la mayoría musulmana y la minoría cristiana, con un balance de más de 13.000 personas muertas en los diez últimos años (*El País*, 26 diciembre 2010, pág. 10). El 6 de junio de 2006, unos musulmanes atacaron a los cristianos en el pueblo de Gani, destruyendo la misión, tiendas y casas, hiriendo a varios residentes y asesinando al maestro de escuela Danyaro Bala, al objeto de intimidar a la población e imponer la sumisión al islam. En enero de 2010, en Jos, en la incursión de una tribu musulmana fulani contra un pueblo cristiano, murieron 326 personas. En marzo de 2010, en otro de los brotes de violencia religioso-social, en el centro del país, centenares de cristianos resultaron muertos a tiros y golpes de machete por atacantes musulmanes. En diciembre del mismo año, también en Jos, durante la celebración de la Navidad, al menos 32 personas murieron y otras 70 resultaron gravemente heridas, al explotar siete artefactos de fabricación casera. Mientras que en Maiduguri, al norte, seis personas perdieron la vida en ataques contra tres iglesias. Las autoridades atribuyeron estos últimos atentados al grupo extremista musulmán Boko Haram.

En Marruecos, desde principios de marzo a principios de julio de 2010, el Gobierno expulsó del país a unos 130 cristianos, acusándolos de proselitismo religioso. La mayoría eran evangélicos anglosajones, pero también había un sacerdote franciscano. Todos llevaban años trabajando en una ONG, o como docentes. El 7 marzo, el Ministerio del Interior dio orden de salida del país a 16 evangélicos, que regentaban un orfanato en Ain Leuch, en la cordillera del Atlas. En Marraquech, la policía entró en la iglesia protestante, durante el culto dominical, para efectuar detenciones. Cinco responsables del colegio americano de Casablanca también fueron conminados a irse. Entre los expulsados, hay cristianos norteamericanos, coreanos, neozelandeses, latinoamericanos, subsaharianos y europeos. El Ministerio del Interior marroquí los acusó de «proselitismo» y de «quebrantar la fe del musulmán», delitos recogidos en el código penal. Los arzobispados de Rabat y Tánger y la nunciatura del Vaticano, así como la representación oficial de las iglesias protestantes, negaron que se hubiera hecho proselitismo. Pero en Marruecos, la opinión pública apoya al Gobierno. En abril de 2010, se hizo público un comunicado, suscrito por 7.000 ulemas, que respaldan las decisiones de expulsión y acusan de «terrorismo religioso» a los evangélicos, por intentar «desviar a los niños marroquíes de su fe». La integridad espiritual de los musulmanes constituye un bien supremo, que el Estado debe defender, y así lo sostiene el Partido de la Justicia y el Desarrollo, la principal organización islamista.

El 25 de junio, viernes, en El Aaiún, una profesora de español, evangélica, recibió la orden de expulsión de parte del gobernador del Sahara, remitida a la Embajada de España en Rabat. Según el texto, la profesora Sara Domene constituía «una grave amenaza para el orden público y su expulsión es una necesidad imperiosa para salvaguardar el orden público». En el fondo, está la acusación de actividad proselitista. Ella lo niega: «Soy evangélica, pero soy filóloga y me he dedicado exclusivamente a dar clases de castellano, con las que recaudábamos dinero

2. No me parece imprescindible en todos los casos detallar la fuente de información, pero una simple búsqueda en Internet basta para obtener fácilmente la referencia y refrendar la veracidad. Otros incidentes concretos de las pervivencias actuales de prácticas propias de la antigua *dimmitud* en países como Egipto, Pakistán y Kuwait están reseñados por Robert Spencer (2007, págs. 84-86).

para dos centros de discapacitados» (*El País*, 29 junio 2010, pág. 17). Por la misma fecha, tuvieron que abandonar el país, en el plazo de 48 horas, dos mujeres evangélicas, una libanesa y otra suiza, casadas con marroquíes, convertidos al cristianismo hace años. Lo cierto es que está estrictamente prohibido debatir sobre religión con los marroquíes, y es peligroso. La nueva Constitución, aprobada en referéndum el día uno de julio de 2011, reconoce la libertad de culto, pero no la libertad de conciencia ni la libertad de expresión.

Argelia es el país del Magreb con mayor número de cristianos procedentes del islam. En los últimos años, se estima que unas 20.000 personas se han convertido al cristianismo. La Iglesia católica ha gozado de cierto reconocimiento, pero sus fieles son escasos y casi todos extranjeros. La Iglesia Protestante de Argelia es la que ha conseguido casi todas las conversiones y cuenta con una treintena de templos, la mayor parte en la región de Cabilia. Pero el Gobierno, desarrollando una ley aprobada en marzo de 2006, que prevé penas de hasta cinco años de cárcel y cuantiosas multas por el delito de proselitismo para convertir a un musulmán a otra religión, decretó la prohibición de que los cristianos porten material bíblico y evangelicen a musulmanes. Después de años de acoso, en agosto de 2011, las autoridades han legalizado la organización protestante, que aspira a la derogación de la mencionada ley, aún vigente.

En Etiopía, los musulmanes no son mayoría, pero sí más de un tercio de la población. El 6 de octubre de 2006, un grupo de islamistas trató de impedir la celebración de la fiesta de la Vera Cruz, propia de la Iglesia Ortodoxa Etíope. Los enfrentamientos entre musulmanes y cristianos causaron varios muertos, en el oeste de Etiopía.

En Somalia, el 17 de septiembre de 2006, un grupo de musulmanes armados asesinaron a una monja italiana, Leonella Sgorbati, perteneciente a las misioneras de la Consolación, de 65 años, que vivía en el país desde 2002, dedicada a la formación de enfermeras en un hospital infantil. El país está asolado por Al Shabaab, organización islamista asociada con Al Qaeda.

Por Oriente Medio (o Próximo), se extiende una amplia región, que abarca los siguientes países: Egipto, Arabia Saudí, Yemen, Omán, Emiratos Árabes Unidos, Catar, Bahréin, Territorios Palestinos, Israel, Jordania, Líbano, Siria, Irak, Kuwait, Irán, Turquía y Chipre. Ocupa una superficie de 7.180.912 km², donde viven 356.174.000 personas. De ellas 5.707.000 son católicos, lo que constituye el 1,6% de la población. En conjunto, el número de cristianos de todas las confesiones es, aproximadamente, de unos 20 millones de personas, es decir, el 5,62% de la población. Ahí, además de la Iglesia católica de tradición latina, están presentes, desde tiempos remotos, seis Iglesias orientales católicas *sui iuris*, con Patriarca propio al frente: la Iglesia Copta, la Iglesia Siríaca, la Iglesia Greco-Melquita, la Iglesia Maronita, la Iglesia Caldea y la Iglesia Armenia (véase Sínodo de los Obispos 2010). Aparte de esas iglesias unidas a Roma, hay otras con sus respectivos patriarcas, destacando la Iglesia Griega Ortodoxa de Constantinopla, la Iglesia Griega, Siríaca y Jacobita de Antioquía, y la Iglesia Copta de Alejandría. Pues bien, millones de cristianos de esos países, cuya ascendencia bimilenaria es anterior al islam, están huyendo hoy de Oriente Medio, ante el acoso de los musulmanes.

Algunos observadores estiman que los cristianos de oriente son ya más numerosos en el extranjero, sobre todo en Europa, Norteamérica y Australia, que en sus países de origen: «Durante los últimos 100 años, su proporción en la región no ha dejado de caer: en total, solo representarían entre un 3% y un 6% de las poblaciones locales, en lugar de entre un 15% y un 20% a comienzos del siglo XX» (Muchnik 2010, pág. 35). En muchos casos, los cristianos orientales están pagando injustamente un alto precio por las erróneas políticas de Occidente en la región, sin que esto sea la causa principal, que hay que atribuir directamente al peligroso ascenso del islamismo político. En efecto: «La relación entre cristianos y musulmanes es, a veces o con frecuencia, difícil porque los musulmanes no distinguen entre religión y política, lo

que coloca a los cristianos en la situación delicada de pérdida de derechos ciudadanos» (Sínodo de los Obispos 2010). De manera que, si no se encuentra una nueva fórmula de coexistencia, se cierne sobre los cristianos de Oriente Medio una seria amenaza de desaparición.

En Egipto, los cristianos coptos eran el 10% de la población, estimada en más de 80 millones de habitantes. Y han sido un blanco tradicional del islamismo político, en particular de los fundamentalistas Hermanos Musulmanes y, más recientemente, del desconocido Frente del Egipto Islámico. Según un informe del Gobierno, en el país hay más de 93.000 mezquitas y quedan en pie unas 2.000 iglesias. El 18 de diciembre de 2007, una iglesia y trece negocios pertenecientes a cristianos coptos fueron atacados por musulmanes, impulsados por su ideario islamista. En enero de 2010, ocho coptos resultaron muertos a tiros, en la puerta de la iglesia, al salir de la misa del domingo. En noviembre de 2010, en el barrio cairota de Al Omraniya, centenares de cristianos coptos se manifestaron, junto a una iglesia en obras, reclamando a las autoridades que permitieran proseguir la construcción. La intervención policial produjo la muerte de un joven de 19 años y heridas a otras 67 personas. Según la cadena catari Al Yazira, en diciembre, el grupo islamista, denominado Estado Islámico de Irak, vinculado a Al Qaeda, amenazó a la comunidad copta de Egipto, exigiéndoles que «liberaran» a dos mujeres convertidas al cristianismo y casadas con sendos sacerdotes coptos.

En la madrugada del 1 de enero de 2011, estalló una bomba junto a la iglesia de los Santos, de Alejandría, cuando cerca de un millar de fieles cristianos salían de la misa de Año Nuevo, causando 24 muertos y 90 heridos, aparte de los daños materiales. Se calcula que, en los últimos 10 años, un millón y medio de coptos han tenido que abandonar Egipto, emigrando principalmente a Estados Unidos y Canadá. Después de la caída del régimen de Mubarak, el 11 de enero de 2011, no han cesado los ataques y los desmanes de musulmanes contra cristianos coptos. Estos últimos están discriminados social y políticamente. El 6 de marzo de 2011, un grupo de musulmanes prendió fuego a una iglesia en el barrio de Helwan, a las afueras de El Cairo, tras un altercado entre familias –por los amores de una musulmana con un cristiano–, que ocasionó dos muertos. Al día siguiente, en protesta por tales hechos, un grupo de coptos organizó una sentada pacífica, bloqueando una autopista del sur de la capital. Entonces, unos doscientos musulmanes les atacaron con piedras, al grito de «¡Alá es grande!». Más tarde, la violencia sectaria se extendió al barranco de Muqattam, un barrio pobre de El Cairo, donde la iglesia copta fue incendiada y se causó la muerte de trece personas, mientras 140 resultaron heridas. El 8 de mayo del mismo año 2011, la iglesia del suburbio de Imbaba, al norte de El Cairo, fue asaltada por unos 500 salafistas, que dejaron tras de sí 12 muertos y 200 heridos. Por otra parte, después de un confuso tiroteo y el incendio de dos iglesias, se produjeron choques sectarios en diferentes barrios de la capital. El Consejo Superior de las Fuerzas Armadas ha emitido un bando en el que afirma que los culpables serán castigados de forma ejemplar. Algunos analistas aseguran que el conflicto está siendo instrumentalizado por extremistas islámicos salafistas, procedentes de Arabia Saudí, o también por matones del antiguo régimen (véase Goytisolo 2011, pág. 16), unos y otros, al parecer, en un intento por hacer abortar la revolución democrática.

En Arabia Saudí, está terminantemente prohibida cualquier expresión religiosa o de culto que no sea islámica. En junio de 2004, la policía religiosa saudí mantenía en prisión, desde hacía medio año, a un cristiano indio, Brian Savio O'Connor, bajo la acusación principal de rezar a Jesucristo. En la cárcel de Riad, fue torturado brutalmente y amenazado de muerte, si no se convertía al islam.

En los Territorios Palestinos, es decir, Cisjordania, Jerusalén Este y la franja de Gaza, los cristianos ascienden a unos 50.000. A principios del siglo XIX, eran cristianos la mayoría de los

habitantes de Jerusalén. En la localidad de Belén, fueron mayoría durante siglos, pero hoy solo representan el 30% de la población. La opresión del fundamentalismo contra los cristianos es cada día mayor, sobre todo en Gaza, dominada por la organización islamista Hamás.

En Israel, en cambio, donde no hay ninguna hostilidad hacia los cristianos, el 10% de árabes cristianos, con nacionalidad israelí, más bien se está incrementando con la llegada de otros árabes cristianos, que huyen del territorio palestino en busca de refugio.

En Líbano, los cristianos mantenían, hasta no hace mucho, una hegemonía demográfica, económica y política. No obstante, es uno de los países donde la evolución de los acontecimientos ha resultado más grave, a consecuencia de las guerras civiles, desencadenadas a partir de 1975. En el país aún hay, actualmente, un 30% de cristianos, después de que su éxodo haya reducido la población cristiana a menos de la mitad. Conviene no ocultar el hecho de que, en Líbano, lo mismo que en Irak, los cristianos han sido las principales víctimas de la guerra.

En Irak, la población cristiana –que se remonta a los primeros siglos del cristianismo– se ha visto disminuida en un tercio, desde la guerra entre Irán e Irak, las dos guerras de Estados Unidos contra Sadam Husein y la posguerra. Eran cristianos el 9% de la población, pero, en la actualidad, ya solo representan el 3% (alrededor de medio millón). En 2008, los fundamentalistas asesinaron impunemente al arzobispo caldeo Potros Rahu. En febrero de 2010, en la ciudad de Mosul, al norte del país, se sucedieron agresiones contra los cristianos, con frecuentes asesinatos, de manera que la mayoría están huyendo de la zona: de las 2.000 familias cristianas que había en la ciudad, apenas quedan 500. De febrero a junio de 2010, 4.000 cristianos han tenido que huir, según la agencia de la ONU para los derechos humanos. El arzobispo siríaco-católico de Mosul, Basile Georges Casmoussa, secuestrado y luego liberado en enero de 2005, describe la situación como una catástrofe humana: «Cada día vienen más cristianos a pedirme certificados de matrimonio y otros documentos para utilizarlos en su exilio» (*El País*, 9 junio 2010, pág. 5). En Basora, algunos comerciantes cristianos se ven obligados a pagar una extorsión a una organización chií, para que no les quemem sus establecimientos.

En la noche del 31 de octubre al 1 de noviembre de 2010, durante la celebración de Todos los Santos, un grupo armado secuestró a los fieles, en la iglesia de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, en el centro de Bagdad. Asesinaron a dos sacerdotes que intentaban dialogar. Ante el asalto de las fuerzas de seguridad, algunos de los secuestradores hicieron estallar sus chalecos explosivos, otros dispararon a la policía, otros detonaron un coche bomba a las puertas del templo. Total, 58 muertos y 67 heridos, entre rehenes católicos y policías. En los días siguientes, el grupo insurgente Estado Islámico de Irak, rama iraquí de Al Qaeda, dio un ultimátum a la población cristiana del país, para que lo abandone. El arzobispo siríaco-católico de Bagdad ha denunciado esta sangrienta persecución. El patriarca caldeo de la capital recibió un mensaje firmado por las milicias de Ansar al-Islam, otro grupo ligado a Al Qaeda: «Cristianos infieles, no tenéis ningún lugar entre los musulmanes piadosos en Irak. Nuestras espadas están afiladas sobre vuestros cuellos. Es el último aviso» (*El País*, 8 noviembre 2010, pág. 10). Dos días más tarde, una oleada de ataques islamistas volvía a sembrar el pánico entre los cristianos iraquíes: una docena de explosiones sincronizadas, de artefactos caseros y proyectiles de mortero, dirigidas contra viviendas de cristianos e iglesias, en varios barrios de Bagdad, dejó un saldo de 3 personas muertas y 37 heridas, según el Ministerio del Interior bagdadí.

En Irán, tras muchos años de intimidación, las agresiones contra la comunidad cristiana están creciendo en intensidad. El Gobierno está endureciendo la política de acoso contra la comunidad cristiana. Durante el año 2010, fue aumentando el nivel de hostigamiento³. Desde el otoño de

3. Puede leerse un sumario bastante completo de las agresiones islámicas contra los cristianos iraníes,

2010, el régimen lanzó una campaña para eliminar del país todos los signos cristianos, junto a una ola de ataques contra los cristianos. La televisión oficial emite discursos incendiarios, acusando a los misioneros cristianos de «ladrones de la fe». Detrás de Corea del Norte, la República Islámica de Irán es el segundo país del mundo donde más grave es la persecución contra la fe cristiana. Por ejemplo, la página cristiana iraní Farsi Christian News Network (<http://www.fcnn.com/index.php?Itemid=587/>) ha publicado, el 20 de febrero de 2011, que, en medio del creciente caos en el mundo árabe y ante la incertidumbre y la pobreza de amplios sectores de la población iraní, los mulás están dirigiendo el odio y la animadversión hacia los cristianos, y que ha habido últimamente más de 250 detenciones arbitrarias, en 24 ciudades del país, en un clima de amenazas y ataques.

En Turquía, el islamismo fundamentalista parece orientarse, cada vez más, hacia una estrategia anticristiana. Ya habían matado a varios curas. Pero, el 3 de junio de 2010, fue acuchillado y degollado, como si se tratara de un asesinato ritual, el obispo Luigi Padovese, Vicario Apostólico de la Iglesia Católica en Anatolia, notable partidario del diálogo con el islam. Según testigos, el asesino del obispo gritaba: «¡He matado al gran Satán. Alá es grande!». Era la víspera del viaje del papa a Chipre, para presentar en público el documento de trabajo preparatorio del sínodo sobre Oriente Medio.

Más allá de Oriente Medio, en Afganistán, los insurgentes talibanes tienen entre sus objetivos prioritarios a los cooperantes cristianos. El 6 de agosto de 2010, en la región montañosa de Badajshan, al norte del país, asesinaron a balazos a diez miembros de un equipo sanitario, que prestaba atención médica y oftalmológica, pertenecientes a la Misión de Asistencia Internacional, asentada en el país desde hace varios decenios. El portavoz talibán, que reconoció la autoría, los acusó de espionaje y de predicar el cristianismo, ya que llevaban una Biblia en lengua local pastún. La organización médica niega todo proselitismo religioso.

En Pakistán, el 4 de enero de 2010, Salman Tasir, gobernador de Panyab, fue asesinado por su guardaespaldas, quien lo acusó de blasfemo, por apoyar la modificación de la ley que castiga la blasfemia como delito. En marzo de 2010, en Mansehra, distrito al norte de Islamabad, la capital del país, un grupo armado islamista irrumpió en las oficinas de la ONG cristiana de ayuda humanitaria World Vision, asesinó a seis trabajadores e hirió a otros siete. Este tipo de actos de violencia se venía incrementando de forma inquietante, en los últimos meses de 2010. Basándose en la ley sobre la blasfemia, un tribunal condenó a muerte en la horca a Asia Bibi, una mujer cristiana, madre de cinco hijos (*El País*, 17 de noviembre de 2010, pág. 33). El 2 de marzo de 2011, en Islamabad, fue asesinado Shabaz Bati, ministro de Minorías, el único cristiano que formaba parte del Gobierno. Varios hombres armados acribillaron el coche del ministro y luego huyeron, dejando unos panfletos a favor de la ley de la blasfemia y amenazando a sus oponentes. La organización Tehrik e Taliban, que asumió el crimen, acusaba al ministro de «ser blasfemo», por criticar la ley sobre la blasfemia. La víctima era consciente del peligro: «Soy objetivo número uno de los talibanes por la ley de la blasfemia. Recibo todo tipo de amenazas, pero estoy comprometido con la causa. Sé que pueden matarme. (...) La ley de la blasfemia debe ser cambiada, porque los extremistas la están usando como un arma de victimización» (*El País*, 3 marzo 2011, pág. 11). Incluso los clérigos, los mulás, habían emitido

«Summary Report on the Repression and the Persecution of Christian Iranians in 2010», en la página de Farsi Christian News Network:

http://www.fcnn.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2566:summary-report-on-the-repression-and-the-persecution-of-christian-iranians-in-2010&catid=127:iranian-christian&Itemid=593

cinco fetuas en contra del ministro Bati. Pakistán soporta una agresiva islamización, desde la época de la dictadura militar de Muhammad Zia-ul-Haq, hace unos treinta años. La lucha por la tolerancia, el pluralismo y los derechos humanos resulta allí sumamente difícil.

En Indonesia, el 24 de octubre de 2005, tres jóvenes estudiantes indonesias, cristianas, Ida Yarni Sambue, Theresia Morangke y Alfita Poliwo, fueron atacadas por seis islamistas y decapitadas con machete, por negarse a convertirse al islam. El 21 de septiembre de 2006, tres campesinos indonesios, católicos, Fabianus Tibo, Domingus da Silva y Marinus Riwu fueron acusados falsamente de suscitar disturbios y por ello condenados y ejecutados.

Antes de su independencia de Indonesia, los cristianos de Timor Oriental sufrieron graves ataques. Al menos 15 sacerdotes y un número similar de religiosas fueron asesinados en Dili, la capital, y Baucau, segunda ciudad de país, por los paramilitares musulmanes pro indonesios, en una campaña contra la Iglesia católica. El Vaticano denunció un ataque con granadas a una iglesia de la localidad sureña de Suai, que causó un centenar de muertos, entre ellos tres sacerdotes timorenses. También está el caso de seis religiosas de la orden canosiana, que murieron en Baucau, cuando su convento fue incendiado por los paramilitares. Con posterioridad, el 10 de agosto de 2007, militantes del Frente Revolucionario de Timor Oriental, controlado por musulmanes, atacaron el orfanato y el colegio salesiano San Juan Bosco, donde violaron a varias estudiantes.

En Filipinas, aunque es un país mayoritariamente católico, el 22 de agosto de 2002, la guerrilla islámica filipina de Abu Sayyaf, grupo que algunos vinculan con Al Qaeda, decapitó a dos predicadores cristianos que mantenía como rehenes. Las cabezas de Leonel Mantic y Lemuel Montolo, ambos de nacionalidad filipina, fueron halladas envueltas en plástico, en el mercado público de Patikul, en la isla de Joló, a unos mil kilómetros al sur de Manila. Una de las cabezas llevaba adherida una nota, en la que se leía: «Los no creyentes en Alá correrán la misma suerte. Esto forma parte de nuestra yihad».

En fin, esta incompleta crónica sangrienta y sombría representa un panorama desalentador, de violencia sistemática, que no obedece a un cúmulo de coincidencias. Quizá con excepción de Nigeria, donde hay una especie de guerra civil entre unos y otros, el asedio y la persecución contra los cristianos acontece, en todos los países de mayoría islámica, de manera unilateral y por obra de los musulmanes. En algunos de estos países, se hace desde el Gobierno y en virtud de leyes discriminatorias para los no musulmanes. En otros casos, la violencia la ejercen los vecinos, grupos fanatizados u organizaciones terroristas internacionales. La impunidad de que suelen gozar los autores facilita aún más los atropellos. Así, decenas de millones de cristianos viven en una situación de intolerancia, acoso, opresión y persecución islamista, en sus propios países. Y las cosas no han cesado de empeorar en los últimos años, según The Becket Fund for Religious Liberty, 2010 (<http://www.becketfund.org/>). Tenemos que señalar, y que lamentar, la escasa conciencia de este enorme problema en la opinión pública occidental.

Si nos situamos a nivel de los acontecimientos de actualidad, esto es, en la escala de tiempo medido en días y meses, siempre se pueden encontrar circunstancias y causas inmediatas o locales, desde las que describir las agresiones. Pero, si miramos esos mismos acontecimientos inscribiéndolos en otra escala de tiempo más amplia, de años y decenios, entonces observaremos un proceso continuado de hostigamiento, emigración forzada y reducción a veces drástica de la población cristiana (como ha ocurrido en Líbano, Irán, Egipto o Irak). Y todavía cabe interpretar esos lamentables hechos en una escala de siglos, que nos desvela la persistencia de un paradigma de hostilidad contra los cristianos, fundamentado, por desgracia, en los suras del Corán y amplificado históricamente en todas las sociedades islámicas, por mucho que varíen las modulaciones según la época y el contexto.

El fundamentalismo se despliega en el entorno contemporáneo, sin duda, pero tiene un origen endógeno. El motivo coyuntural desencadenante de los ataques y la forma concreta que adoptan (por ejemplo, un régimen despótico que emplee a sus esbirros para encender los ánimos entre musulmanes y cristianos, o un grupo islamista que convoque a la eliminación de todos los infieles), no hacen más que activar un dispositivo mental de odio, articulado a un mecanismo social de agresión. Mientras no se desactive, está ahí prediseñado y consagrado por una antigua tradición. Hasta ahora, ha contado con el respaldo de la interpretación teológica y jurídica dominante en el islam, de la que los fundamentalistas solo extraen consecuencias más radicales. La clave está en que existe un concepto y un esquema cultural que justifica ese tipo de hostilidad y cuyo nombre todo el mundo conoce: *yihad*.

2. LA YIHAD COMO BELIGERANCIA PARA ISLAMIZAR EL MUNDO

La imagería que, en España, representa al ecuestre Santiago «matamoros» no corresponde a ningún hecho real o histórico de la vida del apóstol Santiago (Jacobo el Mayor), ni al mensaje original de la fe cristiana, contenido en los evangelios. Se diría que, más bien, constituye una mimesis en la cristiandad de cierta imagen del Mahoma *matainfieles*, esta sí históricamente atestiguada por las fuentes escritas islámicas. La figura del matamoros entraña, a las claras, una degradación absoluta del evangelio de Jesús y de la actuación de la iglesia primitiva; de modo parecido a como las cruzadas pudieran reflejar una mala imitación de la *yihad*, según algunos estudiosos.

En la doctrina islámica, la *yihad* personal y colectiva se concibe como esfuerzo interior y exterior, que se expresa como lucha y combate con todos los medios, contra todo poder que se oponga a la expansión de la causa de Alá. La *yihad* define, por antonomasia, la actitud militante del buen musulmán. Pero ¿cómo hay que entender esto, que todavía es tan controvertido? Opino que, a estas alturas, no es necesario discutir más si la *yihad*⁴ significa ante todo un esfuerzo espiritual del creyente por seguir los mandatos del Corán. Está claro que significa eso, pero, siguiendo siempre el ejemplo de Mahoma, la *yihad* adquirió, además, el sentido de un esfuerzo corporal, es decir, de combate armado «en la causa de Alá», en la guerra contra los infieles, cuya meta es conseguir la supremacía del islam⁵. No encontraremos ni un solo sura del Corán que no implique un planteamiento polémico, de enfrentamiento con alguna clase de enemigo. Y las aleyas coránicas que mencionan expresamente la *yihad*, en el sentido de guerra por la fe, son más de cien. A esto que hay que añadir que casi la totalidad de las alusiones a la *yihad*, en los hadices, tiene un significado bélico. Y ese significado está corroborado unánimemente por las disposiciones de las principales escuelas de jurisprudencia, entre el siglo X y el XIV (véase Spencer 2007, págs. 62-64). Pero, además, es que hoy son legión los personajes musulmanes, que, actuando como portavoces del islam ortodoxo, dejan fuera de toda duda ese significado primordial, al tiempo que, sobre todo los fundamentalistas, lo proyectan sobre los escenarios de nuestro mundo actual.

4. Huelga la opinión del puritanismo arabista de esos eruditos que nos advierten que, en árabe, *yihad* tiene género masculino. La Real Academia Española ha admitido recientemente el vocablo en el diccionario y le ha asignado el género femenino usual: la *yihad*.

5. La religión de Mahoma, en comparación con las demás, presenta en su origen la singularidad de introducir, justificar y sacralizar el motivo ideológico-religioso como causa de guerra.

Así pues, el surgimiento contemporáneo de la yihad armada no es una desviación, sino que se legitima evocando el pasado, con la mirada puesta en el presente y el futuro, en plan de continuación de la lucha secular contra Occidente y, ahora, contra la modernidad. El mundo moderno occidental es satanizado y calificado con el concepto coránico de *yahiliya* (ignorancia), alusiva a la época preislámica o «era de la ignorancia», vista como situación de caos y politeísmo que debe ser combatida por el islam. Los Hermanos Musulmanes de Egipto se fundaron, en 1928, con esa misión. Su máximo teórico, Sayyid Qutb, desarrolló las bases del islamismo fundamentalista de nuestros días y su teología política ha inspirado a la mayoría de los grupos integristas y salafistas. Expone una crítica furibunda, tanto del sistema capitalista como el comunismo soviético, que, para él, están pervertidos por igual y deben ser repudiados y combatidos. Como solución, propugna un «camino árabe», basado en el islam de los antepasados, es decir, el de la generación de Mahoma, sus compañeros y los cuatro primeros califas rectamente guiados (tales son los referentes del salafismo). Qutb sostiene, en su libro *Hitos del camino*, que el islam no puede admitir ninguna componenda con la sociedad moderna, con ninguna sociedad de infieles sumida en la ignorancia (*yahiliya*), sino que debe organizarse para hacer la guerra a los impíos y prevalecer sobre ellos:

«Por tanto, es necesario que el fundamento teórico del islam –la creencia– se materialice en la forma de un grupo organizado y activo desde el principio. Es necesario que este grupo se separe de la sociedad *yahilí*, convirtiéndose en independiente y distinto de la sociedad *yahilí* activa y organizada, que tiene como objetivo bloquear el Islam. El centro de este nuevo grupo debe ser un nuevo liderazgo; el liderazgo que por primera vez se dio en la persona del profeta, y después de él fue delegado en los que se esforzaron por traer a la gente bajo la soberanía de Dios Todopoderoso, su autoridad y sus leyes. Una persona que da testimonio de que no hay ninguna deidad digna de culto más que Alá y que Mahoma es su mensajero debe cortar su relación de lealtad con la sociedad *yahilí*, que ha abandonado, y con el liderazgo *yahilí*, ya sea en la forma de sacerdotes, magos o astrólogos, o en la forma de liderazgo político, social o económico, como hizo el profeta en su tiempo con los quraishíes. Él tendrá que dar su completa lealtad al nuevo movimiento islámico y al liderazgo musulmán» (Qutb 1964, pág. 58).

Sayyid Qutb figura como uno de los principales mentores de la lucha global por la instauración de la *charía* y el Estado islámico. Pero no le va a la zaga otro suní, Abul Ala Maududi, quien escribe en su obra *La yihad en el islam*:

«La verdad es que el islam no es una ‘religión’, ni los musulmanes son una ‘nación’ en el sentido convencional de los términos. En realidad, el islam es una ideología y un programa revolucionarios que pretenden cambiar y revolucionar el orden social del mundo y reconstruirlo de acuerdo con sus propios principios e ideales. Del mismo modo, ‘musulmanes’ es de hecho un partido revolucionario internacional, organizado bajo la ideología del islam para llevar a cabo su programa revolucionario. Yihad es el término que significa la lucha revolucionaria, el máximo empeño del Partido Islámico revolucionario para conseguir la revolución islámica. (...) Cualquier Estado y poder que se oponga a la ideología y programa del islam, dondequiera que sea y quienquiera que pueda ser, el islam está decidido a eliminarlo. El islam se propone la dominación de su propia ideología y programa, sin que importe quién protagoniza su causa ni de quién es el poder que vence en este proceso. El islam exige no una porción de tierra, sino el poder sobre todo el planeta» (Maududi 1939a, págs. 5 y 6).

Si, para Maududi, el islamismo fundamentalista revolucionario es la verdad del islam, las palabras del chií Jomeini en Irán tampoco se quedan cortas, en su llamamiento a la guerra y al imperialismo en nombre de la religión:

«El islam obliga a todos los adultos varones, con la única excepción de los discapacitados, a prepararse para la conquista de países a fin de que el mandato islámico se obedezca en todos los países del mundo. Quienes estudian la yihad islámica comprenderán por qué el islam quiere conquistar el mundo entero. (...) Quienes no saben nada del islam creen que el islam es contrario a la guerra. Estos son unos estúpidos. El islam dice: Matad a todos los no creyentes tal como ellos os matarían a todos vosotros. ¿Acaso significa esto que los musulmanes deben cruzarse de brazos hasta que los devoren? El islam dice: Matadlos, pasadlos a cuchillo y dispersadlos. ¿Significa esto que hemos de cruzarnos de brazos hasta que nos derroten? El islam dice: Matad por Alá a todos los que puedan querer mataros. ¿Significa esto que debemos rendirnos al enemigo? El islam dice: Todo lo bueno que existe es gracias a la espada y por la amenaza de la espada. ¡Solo con la espada se puede conseguir la obediencia de la gente! La espada es la llave del Paraíso, que solo los guerreros santos pueden abrir. Hay otros cientos de himnos y hadices que instan a los musulmanes a estimar la guerra y combatir. ¿Significa esto que el islam es una religión que impide que los hombres libren una guerra? Escupo sobre todos los imbéciles que proclaman tal cosa» (citado en Ibn Warraq 1995, prólogo a la edición española de 2003, pág. 16-17).

Uno de los discípulos de Sayyid Qutb es nada menos que Aymán al-Zawahiri, mentor de Osama Bin Laden, lugarteniente suyo en la organización terrorista Al Qaeda y su nuevo líder, tras la muerte de Bin Laden. En junio de 2011, a través de un vídeo en páginas yihadistas, al-Zawahiri exhortaba a los musulmanes a continuar en la «senda de la yihad», contra Estados Unidos, contra los «cruzados» y sus colaboradores.

Otro intelectual, vinculado a la organización Hermanos Musulmanes, aunque contrario al extremismo yihadista, es el teólogo islámico egipcio Yusuf al-Qaradawi, presidente del Consejo Mundial de Ulemas y muy influyente en virtud de su programa *La charía y la vida*, en Al Yazira. Al-Qaradawi, vaticina enfáticamente: «El islam volverá a Europa como conquistador y victorioso tras ser expulsado de ella dos veces, una desde el sur, desde Andalucía, y la segunda desde el este, cuando llamó a las puertas de Atenas. Conquistando Europa el mundo será del islam» (citado, entre otros sitios, en <http://foros.laverdad.es/post50865.html>).

De la Hermandad Musulmana derivó Yihad Islámica egipcia, de donde nacería Al Qaeda, así como Yihad Islámica palestina y el partido Hamás. En la Hermandad se han inspirado multitud de grupos yihadistas, en otras latitudes. El gran lema de todos ellos es que: «La civilización islámica es la alternativa»⁶. La misión suprema estriba, por tanto, en «establecer el islam

6. Ideas como esta denotan la confusión en que están sumidos. Esgrimen la «civilización islámica», pero esta no puede esencializarse, ya que la historia muestra una sucesión de épocas con paradigmas diferenciados: los cuatro califas bien guiados de Medina (desde 632); el imperio árabe de los califas omeyas de Damasco (desde 661); el imperio del islam como religión universal, del califato abasí de Bagdad (750-1258); y, tras la irrupción de los mongoles (1258), se formaron tres principales imperios: el imperio otomano turco (1281-1923), el imperio safávida persa (1501-1722) y el imperio mogol indio (1526-1857). Pues bien, la época de esplendor de la civilización musulmana coincide precisamente con el califato abasí, que es denostado por los fundamentalistas, mientras ensalzan como edad de oro la de los cuatro primeros califas. Además, entienden la regeneración como una «vuelta al Corán» y nunca como una vuelta a los principios que generaron la civilización musulmana, entre 750 y 1250, incluyendo a sabios racionalistas como al-Farabi (☉950), al-Razi (☉955), Ibn Miskawayh (☉1030), Ibn al-Haytam (☉1040) e Ibn Rushd (☉1198). Lo cierto es que en tiempos de los califas de Medina no existía aún ninguna civilización musulmana. Por otra parte, cabe observar que la «civilización musulmana» no tuvo nada específicamente árabe, salvo la lengua, que luego, desde mediados del siglo XIII, fue desplazada en buena medida en los imperios turco, persa e indio. Incluso, siguiendo a Ibn Warraq, se podría argumentar que no tuvo nada específicamente islámico salvo el propio islam en cuanto ideología del poder, que más bien acabó coartando y anquilosando la

mundial». Tal es el objetivo por el que hay que llevar a cabo la yihad: «la gran yihad para eliminar y destruir la civilización occidental desde dentro». Para ello, se trata de «construir centros islámicos, organizaciones islámicas, escuelas islámicas»; «destruir el execrable mundo occidental, a fin de que no exista, y que la religión de Alá se alce con la victoria sobre todas las otras religiones» (Manifiesto de los Hermanos Musulmanes de América del Norte, traducido del vídeo documental *The Third Jihad*, 2008). Entre la lista de organizaciones con las que cuentan, para contribuir a esta misión, figuran varias que se consideran «moderadas»: Islamic Circle of North America (ISNA), Muslim Students Association (MSA), Islamic Association for Palestina (IAP), etc.

El ayatolá iraquí Ahmad Husseini al-Baghdadi se muestra meridianamente claro en su discurso: «La yihad ofensiva significa atacar al mundo a fin de propagar las palabras *No hay más dios que Alá y Mahoma es el mensajero de Alá* en todo el mundo» (Al Yazira, mayo de 2006).

En Pakistán, la coalición de partidos religiosos extremistas, antioccidentales, inspirados en Maududi, exigen la aplicación de la *charía* en todo el país. El jefe militar de la Mezquita Roja, en el centro de Islamabad, Abdul Rashid Ghazi, cayó muerto en el asalto a dicha mezquita, en 2007. En una entrevista, había expuesto su determinación: «Si nos atacan, la obligación del musulmán es extender la lucha a todo el mundo. Persona por persona, ojo por ojo, nariz por nariz, oreja por oreja, diente por diente». Y su confianza era ilimitada: «Nosotros tenemos miles de jóvenes dispuestos a morir. Somos más poderosos. Dios está de nuestro lado» (*El País*, 11 de junio de 2007).

Descubrimos una y otra vez la misma doctrina, por todos los confines, ya se convoque explícitamente, o no, a la violencia. El islamismo, el salafismo, el yihadismo, pero también en general el sunismo y el chiismo, en su forma tradicional y dominante, nutren su cosmovisión de un mismo sistema de creencias. Nos lo reitera el telepredicador islámico Zakir Naik, cuando declara en un canal de televisión de Bombay, en India: «El Corán (3,85) dice que Alá no tolerará jamás otra religión que el islam. Por consiguiente, sabiendo que el islam es la única religión verdadera, nosotros no toleramos la propagación de otras religiones». Del trasfondo de esta intolerancia absoluta, surge la exigencia de combatir por la fe con todos los medios. No son incoherentes los musulmanes fervorosos que suscribirían, sin vacilar, lo que decía el jeque Feiz Mohammad, predicador islámico australiano, director del Global Islamic Youth Centre, en Sidney, de orientación wahabí: «La cumbre, el cénit, la más alta cima del islam, esto es la yihad». Están convencidos de que eso forma parte del núcleo duro del mensaje.

Así pues, está fuera de discusión el hecho de que, en determinados suras del Corán, se dan órdenes de esforzarse para luchar y matar a los infieles (es decir, los no musulmanes), por «la causa de Dios». Esta obligación es constitutiva de la yihad y una dimensión esencial de la fe. Recordemos, varias aleyas, datadas, según los especialistas, en el año primero, segundo, cuarto y noveno de la hégira, con el fin de señalar la persistencia de la idea:

«Cuando os enfrentéis a los infieles, asestad los golpes de espada en el cuello hasta derrotarlos. Entonces, atadlos fuertemente» (Corán 47,4).

«Matadlos dondequiera que los encontréis y expulsadlos de donde os hayan expulsado. Pues la

civilización a partir del siglo XIII, cuando el fijismo de las escuelas hizo abortar toda innovación. De modo que algunos autores dudan de que sea exacto hablar de «aportación civilizadora del islam», pues habría tomado los elementos civilizatorios de Bizancio, Persia e India.

opresión es peor que el homicidio. (...) Esa es la retribución de los incrédulos» (Corán 2,191).

«Yo infundiré terror en los corazones de los infieles. ¡Cortadles el cuello, amputadles los dedos!» (Corán 8,12).

«Los creyentes guerrearán por la causa de Dios» (Corán 4,76).

«Cuando hayan pasado los meses sagrados, matad a los asociadores dondequiera que los encontréis. ¡Capturadlos! ¡Cercadlos! ¡Tendedles emboscadas en todas partes!» (Corán 9,5).

En una de las colecciones de hadices auténticos, la de Muslim, Mahoma indica las opciones que los musulmanes han de presentar a los no musulmanes, a saber: 1) que se conviertan al islam, 2) que se sometan pagando el tributo especial de capitación, 3) o bien que afronten la guerra y la muerte:

«Sulaimán ben Buraid relató, transmitido por su padre: Cuando el Mensajero de Alá (la paz sea con él) nombraba a alguien al mando de un ejército o un destacamento, lo exhortaba especialmente a temer a Alá y tratar bien a los musulmanes que estaban con él. Luego decía: Combate en el nombre de Alá y por la causa de Alá. Combate contra aquellos que no creen en Alá. Sal a la guerra y no administres mal el botín. No rompas los pactos. No mutiles los cadáveres y no mates a los niños. Cuando encuentres a tus enemigos los politeístas, invítalos a seguir tres caminos posibles. Si responden a alguno de ellos, acéptalo y retírate sin hacerles daño. [Primero] Invítalos a aceptar el islam; si te responden, acéptalo y desiste de guerrear contra ellos. Luego, invítalos a emigrar de sus tierras a la tierra de los emigrados e infórmalos de que, si lo hacen, tendrán los derechos y obligaciones de los emigrados. Y si se niegan a emigrar, díles que entonces tendrán la condición de musulmanes beduinos, sometidos a la ley de Alá igual que los otros musulmanes (...) Si rechazan aceptar el islam, pídeles que paguen la *yizia*. Si se avienen a pagar, acéptalo y retírate sin hacerles daño. Pero si se niegan a pagar el tributo, encomiéndate a Alá y guerrea contra ellos» (hadices de *Sahih Muslim*, libro 19, «Libro de la yihad y de las expediciones militares», nº 4294).

Si el planteamiento es así y si, hoy por hoy, observamos actos de violencia terrorista, como puesta en práctica de la yihad en la senda de Alá, nos surge una pregunta crucial: ¿apoya el mundo islámico, en general, la violencia yihadista? La respuesta, por muchas excepciones que haya, es en gran medida afirmativa; y lo es, precisamente, porque cuenta con una sólida legitimación religiosa. En efecto, las fuentes islámicas, comenzando por el Corán, los hadices, la tradición islámica, la teología islámica, el derecho islámico, las escuelas de interpretación coránica a lo largo de la historia y la misma historia musulmana atestiguan, al unísono, que el islam autoriza el uso de la violencia contra los no creyentes, en circunstancias jurídicamente previstas. Solo el Corán contiene más de cien aleyas que llaman a los musulmanes a la guerra contra los no creyentes (judíos y cristianos, sobre todo). Hasta el punto de tachar como «hipócritas» a los musulmanes que se muestran reacios a ir al combate, a los que amenaza con el infierno.

Los propósitos del islam militante fundamentalista suelen ser transparentes, aunque en ocasiones se camuflen habilidosamente, según las conveniencias. Llama la atención que, en Occidente, se pronuncien soflamas tan alucinadas como la de Abdul Alim Musa, imán en Washington, cuando manifiesta: «El islam viene a los Estados Unidos no por la violencia. El islam viene a los Estados Unidos como el cristianismo fue a Roma. (...) Alá dice que el islam alcanzará el lugar que merece en el mundo, aunque esos politeístas, esos hipócritas, esos criminales, esos opresores, aunque todos esos se junten, el islam dominará, les guste o no» (*The*

Third Jihad, 2008).

Un capellán musulmán del Servicio penitenciario de Nueva York, Warith Deen Umar, aleccionaba así a un grupo de jóvenes presos: «Hermanos, estad preparados para combatir, para morir y matar. Esto forma parte de la religión. No soy yo quien os lo dice, es la historia, el Corán. Nadie lo puede negar. (...) ¿No estará el terrorismo en el Corán? Se llama *irhab*. Está escrito en el sura 8,12 del Corán. No es cuestión de la traducción. No es cuestión de quién lo dice. No. Está muy claro: ‘Yo infundiré terror en los corazones de los infieles. ¡Cortadles el cuello, amputadles los dedos!’» (*The Third Jihad*, 2008).

Por su lado, Abu Mujahid, portavoz de la Islamic Thinkers Society estadounidense, afirma que su meta última es instaurar un Estado islámico mundial, la plena dominación del islam: «Alá dice que el mundo entero estará bajo su dominio. El mundo acabará por obedecer a las leyes divinas». Y Yousef Khattab, otro militante de la misma asociación, declaraba en una manifestación de musulmanes en Nueva York, en 2007: «El islam dominará. Eso es lo que va a ocurrir. (...) Queremos la *charía* aquí y la tendremos. La bandera de ‘No hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta’ ondeará en la Casa Blanca, si lo queremos. Solo es cuestión de tiempo. (...) Pero la ley islámica la impondremos. *Inch Alá*» (*The Third Jihad*, 2008). Queda patente que estos colectivos musulmanes no están reclamando derechos, sino que aspiran a la dominación. Lo que quieren es reemplazar las leyes democráticas por su propia versión rigorista de la ley islámica.

Abdurahman Alamoudi, fundador del American Muslim Council, recibido en audiencia por los presidentes Clinton y Bush como reputado musulmán «moderado», fue detenido y condenado a prisión por terrorismo, en 2004, y su organización, clausurada por el Gobierno de Estados Unidos. En realidad, nunca se había recatado de propugnar la islamización del país: «Tenemos la oportunidad de llegar a ser la fuerza moral de Norteamérica. La única cuestión es cuándo. Esto ocurrirá un día, loado sea Alá. No tengo ninguna duda. Esto depende de nosotros. Será ahora o dentro de cien años, pero este país se hará musulmán» (*The Third Jihad*, 2008).

El Council on American-Islamic Relations, de Estados Unidos, se presenta también como una asociación moderada, que está a favor de la paz y en contra del terrorismo. Pero, en su página de Internet, aunque condenan a Al Qaeda, nunca critican a organizaciones islamistas fundamentalistas, como la palestina Hamás, o la libanesa Hezbolá. Su presidente fundador, Omar Ahmad, no se avergüenza, sino que se eleva al plano de los principios de la estrategia bélica, diciendo que pertenece a las técnicas de guerra el embaucar y camuflarse, y que la política conlleva la guerra y la doblez.

Nunca han faltado voces, advirtiéndonos de la necesidad de desconfiar de las «organizaciones musulmanas moderadas», porque su trasfondo doctrinal no es distinto, porque no sabemos si la aparente moderación será una de las tácticas básicas de doble lenguaje. Hay que examinar sus verdaderas opciones, atendiendo a lo que hacen y a quién apoyan. Pues, bajo el ropaje de una «religión de paz», se podría esconder un plan de guerra. Y palabras como tolerancia, libertad o verdad podrían significar, en la práctica, todo lo contrario.

El fundador y presidente del American Islamic Forum for Democracy, Zuhdi Jasser, musulmán convencido y experto en teología islámica, es consciente del problema y se ha pronunciado públicamente en contra del islam fundamentalista y el yihadismo. Pone en guardia a los jóvenes norteamericanos musulmanes frente al islam político que, en vez de hablar del amor de Dios, lanza vituperios a Occidente e incita el odio. Denuncia los planes yihadistas: «Hay dos estrategias de yihad. La yihad violenta, en la que los islamistas se sirven de la violencia y el terrorismo para vencer a su enemigo. Y lo que se llama la yihad cultural, en la que los islamistas se sirven, con una gran doblez, de las leyes y los derechos que les otorga

nuestra sociedad para intentar subvertirla» (*The Third Jihad*, 2008).

Si volvemos la mirada hacia Europa, el yihadismo está implantado e intenta tejer sus redes, tanto entre inmigrantes como entre conversos al islam. Sin duda, es minoritario, pero el proyecto de combatir en nombre de Alá, en contra de los increyentes, está ahí. Desde el principio de los años 1990, en Alemania, se produjo no solo una radicalización de los musulmanes residentes, en su mayoría turcos, sino un proceso creciente de conversiones al islam, por parte de ciudadanos alemanes. Se estima que los conversos son alrededor de cien mil, más mujeres que hombres. En 2006 y 2007, la policía detuvo a varias células, que estaban preparando ataques terroristas en suelo alemán, o que captaban combatientes islamistas (*muyahidín*) para actuar en Irak y Pakistán. En 2008, hubo islamistas alemanes que se hicieron explotar, con cinturón bomba, en Afganistán y en Irak. Y fueron presentados, a sus correligionarios, como modelo para la yihad, que deberá exterminar a los enemigos del islam en Europa.

Son el exponente más activo de un movimiento religioso-político autodenominado Euroislam, que pretende lanzar una islamización mundial a partir de Europa, incorporando en la ideología musulmana ciertos elementos de la cultura occidental: de forma expresa y para espanto de ingenuos, recurren a la filosofía de Martin Heidegger (véase Farías 2010, págs. 234-238). En efecto, el converso Abu Bakr Rieger, director del *Islamische Zeitung*, órgano oficial islamista, sostiene que *Ser y tiempo* proporciona fundamentación al «pensamiento de la unidad» típico del islam y que hay «otros dos momentos de la filosofía heideggeriana que constituirían un horizonte común con la crítica islámica a la modernidad ilustrada democrática, las pretendidas críticas a la técnica y al entendimiento racional de la realidad» (Farías 2010, pág. 240). Defienden, así, la relevante función que pueden desempeñar las aportaciones del pensamiento nazifascista, en particular las de Martin Heidegger, Ernst Jünger y Carl Schmitt, para la renovación y profundización del discurso político del islamismo (son los mismos pensadores que cita Ian Dallas, alias Abdalqadir as-Sufí, 2007). No es de extrañar que esas ideas totalitarias cuenten con entusiastas seguidores en la República Islámica de Irán. Una vez islamizadas, tales ideas refuerzan la justificación de la extrema agresividad del régimen iraní contra la oposición, contra la modernidad y contra Occidente, al mismo tiempo que suministran fundamentos teóricos para la instauración del totalitarismo y la negación de los principios de la sociedad abierta y democrática.

Parece, pues, incontestable que, si el islam está entre nosotros, hay que comprender que no se trata del islam idílico, idealizado o mitificado que los ignaros imaginan, sino el islam realmente existente. Por lo tanto, el proyecto político fundamentalista también está aquí y busca ganar terreno, con el objetivo final, archisabido, de luchar por imponer la ley islámica, como forma y demostración de la supremacía de Alá. El imperativo de esta supremacía es el que exige a todo musulmán comprometerse con la yihad. Por eso mismo, es innegable que la yihad está entre nosotros, ya lo ha probado con crueldad y prosigue su labor de zapa, con su constante apelación al espíritu de combate contra los no musulmanes; combate para el cual capta, recluta y actúa cuanto puede, en todas las vertientes: religiosa, cultural, espiritual, económica, política, militar. Sería un error fatal pensar que eso del yihadismo es una amenaza remota, o sin posibilidades de arraigar en sociedades civilizadas.

Ese mundo siniestro del fundamentalismo, con ser real, no lo es todo y no significa que sea imposible abrir la historia del islam a la modernización y a la convergencia en una ética universal. De igual manera que las demás grandes tradiciones, los musulmanes deberán buscar lo mejor de sí mismos y reformular el mensaje islámico en términos compatibles con una conciencia común de humanidad. Para ello, alguna vez tendrá que prosperar el trabajo, en parte ya hecho, de crítica de las fuentes y de reinterpretación de la yihad, en el sentido de neutralizar

la agresión contra los otros y potenciar la colaboración en un esfuerzo humano conjunto. Pero todavía se tropieza con un temor reverencial, que impide acometer el análisis histórico-crítico, no solo de los textos sagrados, sino de la propia vida y predicación de Mahoma, de la evolución entre sus diferentes fases o enfoques, distinguiendo netamente al «mensajero de Dios», que exhorta a la fe y a la paz, y el posterior desarrollo del «profeta armado», cuya validez estaría circunscrita a un contexto particular.

3. EL ISLAMISMO YIHADISTA JUSTIFICA Y PRACTICA EL TERRORISMO

No se trata de una acusación de sus enemigos, sino que es una reivindicación apologética de los actos de violencia, incluso indiscriminada, con la intención de infundir terror. Para los fundamentalistas islámicos, al menos, la práctica del terrorismo se vuelve legítima, cuando está al servicio de la yihad (véase Maududi 1939a, Qutb 1964, Taheri 1987). No les parece un exceso bárbaro, forzado por la desesperación en ciertas circunstancias, pero condenable en sí mismo. Desde su visión maniquea del mundo, las víctimas se lo merecen. Así lo piensan innumerables organizaciones islamistas, ampliamente conocidas y diseminadas, que, o bien ejercen directamente la acción violenta y terrorífica planificada por los yihadistas, o bien, sin ejercerla, defienden sistemáticamente los postulados que la justifican.

Aunque siga siendo controvertido, es posible acotar un concepto de terrorismo suficientemente preciso y matizado, como el que nos da Antonio Elorza:

«Entendemos por terrorismo una táctica, preferente, aunque no exclusivamente política, que consiste en la ejecución seriada y sistemática de acciones puntuales de violencia. Para ser considerada terrorismo, la sucesión de actos de violencia ha de alcanzar un alto grado de intensidad. El terrorismo requiere una organización críptica, bien porque el sujeto ejecutante actúa de forma clandestina, bien porque constituye la vertiente oculta de una organización legal, sea esta un grupo privado, un organismo político o el propio Estado. La finalidad del terrorismo consiste, no en vencer por las armas al adversario, sino en socavar su resistencia, creando un estado de inseguridad por efecto de la intimidación generada por la sucesión de actos de violencia» (Elorza 2005).

El terrorismo islámico solo añade a esta definición el concebirse y ejecutarse como exigencia de la fe islámica y en aplicación de sus preceptos, es decir, el matar específicamente en nombre de Alá. Como semejante exigencia la interpreta cada organización islamista fundamentalista, en función de quiénes son vistos como enemigos de la fe, infieles o apóstatas, los sujetos pasivos sobre los que recae el terror pueden variar mucho; de manera que no quedan excluidos, de hecho, otros musulmanes, como pudiera creerse en principio. Desde los primeros tiempos, la guerra y la guerra sucia se han librado entre ellos, tanto o más que contra los increyentes. Hoy, la novedad es que el espectro del terror inspirado recorre todos los meridianos del mundo.

El 6 de octubre de 1981, en pleno desfile militar, el presidente de Egipto, Anwar el-Sadat, fue asesinado por miembros de los Hermanos Musulmanes. Durante el posterior juicio, uno de sus dirigentes gritó, ante el tribunal, reivindicando el atentado: «No nos avergonzamos de nuestra religión. Y nos sacrificamos. Estamos preparados a más sacrificios aún, hasta la victoria del islam» (reportaje de *Envoyé Special*, FR-2).

Tenemos constancia de un primer atentado grave del terrorismo islamista en España, el 12 de abril de 1985, con un bombazo en el restaurante El Descanso, cerca de la base norteamericana de Torrejón de Ardoz: Hubo 18 muertos y 82 heridos. Entre unos y otros, once víctimas eran norteamericanas. Poco después, el atentado fue reivindicado por la Yihad Islámica, mediante

una carta, a la que entonces no se le dio mucha importancia. En ella, afirmaba: «El islam está preparado. España e Italia son los primeros objetivos. El atentado de Madrid ha sido el inicio de la guerra santa islámica. Muerte a Estados Unidos. Los apóstoles de la muerte están preparados para reemprender la guerra santa» (reportaje en *El País*, Domingo, 18 de abril de 2010).

En Argelia, desde 1991 a 2002, durante la guerra civil entre el gobierno y grupos insurgentes islamistas, se calcula que el Grupo Islámico Armado (GIA) llevó a cabo masacres en las que asesinó a unas 150.000 personas, en su mayoría civiles. Y no es la única prueba de que las poblaciones de los países musulmanes son las primeras víctimas del islamismo terrorista.

Pese a la negación de los hechos por parte de algunos apologetas del islamismo, el terrorismo global, como instrumento de la yihad, es una temible realidad. Sus actores son diversos y muchos de ellos constituyen una compleja telaraña de organizaciones. Quizá la más conocida es la que lleva el nombre de Al Qaeda, que, en 1998, perpetró dos explosiones perfectamente sincronizadas en las embajadas de Estados Unidos en Kenia y en Tanzania, causando 258 muertos y más de 5.000 heridos. Solo entre 2001 y 2007, se desarticularon 31 atentados en el interior de Estados Unidos. Todo el mundo tiene grabados en la mente los inconcebibles atentados del 11 de septiembre de 2001, en Nueva York y Washington; los del 11 de marzo de 2004, en Madrid; los del 7 de julio de 2005, en Londres. En enero de 2008, la policía española consiguió detener a tiempo al grupo de talibanes paquistaníes, de la organización Therik e Taliban Pakistan, asociada con Al Qaeda, que tenía preparado un atentado suicida en el metro de Barcelona. La policía de todas las naciones occidentales está alerta y, de tiempo en tiempo, detiene y lleva ante la justicia a grupos o comandos implicados en actividades terroristas. Pero no siempre pueden prevenirse y desbaratarse los planes de los islamistas violentos o yihadistas.

El 11 de diciembre de 2010, en el centro de Estocolmo, la capital sueca, un islamista de origen iraquí y con nacionalidad sueca, hizo estallar un coche bomba y, poco después, saltó por los aires, al explotarle accidentalmente en la calle las seis bombas que portaba consigo, frustrándose así la masacre masiva que buscaba. En esta ocasión, el terrorista había enviado a la policía, por correo electrónico, un mensaje de audio, que relacionaba su ataque con la participación de Suecia en la guerra de Afganistán y con el silencio gubernamental ante las caricaturas de Mahoma, dibujadas por el artista sueco Lars Vilks. En fin, no es necesario hacer un catálogo completo de los atentados islamistas, para hacernos cargo del problema, pero no se debe omitir el señalar que siempre hay un nexo de todos ellos con la urdimbre internacional⁷ del terrorismo yihadista.

Allá donde este ardor islamista triunfa socialmente, el paradigma mental del fanatismo se apodera de las personas, hasta límites insospechados y espeluznantes. En efecto, las acciones terroristas han llegado a un paroxismo inaudito, con la modalidad del atentado suicida: el yihadista ataca autoinmolándose, portando y detonando la carga explosiva adherida a su cuerpo. El mulá Dadullah Akhund, comandante militar talibán, declaraba: «Alá sea loado. Los musulmanes tienen ahora un arma eficaz: el entusiasmo de los jóvenes por las misiones suicidas (...) Sí, los niños deben recibir una formación militar, para combatir contra los invasores y los infieles. Tenemos necesidad de ellos en esta lucha. Queremos utilizar a los niños para decapitar a infieles y espías, a fin de endurecerlos». Una madre palestina, Oumm Nidal, había entregado ya a tres de sus diez hijos para ser suicidas bomba, utilizados efectivamente por Hamás. Y al

7. Están muy bien documentados los análisis de Fernando Reinares, autor de *Terrorismo global* y de interesantes artículos en *El País*, investigador principal de terrorismo internacional en el Real Instituto Elcano y catedrático de ciencia política en la Universidad Rey Juan Carlos.

ser entrevistada por la televisión egipcia, se expresaba así:

- «– Yo he preparado a todos mis hijos para participar en la yihad, para operaciones armadas y de otra manera.
- ¿Y si otro hijo más encuentra la muerte?
- Es natural, hay muchos jóvenes.
- ¿No está usted llena de pena?
- No. Alá sea loado. Estamos preparados. Yo los sacrificaría a todos. Si el deber me llama a sacrificarlos, yo no me arredraré, aunque hicieran falta cien» (TV Egipcia, febrero de 2005).

Los islamistas han llegado a categorizar al terrorista suicida como «mártir». La perversión del ideal de *martirio* ha alcanzado aquí cotas insuperables. En la tradición coránica está algo confuso el concepto de «mártir» o *shahid* (según se comprueba, por ejemplo, en las oscuras explicaciones que recoge Webislam: <http://www.webislam.com/?idt=3089>). Mahoma consideraba mártir al que moría en el campo de batalla luchando por la causa del islam. Ahora bien, la actual fórmula del que mata suicidándose, detonando un cinturón de explosivos, supone una innovación que ha incorporado la figura del kamikaze japonés. Esto chocaría con la prohibición coránica del suicidio, pero este aspecto se encubre y justifica, irracionalmente, bajo la idea genérica de «el que muere por la causa de Alá». Algunos jurisconsultos, sin embargo, sostienen que, según el derecho islámico, el terrorista suicida comete varios delitos (véase Munir 2008). Pero no faltan dictámenes sobre la ley islámica que declaran que el ataque suicida es una forma de «legítima defensa». En esto, siguen la doctrina del renombrado teólogo Yusuf al-Qaradawi, quien justifica como «operaciones de martirio» ese tipo de atentados, aunque haya víctimas civiles:

«Estas operaciones son la forma suprema de la yihad por el bien de Alá, y un tipo de terrorismo permitido por la *charía*... el término ‘operaciones suicidas’ es incorrecto y engañoso, porque estas son operaciones heroicas de martirio, y no tienen nada que ver con el suicidio... Mientras que quien comete suicidio ha perdido la esperanza para sí y para con el espíritu de Alá, el *muyahidín* está lleno de esperanza en relación con el espíritu y la misericordia de Alá. Lucha contra su enemigo y contra el enemigo de Alá con esta nueva arma que el destino ha puesto en manos de los débiles para que peleen contra la maldad de los fuertes y los arrogantes» (citado en Munir 2008, pág. 5).

Sobre este asunto, sigue existiendo una fuerte controversia entre jeques, grandes imanes, muftís y ulemas, muchos de los cuales se pierden en la casuística y en distinciones verdaderamente bizantinas. Sin embargo, el análisis de lo que realmente pasa nos conduce a formarnos un juicio taxativo y claro, acerca de lo que se ha entendido históricamente por martirio: un tipo es el que da testimonio de su fe, *sin ejercer la violencia*, sino sufriendo pacientemente la violencia que otros le infligen, hasta morir (este es el modelo del mártir cristiano); otro tipo diferente es el que combate por la fe y *resulta muerto en la batalla* (este es considerado mártir por el islam desde tiempos de Mahoma); pero una cosa absolutamente distinta, es el que, en nombre de su fe, toma la iniciativa de *atacar con violencia a otros*, utilizando como medio el propio suicidio. En realidad, lo que este atacante hace es, en primer término, causarse a sí mismo la muerte, reventando su cuerpo, condición sin la que no habría agresión contra los otros, considerados enemigos. Por tanto, la muerte propia no es ahí en modo alguno un martirio, ni una forma de defensa, pues no se da en combate, ni una consecuencia involuntaria o un daño colateral, sino un acto controlado únicamente por el suicida, que espera causar subsiguientemente efectos de muerte y terror en otros, siempre desprevenidos y a

menudo inermes e inocentes. No se puede aceptar ese panegírico que llama «mártir» a quien se comporta como un asesino, y que llama «héroe» a quien actúa como un cobarde: eso es una repugnante distorsión del lenguaje y de la razón.

La mentalidad yihadista aparece transida por el utopismo de una victoria final, que compensará todos los infortunios y en la que se cree ciegamente como una promesa divina. Un erudito musulmán, Yunis al-Astal, miembro de Hamás y del Consejo Legislativo Palestino, lo proclamaba en un discurso televisivo: «Muy pronto, por Alá, Roma será conquistada. Roma se convertirá en un puesto avanzado para las conquistas del islam, que se extenderá en Europa por completo y luego llegará a las Américas, e incluso a Europa del Este» (televisión Al-Aqsa, abril de 2008). En el mismo medio, el jeque Ali al-Faquir, antiguo ministro jordano de asuntos religiosos, declaraba: «España, Al Ándalus, es también tierra del islam. Las tierras islámicas que fueron ocupados por los enemigos una vez más se convertirán en islámicas. Por otra parte, vamos a llegar más allá (...) Nosotros proclamamos que vamos a conquistar Roma, como Constantinopla fue conquistada una vez, y como será conquistada de nuevo. Vamos a dominar el mundo, como lo anunció el profeta Mahoma» (televisión Al-Aqsa, mayo de 2008). Si tantos líderes islamistas dicen, obsesivamente, que nos quieren conquistar, hay que tomarlos en serio y no actuar con ingenuidad o displicencia, como si no pasara nada. Tal vez sus propósitos no sean alcanzables, pero pueden llegar a causar mucho daño.

Es muy elocuente el parecer de un antiguo extremista egipcio, ex miembro de la organización terrorista Yamaa Islamiya. Tawfik Hamid se ha transformado en pensador favorable a la reforma del islam y, hoy se enfrenta activamente al islam fundamentalista. Se ha especializado en la investigación del islamismo y ha publicado varios libros sobre el tema. Hamid nos advierte:

«Los dirigentes del islam radical, o la mayor parte de ellos, saben que no pueden batir militarmente a Estados Unidos. Por eso, conspiran para infiltrarse en Norteamérica desde el interior. La verdadera guerra no es una guerra contra un puñado de terroristas, es una guerra entre los valores de la libertad y la democracia y los de la barbarie. Esta es la verdadera guerra que tiene lugar en este momento. El islamismo es como el cáncer: o él o nosotros. El campo de batalla es un campo de ideas y de ideologías. Occidente no ha pisado tierra todavía. Ni siquiera ha comprendido que existe ese campo de batalla y que es necesario librar batalla» (consúltese Hamid en la página: <http://www.tawfikhamid.com/>).

Este autor nos exhorta a abrir los ojos a la realidad que nos rodea, a dejar de anestesiar las conciencias y hacer un esfuerzo por sensibilizar a la gente en defensa de las libertades y la civilización.

Una advertencia así está muy lejos de la candidez, o acaso doblez, de quienes se empeñan en negar la realidad del terrorismo islámico. En una conferencia que pude escuchar personalmente, en 2010, a la islamóloga que la pronunció le hicieron una pregunta por los atentados terroristas, como los perpetrados contra los trenes de Madrid, en marzo de 2004. Ella respondió restándoles importancia y calificándolos de «falsa alarma».

Mientras tanto, el Departamento de Estado norteamericano, en su informe anual sobre terrorismo, sitúa a España como un lugar clave del islamismo radical: «La localización geográfica y su importante población de inmigrantes del norte de África y del sur de Asia, así como la facilidad de viaje a otros países europeos, la convierten en una encrucijada estratégica. (...) Sigue siendo un importante punto de tránsito, financiación y apoyo logístico para las organizaciones terroristas que operan en Europa occidental» (*El País*, 6 de agosto de 2010, pág. 11).

Nada evasivo, sorprendente y del mayor calado, es el diagnóstico que hace Mosab Hassan Yusef, hijo de un jeque líder cisjordano de Hamás, en Palestina, precisamente en uno de los entornos más duros, donde el conflicto está al rojo vivo:

«Después de diez años de luchar contra el terrorismo, comprendí que ese no es el problema. Por supuesto que es importante combatir el terrorismo, pero, con perspectiva, la única forma de hacerlo no es luchar contra los terroristas suicidas, sino contra su motivación: es decir, su Dios. Mucha gente cree que la motivación de los terroristas es la ocupación israelí, la corrupción, pero eso no es más que el telón de fondo. No es la raíz del problema. La ocupación es como la lluvia que cae sobre el suelo en el que se ha plantado la semilla, pero no es la semilla propiamente dicha. La raíz del conflicto palestino-israelí no está en la seguridad ni en la política; es una guerra entre dos dioses, dos religiones. Entre el Dios de la Torá y el Dios del Corán. El Corán enseña que esta es una tierra *waqf*, un regalo sagrado inalienable. La Torá enseña a los judíos que esta es su tierra y no deben cederla. El resultado es que no puede haber paz en Oriente Próximo» (*El País*, Domingo, 7 de marzo de 2010, pág. 7).

Mosab Hassan Yusef cuenta que se hizo cristiano, al sentirse atraído por la lectura del *Nuevo testamento* y descubrir un Dios padre de todos los seres humanos sin distinción. La máxima de Jesús, «ama a tus enemigos», le hizo pensar y cambió por completo su visión y su compromiso político.

La tremenda rémora del fundamentalismo, reactivado en nuestros días, no es una novedad. Hace más de un siglo que el crítico pensador Ernest Renan opinaba drásticamente así:

«Los musulmanes son las primeras víctimas del islam. Cuántas veces he observado, a lo largo de mis viajes por Oriente, que el fanatismo procede de una minoría de hombres peligrosos que, mediante el terror, mantienen a los demás en la práctica de una religión. Liberar al musulmán de su religión es el mayor servicio que le podemos prestar» (Renan, 1823-1892).

Pues bien, un siglo después de Renan, no se trata ya de un fanatismo «oriental», sino que, como hemos visto, el problema ha adquirido dimensiones mundiales. Los «hombres peligrosos» pueden encontrarse en cualquier sitio donde una actitud fundamentalista, muy extendida, emprende la deriva que lleva del islam al islamismo, de este al salafismo, luego al yihadismo, hasta desembocar en la acción terrorista. Liberar a los musulmanes seguirá siendo necesario, pero, ahora, no son ellos las únicas víctimas del fanatismo, pues la minoría de hombres peligrosos, agazapados en esa religión, vienen ganando terreno por todo el mundo, en los últimos decenios.

A pesar de todo, sería erróneo creer que las posiciones oscurantistas, retrógradas y extremistas son las únicas o las más extendidas. Hasta hoy, la mayoría de los musulmanes son religiosamente conservadores en su apego a la tradición, y no radicales. Al mismo tiempo, hay muchos musulmanes abiertos sinceramente a la modernidad, que se distancian por igual del conservadurismo y del fundamentalismo. También es verdad que, entre los que se dicen modernizadores, cabe discernir, como ya he mencionado, dos inclinaciones o vías discrepantes: la de quienes se limitan a una aclimatación del islam a la sociedad, sin cuestionar el núcleo religioso, y la de los pensadores que proponen una reforma profunda del islam. Esto no quiere decir que, en las opciones concretas de las personas, no encontremos, con frecuencia, posiciones intermedias, ambiguas y oscilantes entre esas dos tendencias.

7

Vía de la aclimatación del islam

Las interpretaciones tradicionales del islam y sus escuelas clásicas son bastante homogéneas y han sido muy estables durante siglos, a causa del estancamiento de las sociedades musulmanas. En nuestros días, al imponerse las turbulencias de la modernidad, al romperse los enclaustramientos de las sociedades premodernas, se ha planteado, a los musulmanes sensibles a los cambios, la ineludible necesidad de ofrecer un nuevo rostro del islam. Esto ocurre sobre todo en el contexto de las sociedades industriales y secularizadas, donde los musulmanes se encuentran en minoría. El remozamiento se advierte, en especial, como una táctica de creación de imagen en los medios de comunicación y en Internet. En medio de la avalancha enorme de páginas digitales, vídeos y libros, encontramos gran disparidad en las tendencias ideológicas; pero, en general, se intuye una coincidencia en el propósito de renovar las apariencias y la presentación pública, pero de tal forma que se mantenga intacto el fondo tradicional de siempre, según la perspectiva de cada cual. Así, unos nos ofrecen su ortodoxia, más o menos áspera, a través de una estética y una tecnología moderna que disimula la antigüedad. Otros diseñan versiones en un lenguaje más aséptico, presentando como normal una visión de la vida totalmente medieval y periclitada. Otros, adoptan un aire de espiritualidad beatífica o angelical, sobre un subsuelo de trampas legalistas. Otros están a la caza de las modas intelectuales del momento, para apropiarse hábilmente de su retórica.

En todos los casos, lo que más llama la atención es el empeño generalizado por presentar un islam edulcorado, almibarado, idealizado, mitificado, que resulta falaz. Si el integrismo salafista lleva a cabo el encubrimiento de su afán político, bajo capa de piedad y caridad, aquí son los moderados quienes desean modernizarlo todo, para que no cambie nada. Y, al final, a contrapelo de sus intenciones, acaban siendo meros defensores del islam ortodoxo tradicional, envuelto en papel de celofán. Es lo que suelen hacer en España los musulmanes nuevos: operan algunas transacciones en cuestiones secundarias, en busca de una aclimatación del islam a la sociedad actual. Tal vez renueven la espiritualidad, pero jamás la teología. Tal vez acepten adaptarse a la sociedad democrática, pero su mente está dividida entre la libertad y la sumisión a la ley religiosa. Tal vez sus interpretaciones ya no sean las tradicionales, pero son incapaces de cuestionar los fundamentos mismos.

1. LA IDEALIZACIÓN FALAZ DEL ISLAM TRADICIONAL

En contra de los tópicos panegíricos, la realidad histórica desvela que los imperios del islam no brillaron, precisamente, por haber sido espacios de paz y tolerancia. Pero es innegable que, aparte de establecer un régimen político, el islam incluye también una religión y muchas personas han encontrado en él una sintonía con su experiencia espiritual interior, y lo viven como algo valioso, que da sentido a su existencia. Lo que ocurre es que esa dimensión de espiritualidad, presente en todas las religiones e incluso en ciertas filosofías e ideologías, no basta por sí misma para garantizar el valor de las formulaciones especificadas en sistemas de creencias, códigos morales y rituales. Cuando el creyente lo da por descontado y no quiere dudar, aunque se tropiece con manifestaciones concretas muy objetables, entonces tiende a cerrar los ojos ante todo lo negativo y, mediante una fortísima represión inconsciente, despliega en su mente una fantástica idealización: genera el relato de un islam maravilloso, de las mil y

una mitificación. El estudioso ha de recurrir a los métodos de la sospecha.

Así, encontramos presentaciones idílicas y espiritualistas, como la que resume Don Belt: «La paz es la esencia misma del islam (...) El significado de los versículos que prescriben el yihad contra los enemigos de Dios es para la mayoría de los intérpretes del Corán el ‘esfuerzo’ o la ‘lucha’ interior que debe librar cada individuo en la búsqueda de la iluminación y la pureza espiritual» (Belt 2002, pág. 38-39). No sé si debe sorprendernos que este enfoque mirífico sea frecuente en Europa, en ciertas obras dirigidas al público no musulmán, por ejemplo, en autores como el pensador francés Roger Garaudy (*Promesas del islam*, 1981, y *Los integrismos*, 1990); la teóloga británica Karen Armstrong (*El islam*, 2000a, *Las raíces del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, 2000b, y *Mahoma. Biografía del profeta*, 2006); o el teólogo Juan José Tamayo (*Islam. Cultura, religión y política*, 2009).

Volvamos a hacer una breve gira por algunos sitios islámicos de Internet, bien pertrechados de material digital para el adoctrinamiento, con el fin de percibir cómo se utiliza el lenguaje y el diseño para dar una imagen embellecida, épica, modernizada, edulcorada, lenificada y seductora. En la página de *Nur Islam*, aleccionan sobre la esencia del islam y expresan lo más sublime sobre la perfección divina del sagrado Corán: «Ningún intérprete, por cultivado y experto que sea, podrá jamás transmitir, en lengua alguna, la fuerza espiritual y el encantador atractivo del Corán. El Corán es –y así lo hizo Dios– inimitable; y queda muy lejos, de la imaginación y de la energía humana, producir nada semejante» (consúltese: <http://www.nurelislam.com/coran/index.htm>).

La página de *Islamgurea* coloca, en su frontispicio, una definición clásica, tachonada con tópicos progresistas: «El Islam es un sistema ético-moral-global cuyos fines se resumen en promover el bien y la virtud, y erradicar el mal y la depravación, en vías de un auténtico desarrollo humano en todas las facetas de la vida y en equilibrio con la naturaleza. Por eso los musulmanes sabemos que el Islam es la mejor alternativa para todos y todas» (véase en: <http://www.islamgurea.blogspot.com/>).

La *Junta Islámica de España* ofrece, en su presentación, *¿Quiénes somos?*, el sumario de un programa liberal. Pero, a todas luces, ha olvidado mencionar una sola palabra sobre el mensaje específico de ese islam «universalista» y cómo se aterriza en la práctica (para eso, habrá que atender a sus actuaciones): «Las líneas de trabajo seguidas por Junta Islámica se han caracterizado por impulsar el desarrollo de la libertad de conciencia, propiciando espacios comunes de encuentro e intercambio sobre temas de interés social, económico, cultural y religioso, abiertos a todas las personas, entidades e instituciones de la sociedad» (tomado de: <http://www.juntaislamica.org/presentacion/>).

Islam en línea da una faz política y religiosamente correcta (mientras destaca su profusa publicidad de viajes a Marruecos). Facilita recursos islámicos, entre ellos para la formación infantil. Entre sus capítulos de portada, se encuentran enlaces que desarrollan temas tales como: el estado islámico como modelo de igualdad, justicia y derechos humanos; el «amor del profeta Muhammad hacia los niños»; los derechos y libertades de la mujer en el islam; las revelaciones científicas coránicas, por ejemplo, los «datos embriológicos en el sagrado Corán»; el islam y la salud, con una demostración de «la nocividad de la carne de cerdo»; unas lecciones de cristología coránica contra el Jesús del cristianismo; el «pacifismo del islam» según el verdadero significado de la yihad (consúltese en: <http://www.islamenlinea.com/>).

La *Unión de Mujeres Musulmanas de España* pone a la vista su idea fundacional: «La necesidad de recuperar y promover el protagonismo que el Islam otorga a las mujeres, rescatando los fundamentos de complementariedad de los géneros, así como la igualdad en

derechos y obligaciones entre mujeres y hombres que las Sagradas Escrituras y Allah reconoce». Parece incuestionable que estas ideas expresan aspiraciones igualitarias y emancipadoras de las autoras. El problema es que, en las fuentes del islam, no hay nada de eso que recuperar. Todo lo contrario. Deberían empezar por reconocer, honradamente, que se trata de planteamientos ilustrados de la modernidad, del todo ajenos al modelo islámico de mujer, tanto en las fuentes islámicas como a lo largo de la historia, lo cual, en consecuencia, exige una revisión a fondo (véase:

<http://umme.es/presentacion.html>).

En *El Sendero del Islam*, nos saludan abiertamente con una presentación de sus fines y su simbología peculiar:

«Bienvenidos a la página principal del sitio El Sendero del Islam publicación del Centro de Altos Estudios Islámicos, entidad creada y dirigida por el imán Mahmud Husain, que tiene como objetivo la difusión de la doctrina islámica para los hispanoparlantes, basándose en los métodos más tradicionales establecidos.

En este sitio encontrarán las enseñanzas más simples como también las más profundas sobre esta forma de vida Revelada.

El símbolo de nuestra comunidad son la espiga, la rosa y la espada. La espiga, alimento del espíritu; la rosa blanca, pureza y belleza que manifiesta el Amor del que todo lo une en la elevación del desapego a lo inferior, hacia la Luz eterna; la espada, esfuerzo y lucha interior espiritual, que todo lo ofrece por sí mismo con el Poder y la Fuerza infinitas de lo Santo. Los tres símbolos son uno solo y el mismo, como Unidad que se manifiesta en el significado de la Realidad» (tomado de la página:

<http://www.senderoislam.net/>).

Aquí, se dan idealmente la mano la revelación y la metafísica, pero al menos nos advierten de que el islam que vamos a encontrar es el «basado en los métodos más tradicionales». En el plano de la política, con palabras igual de floridas, nos predicán el dogma de que solo el Estado islámico aporta y enarbola la realización de la justicia, en grado sumo.

La edulcoración de las creencias coránicas y la falaz idealización del islam, como religión espiritual, junto con el diplomático encubrimiento de las prácticas personales, sociales y políticas asociadas, lleva consigo, indefectiblemente, una exaltación y divinización del libro del Corán. El mismo proceso de mitificación y mistificación se aplica a la idealización de la figura de Mahoma como «mensajero de Dios» y como modelo cabal de hombre perfecto, adornado con todas las virtudes y despojado, por cierto, de buena parte de las facetas más hoscas que relatan las fuentes. Finalmente, podemos desvelar cómo han elucubrado una estilización de la idea de Alá, como Dios clemente y misericordioso, poniendo sordina a las más abundantes aleyas coránicas en las que aparece como amenazador, castigador y terrorífico. El tipo de presentación más habitual pone de manifiesto una especie de *duplicidad* recurrente, que acaba traicionándose a sí misma. Como si cada afirmación o imagen significara dos cosas diametralmente opuestas: en el plano intelectual, camufla un doble sentido (de modo que el visitante no advierta el verdadero significado); y en el moral, utiliza un doble rasero (al final, solo quienes se someten a la ley islámica son dignos de respeto o tratados con equidad). Sugiramos algunos ejemplos: la denominación «religión de paz» puede ocultar una actitud hostil o, incluso, el propósito de la yihad contra las otras religiones; la expresión «en la senda de Alá» suele disimular su significado de conquista del mundo para el islam; la palabra «tolerancia» se hace compatible, tácitamente, con la exacción y la humillación de los judíos y cristianos; el concepto de «martirio» se superpone a la acción del terrorista suicida que comete un asesinato indiscriminado; el lema de la «igualdad de la mujer» quizá esconde la privación de derechos y

la poligamia. Etcétera. El resultado es el encubrimiento sistemático de lo que realmente supone el orden islámico, tras un andamiaje de eufemismos.

2. LA INTANGIBILIDAD DE LA FIGURA DE MAHOMA Y DEL CORÁN

Desde la óptica de ese caleidoscopio en el que se ven imágenes tan dispares, según el ojo de quien mira, ¿qué decir de la figura de Abu l-Qasim Ibn Abdallah, Mahoma? Hay incontables biografías, comenzando por la primera, canónica, que data de un siglo después de la muerte de Mahoma: *La vida del mensajero de Alá*, la *sira* por antonomasia, escrita por Ibn Ishaq (a mediados del siglo VIII, que se ha conservado inserta en la obra de Ibn Hisham, 2004). Tiene el mérito de contar las facetas más espinosas de la personalidad y la actividad del biografiado¹.

Entre las más recientes, encontramos demasiadas hagiografías, más que biografías, que sitúan a Mahoma por encima de todos los grandes hombres de la humanidad, con la consiguiente idealización del personaje y falseamiento de la historia. En películas como *El mensaje* (1977), protagonizada por Anthony Quinn en el papel de Mahoma (y financiada por Muamar el Gadafi), no es solo el rostro del personaje lo que se oculta. En la miniserie *Islam. Imperio de fe* (Gardner Films Inc., 2000) se ofrece un cuento épico-pueril, con aires de las mil y una noches, plagado de tópicos. Y no digamos nada de las inefables vidas de santo y héroe, divinizado en la práctica, con las que uno se topa, por doquier, en las páginas islámicas de Internet.

En cuanto a los libros, no son solo autores musulmanes los que se afanan en la glorificación de Mahoma, describiendo una figura históricamente sesgada y en última instancia mendaz. Es lo que ocurre en el planteamiento que sostiene la teóloga británica Karen Armstrong, en su libro, ya citado, *Mahoma. Biografía del profeta* (2006), tan encomiástica que lo considera «un profeta para nuestro tiempo»; y de manera parecida el teólogo español Juan José Tamayo, en el capítulo 3 de su libro, también mencionado, *Islam. Cultura, religión y política* (2009), donde emula a la Armstrong. Así corren el riesgo de agregar sus voces al coro de los mitificadores y a la latría de facto «de uno de los hombres más excepcionales de la historia». En un sentido diametralmente opuesto, apunta la semblanza de Mahoma con la que concluye Ibn Warraq su *Por qué no soy musulmán* (1995, págs. 319-327), o el libro de Robert Spencer *La verdad sobre Mahoma* (2006). Ambos hacen más justicia a los hechos históricos conocidos a través de las fuentes islámicas². Al leer unas biografías y otras, el problema es que no todo puede ser igualmente verdad. Ni cualquier método es válido. Ni se le puede justificar todo, para lucubrar una representación sublime de Mahoma, sumo ideal humano y dechado de perfección, a quien el buen musulmán debe imitar. Tal exaltación, mirada fríamente, se parece mucho a una especie de delirio, de ebriedad intelectual inducida por el entusiasmo religioso, o una simple muestra de credulidad, tan grande como irremediable.

1. Los prejuicios y las tergiversaciones están muy arraigados desde siempre. Ya ocurría entre los cristianos del siglo VIII: «En el mundo griego se difundió toda una serie de juicios (Mahoma como impostor, epiléptico, Anticristo, siervo de Satán) y leyendas: el Corán le habría sido enseñado a Mahoma por un monje cristiano, al que luego asesinó» (Küng 2004, pág. 25). Juan Damasceno escribió, en Jerusalén, una célebre *Controversia de un sarraceno y un cristiano*, hacia el año 730.

2. No es necesario ensañarse con el conquistador de La Meca. Por eso no concuerdo con ciertas posiciones de apologetas cristianos que difaman en exceso a Mahoma, sin caer en la cuenta de la propia propensión hacia otro fundamentalismo de cuño propio.

En realidad, no se sabe nada de Mahoma por ninguna fuente independiente, sino solo por las fuentes islámicas. Aun así, estas, que lo veneran como profeta, también lo presentan como un hombre y, como tal, falible. El propio Corán reconoce indirectamente la pecabilidad del mensajero: «Alá te ha perdonado...» (9,43). Pero no podemos pensar que la falibilidad se reduzca a algunos fallos o debilidades. Las indudables dotes del personaje y la especial protección de Alá no bastan para convalidar y dar por buenos todos sus comportamientos. Será imprescindible considerar la época histórica y el abismo entre el contexto de entonces y el de ahora. Pero no deja de parecer verosímil que hoy, en cualquier país democrático, una persona que llevara a cabo determinadas acciones, como algunas que están atestiguadas en el Corán, los hadices y la *sira*, podría ser imputado por graves delitos. Porque, salvando el anacronismo y sabiendo que estamos imaginando una ficción, así se enjuiciarían actuaciones tales como el asalto a mano armada contra caravanas y enclaves tribales; el perjurio por ruptura de pactos ratificados; el genocidio de todos los varones judíos (entre setecientos y novecientos) de la tribu Banu Quraiza, en Medina; el tráfico de esclavos con los hijos de los vencidos; la apología reiterada de la persecución ideológica, en los llamamientos a la guerra contra los miembros de otras religiones; la inducción al asesinato de oponentes políticos, como en los de Ka'b al-Ashraf, Abu Afak, Asma bint Marwan y Sallam Ibn Abu al-Huqayq; la violación en el caso de María la Copta; algo que hoy se llamaría pederastia, en el caso de Aisha; la poligamia; etc. Todo esto se encuentra documentado en Ibn Ishaq (en Ibn Hisham 2004, citado en Elorza, Ballester y Borreguero 2005). Más aún, no sería de extrañar que su organización, tal como se comportaba, fuera puesta fuera de la ley y proscrita como asociación de malhechores o como secta destructiva. He dicho que esta forma de juzgar las cosas es una ficción, solo una conjetura anacrónica e imposible, aunque los hechos antiguos sean verídicos. Ahora bien, ¿qué pensaremos ante la evidencia de que hay seguidores actuales dispuestos a emular aquellos comportamientos? No parece sensato mirar a otra parte, mientras muchos no vacilan en buscar justificación a todo, punto por punto, e inventan toda clase de recursos sofisticados para exculpar³ lo que sea y, si llega la ocasión, acabar considerando como excelsa virtud lo que no es más que una atrocidad moral.

Y es que nuestra mentalidad normal, moldeada culturalmente por el cristianismo, dista mucho de la normalidad musulmana. Lleva razón el autor que escribe la introducción a un Corán en francés:

«Al imaginario occidental le resulta imposible asociar la espiritualidad con imágenes de violencia, venganza y sensualidad. Un profeta que confiesa que le gustan por encima de todo las mujeres, los perfumes y los caballos, que permite masacres –aunque le guste también mucho la oración–, tiene pocas probabilidades de atraer la adhesión de una mentalidad moldeada por siglos de tradición evangélica. El ejemplo de un Mahatma Gandhi o el de un Dalai Lama se valoran en Occidente porque encarnan una espiritualidad universal que privilegia la no violencia y la compasión. Mahoma lo tendrá siempre muy difícil para ser considerado por los no musulmanes como un auténtico hombre de Dios» (<http://www.de-la-vie.com/coran-chronologie/chronologie-coran.htm>).

3. Se cuenta que uno de sus compañeros justificaba la fogosidad de Abu l-Qasim Ibn Abdallah sentenciando que: «un profeta tiene la fuerza de cuarenta hombres, y Mahoma tiene la fuerza de treinta profetas». Para compensar, se subraya que él era justo, pues cumplía religiosamente con el deber de la rotación con las coesposas, acudiendo cada noche al aposento de aquella a la que tocaba el turno.

Es comprensible que, también a algunos seguidores de Mahoma, más despiertos, les resulte penoso o traumático el descubrir la catadura moral y política de aquel al que creen como el definitivo mensajero de Dios y que se les propone como prototipo impecable del musulmán. En su descargo, concedamos que el personaje vivió en otros tiempos, lejanos y revueltos, absolutamente anacrónicos para nuestra mentalidad actual. Pero, entonces, ¿no será igualmente anacrónico, para nuestros días, el mensaje anunciado en aquellas agitadas circunstancias?

Por último, otra idealización, aún más esencial, es la que se plasma en la idea de Dios, con los rasgos peculiares que lo invisten como Alá, concebido como creador y mantenedor de cuanto acontece en el universo, omnisciente y omnipotente, pero, sobre todo, como legislador de los preceptos a los que ha de atenerse la vida de los musulmanes. Si analizamos el Corán, lo más definitorio de la idea de Dios en la religión islámica no es tanto su abstracta unidad y unicidad, ni los atributos de clemente y misericordioso con los que se le alaba al principio de cada sura, ni los noventa y nueve nombres con los que Mahoma designa a Alá. Lo verdaderamente peculiar reside en el carácter, las actitudes que manifiestan sus palabras, sus juicios severos sobre el bien y el mal, sus órdenes inapelables, sus premios y castigos predestinados. Muestra un perfil antropomórfico tomado de la Biblia hebrea, incluidos los pasajes más crueles de la Torá, pero proyectado aún más allá en forma de odio y de guerra contra los no creyentes (véase Corán 2,193; 8,39; 8,59-60; 9,5). El creyente pensará que él no es quién para enjuiciar a la divinidad. Pero, desde una óptica humana, uno podría imaginar fácilmente que, si juzgáramos a un monarca que actuara con tales modos, describiríamos su comportamiento diciendo que adopta relaciones despóticas hacia sus súbditos; que planea el genocidio de sus enemigos; que da la imagen de un poder abrumadoramente terrorífico, tanto por sus incesantes amenazas de punición como por sus promesas supeditadas a un sometimiento ciego y a una obediencia hasta la muerte por su causa; que los salva o condena según una arbitraria voluntad, porque nada es bueno o malo en sí mismo, como conclusión de nuestra experiencia o nuestro discernimiento racional, sino exclusivamente porque el rey lo manda así.

No obstante, los hechos muestran que la adhesión de los profundos sentimientos religiosos personales a una imagen determinada de la divinidad puede impedir el mínimo de distanciamiento mental necesario para objetivar el sistema de significaciones que comporta. Y peor aún: la menor duda o crítica dispara automáticamente un mecanismo psicológico de defensa, que le hace al creyente huir como el calamar o agredir como el áspid. Si esto acontece en un contexto de tabúes socioculturales y sanciones penales, el pensamiento libre está, de plano, proscrito, perseguido y castigado.

Las idealizaciones de la tradición musulmana tienen otra cara, que se deja ver en la denigración de la sociedad occidental, en el marco de la estigmatización general que lanzan sobre todos los no musulmanes, llevada al extremo por el fundamentalismo. En efecto, la denuncia de la decadencia occidental, del materialismo de su modo de vida, de la inmoralidad de sus mujeres, etc., deriva claramente del dogma previo de la pertenencia al mundo de los «infieles» (*kufar*). Daría igual cual fuera en concreto el estilo de vida occidental. Sería criticado como vil, porque el Corán así lo decreta: «Las peores bestias, ante Alá, son los infieles, porque no creen» (Corán 8,55). Si la mujer europea es desenvuelta en sociedad, se dirá que es puta, frente a la circunspección de la musulmana; pero, si se porta de manera recatada, se dirá que es mojjigata, frente a la sensualidad de la musulmana. Y es que ya está esencialmente definida, de antemano, por el hecho de no ser musulmana, un hecho marcado por la tradición con una negatividad intrínseca. En esta onda discriminatoria emite la ideología del islamismo fundamentalista, que, a través de los sermones ominosos de imanes poco ilustrados sobre la propia historia, promueve el casi secuestro de sus propias mujeres, la aversión culpabilizadora

contra la sociedad moderna, plagada –según ellos– de irreligiosidad, música y sexo, y el miedo pavoroso al sistema de vida liberal de Occidente. Sobre este trasfondo de las idealizaciones de lo islámico, ampliamente difundidas entre la inmensa mayoría de los musulmanes, se recorta el perfil de aquellos que desean adaptar el sistema del islam a las sociedades europeas.

3. LA ACLIMATACIÓN DEL ISLAM EN LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

Los intentos de adaptación del islam al entorno moderno, de los que a veces se precian algunos musulmanes más abiertos, entre nosotros, suelen no ir más allá de un reformismo superficial. Se presentan con un lenguaje liberal, parcialmente progresista y democrático, retóricamente feminista; pero lo determinante está en su convicción de que las fuentes islámicas son intocables, un tabú absoluto. Las versiones modernas que nos ofrecen de la doctrina o la normativa islámicas son solo interpretaciones subjetivas, voluntaristas, que ellos superponen a determinadas citas coránicas o jurídicas, pero que, cuando las analizamos a fondo, casi siempre significan exactamente lo contrario. De manera que estos renovadores se ven en grandes apuros, cada vez que se topan con alguien que entiende del tema y señala las inconsecuencias. Por eso, califico esta tendencia como *aclimatación* del islam, teniendo en cuenta las acepciones que el diccionario da de «aclimatar»: «Hacer que se acostumbre un ser vivo a climas y condiciones diferentes de los que le eran habituales». «Hacer que algo prevalezca y medre en parte distinta de aquella en que tuvo su origen».

En su autopresentación en Internet, la Junta Islámica de España ofrece un ideario de índole paladinamente modernizadora:

«Desde la independencia, Junta Islámica se ha configurado como una organización libre, abierta y plural, con objetivos propios, buscando siempre la mejor manera de integrar el Islam en el espacio laico de nuestra sociedad, promocionando las libertades básicas, los derechos humanos, el diálogo interreligioso, la igualdad de género, la libertad de expresión y conciencia, el respeto mutuo, la convivencia pacífica entre los seres humanos y la preservación del medio ambiente. En definitiva, Junta Islámica promueve la apuesta por el desarrollo de un Islam universalista que aúne los valores espirituales con la modernidad y los mejores logros de la democracia» (<http://www.juntaislamica.org/presentacion/>).

Esta declaración de portada enuncia un programa perfectamente moderno, al menos en sus palabras. Sería inobjetable, si no conociéramos luego las posturas que la Junta Islámica o sus miembros adoptan ante problemas concretos. Casi siempre resultan ambivalentes y, en el plano teórico, adolecen de la ausencia total de un verdadero replanteamiento de la teología coránica. Hemos podido observar, por ejemplo, lo siguiente: la prédica del diálogo interreligioso y el respeto mutuo es compatible con el apoyo al allanamiento de la catedral de Córdoba, que fue una agresión simbólica; la voluntad de integración en el espacio laico y la modernidad no obsta para reivindicar extemporáneamente la devolución del «patrimonio musulmán arrebatado» en la edad media, que no pasa de ser una derecho fantasioso de un sujeto inexistente; la igualdad de género, reivindicada verbalmente, no impide salir en decidida defensa del velo obligatorio para las musulmanas, que significa la inferioridad de la mujer, como es sabido; la proclamada asunción de los mejores logros democráticos da alas para solicitar la legalización de la poligamia, como han reiterado, o para patrocinar un partido político exclusivo para musulmanes. Este tipo de comportamientos, más reales que la retórica de una declaración, ¿no hace sospechar que se está anteponiendo la *charía* al derecho civil e incluso a los derechos humanos?

Una versión eminente de este islam aclimatador y acomodaticio es la que encontramos en un sector de los musulmanes europeos, al estilo del suizo Tariq Ramadan (profesor de estudios islámicos contemporáneos en la Universidad de Oxford), el francés Fouad Alaoui (vicepresidente de la Union des Organisations Islamiques de France) o Abdennur Prado (dirigente de la Junta Islámica de España). Cuando se plantean crear una instancia de «renovación» o adaptación del islam a Europa, lo que proponen es poner en marcha una escuela de jurisprudencia (*fiqh*) específicamente europea. Prado lo ha declarado con toda precisión: «No se trata de revisar el texto del Corán, sino el *fiqh* tradicional. Se trata de volver al Corán, *insha Al-láh*» (6 de febrero de 2010). Caigamos en la cuenta del alcance alicorto de lo que se propone: no incluye una nueva teología, ni una filosofía, ni un estudio crítico de las fuentes o de la historia; ni siquiera una nueva ética. Su objetivo reside en crear una institución que fije, con rango jurídico, las resoluciones obligatorias para los musulmanes europeos, pero sin revisar en nada el fundamento. Es obvio que la aclimatación no toca la cuestión de la fe. No obstante, sus consecuencias prácticas serían de gran alcance: se trata de controlar el poder político-religioso sobre los musulmanes de Europa. Lo más grave es que los políticos demócratas europeos no se percaten de que ese *fiqh*, en la medida en que dictaminaría sobre asuntos que competen a la justicia ordinaria (tocantes a la *charía* y, por tanto, no solo religiosos, sino relativos a todos los aspectos de la vida), significaría la introducción en Europa de un principio jurídico extraño al derecho constitucional y un poder sociopolítico al margen de las instituciones democráticas. No seamos cándidos: están proponiendo algo profundamente reaccionario como si fuera un avance.

Esa propugnada escuela europea de jurisprudencia islámica vendría a proseguir y consolidar la actuación hoy desempeñada por el Consejo Europeo de Fetuas e Investigación (fundado en Dublín, en 1997), que ofrece a los musulmanes europeos «directrices aclimatadas a sus circunstancias» (Luz Gómez, *El País*, 12 de mayo de 2010, pág. 31). Todo ello, para la edificación de lo que ellos mismos denominan el «Euroislam», pero sin transgredir el marco de la «cosmovisión islámica». ¿En qué línea va esa «aclimatación»? Dicho Consejo lo preside el reputado clérigo suní Yusuf al-Qaradawi y, entre sus pronunciamientos, ha emitido fetuas que dictaminan «la prohibición para la mujer de cortarse el pelo sin el permiso del marido, el derecho del hombre a impedir que su esposa visite a quien él decida, la licitud de la pena de muerte para el apóstata (...), y la defensa de la poligamia» (Antonio Elorza, *El País*, 19 de junio de 2010, pág. 21). Las ideas fundamentalistas del teólogo al-Qaradawi gozan de gran influencia. Su libro *Lo lícito y lo ilícito en el islam*, recurre a las compilaciones de hadices para fundamentar prescripciones tales como la execración de todo contacto físico, incluso ocasional, con una mujer que no sea la propia; la prohibición de tener perros; la ilicitud de imágenes en las casas. Su «aperturismo» llega hasta matizar que está permitida la ablación del clítoris, con tal que sea solo parcial, para lo que interpreta sibilinamente un oscuro hadiz. Por esta vía, ¿no se trata de permanecer en el islam tradicionalista, pero ocultándolo cuidadosamente tras una fraseología modernizante?

En un congreso sobre inmigración, organizado por la Universidad de Almería, en abril de 2010, la islamóloga Yaratullah Monturiol pronunció un discurso en apariencia abierto y hasta posmoderno, pero plagado de trampas sutiles. Habló de la necesidad de «diálogo» entre el islam y la sociedad moderna. Usó un lenguaje tomado de cierta izquierda marginal y del feminismo; e incluso hizo una crítica al comunitarismo, aunque confundiendo constantemente cultura con religión. Su postura abierta pretendía evitar, a toda costa, que los musulmanes se encierren en un gueto. Y la razón de esto parece evidente, aunque ella no la explicara. Si se trata de islamizar la sociedad, meterse en un gueto equivale a aislarse y estorbar el fin principal. Al referirse a una «alternativa a la globalización» dejó sobreentender que no hay otra más que el islam. Le atribuyó

una «misión salvífica», pues devolvería al mundo a la «espiritualidad natural», por supuesto, la islámica. Se detuvo a contraponer tal espiritualidad a lo que ella llamó instituciones religiosas tribales, camuflando así el hecho de que a lo que el islam se opone es a otras grandes religiones, puesto que a nivel de tribu no hay aún institución religiosa. ¿Y qué comentar acerca de esa filosofía obsoleta, que imagina como «natural» algo que solo puede ser cultural? Luego, como para captar la benevolencia del público, enunció la tesis de que todas las religiones tienen un «mensaje humanista». Tal afirmación me parece hartamente dudosa, porque, si humanismo significa autonomía del hombre y su razón, difícilmente cabe sostener que las formas religiosas teocráticas contengan ni una brizna de humanismo, en el sentido propio del concepto.

Yaratullah se declaró defensora del «feminismo islámico», asegurando que su ser feminista no podía rechazar esa pertenencia. A continuación, señaló que existe otro feminismo islámico de «musulmanas culturales», pero arremetió contra ellas, advirtiéndoles de que se deben islamizar confesionalmente, para que su feminismo sea verdaderamente islámico. Con ello, estaba avisando que no hay lugar en el mundo musulmán para un feminismo que no sea religioso. Como buena feminista, opinó que en Europa hay que revisar la práctica de los matrimonios forzados. Y en el plano teórico, invocó una interpretación del Corán según la cual todas las estipulaciones religiosas que apoyan la inferioridad de las mujeres no son islámicas; sin embargo, no hizo una sola cita del texto coránico, ni expuso un solo principio en el que basaba su hermenéutica. Aquella ponencia solo podría seducir a quien ignore los textos sagrados. La ponente, como cabía esperar, no terminó sin antes lanzar los improprios rituales contra la «islamofobia».

Daisy Khan, musulmana estadounidense, participante en el congreso sobre «feminismo islámico», organizado por la Junta Islámica Catalana, en Madrid, en 2010, pontificó sin recato que «el Corán, intrínsecamente, garantiza la igualdad de derechos a las mujeres y, de hecho, el profeta era un feminista de su tiempo (...) Ayudaba en casa, respetaba a las mujeres, fue monógamo durante quince años cuando los hombres tenían varias esposas» (*El País*, 29 de octubre de 2010, pág. 64).

La antropóloga angloiraní Ziba Mir Hosseini, ponente en el mismo congreso, también abogó por el «feminismo islámico» como un nuevo tipo de feminismo, hijo –según ella– del islam político, que ha dado conciencia a las mujeres. Está basado en el rechazo de la «interpretación patriarcal de los textos sagrados», que ha de ser sustituida por una «interpretación igualitaria de las escrituras» coránicas (véase *El País*, 1 de noviembre de 2010, pág. 30). Pero ese enfoque supone (erróneamente) que solo hay interpretaciones, como si el «patriarcalismo» no estuviera en la formulación misma del Corán, como si las fuentes islámicas no contuvieran ya la discriminación de la mujer. ¿No hay que afrontar esto exegéticamente, y empezar por reconocerlo? No es legítimo epistemológicamente efectuar una «relectura» actual de los textos, sin explicitar primero cual es el significado original, cual la historia posterior y qué clase de ruptura implica la nueva opinión defendida desde el feminismo.

Esta perspectiva profeminista, carente de fundamento en las fuentes islámicas, se difunde con mucho éxito, haciéndola pasar, fraudulentamente, por valor coránico. La Liga de Mujeres Musulmanas de Los Ángeles proclama que:

«la igualdad espiritual, la responsabilidad y el compromiso, tanto de los hombres como de las mujeres, es un tema ampliamente desarrollado en el Corán. La igualdad espiritual entre hombres y mujeres frente a Dios no se limita a las cuestiones meramente espirituales y religiosas, sino que constituye la base de la igualdad en todos los aspectos temporales del esfuerzo humano» (citado en Spencer 2007, pág. 90).

En Nueva York, en 2005, una musulmana liberal, Amina Wadud, que se atrevió a dirigir la oración, afirmaba que los hombres y las mujeres son iguales en el Corán, y que se debe a una distorsión posterior el que los musulmanes creen que las mujeres están destinadas al marido y al hogar (véase Spencer 2007, pág. 89). La abogada egipcia musulmana Nawal al-Saadawi, militante feminista, ha declarado: «Nuestra religión islámica ha otorgado a las mujeres más derechos que cualquier otra religión y ha garantizado su honor y su orgullo» (citado en Spencer 2007, pág. 90).

El fin es bueno, pero no justifica los medios. Si los prejuicios de los no musulmanes tergiversan la percepción del islam, no la tergiversan menos quienes montan su progresismo sobre una falsificación de la historia. El escritor egipcio Alaa al-Aswany, que tiene el mérito de impugnar el islamismo retrógrado y propugnar una sociedad musulmana democrática, sostiene que el odio al islam ciega al occidental, impidiéndole descubrir la verdad sobre el islam. Por eso, escribe:

«No sabrá que la esposa del profeta no tenía nueve años, sino diecinueve. No sabrá que el islam da a hombres y mujeres total igualdad de derechos y obligaciones. No sabrá que, para el islam, si alguien mata a un inocente es como si hubiera matado a todo el mundo. Y nunca se enterará de que el *niqab* no tiene nada que ver con el islam, sino que es una costumbre que nos llegó con el dinero del Golfo de una atrasada sociedad del desierto. El occidental nunca se enterará de que el verdadero mensaje del islam es libertad, justicia e igualdad. Ni de que garantiza la libertad de creencias, es decir, que quienes quieren creer pueden creer y quienes no lo desean no tienen por qué hacerlo. Ni de que la democracia es esencial para el islam, porque un musulmán no puede llegar al poder sin el consentimiento y la decisión de los musulmanes» (al-Aswany, *El País*, 17 de julio de 2009, pág. 25).

Realmente, ¿quién es el que no sabe? Este prestigioso autor está confundiendo el deseo con la realidad y produciendo una fábula irreal, una mitificación sin base alguna histórica o exegetica. Por desgracia, muy poco de lo que dice quedará en pie, en cuanto lo contrastemos con los datos disponibles⁴.

Hoy es frecuente, por lo visto, que ciertos musulmanes que se presentan a sí mismos como «moderados» e incluso «progresistas» expongan, en su edificante discurso, afirmaciones sorprendentes acerca del mensaje coránico: que el islam es una religión de paz, ajena a la violencia; que el islam no se propaga mediante la fuerza; que la yihad no supone en absoluto dar muerte a los no musulmanes; que el islam respeta a los cristianos; que el islam aboga por la tolerancia hacia las demás religiones y por la libertad religiosa; que el islam no oprime a las mujeres, sino que establece la igualdad de la mujer; que el islam acepta abiertamente las ciencias modernas, etc. Son sintomáticos los malabarismos y fingimientos a los que se ven forzados a recurrir. En el fondo, suponen un reconocimiento indirecto de la superioridad cultural de esos valores y, al mismo tiempo, un encubrimiento vergonzante de la doctrina expuesta por las fuentes islámicas y por las interpretaciones ortodoxas mantenidas mayoritariamente.

4. Respecto a la primera afirmación, que niega que Mahoma consumara el matrimonio con Aisha a los nueve años, son las fuentes canónicas musulmanas las que lo dicen. En la colección de hadices *Sahih* de al-Bujari, se repite el dato cuatro veces; tres de ellas, narrado por la propia Aisha (al-Bujari, vol. 5, libro 58, n° 234; vol. 7, libro 62, n° 64 y n° 65) y la cuarta, narrada por Ursa (al-Bujari, vol. 7, libro 62, n° 88). Los relatos coinciden en que Mahoma formalizó el matrimonio cuando Aisha tenía seis años y lo consumó cuando tenía nueve años, y permaneció con él nueve años, hasta su muerte. Esto parece indicar que, al morir su esposo, Aisha contaba con 18 años de edad. Mal pudo casarse con él a los 19. Respecto a algunos otros puntos, se analizan y refutan en este mismo trabajo.

Ante este tipo de aseveraciones, empeñadas en atribuir al islam o al Corán tales valores modernos, cuando es verificable todo lo contrario, nos asalta, inevitablemente, la pregunta de por qué esa imperiosa necesidad de fingir o sesgar. La única respuesta plausible es que, entre los aclimatadores, nadie se atreve a sugerir siquiera la mínima objeción al sagrado Corán. Prefieren atribuirle lo que no dice, antes que cuestionar su autoridad como palabra absoluta, perfecta, inmutable y eterna de Alá. Pero el problema es que, por ese camino, esos musulmanes acomodaticios llevan todas las de perder, porque cualquier entendido en ciencia islámica los refutará en un abrir y cerrar del libro. Y además no se libran de exponerse a ser acusados de «innovación» o apostasía, más o menos lo mismo que si plantearan de frente la necesidad de revisar las fuentes, situarlas en relación con su momento histórico y tamizar su contenido, postulando una verdadera reforma.

8

Vía de la reforma del islam

Afortunadamente, existen pensadores que proponen una verdadera *reforma del islam*. Postulan una ilustración islámica, la obliteración o reinterpretación de los componentes arcaicos y yihadistas que hay en la *charía*, las sentencias mahométicas y el Corán, así como el abandono del islamismo político para ir hacia un islam progresista y democrático, el reconocimiento de los derechos humanos universales, la autonomía de la razón humana, la integración en la civilización planetaria. Porque «la alternativa al islamismo radical no se encuentra en la ambigüedad de las corrientes formal o realmente ‘moderadas’, sino en la nueva Ilustración que puede surgir de un islam democrático y progresista» (Antonio Elorza, *El País*, 20 de septiembre de 2010, pág. 23). Esta es una apuesta extremadamente difícil de afrontar. Se exponen a que, de inmediato, el peso del islam dominante caiga sobre ellos, con su inquisición (*hisba*), encargada de velar por la íntegra observancia de las leyes divinas: serán acusados de atentar contra el islam. A pesar de todo, han surgido y están ahí para impedir la expansión del islamismo fanático:

«Los reformistas existen y se hacen oír: los conozco y he conversado con ellos tanto en Irán, como en Oriente Próximo y el Magreb. Son a la vez demócratas y musulmanes, niegan con su ejemplo el choque de civilizaciones –reivindican los derechos establecidos por la Carta Fundacional de Naciones Unidas y promueven asociaciones en las que las mujeres desempeñan un papel muy activo–. Son ellas y ellos los que buscan una alianza o buen entendimiento con quienes comparten sus valores, sin desanimarse por la hostilidad o inercia de sus compatriotas» (Juan Goytisolo, *El País*, 8 de enero de 2010, pág. 25).

1. LA REFORMA MODERNIZADORA DEL ISLAM

En efecto, se está librando una descomunal batalla cultural y teológica por la reforma, en el seno de las sociedades islámicas. Grandes intelectuales de la generación mayor y sus discípulos llevan adelante una «contraofensiva modernista», según la ha denominado Sami Naïr. Sus objetivos son la sociedad democrática y la renovación del islam, concebido como un modo de vida actual, pero no como religión del Estado. Plantean preguntas molestas, valientes y decisivas, como estas:

«¿Se habría desarrollado el integrismo si las sociedades musulmanas hubieran emprendido una reforma religiosa? ¿No está el sunismo conservador tan profundamente enraizado en la cultura espontánea de los creyentes que frena todo avance? ¿Es el laicismo un invento superficial de Occidente, o más bien la vía de paso obligatoria, desde luego adaptada a las condiciones particulares del mundo musulmán, para llegar a la modernidad? ¿Puede la mujer acceder al estatus de sujeto de derecho en igualdad con el hombre, cuando sigue atrapada en las redes del derecho musulmán? ¿Es posible la democracia, cuando siguen existiendo poderes que pretenden encarnar la ‘verdadera’ religión prohibiendo, de hecho, un trato igualitario hacia los no musulmanes? ¿Es la apostasía un crimen contra el islam, como afirma el sunismo conservador mayoritario, o está vinculada a la libertad de conciencia y a los derechos humanos?» (Sami Naïr, *El País*, 10 de agosto de 2009, pág. 6).

Es imprescindible hacer una exploración de los principales exponentes de esta evolución reformadora que se ha registrado, desde el siglo XIX, pero sobre todo durante el último medio

siglo, no solo en el mundo árabe, sino en el mundo islámico en general. Emprendamos, pues, un viaje intelectual a través de las diferentes áreas culturales que se aprecian en el mundo islámico, del Magreb hasta el sureste asiático. Consignaré sumariamente un elenco de pensadores significativos, no siempre reformistas consecuentes, indicando algunas de sus ideas y sus obras más destacadas. La mayoría de estos autores son completamente desconocidos para los europeos y, lamentablemente, también lo son casi todos para la inmensa mayoría de los musulmanes.

En los países árabes

En Marruecos, quizá la personalidad más representativa sea el filósofo contemporáneo Mohamed Ábed al-Yabri (1935-2010). Sus obras *Crítica de la razón árabe* (1994) y *El legado de la filosofía árabe* (2001) están traducidas al español. En sus libros más recientes, *Introducción al Corán* (2006) y *La comprensión del Corán* (2008) se atreve a abordar los fundamentos espirituales de todo el sistema islámico. Yabri lleva a cabo un análisis sistemático y riguroso de la dogmática islámica tradicional; se propone una apertura a la Ilustración, el progreso y la democracia, en el marco de la modernidad planetaria; recupera el legado racionalista del islam clásico (especialmente encarnado por Ibn Rushd, en Al Ándalus, que estableció una autonomía metódica de la racionalidad filosófica con respecto a la religión), reivindicando un averroísmo moderno para renovar el pensamiento árabe musulmán; aplica los métodos histórico-críticos al Corán, para alcanzar una inteligibilidad más correcta. En su obra *La razón política en el islam ayer y hoy* (2007), expone la necesidad de buscar en el propio patrimonio cultural los cimientos para luego asentar, sobre ellos, e incorporar los logros de la modernidad:

«Nuestra estrategia tiene dos aspectos complementarios: criticar, reorganizar y reconstruir nuestro patrimonio cultural (*turath*), mezclando todas las tendencias; y trabajar para dar fundamento a los valores de la modernidad en el seno de nuestra cultura. Se trata, en primer lugar, de reescribir nuestra historia cultural con un espíritu crítico científico. (...) Debemos esforzarnos por aclimatar y refundar en nuestra cultura la problemática de nuestro tiempo y los valores de la modernidad, buscando raíces que puedan cimentarlos en nuestra conciencia religiosa, moral y cultural general» (Yabri 2007, págs. 9-10).

En consecuencia, lejos de la nostalgia del salafismo y el islamismo fundamentalista, que comportan una profunda regresión, la única salida constructiva pasa por la separación entre lo espiritual y lo temporal y la implantación de la democracia:

«No existe ningún texto jurídico, ni en el *Corán* ni en la *sunna*, que legislen la cuestión del gobierno, cuestión que evidentemente ha de ser resuelta según los datos de cada época. Hoy día, no hay mejor arma que la democracia moderna, patrimonio común de toda la humanidad» (Yabri 2007, pág. 15).

A partir de la herencia religiosa islámica, considerada desde una perspectiva crítica y progresista, Yabri quiere propiciar una modernización de los planteamientos y la mentalidad, que interactúe con la producción de los cambios necesarios en todos los niveles del sistema social:

«El pensamiento árabe contemporáneo tiene como misión operar las transformaciones siguientes:

- Transformar el *sistema tribal* en un régimen civil político y social (partidos, sindicatos,

asociaciones, instituciones constitucionales, etc.). Sería necesario, en suma, crear una sociedad fundada en la separación neta entre el *establishment* político (el Estado y sus organismos) y la sociedad civil (instituciones y organismos de carácter social independientes del aparato del Estado).

– Transformar el *botín* en una economía fiscal, de manera que la economía rentista dominante en la mayor parte de los países árabes se convierta en una economía productiva, asegurada por la creación de una comunidad regional árabe.

– Transformar el *dogma* en simple opinión, estableciendo la libertad de pensamiento y el derecho a la diferencia, y emancipándose del yugo del pensamiento doctrinal, sectario y de grupo (religioso, partidista o étnico) y, por lo tanto, dar rienda suelta a la razón y al espíritu crítico» (Yabri 2007, pág. 319)¹.

De Argelia, mencionaré a Mohamed Arkoun (1928-2010), uno de los más prestigiosos especialistas en estudios islámicos. Sus esfuerzos estuvieron dirigidos a promover nuevas investigaciones con vistas a una comprensión del hecho religioso, liberada de los enclaustramientos dogmáticos heredados. Entre sus obras, cabe destacar *Lecturas del Corán* (1982), *Para una crítica de la razón islámica* (1984) y *Humanismo e islam. Combates y propuestas* (2005). Su enfoque es muy crítico con las deficiencias de la tradición teológica, estancada, ideologizada y renuente ante los avances producidos en los saberes humanos de nuestra época: la lingüística, la psicología, la sociología, la antropología, la historia y la filosofía. Por su parte, aplica a la islamología las herramientas epistemológicas y metodológicas de esas ciencias. Nos ofrece una visión inédita del Corán, que lo entiende como un texto abierto que nunca debe cerrarse definitivamente en ninguna interpretación ortodoxa, como ocurrió con las escuelas musulmanas clásicas, que no son sino una petrificación de movimientos ideológicos que sirvieron de legitimación al poder de determinados grupos sociales dominantes. Esta liberación hermenéutica de las fuentes despeja el camino para fundamentar la reforma del islam y promover la evolución de los musulmanes hacia un islam moderno, ilustrado y humanista².

En Túnez, merece reconocimiento el historiador y filósofo Hisham Djait (1935-), que reflexiona sobre los problemas del mundo arabomusulmán para acceder a los tiempos modernos. Su propuesta estriba en una reforma del islam, tomando lo mejor de la tecnología y el pensamiento de la modernidad. Entre sus publicaciones destaca una biografía, *Mahoma el profeta* (2001) y *La crisis de la cultura islámica* (2004)³.

1. En Marruecos, es igualmente digna de mención la profesora e intelectual Fatima Mernissi (1940-), buena conocedora del Corán y de la historia del islam. En sus obras defiende denodadamente los derechos de la mujer y la democratización del mundo árabe. Ha escrito *El harén político: el profeta y las mujeres* (1987) y *El miedo a la modernidad: islam y democracia* (1992). Otro intelectual marroquí emblemático es el filósofo Abdu Filali-Ansary (1946-), director del Instituto para el Estudio de la Civilización Musulmana, en la Aga Khan University de Londres. Es autor de *El islam ¿es hostil a la laicidad?* (1996) y de *¿Reformar el islam?* (2003). Más allá del callejón sin salida del choque de civilizaciones, se esfuerza por abrir caminos a la reforma de las sociedades musulmanas.

2. También argelino, pero radicado en Francia, Malek Chebel (1953-), antropólogo de la religión y filósofo, promueve la reforma del islam y de la cultura musulmana, mediante la incorporación de los aspectos positivos de la Ilustración y las libertades de la modernidad política. Defiende la aplicación de nuevas metodologías para la interpretación del Corán. Ha escrito *Manifiesto por un islam de las Luces. 27 propuestas para reformar el islam* (2004) y *El islam y la razón, el combate de las ideas* (2005).

3. Asimismo, es obligado mencionar al islamólogo Abdelmajid Charfi, profesor emérito de civilización árabe y estudios islámicos en la Universidad de Túnez, cuyo pensamiento se propone

Destaca también Mohammed Talbi (1921-), islamólogo tunecino, promotor de una lectura crítica del Corán, que sepa discernir la intencionalidad del texto y distinguirla de los juicios formulados en una época agitada, ya lejana. Entre sus libros: *Alegato por un islam moderno* (1998) y *Mi religión es la libertad* (2011).

En fin, el filósofo y antropólogo tunecino Youssef Seddik (1943-), especialista en antropología del Corán, ha publicado obras como *El Corán. Otra lectura, otra traducción* (2002) y *Nunca hemos leído el Corán* (2004). Sostiene que todo musulmán está plenamente legitimado para releer e interpretar el Corán, desde su propia razón personal, con una mirada nueva y libre de los prejuicios tradicionales.

En Egipto, ya en el siglo XIX, encontramos al que puede considerarse como fundador del modernismo islámico, Muhammad Abduh (1849-1905), que preconiza una especie de neomutazilismo. En su *Tratado sobre la unicidad de Dios* (1897), argumenta a favor de la ciencia moderna, el libre albedrío, la justicia social y la adaptación de las leyes al régimen liberal, que cree plenamente acordes con el islam, cuya tradición debe reformarse, aunque esto conlleve el enfrentamiento con las rígidas estructuras religiosas establecidas e incluso contravenga la liberalidad de los textos sagrados. Discípulo suyo es Ali Abdel Raziq (1888-1966), promotor del reformismo teológico y abanderado del laicismo islámico. Su principal obra es *El islam y los fundamentos del poder* (1925). En ella, defiende la tesis de que los musulmanes pueden ponerse de acuerdo libremente sobre el tipo de gobierno, con tal de que sirva al interés general y al bienestar de la sociedad. Argüía, en un momento en que el califato acababa de ser abolido por Kemal, que ni el Corán ni la zuna de Mahoma se pronuncian acerca del gobierno en forma de califato, ni de ninguna otra fórmula islamista; que tampoco hubo nunca un consenso acerca de la necesidad del califato; y que la experiencia histórica demuestra que el califato ha acarreado incontables desastres a la comunidad musulmana. De ahí que no haya ni un principio religioso, ni un argumento racional, para el restablecimiento del califato, o para impedir otro tipo de Estado, posiblemente democrático y basado en la separación de poderes. La separación entre el Estado y el islam –según él– debe proteger a los musulmanes del abuso político de la religión.

Pero en Egipto destaca, sobre todo, Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010), pensador y teólogo progresista, que criticó valientemente la fosilización del discurso religioso en su obra *Crítica del discurso islámico* (1995), poniendo en entredicho las estructuras doctrinales y jurídicas establecidas, obceadas en su versión literalista y dogmática del islam. Esta denuncia le costó, ese mismo año, ser condenado por apostasía y tener que exiliarse. Entre sus libros más recientes están *Repensando el Corán: Hacia una hermenéutica humanista* (2004) y *Reforma del pensamiento islámico: Análisis histórico-crítico* (2006). Al español se ha traducido *El Corán y el futuro del islam* (2009). En su proyecto de una «hermenéutica humanista» del Corán, emplea lógicamente métodos histórico-críticos, en particular una crítica textual que concibe el texto coránico como un discurso producido en el tiempo histórico. Es indispensable entender el texto en su relación dialógica, inicialmente oral, con unos hechos e inquietudes particulares, a los que

responder al desafío del progreso y la razón. Entre sus libros están *El islam entre el mensaje y la historia* (2004) y *El pensamiento islámico, ruptura y fidelidad* (2008). Otro profesor universitario y político, Mohamed Charfi (1936-2008), es autor de *Mi combate por las Luces* (2009). Finalmente, citaré al jurista e islamólogo Yadh Ben Achour (1945-), autor de *En los fundamentos de la ortodoxia suní* (2008) y *La segunda 'fâtiha'. El islam y el pensamiento de los derechos del hombre* (2011). El vocablo *al-fâtiha* (inicio, comienzo o apertura) da título al primer sura del Corán: la idea de un «segundo comienzo» posee un carácter elocuentemente programático.

trata de responder. Y en consecuencia, en cada época y lugar, los creyentes han de replantearse y renovar su significación, distinguiendo entre el núcleo del mensaje islámico y los significados formulados en situaciones concretas, que son cambiantes y que requieren un trabajo de reinterpretación incesante. La contingencia inherente a toda interpretación humana permite y requiere la actualización continua del Corán, si es que este ha de poder desempeñar un papel constructivo en la vida y la cultura de los musulmanes⁴.

En Siria, nació Muhammad Shahrur (1938-), pensador islámico ilustrado, representante del islam modernizador y reformista. Se adscribe a la corriente de los musulmanes partidarios de «solo el Corán», rechazando además la exégesis tradicional como no científica. Ha publicado *El Libro y el Corán: una lectura contemporánea* (1990), *Hacia nuevos fundamentos de la jurisprudencia islámica: la cuestión de la mujer* (2000), *Las historias del Corán: una lectura contemporánea, I* (2010). Su interpretación humanista y modernista del Corán parte de un análisis de la lengua árabe del siglo VII, en la que se escribió. Cree que es compatible con las posiciones democráticas y el pluralismo. En 2004, formó parte de un grupo de intelectuales del mundo islámico que llamaron a una reinterpretación radical de los textos sagrados, tras un seminario titulado «Islam y reforma», en El Cairo. Dos reputados académicos de la Universidad de Al Azhar lo declararon apóstata.

En África subsahariana

En Sudán, sobresale la imponente figura de Mahmoud Mohamed Taha (1909-1985), teólogo, pacifista y personalidad política muy influyente. Sus ideas desarrollaron una comprensión abierta del significado del Corán. Su movimiento político luchó por la reforma liberal de la sociedad sudanesa, uniendo republicanismo e islam, y oponiéndose insistentemente a la implantación de la *charía*. Tras la guerra de los Seis Días, fue el primero en proponer un diálogo directo entre los Estados árabes y el Estado de Israel, para una coexistencia pacífica. Cuando, en Sudán, finalmente, se impuso la *charía* en 1983, Taha fue acusado de apostasía, juzgado de forma siniestra y ahorcado. Su principal obra teórica es *El segundo mensaje del islam* (1967). Demuestra que, en la predicación de Mahoma, existe una diferencia fundamental entre el período de La Meca, en el que formula las creencias y los principios éticos, y el período de Medina, que es una experiencia histórica en un contexto determinado. Y defiende la tesis de que los musulmanes deben dar mayor importancia al primer período.

De Sudán procede Abdullahi Ahmed An-Na'im, profesor, especialista en derechos humanos, muy influenciado por el movimiento reformador islámico de Mahmoud Taha. Es autor de *Hacia una reforma islámica: Libertades civiles, derechos humanos y derecho internacional* (1990) y *El islam y el Estado laico: Negociando el futuro de la 'charía'* (2008). Su argumentación va en el sentido de superar la dicotomía entre la religión islámica y el mundo secular moderno, de modo que se logre una sinergia positiva entre derechos humanos, laicidad y religión. A su juicio: «Las divisiones no son entre islam y sociedad occidental, la brecha está entre las personas que

4. Igualmente, es digno de mención Hassan Hanafi (1935-), profesor de filosofía en la Universidad de El Cairo y un experto en el islam moderno. Representa a una izquierda islámica, que adopta un enfoque socialista y propugna una interpretación del Corán compatible con una ética universalista, abierta a la libertad y el progreso. Sus tomas de posición han sido una pesadilla para las autoridades de la Universidad de Al Azhar, que lo acusaron oficialmente de herejía y apostasía. Es autor de *El islam en el mundo moderno* (1995).

tienen diferentes valores. Debemos promover conexiones entre las personas que quieren contribuir a los valores humanos. Las personas que comparten ese compromiso pueden colaborar traspasando las divisiones culturales» (An-Na'im: <http://www.law.emory.edu/aannaim/>). En 2008, participó en una conferencia titulada «Celebración de la herejía: Pensamiento crítico para la reforma islámica», en Atlanta, Estados Unidos. Pretendía promover el debate y la discrepancia con los puntos de vista establecidos, como medio para suscitar un pensamiento crítico e innovador, a fin de avanzar hacia una reforma real y efectiva del islam.

En el ámbito turco

En Turquía, país musulmán, pero no árabe, no había una corriente islámica reformista, en contraste con el secularismo oficial implantado desde los años veinte del siglo XX, y quizá a consecuencia de esto mismo. Solo recientemente, en medio del auge del islamismo ahora en el Gobierno, se está desarrollando una escuela para la moderna exégesis coránica. Representante suyo es Ömer Özsoy (1963-), profesor de exégesis del Corán, en la Facultad de Teología de la Universidad de Ankara, a la vez que investigador en cultura y religión islámica en varias universidades alemanas. Ha publicado *El Corán por temas. Índice sistemático del Corán* (1996), *Historia del texto del Corán. Ensayo introductorio* (2003) y *Escritos sobre la historicidad del Corán* (2004).

También turco, Yağar Nuri Öztürk (1951-) es un teólogo, jurista y político que propaga una interpretación del islam de signo laico y socialdemócrata. Pionero del movimiento crítico de «retorno al Corán», considerado como la única fuente del verdadero islam, hizo una nueva traducción del Corán al turco, en 1993, con múltiples ediciones desde entonces. Entre sus obras escritas, sobresale *El islam del Corán* (1992) y *La distorsión del Islam. Una crítica de la historia del pensamiento islámico* (2007). Algunos han hablado de un «islam turco», o de europeización del islam turco, delimitando diferentes áreas culturales en el mundo islámico (árabe, turca, persa, etc.).

En Asia central

En India, hallamos un precursor importante en Muhammad Iqbal (1877-1938), poeta, filósofo y político, autor de *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam* (1930). Este título constituye quizá la obra fundamental del reformismo islámico, en la primera mitad del siglo XX. Intenta reflexionar a fondo sobre los desafíos planteados por la modernidad, sin abandonar la propia tradición del islam, para lo que busca tender puentes y dialogar con los pensadores europeos contemporáneos. Concibe la estructura del islam con un enfoque evolutivo y trata de fundamentar la necesidad de su permanente apertura, apostando por un compromiso simultáneo, tanto con la fe en el mensaje coránico, como con la igualdad, la libertad y la solidaridad, valores humanos universalmente válidos y basados en la razón.

En Pakistán (separado de India desde 1947), el pensador musulmán Fazlur Rahman (1919-1982) es autor de *El islam y la modernidad: Transformación de una tradición intelectual* (1982), *Los principales temas del Corán* (1994). Se esforzó por abrir el islam clásico a una reforma moderna, tanto en el aspecto teórico como en el político.

En el Sureste asiático

En Indonesia, cabe citar como figura de signo reformador a Ahmad Dahlan (1868-1923), inspirado en el egipcio Muhammad Abduh. Fue el fundador de la Muhammadiyah, importante organización sociorreligiosa y educativa de orientación a la vez islámica y modernizadora (que cuenta en la actualidad con más de 20 millones de miembros). Dirigió su pensamiento y su actividad a la creación de un islam renovado, más puro y a la altura del mundo moderno. Para ello, abogó en defensa de la interpretación individual del Corán y la tradición, anteponiendo la autoridad del Corán y los hadices frente a la *charía* de las escuelas impuesta por los ulemas.

En el espacio persa

Si nos preguntamos por el ámbito del chiismo iraní, allí encontraremos también propuestas reformadoras, reprimidas férreamente por los «guardianes de la revolución». El pensador iraní Abdolkarim Soroush (1945-) plantea con libertad y profundidad la tarea de revisión del islam tradicional, en estrecha relación con el debate político. De sus publicaciones, cabe destacar *Razón, libertad y democracia en el islam* (2000), *Tratado sobre la tolerancia* (2004) y *Carta abierta al líder supremo Alí Jamenei* (2009). Frente a la utopía totalitaria islamista, argumenta que la fe, la razón, la libertad y la individualidad son inseparables. La libertad antecede a todo lo demás, porque la misma fe es una elección libre del individuo. La religiosidad impuesta desde el poder, como ocurre en el Estado islámico, contradice lo que debe ser el fundamento del islam como sumisión libre a Dios. No se puede exigir a todo el mundo que crea en el mismo Dios y de la misma manera, y que cumpla los preceptos de ese Dios. La mejor solución es la tolerancia: una esfera pública abierta a la coexistencia de personas religiosas y laicistas, aceptando el pluralismo, de modo que se superen los antagonismos derivados de la desigualdad de derechos y de la imposición de creencias a los demás. Soroush propone la vía de una sociedad secular que no postergue la religión. En definitiva, los valores sobre los que se funda una constitución democrática pueden tener un origen religioso, que se encuentran en el islam (lo mismo que en los países occidentales tienen un origen cristiano), a condición de liberarlo de su corsé integrista. Esta convergencia no significa, en absoluto, que la legitimidad de los derechos humanos y civiles deba extraerse de los textos sagrados. La democracia cuenta con su propia justificación, para la que bastan la razón y la experiencia histórica. Todo esto requiere una reforma a fondo en el modo de entender la religión, una nueva comprensión del islam.

Otro pensador iraní, Ramin Jahanbegloo (1956-), filósofo y buen conocedor del pensamiento occidental moderno, conocido por sus críticas al fundamentalismo del Gobierno, fue arrestado en Teherán, en 2006. Liberado gracias a las presiones internacionales, es actualmente profesor de ciencias políticas en la Universidad de Toronto. Ha publicado *El choque de intolerancias* (2007). Jahanbegloo propugna una evolución, que según él se está dando, hacia un «secularismo musulmán», consistente en que el islam avance hacia su propia integración de los derechos humanos y la democracia. En este sentido, habla de «posislamismo», refiriéndose a la conciliación del islam como credo, no como ideología, con la modernidad. Esto supone descalificar la violencia religiosa y el islamismo político de los integristas, pero también superar el laicismo secularista y dogmático, que reniega de la religión.

El problema es «cómo vamos a conciliar el reconocimiento de la religión como parte integrante del espacio público con el mantenimiento del principio universalista de que todos los

seres humanos son iguales» (Jahanbegloo 2010, pág. 41), es decir, cómo compatibilizar los valores de una tradición religiosa particular con los derechos humanos universales. Piensa que esta cuestión no afecta a la fe, sino la interpretación de la comunidad de creyentes, que a menudo convierten la fe en ideología. La polarización entre lo religioso y lo laico debe cesar, pues la laicidad radica en un «mecanismo institucional que sirve para salvaguardar la libertad religiosa» y, por otra parte, la religión, a partir de su idea de la dignidad humana, puede sintonizar con los valores democráticos, que traducen a su manera valores y orientaciones de la tradición espiritual. Una sociedad completamente secularizada tiene tan poco sentido como una sociedad teocrática. La renovación de la sensibilidad islámica deberá abrirse a la democracia, a partir de su propia experiencia:

«El fenómeno del *posislamismo* constituye una empresa destinada a fundir derechos laicos y creencias religiosas en algunas partes del mundo islámico. Es cierto que la aparición del *posislamismo* no supone necesariamente el fin del islamismo político, pero sí el nacimiento de una interpretación islámica del laicismo político que adopta los principios de los derechos humanos y el sistema democrático. Dicho de otro modo, el mundo musulmán está a punto de abrazar una versión del secularismo político acorde con su personalidad islámica» (Jahanbegloo 2010, pág. 42).

Este pensador indica con claridad la dirección deseable: crear en el mundo musulmán una sociedad civil que acierte a armonizar, de forma pacífica, la espiritualidad del islam con los valores seculares de la modernidad. Para él, esto exige salvar los escollos que impiden una reconciliación con Occidente. Jahanbegloo intenta mediar para desmontar el miedo y el odio, basado en estereotipos e informaciones erróneas, que enturbia las relaciones entre musulmanes y occidentales, a causa de una intolerancia simétrica. Los primeros deberían prestar más atención al «carácter heterogéneo del mundo occidental», que no se reduce a gente inmoral, individualista y hedonista; mientras que los segundos deberían entender que la religión islámica no es «una cultura totalitaria que comporta una amenaza», ni es un bloque monolítico de gente irracional, violenta, amenazadora y reacia al cambio. Ante todo, hay que rechazar decididamente los extremismos⁵ de unos y otros, apelando a la concordia y mirando a las actitudes positivas: «Muchos musulmanes del mundo han alzado realmente su voz contra la violencia, defendiendo igualmente soluciones espirituales y no violentas como el diálogo y la paz. Pero no han logrado contener la marea. Son voces que es preciso escuchar, amplificar y enseñar, tanto en Occidente como en el mundo musulmán» (Jahanbegloo 2011, pág. 23).

Más acá de los países de mayoría musulmana, es interesante tomar nota de lo que ocurre en Europa, entre los musulmanes progresistas de Francia, donde hay una generación joven que urge reformas. A ella pertenece Soheib Bencheikh (1961-), investigador en ciencias religiosas. Ha publicado *Desacralizar el derecho musulmán* (1998) y *El islam ante la laicidad francesa* (1999). Aunque se declara laico, trabaja para que el islam se sitúe a la altura de nuestro tiempo y abandone los anacronismos causados por la sacralización de las antiguas interpretaciones. Opina que, si el islam no se pone al día, quedará al margen de la sociedad moderna.

La antropóloga de la religión Dounia Bouzar (1964-), está interesada por el estudio de campo y el análisis sobre el islam en la sociedad francesa de hoy, con vistas a facilitar la integración

5. Él mismo cuenta un ejemplo: «Una investigación realizada por el Centro para el Seguimiento del Impacto de la Paz (CMIP, en sus siglas inglesas) con 115 libros de texto y guías para docentes iraníes de todos los cursos demuestra que el sistema educativo iraní prepara a los alumnos para una guerra mundial contra Occidente en nombre del islam» (Jahanbegloo 2011, pág. 23).

de los franceses de religión musulmana. En esta línea, ha publicado *¿Qué educación ante el radicalismo religioso?* (2006) y *La República o el burka: Los servicios públicos ante el islam manipulado* (2010).

Finalmente, destaca el filósofo de la religión Abdennour Bidar (1971-), partidario de propiciar las mutaciones que el islam contemporáneo necesita para adaptarse a las circunstancias sociales e intelectuales de nuestro mundo. Sus libros: *Un islam para nuestro tiempo* (2004), *El islam sin sumisión* (2008) y *El islam ante la muerte de Dios* (2010). Lleva a cabo un análisis original del Corán, proponiendo nuevas interpretaciones teológicas y antropológicas, de manera que se pueda conciliar la práctica del islam, entendido ahora como opción personal, con la libertad de conciencia. Todo debe ser repensado. El islam de los fundamentalistas le parece patológico. Los musulmanes demócratas deben desmarcarse de los islamistas y testimoniar la existencia de un islam diferente: un «islam de responsabilidad personal», un islam despolitizado. Piensa que solo la democratización de los musulmanes podrá solucionar el problema del islamismo. Y que no hay que esperar, sino comenzar a tener un islam democrático aquí y ahora, optando individualmente y educando a los hijos. Bidar no se anda con rodeos. Propone un planteamiento global y claro. Hay que revisar autocríticamente y reformar el islam a la luz de la declaración de los derechos del hombre. No tiene sentido hacer una declaración alternativa, sino reconocer la universalidad de la declaración de la ONU. Hay que expurgar todo aquello que sea incompatible con los derechos humanos, ya proceda del Corán, la tradición o la costumbre. De manera que han de declararse nulas todas las aleyas contrarias a esos derechos (véase el vídeo *Ces musulmans que disent non à l'islamisme*, 2007). Por ejemplo, las aleyas sobre los judíos, los cristianos, los ateos o los infieles; las aleyas sobre las mujeres. Se opone a la sacralización del Corán y a la cultura de la sumisión, reforzada por la interpretación arcaica de los integristas. Su visión mira a un islam ilustrado, tolerante y moderno, de espiritualidad interior y afirmación de la individualidad. En el plano político, es el Estado de derecho el que debe imponerse: el mismo derecho para todos, en una sociedad plural. Para esto, los musulmanes demócratas han de dar la cara y organizarse a escala nacional e internacional.

La nómina de los pensadores reformistas puede ser mucho más amplia⁶, sin duda, y sus obras merecerían ser estudiadas, traducidas y difundidas. De estos reformadores musulmanes, por cierto, no se podría decir que no aman al islam, que son «islamófobos», por el hecho de ser críticos. Este parecer solamente podría ser el de los fundamentalistas, que, en efecto, los han perseguido, tachándolos de apóstatas y denigrando su pensamiento.

6. Por no ser demasiado prolijo, me ceñiré a nombrar solamente unos cuantos intelectuales más, en general filósofos y teólogos islámicos de talante liberal y pensamiento moderno. En Irán, Mahmoud Taleghani (1911-1979) y Mohsen Kadivar (1959-). De Pakistán, Riffat Hassan (1943-). En India, Asghar Ali Engineer (1939-). En Malasia, Chandra Muzaffar. En Indonesia, Abdurrahman Wahid (1940-2009), Nurcholish Madjid (1939-2005), Ahmad Syafi'i Maarif (1935-) y Ulil Abshar Abdalla (1967-). En Suráfrica, Ebrahim Moosa (1940-), Farid Esack (1959-) y Shamima Shaikh (1960-1998).

2. LOS DESAFÍOS QUE DEBEN AFRONTAR LOS REFORMADORES

La panorámica del reformismo islámico, que hemos repasado fugazmente, nos ofrece una multiplicidad de aportaciones. Cada uno de los pensadores presenta sus propios matices y grados de profundidad en la reforma, como es lógico. Pero todos apuntan en la buena dirección. Lo malo es que el islam progresista solo está en la cabeza y los libros de unos intelectuales, no en las calles, ni en las mezquitas. En general, cuando hoy surgen movimientos sociales a favor de la democracia, no proceden de un islam reformado. Y son, más bien, los islamistas barbudos quienes se hacen visibles en las manifestaciones y cuentan con organizaciones políticas. En su conjunto, la realidad del mundo islámico aún se muestra agitada y dispersa, como observa Marc Ferro: «El problema determinante lo constituye la fractura en el interior de los mundos del islam. Entre islamistas radicales y moderados, entre islamistas y reformadores, entre reformadores y laicos; entre un poder autoritario que oprime y una parte de la población privada de voz» (Ferro 2002, pág. 201). Y los desequilibrios globales pueden agravar más aún la inestabilidad, no solo en esas sociedades, sino en el mundo entero.

Ahora bien, quedan dos cuestiones pendientes, que son decisivas. Primero, la difusión de esas ideas y propuestas tendentes a la modernización de la religión islámica, que apenas tienen incidencia sobre los musulmanes de a pie. Habría que conseguir que lleguen más allá de los reductos académicos y círculos de gente muy culta, porque, lamentablemente, son los tradicionalistas, los salafistas o los islamistas radicales quienes dominan las instituciones musulmanas y los medios que más inciden en la opinión pública. Si lo moderno llega a las masas, no es en lo que respecta a la religión, sino en otras dimensiones de la vida. La segunda cuestión tiene que ver con el hecho de que el mundo no lo mueven las ideas, por más que estas puedan intervenir en la orientación o desorientación de las dinámicas sociales y políticas. Ahora que, en varios países araboislámicos, se han levantado revueltas de reivindicación democrática, aún no se percibe por ninguna parte una liberación religiosa. De todos modos, si el proceso se consolida, sería de esperar que se creen condiciones más favorables para el reconocimiento de la libertad religiosa y para potenciar las reinterpretaciones del islam, de su tradición y sus fuentes. Quedan por vencer grandes obstáculos y por realizar enormes esfuerzos, con la finalidad de hacerlo compatible con la conciencia moderna y con la civilización planetaria en ciernes.

Una reforma del islam, a fondo y sincera, y no un mero arreglo cosmético de la tradición, será la clave decisiva de la modernización y la democratización de los musulmanes:

«Pero ¿qué probabilidad hay de que en las sociedades islámicas del presente tenga lugar tal reforma? ¿Puede el islam instituir semejantes reformas y continuar siendo islam? En mi opinión, hay musulmanes liberales equivocados que quieren estar en misa y repicando. Estos liberales suelen argüir que el ‘verdadero’ islam es compatible con los derechos humanos, que el ‘verdadero’ islam es feminista, que el ‘verdadero’ islam es igualitario, que el ‘verdadero’ islam tolera otras religiones y creencias, y así sucesivamente. A continuación, proceden a reinterpretar ‘libremente’ los versículos embarazosos, intolerantes, belicosos y misóginos del Corán. Pero la honestidad intelectual no permite aceptar tales manipulaciones del texto sagrado; pues, si bien este da lugar tal vez a ciertas reinterpretaciones, no es infinitamente elástico» (Ibn Warraq 1995, pág. 19).

Desde luego, la cuestión de la reforma plantea un reto ingente. Ya en el siglo XIX, el orientalista William Muir se preguntaba *si aún sería islam* una fe reformada por musulmanes, que cuestione la autoridad divina de una parte del Corán y de la tradición y que utilice la razón a fin de discernir lo que es creíble para una mentalidad moderna. Pues bien, hemos enumerado

una serie de pensadores musulmanes del siglo XX y XXI, altamente cualificados, que han respondido afirmativamente, han visto que la reforma del islam constituye una intrínseca necesidad islámica y han trabajado con ahínco para ofrecer su aportación.

Modernizar el islam no es traicionarlo, sino traducirlo en los términos del paradigma mental y social de nuestro tiempo. Aceptar la modernidad no equivale a sustituir un absoluto sagrado por otro profano. La modernidad no representa ningún absoluto, ni obliga a ninguna claudicación, ni debe sacralizarse. Todo lo contrario. Lejos de la profanación propia del secularismo agresivo, lejos de la sacralización propia del fundamentalismo, no menos agresivo, de lo que se trata es de una secularización o laicidad democrática y pluralista, en la que tanto la razón autónoma como la fe reformada encuentren su lugar y su funcionalidad constructiva. Todos necesitamos reconciliarnos con los nuevos tiempos que realmente corren y buscar juntos soluciones a los problemas globales que nos afectan como humanidad. Y asumir las responsabilidades y las incertidumbres de un futuro que no está escrito en ninguna parte.

Ni ulemas ni ayatolás parecen capaces de escapar de su jaula de leyes y amenazas, encerrados con esa llave mental echada que es la prohibición de toda innovación. Puede colegirse fácilmente, frente a las ortodoxias mayoritarias, que todas las propuestas de reforma del islam implican una reivindicación fundamental: la «puerta de la interpretación» no puede permanecer cerrada por más tiempo; en realidad, ya se ha abierto. Tal como señalan los reformistas, las lecturas tradicionales del Corán son culturalmente conservadoras, tributarias de una época periclitada y fatalmente inadaptadas al mundo contemporáneo. No es sostenible ya la pretensión de derivar la legalidad desde la *charía* y desde una lectura literal del Corán o de algunas aleyas sueltas. Es imprescindible adoptar una perspectiva histórica de conjunto, tener en cuenta el contexto cultural de la Arabia del siglo VII, entender cómo se formularon aquellos preceptos y lo que allí podrían significar, analizar los cambios a lo largo de la historia, antes de pronunciarse sobre su posible significado para hoy.

Es un hecho diáfano que la interpretación del Corán se fue decantando históricamente, a través de las distintas escuelas suníes y chiíes, hacia una interpretación cada vez más rigorista y rígidamente jurídica, que además se sacralizó, alejándose de las posibilidades de una interpretación racional y de una interpretación alegórica. Entre los procedimientos para dar marcha atrás de las lecturas rigoristas y devolver la mayor importancia a los versículos coránicos que poseen un sesgo pacífico y tolerante, sería necesario promover una *abrogación de la abrogación*, de modo que, por ejemplo, la relativización de la aleya de la espada (Corán 9,5) libere el centenar de aleyas más dialogantes, supuestamente derogadas por ella. Será imperativo, como se ha indicado, flexibilizar o cancelar el principio de que toda innovación es una desviación del camino recto.

Es verdad que, en el mundo islámico, no existe una autoridad capaz de imponer una reforma, pero tampoco hay una autoridad capaz de imponer el islam fundamentalista. Entonces, las reformas pueden ir abriéndose paso, a condición de que los textos sacralizados empiecen a mirarse y entenderse como referencia histórica, no como formulación intemporal de la verdad absoluta⁷. Todo lo contrario del punto de vista del integrista, esa especie de fetichismo de la

7. Es imprescindible escapar de la trampa de la verdad absoluta, usada siempre como patrón de medida para descalificar cualquier otra idea. En concreto, hay que escapar de la telaraña tejida por la tradición y en la que está atrapado el Corán. Los que pretenden deducir de ahí verdades infalibles están interpretando y, sin embargo, al que propone interpretar lo acusan de hereje. Estos acusadores operan desde una interpretación que se niega a reconocerse a sí misma como tal; o, en caso de reconocerlo, sostienen que la suya es la única interpretación verdadera. Pero, entonces, ya estamos

profecía. Para pensar el futuro del islam no sirven ya las escuelas tradicionales, definitivamente anacrónicas a la altura de estos tiempos. Igual que ocurre en todas las tradiciones religiosas, cada generación –y hasta cada persona– tendrá que discernir qué hay de válido en los mensajes antiguos transmitidos, qué debe ser desechado o relativizado y qué es preciso asumir de los innegables avances científicos, éticos y políticos de la humanidad.

El islam no constituye una esencia inmutable, aunque la inmensa mayoría de los musulmanes del mundo así lo crean. No existe el islam en sí. El núcleo de la fe nunca se da como una esencia pura. Se da como una realidad histórica cambiante, que solo existe en formas socioculturales, que conforman paradigmas y variantes. Hoy encontramos las tendencias tradicional, fundamentalista, acomodaticia y reformadora. Se desarrollan siempre semejanzas y diferencias: y la razón humana es la que debe discernir, a la vista de sus análisis y de la experiencia práctica, cuales son preferibles y han de sobrevivir. Porque, de hecho, es la razón la que decide, incluso cuando se autoinmola ciegamente.

El mismo texto del Corán, por muy noble y sagrado que el creyente lo considere, tiene una génesis histórica. Su escritura entraña una relación complicada con un devenir histórico concreto y datable. Carece de sentido pretender negar la historia, anular el tiempo y someter a los humanos a una forma definitiva, concebida como pronunciamiento de una voluntad divina, perfecta, inmutable y absoluta, solamente susceptible de una sempiterna repetición. Para los musulmanes que desean adaptarse y salir del estancamiento secular del islam, un «retorno al Corán» mal orientado (es decir, literalista) podría atraparlos en la contradicción insuperable de pretender usar, como remedio a la situación de atraso, aquella actitud que ha sido su causa fundamental. ¿Será posible admitir el carácter histórico y contingente de lo que, hasta ahora, se ha concebido como absoluto e increado? Los pensadores musulmanes reformadores enseñan que el Corán no está blindado ante la reinterpretación racional y que admite la reformulación de sus preceptos, adaptándolos a los nuevos contextos sociales concretos.

Es vital abrir la puerta para evolucionar hacia una revisión y una reinterpretación de la escritura, que sea compatible con la conciencia moderna, con los derechos humanos universales y con el pluralismo propio de la sociedad democrática. La razón humana no puede seguir empleándose solo al servicio del dogma y de la norma congelados en un momento del pasado, como si su cometido fuera defender a ultranza y servilmente al poder, en vez de buscar la verdad. Todo ser humano que asiente a lo que repugna a su razón se degrada a sí mismo y ofende a quien lo creó con capacidad de razonar. Y razonar conlleva en su ejercicio el dudar, preguntar, problematizar, contextualizar, autocriticarse, alcanzar verdades; pero nunca apoderándose de la Verdad última y absoluta. Lo razonable es no fiarse de ninguna autoridad que pretenda sustraerse a la verificación de sus argumentos y sus pruebas, porque solo estos confieren verdadera autoridad.

Lo que está en juego es cual ha de ser el islam del futuro, cómo debe reformularse y adaptarse, cómo se puede difundir, de manera que vaya calando en las mentes y los comportamientos cotidianos de los musulmanes, en sus instituciones, en su sistema educativo y religioso. Esperemos que llegue pronto el amanecer sobre el sombrío horizonte en el que los intelectuales y demócratas musulmanes, por el simple hecho de exponer sus ideas, arriesgan su libertad y sus vidas.

3. LA INCERTIDUMBRE FRENTE AL FUTURO DEL ISLAM

En una mirada retrospectiva y sintetizando al máximo, lo cierto es, nos guste o no, que el sistema islámico acabó históricamente constituyendo en su núcleo duro un *mecanismo de dominación por la fuerza*, de propensión imperial y predatoria, junto a una religión que ejercía como *ideología de legitimación sagrada* de dicho dominio. En la práctica, ese mecanismo se materializó en una triple estrategia de combate o *yihad*, que expuesta descarnadamente se propone: 1º) el exterminio de los no creyentes que ofrezcan resistencia, a los que es lícito asesinar y esclavizar, capturando su patrimonio como botín; 2º) el expolio, según la ley, de los semicreyentes, judíos y cristianos (*dimma*); y 3º) el sometimiento absoluto de los musulmanes al poder teocrático (la *umma* bajo la *charía*). Todo esto lo han defendido tradicionalmente los musulmanes, como algo instituido en el Corán, por voluntad indiscutible e inapelable de Alá, y luego desarrollado y reforzado en las sentencias de Mahoma. Ninguna escuela de jurisprudencia islámica lo ha puesto nunca en cuestión. En contrapartida, hoy observamos frecuentes maniobras de ocultamiento, mistificación e idealización engañosa. Son tan masivas en los medios de difusión musulmanes, por ejemplo, en muchos libros publicados y en incontables páginas digitales, especialmente en Europa, que solo la asunción del más obtuso irracionalismo parecería explicarlo. La necesidad de exponer falsedades, o medias verdades, autojustificadoras parece un rasgo inherente a cierto tipo de conciencia musulmana, que tampoco excluye el previo autoengaño, protector de la buena fe subjetiva.

La legitimación suprema de ese dispositivo de acción tiene como finalidad última y declarada la hegemonía mundial de la *umma* o comunidad religioso-política musulmana, o lo que es lo mismo, la imposición universal de la religión (*din*) de Alá, la única verdadera. Se trata de un proyecto reemprendido siempre que las condiciones de debilidad de los otros le permiten salir de la fase de latencia. Los musulmanes solo deben proponer la paz cuando no son los más fuertes (véase Corán 47,35). Ese proyecto se ha realizado en formas cambiantes, dentro de los umbrales de las diferentes épocas históricas. En los tiempos fundacionales, fue la dominación del clan de Mahoma y sus fieles compañeros sobre las tribus árabes. A continuación, bajo los primeros califas y durante el califato omeya, fue la dominación de los árabes sobre los territorios conquistados y ocupados. Luego, durante el califato abasí, que otorgó igualdad de derechos a las gentes musulmanas de origen no árabe, fue la dominación musulmana sobre la población no musulmana. Más tarde, el mismo esquema se reeditó en los tres imperios modernos: el otomano de Turquía, el safawí de Persia y el mogol de India, hasta su respectivo declive. La propensión de los resurgimientos fundamentalistas va en el mismo sentido, variando solo la época que idealizan en su imaginación, como referente predilecto para su particular utopía islámica.

El problema, en Europa y en España, no es tanto el incremento demográfico de los inmigrantes, sino el fracaso de la política cultural y educativa de los Estados. Las pautas culturales, como las creencias y prácticas religiosas, no se codifican en los genes, evidentemente, sino en los cerebros. Por eso, la clave reside en la educación, depende de la eficiencia y la orientación del sistema educativo y de la asunción de responsabilidades por parte de los medios de comunicación social. Las herencias culturales tradicionales y antimodernas no deberían recibir financiación pública, aunque resultaran inocuas para la convivencia social; pero si resultan nocivas, como es de temer, deberían ser desacreditadas en debates abiertos y en programas informativos y educativos.

Nadie sabe qué acontecerá. Pero, si la reforma del islam y la democratización de los musulmanes no llegaran a producirse, el tradicionalismo musulmán tiene muy poco que aportar a Europa. Según Christopher Caldwell, es previsible que solo sea capaz de aportar el islam. Y

este, en sus formas tradicional, fundamentalista y acomodaticia, sería una rémora y un riesgo. Porque constituiría el caldo de cultivo para aquellas células que proyectan la demolición de la cultura occidental y sus instituciones, desde dentro. Una deriva en esa línea comportaría, incluso para los que no quieren ver, una fuente de incalculables penalidades que, en perspectiva histórica, amplificarían lo peor de lo ya acontecido en el pasado. Porque un islam no moderno y reformado no puede ser una religión europea en ningún sentido coherente. Si alguna vez, en los países europeos, triunfara un islam estancado en su forma actualmente mayoritaria, esto supondría, a todos los efectos y antropológicamente hablando, el fin de Europa como cultura, la defunción de la humanidad europea.

El segundo prologuista de la edición francesa de Ibn Warraq, *Pourquoi je ne suis pas musulman*, concluye lapidariamente: «Existen musulmanes moderados, pero el islam no es una religión moderada» (1995b, pág. 22). Al menos, mientras no sea reformada –podemos añadir–. En cualquier caso, si ha de salvarse un mensaje de fe, habrá que estar alerta siempre –como alguien dijo– para que la fe viva de los muertos no se convierta en la fe muerta de los vivos.

A toda transformación social le hace falta un *relato* convincente que llegue a la conciencia de las gentes y las movilice. En este aspecto, los islamistas cuentan con un relato tradicional, que ellos potencian predicando una renovación que remite al Corán y la *charía*. Cuentan con las mezquitas como red de difusión popular y masiva. Han organizado asociaciones de asistencia y partidos políticos. Son los mejor situados. Por su parte, los reformistas han articulado un relato moderno y democrático, que propone a la vez la revisión crítica del Corán y la tradición, pero este relato solo alcanza a una élite de intelectuales, no llega a la gente corriente o poco instruida. No influye en las mezquitas. Tampoco están organizados para ayudar a las necesidades y, si forman partidos políticos, son minoritarios y desconectados de las masas. Por último, los aclimatadores ofrecen un relato ambiguo, por cuanto resulta parcialmente incoherente con la tradición islámica y también parcialmente incoherente con respecto a la modernización política y filosófica. Al querer distanciarse de algunos puntos de vista tradicionales, se alejan de las mayorías ancladas en el tradicionalismo. Y al no asumir plenamente la modernidad y la razón crítica, por sus prevenciones islámicas, tampoco consiguen integrarse de verdad en el mundo moderno. Nadie sabe cual de estos relatos tendrá más futuro.

En balance, a pesar de la larga historia de confrontaciones, a pesar de la actual situación de conflictos innumerables, también hemos encontrado una pléyade de pensadores que trazan las directrices para la evolución y reforma del sistema islámico. En una mirada prospectiva, no está excluido que puedan germinar posibilidades de futuro. Como emblema de ello, me remitiré al planteamiento, sumamente amplio y constructivo para la renovación islámica, que bosqueja Hans Küng, al final de su obra *El islam. Historia, presente, futuro*. Allí, en la perspectiva de un cambio de paradigma hacia la *transmodernidad*, al que todos estamos abocados, repasa las posibilidades de futuro en el orden jurídico islámico, en el orden estatal y político islámicos, en el orden económico islámico y en el orden islámico de la vida (véase Küng 2004, págs. 597-711), para concluir con una mirada esperanzadora.

Un manifiesto de musulmanes por la laicidad

El 5 de abril de 2007, en la Cumbre del Islam Secular, bajo el patrocinio de la Institution for the Secularization of Islamic Society, un grupo de musulmanes laicos y personas laicas de sociedades musulmanas hicieron pública la *Declaración de San Petersburgo* (Florida), cuyo texto sostiene:

«Somos musulmanes laicos y personas laicas de sociedades musulmanas. Somos creyentes, escépticos y no creyentes, unidos por una gran lucha, no entre Occidente y el Islam, sino entre libertad y opresión.

Afirmamos la libertad inviolable de la conciencia individual. Creemos en la igualdad de todos los seres humanos.

Insistimos en la separación entre religión y Estado y en el cumplimiento de los derechos humanos universales.

Encontramos tradiciones de libertad, racionalidad y tolerancia en la rica historia de las sociedades islámicas y preislámicas. Estos valores no pertenecen a Occidente ni a Oriente, son patrimonio moral común de la humanidad.

No vemos ningún colonialismo, racismo, o ‘islamofobia’ en someter a crítica o condenar las prácticas islámicas cuando violan la razón o los derechos humanos.

Hacemos un llamamiento a los gobiernos del mundo para:

- Rechazar la ley de la charía, los tribunales de fetuas, el gobierno clerical y la religión sancionada por el Estado en todas sus formas.

- Oponerse a todas las penas por blasfemia o apostasía, de acuerdo con el artículo 18 de la Declaración universal de los derechos humanos.

- Eliminar prácticas como la circuncisión femenina, el asesinato por honor, la imposición del velo y el matrimonio forzado, que fomentan la opresión de la mujer.

- Proteger a las minorías sexuales y de género frente a la persecución y la violencia.

- Reformar la educación sectaria que inculca la intolerancia y el fanatismo hacia los no musulmanes.

- Y fomentar una esfera pública abierta, en la que todas las cuestiones puedan discutirse sin coerción ni intimidación.

Exigimos la liberación del Islam de su cautiverio bajo las ambiciones totalitarias de hombres ansiosos de poder y bajo las rígidas estructuras de la ortodoxia.

Exhortamos a los académicos y a los pensadores de todo el mundo a emprender una indagación audaz de los orígenes y fuentes del Islam, y a promulgar los ideales de la libre investigación científica y espiritual, a través de traducciones transculturales, publicaciones y medios de comunicación.

A los creyentes musulmanes les decimos: hay un futuro noble para el Islam como fe personal, no como doctrina política.

A los cristianos, judíos, budistas, hindúes, bahaíes y a todos los miembros de comunidades de fe no musulmanas: convivimos con vosotros como ciudadanos libres e iguales.

Y a los no creyentes: defendemos vuestra libertad incondicional para cuestionar y disentir.

Antes que miembros de la Umma, del Cuerpo de Cristo o del Pueblo Elegido, somos todos miembros de la comunidad de conciencia, personas que deben elegir por sí mismos.»

Firmado por: Ayaan Hirsi Ali, Magdi Allam, Mithal Al-Alusi, Shaker Al-Nabulsi, Nonie Darwish, Afshin Ellian, Tawfik Hamid, Shahriar Kabir, Hasan Mahmud, Wafa Sultan, Amir Taheri, Ibn Warraq, Manda Zand Ervin, Banafsheh Zand-Bonazzi.

9

Pasos hacia el nuevo paradigma

Se entiende por paradigma la trama, normalmente imperceptible a primera vista, de opciones, conceptos fundamentales y principios de organización subyacentes a un sistema o subsistema cultural. Cuando se producen mutaciones o reajustes estructurales importantes, se habla de revolución paradigmática o emergencia de un paradigma nuevo. Esto puede acontecer en la ciencia, en la economía, en la política y también en la religión. En las fases de transición, entre el nuevo paradigma y los antiguos se da una pugna por la hegemonía. Pero el que uno llegue a ser dominante no significa necesariamente que los demás desaparezcan. Incluso los más obsoletos pueden coexistir durante mucho tiempo, aunque se haya cambiado de época.

Para pensar en la emergencia de un nuevo paradigma islámico, nos puede servir como punto de comparación la secuencia de transformaciones que se operaron en el cristianismo y en Europa a partir de la Ilustración¹. Allí se dio una ruptura total con el pasado y una nueva visión del mundo se fue expandiendo de forma radical revolucionaria o de forma gradual; con regresiones al antiguo régimen y con desviaciones dictatoriales o totalitarias tanto de izquierda como de derecha. Pero el nacimiento del nuevo paradigma moderno ya había acontecido: «por la primacía de la *razón* frente a la fe; por la superioridad de la *filosofía* (con su giro al hombre) frente a la teología; por la prioridad de la *naturaleza* (ciencia natural, filosofía natural, religión natural, derecho natural) frente a la gracia; por la hegemonía del *mundo*, que se seculariza cada vez más, frente a la Iglesia. En una palabra: frente al cristianismo, a lo específico cristiano, se acentúa ahora constantemente lo *humanum*, lo humano general» (Küng 1994, pág. 683). En este sentido, estamos en otro contexto social y en otro paradigma noológico: «La cristiandad europea ha desaparecido para siempre y se ha implantado un nuevo pluralismo religioso y secular» (Whaling 1999, pág. 31). El régimen de cristiandad pertenece a otra época de la historia, a la que no es posible volver.

En síntesis, lo que el nuevo paradigma postula es el primado y la universalidad de la razón humana, la libertad, la igualdad, la fraternidad de todos los seres humanos. Este y no otro es el

1. Al analizar la historia del cristianismo en Europa, observamos una sucesión de configuraciones religiosas y teológicas: el paradigma veteroeclesial helenista pervivió en el ámbito bizantino -estancado y desplazado su centro de gravedad de Constantinopla al nuevo patriarcado de Moscú-; el paradigma católico-romano, de estructura medieval, salió reforzado a partir del concilio de Trento; el paradigma de la reforma protestante triunfó en los países del centro y el norte del continente (véase Küng 1994). Pero la verdadera mutación no es la que se produjo con el cambio de época de la Reforma y la Contrarreforma, sino la que irrumpió con las innovaciones culturales que hicieron pasar al nuevo paradigma racionalista y progresista de la Modernidad. Arrancó de una revolución del espíritu: la nueva ciencia natural (Galileo, Newton) y el nuevo pensamiento filosófico (Descartes, Kant). El desarrollo de la Ilustración y sus consecuencias acabaron afectando al conjunto de la cultura, incluida la religión. Su fundamento es la fe en la razón y en el progreso. Se lleva a cabo una crítica de las confesiones religiosas establecidas, un enfrentamiento con el poder de las iglesias, una relativización del cristianismo histórico. Surge una exégesis ilustrada que propugna la aplicación de métodos histórico-críticos a los textos bíblicos. Propugna la libertad de conciencia, la libertad religiosa individual, la tolerancia, la secularización. Y en el plano económico y político, se abren paso el proceso de industrialización y las revoluciones liberales de la burguesía, los derechos humanos y la democracia.

desafío que la religión islámica y el mundo musulmán tienen delante, inexorablemente. En adelante, toda fe religiosa que no sea capaz de insertar o reinterpretar estos valores modernos en el núcleo de su mensaje habrá quedado obsoleta y estará condenada a funcionar como un instrumento de oscurantismo y opresión. Cualquier sistema de creencias (sea religioso o ideológico o cultural) que ofrezca «menos» que el humanismo antropológico ilustrado supone un menoscabo de la dignidad humana.

1. SUPERACIONES NECESARIAS PARA LA EVOLUCIÓN DEL ISLAM

La posibilidad de superación de la línea de fractura producida por los choques entre religiones acontecidos desde el siglo VII pasa por la evolución de los sistemas religiosos, que han de aprender a insertarse en el contexto de la modernidad mundial. La pretensión universalista, nunca realizada, que confrontaba al islamismo con el cristianismo, se realizará fuera de ellos, en un mundo estructuralmente laico, pluralista y democrático. A cada tradición religiosa le incumbe elegir entre quedarse resentida al margen, o bien participar en el proceso de unificación y pacificación planetaria, aportando los valores que crea poseer, para integrarlos en la universalidad concreta en formación. Esto exige a todos reformas, como las que a regañadientes han tenido y tendrán que encajar las iglesias cristianas, la católica, las protestantes y las ortodoxas. Los países musulmanes y los musulmanes en cualquier país tendrían, en principio, la posibilidad de recorrer ese camino con mayor rapidez y menos traumáticamente, puesto que hoy ya se han generalizado los instrumentos tecnológicos, económicos y sociopolíticos de la modernización. Es y será un contrasentido utilizar tales medios para reforzar la medievalización de las conciencias. Por mucho que hayan sufrido las secuelas históricas de la colonización, no cabe ocultar las causas endógenas de orden sociopolítico y el papel preponderante del tradicionalismo religioso. Para salir de los tiempos oscuros, es un deber ofrecer resistencia tanto a la «evangelización» como a la «islamización» entendidas como formas religiosas de matriz política y proyectos más o menos encubiertos de teocracia.

Para la necesaria evolución de los sistemas religiosos tradicionales y su puesta al día, de forma que contribuyan constructivamente a la convivencia global y la paz mundial, se requiere la superación de grandes obstáculos acumulados en su tradición. El sistema islámico no es un caso aparte. Sus *obstáculos específicos* ya se han mencionado y presentan un arraigo y una inercia tan formidable que se dirían imposibles de superar. Porque, en este ámbito, la reforma moderna no ha logrado nunca consolidarse: «En ninguna parte del mundo islámico de los siglos XVII y XVIII, ni siquiera en Irán, donde cabe constatar una reavivación de la filosofía, se puso en marcha un cambio de paradigma hacia la Modernidad semejante al acontecido en Occidente» (Küng 2004, pág. 461). Todavía hoy, el islam se manifiesta como la religión más renuente frente a la modernización y vive, con más virulencia que nadie, un conflicto fundamental entre tradición e innovación², cuya salida no se vislumbra por ahora. No obstante, hoy se puede cobrar conciencia y señalar las mutaciones necesarias para que se produzca la evolución. En la línea del pensamiento de los musulmanes reformadores, expondré siete superaciones concretas.

Superar la discriminación de las personas en función del sexo

2. Es cierto que el conflicto principal, como demuestra Marc Ferro (2002), es principalmente un conflicto interno en los mundos del islam, más grave que el que se da entre el islamismo y Occidente.

La concepción coránica no deja lugar a dudas en lo que respecta a la discriminación de la mujer: «Los hombres están un grado por encima de sus mujeres» (Corán 2,228). Ya se desarrolló en un capítulo anterior. Los derechos de la mujer están *disminuidos* en herencia, divorcio, testimonio... por no hablar de la vida cotidiana. De manera semejante, la institución de la poligamia no es sino una confirmación de cómo están infravaloradas, religiosa y jurídicamente, las mujeres en razón de su sexo y sometidas al dominio masculino. Y no hay que olvidar su confinamiento al margen del espacio público, la segregación en el rezo, las restricciones a la libertad de movimientos, las imposiciones indumentarias, los castigos corporales y las amenazas de muerte por lapidación u otros medios, en caso de relaciones sexuales que «mancillan» el honor familiar. Todo ello, sancionado no solo por la costumbre sino por el derecho islámico tradicional.

El influjo de la modernidad en las sociedades musulmanas ha tropezado, aquí, con un escollo formidable. La supremacía masculina, instituida en la organización social y en la mentalidad incluso de la mayoría de las mujeres, no podrá superarse sino a costa de grandes esfuerzos y reformas surgidas desde dentro.

Superar la prescripción o prohibición indumentaria y alimentaria

La reglamentación religiosa, que sacraliza o execra formas de vestirse y arreglarse, que discrimina entre lo que es bueno y malo para comer y beber, cuando carece de un fundamento universalmente objetivable, no puede tener más función que un ejercicio de sometimiento al poder y la discriminación respecto a los que no pertenecen a la comunidad de creyentes. En este sentido, cabe cuestionar, por ejemplo, la falta de libertad para el afeitado de los varones y más aún en lo que se refiere a la obligación femenina de llevar velo islámico.

En cuanto a la nutrición, está ahí la noción de *halal*, que designa lo permitido por la ley islámica (en contraposición a *haram*, que significa lo ilegal o prohibido). En concreto, se determina qué alimentos se pueden comer y qué bebidas se pueden beber, imponiendo el tabú sobre una serie de sustancias: la carne de animal encontrado muerto; la sangre; la carne de cerdo; la de animal sacrificado en un nombre que no sea el de Alá; la de animal asfixiado o muerto a palos, de una caída, etc. (Corán 2,173 y 5,3); los depredadores con colmillos; los asnos; los insectos, excepto la langosta; las bebidas alcohólicas. Hay disputas entre suníes y chiíes acerca de qué pescados y mariscos están permitidos o prohibidos. Entre las escuelas suníes, la hanafí sostiene que están proscritos el cangrejo, la gamba, el bogavante, la almeja, etc.

Para una persona libre, se diría que, en lo tocante a la comida y la bebida, solo son razonables los criterios científicos, sanitarios, culinarios y ecológicos, frente a cualquier creencia carente de todo fundamento en tales criterios. Sin embargo, el 70% de los musulmanes del mundo busca que los alimentos lleven el «certificado *halal*», acaso más importante que el registro de Sanidad. Y con el rótulo de *halal* se anuncian restaurantes, carnicerías, cocinas, productos y apartados especiales para las carnes en los hipermercados³. Vale que, en el espacio de la sociedad civil, la gente se rija por sus creencias, siempre que no contravengan la ley y que no traten de imponerlas

3. Existe un Forum Mundial Halal, cuya 4ª reunión se celebró el 23 de enero de 2009, en Kuala Lumpur, que vela por la «integridad *halal* internacional» y establece la «norma» *halal*, tal vez en competencia con la Organización Mundial de la Salud. También parece tener predicamento el Consejo Norteamericano de Nutrición y Alimentación Islámica. Lo cierto es que el Mercado *Halal* Global es una industria que mueve 580.000 millones de dólares anuales.

a los demás mermando su libertad. Lo que resulta incomprensible y lamentable, desde el punto de vista de la laicidad del Estado, es que se ofrezca dieta *halal* en instituciones oficiales, pertenecientes al espacio de lo público.

Superar la tolerancia asimétrica de las otras creencias

El islam estricto, como ya ha quedado expuesto más arriba, concibe una estructura de la sociedad intrínsecamente jerárquica, estratificada en tres órdenes de gentes: Primero, los creyentes musulmanes, que son los únicos a quienes se reconoce plenitud de derechos. Segundo, los «infiel»es», que creen en Dios, aunque su religión es imperfecta, que son tolerados y se encuentran en situación de inferioridad y subordinación jurídica. Y tercero, los politeístas o paganos, que carecen de todo derecho. Salvo en la convivencia a niveles populares (véase Rodríguez Molina 2007), no cabe afirmar que en la estructura del poder nunca haya habido verdadera tolerancia⁴. Lo que suele denominarse «tolerancia», en referencia a ese tipo de sociedad jerárquica, regida por los principios coránicos, alude en concreto a esa condición de «protegidos» (*dimmi*es), reservada a judíos, cristianos y mazdeístas persas. Todos ellos, previo reconocimiento incondicional del dominio musulmán, obtenían un estatuto subalterno, que implicaba ciertos derechos (a conservar la vida y posesiones) y estrictas obligaciones, como: 1) Pagar la capitación, impuesto especial del que uno podía quedar exento solo si se convertía al islam. 2) No faltar al respeto a la religión musulmana públicamente. 3) No faltar al respeto a la figura de Mahoma. 4) No atentar contra la vida ni propiedades de musulmanes, ni inducirlos a renegar de su fe. 5) No casarse con una mujer musulmana ni tener relaciones sexuales con ella, ni siquiera en un burdel. En cambio el musulmán sí puede casarse con una «protegida». 6) No avisar al enemigo, ni dar hospitalidad a extranjeros no musulmanes, posibles espías. También está prohibido transmitir información confidencial del islam. En cualquier caso, semejante ortodoxia no contempla, ni por asomo, una igualdad jurídica con los musulmanes.

Desde el origen, la tolerancia trazada por Mahoma se halla en una aporía insuperable, que se deriva de la contradicción entre el declarado alcance universal de la revelación y el choque con la pluralidad de credos religiosos. Creen que el islam ha aportado la superación final de ese conflicto. Pero realmente no es así: «los musulmanes se enorgullecen de profesar el valor universal de grandes principios: libertad, igualdad, tolerancia, y revocan el crédito que pretenden afirmando al mismo tiempo que son los únicos en practicarlos» (Lévi-Strauss 1955, págs. 404-405). Nunca se sale de la ansiedad que genera la perpetua dilación del pleno reconocimiento del otro como otro. No valdrán respuestas simples para salir airosos frente a tantas contradicciones e inconsecuencias.

En una sociedad moderna, donde el islam fuera compatible con la democracia –como creen que es posible algunos intelectuales–, el ideal de tolerancia tendrá que ser muy distinto, a fin de hacer sitio a la igualdad ciudadana, a los derechos y libertades individuales y al pluralismo para todos.

Superar la identificación entre religión y política

4. Es significativo, por ejemplo, en Irak, que hubiera que esperar al régimen laico, como el de Sadam Hussein, para encontrar un viceprimer ministro cristiano, Tariq Aziz. Su nombre era Mikhail Yuhanna, cuyos antepasados familiares residían en aquellas tierras desde antes del nacimiento de Mahoma.

Una característica fundacional y, hasta ahora, permanente del islam ha sido que en las sociedades musulmanas no se da, ni se concibe, una separación entre religión y política. Poco después de la hégira, Mahoma instituyó la comunidad de creyentes (*umma*) como una organización indisolublemente religiosa-política-militar⁵. Nunca distinguió entre ley religiosa y ley civil. Esta es una diferencia significativa con respecto al cristianismo⁶, pese a que en la historia de este haya habido diversos modos de vinculación entre la Iglesia y el Estado. La figura del califa es el máximo exponente de un poder único, conforme a la doctrina musulmana: «El islam (...) nunca ha trazado una raya de separación entre religión y sociedad» (Küng 1994, pág. 294). En un sistema así, parece inherente el riesgo de que la religiosidad sea utilizada por quienes dominan el aparato del poder, ya sea para oprimir a los propios súbditos, ya para perseguir a los adversarios, ya para dar una legitimación religiosa a las guerras y los saqueos.

En ausencia de una separación de los poderes del Estado, la religión y la sociedad civil, solo cabe temer el gobierno de los clérigos (como los *aytolás* iraníes), los regímenes corruptos, las revoluciones dictatoriales, en definitiva, alguna forma abierta o enmascarada de teocracia y negación de los derechos humanos. Una constitución política moderna ¿no excluye por principio el conferir un valor absoluto, en el plano sociopolítico, a un «libro revelado», a unos «relatos del profeta» y a unas reglamentaciones del «camino» tradicional preceptivo?

En los países de predominio musulmán, las organizaciones islamistas, en la medida en que aspiran a instaurar un poder teocrático, representan un riesgo inminente de regresión a concepciones y prácticas medievales, heterónomas, antimodernas y antidemocráticas, por mucho que se presten a entrar en el juego de las libertades políticas.

Respecto a la integración de los inmigrantes musulmanes en las sociedades democráticas europeas, que ya se abordó en el capítulo 3, el sociólogo y pensador Giovanni Sartori no esconde su escepticismo. Porque «incluso cuando no hay fanatismo sigue siendo verdad que *la visión del mundo islámica es teocrática* y que no acepta la separación entre Iglesia y Estado, entre política y religión» (Sartori 2001, pág. 53). Y, sin embargo, esa separación es constituyente de la civilización liberal, de la sociedad abierta y pluralista. En realidad, los derechos humanos, como derechos universales e inviolables del individuo, difícilmente son compatibles con la ley coránica en sus interpretaciones más extendidas y reconocidas entre los musulmanes. El

5. El islam ortodoxo se singulariza por el afán de convertir la vida de la sociedad entera en un orden sagrado, sometido a una minuciosa reglamentación, análoga a la de una orden religiosa y que, en ocasiones, muta en una orden militar. Por esto, resulta sorprendente la afirmación de que en el islamismo todos son igualmente «laicos» y no hay clero. Está claro que lo hay: imanes, ulemas, muftíes, aytolás, mulás, etc.; aunque no está jerarquizado al modo católico. ¿Pero no está sometido a la autoridad religiosa del califa o el sultán? Se diría que lo que ocurre es que todos son, más bien, como religiosos y que falta el aspecto social y político fundamental de la laicidad, que es el reconocimiento de un ámbito de autonomía de la razón frente a la fe, con el que es congruente la separación entre poder político y religión.

6. Los primeros cristianos difundieron su mensaje, durante casi dos siglos, al margen y a contracorriente del poder político, antes de que su fe fuera adoptada por el Imperio Romano. Diríamos que formaban parte de la «sociedad civil», no del Estado. Luego, a lo largo de la historia, hubo una constante distinción y tensión entre el poder político y el poder religioso, como la que en la Iglesia latina llevó a la lucha por la supremacía entre el imperio y el papado. Finalmente, en los tiempos modernos, los Estados nacionales soberanos se van emancipando de la tutela religiosa, hasta alcanzar una autonomía del poder político autofundante, secular y laica, en las sociedades democráticas.

inmigrante, beneficiado con la acogida, debe corresponder recíprocamente, asumiendo los principios democráticos. Lo contrario no es defendible: «el contraciudadano es inaceptable».

Frente al encono que la discordia religiosa suscita en las relaciones sociales, cabe postular la irrelevancia de ser cristiano, o judío, o musulmán, o budista, para ser *ciudadano* europeo o español. De lo contrario, el riesgo para la democracia persistirá, en la medida en que la confesionalidad religiosa sea considerada *lo fundamental* para el orden social, por un sector de la sociedad. La misma defensa de la libertad religiosa es la que conlleva, como un requisito, la impertinencia de lo religioso para la definición de la ciudadanía. Cuando una religión (o una ideología política) se oficializa, ya no hay ciudadanos, sino súbditos o correligionarios, junto a la exclusión, la discriminación y probablemente la persecución de los oponentes al credo oficial.

Superar la justificación de la violencia en nombre de Dios

La ley islámica tradicional ordena castigos corporales, amputaciones y decapitaciones de creyentes transgresores o delincuentes, al tiempo que una legitimación jurídica a la amenaza de muerte latente para todo aquel que, siendo emplazado a someterse a Dios, se niegue. Hemos de ver estos extremos como una consecuencia de la férrea vinculación entre religión y política, la confusión de ambas en una sola realidad, como queda patente en la noción de *yihad*—cuando no se escamotea una parte de su significado—. Es verdad que no encontraremos tradición religiosa que no se haya aliado con el poder político y que no haya bendecido la violencia militar contra sus enemigos. No se han librado ni los mensajes más pacíficos, como el budismo y el cristianismo. Pero en estos casos, el ejercicio de la violencia llegó en un tiempo posterior. La idea de «cruzada» es contradictoria con el mensaje original cristiano y ajena al cristianismo del primer milenio⁷. En cambio, en el islam, encontramos que la práctica de la violencia armada juega un papel primordial desde la fundación de la comunidad y en sus expansiones posteriores.

La predicación y la actuación de Mahoma, a partir de la huida a Yatrib, sembraron la semilla de una religión agresiva, y aquí radica una clave estratégica para entender el fenómeno de la expansión musulmana en diversos contextos históricos. Nadie puede negar que hay numerosos pasajes del mensaje según los cuales matar al «infiel» y al «idólatra» está permitido, o incluso mandado, si es «por la causa de Dios» y la dominación de la verdadera fe. «¡Gustad el castigo merecido por no haber creído!» (Corán 8,35).

En la estela de su fundador, el islam conformó, desde el principio, un complejo religioso-militar. La trama ideológica coránica va predisponiendo las mentes y las relaciones sociales, de forma latente, hasta el momento en que las circunstancias favorecen el recurso a la violencia, que se estima legítimo. La guerra significa ahí la continuación de la predicación por otros medios, y es concebida y vivida como un deber religioso de lucha (*yihad*) en la senda de Alá. En esta mentalidad, la religión y la militancia política y—llegado el caso— la acción militar ponen en práctica una misma causa sagrada, a la que no repugna en absoluto el uso de la fuerza. En nuestro tiempo, es fácil detectar la difusión sistemática del odio contra Occidente, mezcla de celos y orgullo, que acumula la energía y la tensión espiritual que, un día u otro, podría estallar, a no ser que sean desactivados los previsible detonadores proporcionados de los proyectos

7. Algunos han pensado que acaso se trate de un contagio o una transposición de la idea coránica de la *yihad*, en el sentido de lucha armada en nombre de Dios. Las cruzadas fueron para el cristianismo una desgracia lamentable: «el Islam nos islamizó cuando Occidente se dejó llevar por las cruzadas, oponiéndose a él y entonces imitándolo» (Lévi-Strauss 1955, pág. 413).

islamistas.

Cuentan las crónicas que Manuel II Paleólogo, que a la sazón se hallaba como rehén del sultán Bayaceto, mantuvo en Angora (Ankara), a comienzos de 1391, un diálogo con un sabio persa musulmán, en el que debatieron acerca de la verdad de la respectiva religión. El eminente cristiano, según el espíritu de la época, argumentaba así:

«Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición de difundir por medio de la espada la fe que predicaba. (...) Dios no se complace con la sangre; no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona» (tomado del profesor Theodore Khoury, en la edición de la obra *Veintiséis diálogos con un persa*, diálogo 7)⁸.

No imaginaba el futuro emperador de Bizancio cuánta razón le asistía, a la vista de los hechos posteriores. Logró escapar del cautiverio, fue entronizado en marzo del mismo año como Manuel II y, durante su reinado, tuvo que resistir nada menos que a cuatro encarnizados asedios de Constantinopla por parte de los sultanes otomanos.

Pero la fuerza de la espada también ha intervenido para dirimir las disensiones internas del islam. Con el paso del tiempo, el esplendor de la Sublime Puerta –el Imperio Otomano– se oscureció en el estancamiento y la decadencia. Entonces surgieron brotes rebeldes, enarbolando el estandarte del retorno a la pureza del islam primitivo, a la fe de los antepasados (salafismo). Esto desembocó, desde mitad del siglo XVIII, en movimientos integristas asociados con formaciones armadas de ataque. El restaurador árabe fundamentalista, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (de donde el nombre de su secta, el *wahabismo*), propugnaba la purificación del islam, eliminando los diferentes ritos y escuelas tradicionales, para ceñirse solo a la simplicidad del texto literal del Corán. Cobró fuerza al hacerse prosélito y aliado suyo el gran jeque Ibn Saud, con cuyos ejércitos fue imponiendo una reforma (1747) retrógrada y rigorista. Alí Bey lo narra así:

«Una vez admitida la reforma de Abdulwehab por Ibn Saaud, abrazáronla todas las tribus sometidas a su dominio. Fue también pretexto para atacar a las tribus vecinas, que sucesivamente fueron colocadas en la alternativa de adoptar la reforma o perecer al filo de la espada del reformador. Al morir Ibn Saaud, su sucesor Abdelaaziz continuó empleando aquellos medios enérgicos e infalibles: a la menor resistencia atacaba con decidida superioridad, y desde luego los bienes y propiedades de los vencidos pasaban a manos de los wehabis» (Badía 1814, pág. 362).

Otro descendiente suyo, Abdul Aziz III Ibn Saud creó el reino de Arabia Saudí, en 1932. Hoy día, los wahabíes son unos 100 millones, en medio de los 1.200 millones de musulmanes. El rígido islam wahabí sirve de arquetipo inspirador a diversos islamismos fundamentalistas por todo el mundo. Más aún, opera muy activamente en la financiación de comunidades musulmanas en Europa y España. La restauración del islam en nombre de una idealización de

8. Este breve pasaje fue citado por el papa Benito XVI, durante una conferencia impartida en la Universidad de Ratisbona, el 12 de septiembre de 2006. Esta mención, en un contexto donde se debatía sobre el problema de la relación entre religión y violencia, desencadenó reacciones violentas en algunos países musulmanes por parte de sectores islamistas radicales.

sus orígenes es propensa a empuñar las armas. Si atendemos a la doctrina y a la práctica histórica, semejante proceder no solo no repugna a los salafistas, sino que es coherente con los textos fundacionales. De ahí la necesidad intrínseca e inaplazable de reforma.

Superar la pretensión de una revelación divina literal

La idea de revelación, tal como la entiende la tradición coránica, constituye el presupuesto y fundamento sobre el que se apoya todo el edificio del islam como religión «revelada». Unas palabras o unos textos, no tenidos como humanos, sino atribuidos literalmente a Dios, como «revelación» suya, adquieren a los ojos del creyente un valor absoluto, indiscutible, que no admite la menor impugnación. Así, la concepción del Corán como libro celestial y eterno, escrito en árabe y dictado por el ángel Gabriel al hombre Mahoma, se convierte en el fundamento para postular su perfección absoluta, su valor literal y su vigencia permanente, y para excluir todo intento de interpretación como blasfemia. Pero ¿no es eso mitificar unos escritos innegablemente humanos, que solo se explican en un contexto histórico? Aparte de la ingenuidad epistemológica que semejante concepción mítica entraña, la divinización del libro choca frontalmente con hechos conocidos y se enfrenta a contradicciones de diversa índole. En primer lugar, hay pasajes coránicos que afirman normas o criterios discordantes entre sí. Ya se trató, en el capítulo 4, la doctrina de la abrogación, que explica que las aleyas más recientes son los que valen y derogan a las más antiguas. Ahora bien, esta postura ¿no equivale a admitir una evolución interna en el propio texto coránico, algo poco compatible con su presunto carácter absoluto? En segundo lugar, la tradición atestigua que fue el califa Utmán (año 656) quien mandó poner en orden los suras del libro (puestas por escrito por algunos seguidores de Mahoma) y se piensa que fijó el texto canónico del Corán. Pero, por otro lado, la escritura árabe original carecía de vocales, y la notación vocálica mediante signos diacríticos se fue añadiendo más tarde, hasta quedar fijada en el año 786. De manera que no es descartable que esta nueva fijación textual introdujera un nuevo factor de incertidumbre insalvable en el significado de numerosos pasajes; o que todavía hubiera ciertas interpolaciones hasta el siglo IX, del que datan los códices más antiguos conservados.

En otro orden de cosas, en lo que atañe a la doctrina ortodoxa, las interminables controversias habidas desde los primeros tiempos evidencian que siempre ha habido interpretaciones históricas en el islam. Solo cabe entender como interpretaciones las narraciones recogidas en la zuna: los miles de hadices atribuidos a Mahoma, las reglamentaciones minuciosas de la *charía*, la proliferación de las escuelas jurídicas. Más aún, la propia idealización mitificadora del Libro, eterno e irrefutable, ¿puede ser otra cosa que una interpretación hecha por los mismos que creen en eso? Habrá que volver la mirada al filósofo Ibn Rushd (Averroes), quien, en el siglo XII, argumentaba a favor de la legitimidad de una interpretación racionalista hecha desde el presente.

La fidelidad a ultranza a unos textos y costumbres del pasado, dogmatizados, sacralizados, tan característica del tradicionalismo, el salafismo y el fundamentalismo, arrastra consigo la exigencia de sacrificar la libertad de los vivos en aras de lo que determinaron los muertos. Pero es más lógico enterrar a los muertos y recibir su herencia solo a beneficio de inventario. No sea que las deudas de todo tipo, contraídas por los difuntos, recaigan sobre sus herederos y arruinen toda posibilidad de ser libres a quienes ahora están vivos.

Desde un punto de vista teórico, dada la indemostrabilidad de la revelación, es lícito afirmar que la «verdad revelada», en cuanto tal, carece de estatuto epistemológico propio. Lo que se entiende por revelación, definida como un conocimiento atribuido a la comunicación directa y

fehaciente de una divinidad trascendente, solo puede enmarcarse en el orden de la creación mítica, la experiencia mística, la elaboración teológica, la norma moral, etc., y pertenece, por completo, al registro del pensamiento simbólico, típico de la humanidad. Pero, por eso mismo, es algo que no excede los límites de lo humano.

Si se despejaran las brumas de tantos mitos obnubilantes, la verdad de la llamada revelación radica en la relatividad histórica de todo lo que se afirma como revelado. Toda sacralización de algo como absoluto, hecha por humanos, y toda absolutización de lo sagrado, humanamente concebida, contradicen en su pretensión el insoslayable carácter histórico, temporal y creativo de la existencia humana, de la vida y del mismo universo, reino de la relatividad, abierta a la indeterminación del futuro. Nunca se ha sacralizado nada que no sea –al analizar su contenido– una producción relativa y perteneciente al mundo vivido por una sociedad humana. La afirmación de su carácter sobrenatural o sobrehumano, en la medida en que siempre es un humano quien la hace, solo puede ser gratuita en lo que respecta a la pretensión de alcanzar algo «por encima» de lo humano. Además, no cabe absoluto ni determinismo absoluto en este universo abierto. Toda idea de lo absoluto que alguien pueda hacerse será forzosamente relativa y, por tanto, inadecuada y ciega respecto a su presunto objeto. Más aún, la revelación en un sentido estricto es un imposible. Si su supuesto sujeto/objeto sobrepasa toda experiencia humana, entonces lo que sobrepasa completamente y por principio la capacidad humana queda fuera del alcance humano.

Toda formulación intelectual, simbólica y lingüística, cae necesariamente dentro de los límites de nuestra humana razón y juicio, nuestro cerebro y nuestra cultura. En realidad, no puede ser de otra manera: Todo concepto de Dios es un ídolo. Todo lo que se diga sobre Dios es siempre un hombre quien lo dice. En todas partes donde se ha dicho «esto es revelado» o «esto es palabra de Dios» han sido hombres quienes lo han dicho. Este tipo de consideraciones elementales y sensatas podría inmunizarnos frente al fanatismo al que propenden todos los sistemas de ideas que crean su propia sacralidad indiscutible, inmutable, intocable y postulan su omnipotente absolutez, ya se trate de religiones reveladas o no, monoteístas, politeístas o sin dios, ya se trate de ideologías políticas de derechas o de izquierdas, nacionalistas, ecologistas o antisistema. Solo si despojamos a los sistemas religiosos e ideológicos de la amenaza de muerte que pende sobre los discrepantes, habrá condiciones para hablar de ellos y perder el miedo a debatirlo todo *entre nosotros*. Solo así, será posible alcanzar acuerdos sobre los intereses comunes reales, preservando un pluralismo de opciones e interpretaciones, cada una de las cuales deberá argumentar en función de una razón compartida, sin invocar el viejo truco autolegitimador de presentarse como «revelación divina», ante la que es obligatorio callar la boca y apagar el pensamiento.

El planteamiento mismo de la idea de revelación incurre en un círculo vicioso: Lo revelado depende de la fe, que depende de la revelación. En la práctica, lo que se quiere decir, cuando algo es tenido por «verdad revelada», ha de reinterpretarse como una manera de dar importancia a lo que uno cree, atribuyéndole la máxima categoría y valor concebible.

Al retirar a los mitos y a los textos «sagrados» la pretensión, a todas luces desmesurada, de ser codificaciones de verdades definitivas y eternas, se los libera de la esclerosis y se los devuelve a la historia de la que surgieron. Así, no solo no pierden, sino que ganan credibilidad, aportando lo que realmente son: condensados de experiencia humana, dignos de consideración, de ser repensados, pero también puestos a prueba mediante el análisis, la crítica y el discernimiento práctico. En vez de entenderlos como modelo arquetípico e inmutable para acuñar todo tiempo futuro (con lo que destruyen la posibilidad inventiva que les dio origen), se verá en ellos una realización de esta facultad y una invitación a emular la creación de nuevas

soluciones en la convivencia humana y la filosofía de la vida.

Superar la concepción mítica de la historia

Todo sistema de creencias que se eleva a idealización absoluta genera una mitología del modelo definitivo e insuperable al que solo cabe acatar y doblarse, como un tiempo primordial de plenitud y objeto de imitación para cualquier tiempo vivido, del que no cabe esperar ya nada nuevo que sea valioso. Así, el islam fundamentalista exhibe mecanismos implacables en el empeño por *suprimir la historia* del tiempo real, a partir de la mitificación de la historia de Mahoma, el Corán y la zuna. Al mitificarlos, categorizándolos como revelación absoluta de lo eterno, les sustrae su carácter temporal de producto histórico y constituye, de ese modo, una máquina dispuesta a engullir todo el tiempo ordinario, concebido como caos, sin sentido por sí mismo, a no ser que se someta a lo estipulado de una vez para siempre por la voluntad divina.

Por el contrario, en este mundo no existe nada por encima del tiempo; nada por encima de los acontecimientos históricos, que dan origen a cuanto cristaliza en sistema social, naturaleza y cultura humana. De ahí se desprende que todo lo cultural –incluido lo religioso– está producido por y para las sociedades y los individuos humanos. El sujeto humano tiene estructuralmente la capacidad y, en consecuencia, la obligación de ejercer su pensamiento en la reconsideración de toda idea, teoría y creencia. Lo mismo que el futuro no está escrito en ninguna parte, tampoco la verdad, cuya búsqueda permanece siempre abierta más allá de las verdades encontradas. Es fundamental la libertad de conciencia. Toda entidad noológica (idea, teoría, mito, creencia) constituye un objeto susceptible de análisis, de interpretación, de valoración. Y nadie tiene derecho a negar este derecho a pensar.

La sacralización de una idea nacida en el tiempo opera en ella la idealización más absoluta, la convierte no solo en un dogma sino en un ídolo, en un poder fetichista que somete inmoralmente a muchedumbres de individuos, apoderándose de sus mentes. Pero las ideas están hechas por las personas y para las personas; y no a la inversa.

En fin, cuanto más persistan obstáculos como los reseñados más arriba, tanto más urgente será la necesidad de ilustración y modernización, la necesidad de admitir el pluralismo y la laicidad propios del Estado democrático⁹. Aclaremos que la laicidad del Estado (que no ha de confundirse con el laicismo anticlerical o antirreligioso) consiste en devolver la religión a la sociedad civil, como dimensión perteneciente a la libertad de los individuos. Esto, claro está, supone despojar al poder político de todo carácter sagrado, reconocer la pluralidad de opciones legítimas (y, por tanto, el relativismo de la política, en el marco de una norma común que garantice los derechos); supone también renunciar a la violencia como medio para resolver los conflictos y solventar las diferencias en la sociedad y en el mundo.

9. Es un imperativo democrático neutralizar el confesionalismo religioso en el ámbito público-estatal. Por eso resultan diletantes y aberrantes esas medidas políticas que apoyan la enseñanza confesional de la religión –la que sea– en las escuelas. Su efecto es sembrar la división ideológica entre los escolares, en lugar de educarlos en lo que los une como ciudadanos. En este asunto, lo único coherente es dar a todos, en una asignatura como cualquier otra, un conocimiento de la religión basado en elementos históricos, antropológicos, sociológicos y filosóficos.

2. UN ESFUERZO POR SER SALUDABLEMENTE CRÍTICOS Y LIBRES

Rara vez faltan esos histriones que reclaman «respeto» como ardid para acallar toda discrepancia o crítica. Nos conminan a «respetar a la iglesia», a «respetar al islam». Sin duda, ser respetuosos es un buen principio. Pero hay que aclarar las cosas, cuando eso que supuestamente debemos respetar cobija demasiados aspectos sospechosos o contradictorios. Claro que hemos de respetar: todo lo que sea digno de respeto. Por ejemplo, un investigador respeta al Israel bíblico y al contemporáneo, pero no aceptará que ninguna autoridad le amenace para que renuncie al análisis histórico-crítico de la Biblia, o a la crítica política de ciertas actuaciones del Estado israelí, ni tolerará la acusación de «antisemitismo». Respetemos a las personas y sus derechos y libertades, siempre. Pero respetemos, por encima de todo, las verdades.

Cada vez que evoquemos la secular historia de relaciones entre musulmanes y cristianos, se debe estar abierto a aceptar todas las informaciones de datos históricos, pero sin doblegarse a las imposiciones ideológicas. Pues es sabido que la presión de la ortodoxia propende a magnificar unos hechos y ocultar otros, y siempre que puede reprime la investigación y la libertad de expresión: algo que sería inmoral consentir.

Por supuesto, hay que distinguir netamente el plano de las ideas y el plano de las personas. Porque si se confunden, se coarta toda posibilidad de crítica. Suele ocurrir que la persona o el grupo identificados con una idea, hasta la mutua posesión, se sienten ofendidos cada vez que se pone en cuestión esa idea. Lo cual quizá solo denote su inseguridad o su dogmatismo. Pero es necesario saber separar las ideas y las personas que eventualmente las piensan. En el plano de las ideas, estas se relacionan unas con otras: se oponen, se apoyan, se refutan, se matizan, se problematizan... No es admisible que alguien reclame la inmunidad de sus ideas, argumentando que el cuestionarlas supone un agravio a su persona o su comunidad (cultural, lingüística, política, religiosa). Y no se puede admitir porque equivale a una forma de oscurantismo y a prohibir toda libertad de pensamiento y expresión; pues siempre habrá quien se dé por ofendido hasta por el teorema de Pitágoras –como tantos lo están por la teoría de la evolución–. Decir «tus ideas me ofenden» introduce en el debate intelectual un chantaje indecente. Lo correcto será decir «no estoy de acuerdo con esas ideas por tales y tales razones».

Por tanto, es perfectamente legítimo discutir cualquier idea o creencia, criticarla, problematizarla, sin que eso signifique un ataque personal. La persona que sostiene una teoría o una concepción del mundo no tiene por qué sentirse cuestionada ni agredida personalmente por el hecho de que alguien discuta unas ideas que, en un momento dado, coinciden con las suyas. Disentir no es lo mismo que insultar. Criticar una idea es tan solo criticar una idea. Es ilógico replicar con un ataque a la persona. Todo el que discrepe está invitado a entrar en el debate. En principio, las ideas solo se robustecen cuando se exponen a discusión e impugnación. Por su propia naturaleza, están ahí para ser analizadas y sometidas a examen, para ver si resisten la prueba de los hechos, de los argumentos, de la contrastación con las diversas experiencias. Indudablemente unas resultarán más resistentes que otras. Por eso, aunque todas las ideas y opiniones son y siguen siendo discutibles, no todas son iguales, ni tienen el mismo valor, ni están sólidamente fundadas.

Rechacemos, pues, la censura y la autocensura, sobre todo la religiosa. Son diametralmente opuestas a la crítica y la autocrítica, y a la verdad. Estas requieren un distanciamiento, la búsqueda de un enfoque complejo y un punto de vista que se objetive a sí mismo, condiciones clave de todo pensamiento sano y saludable.

Por más que la cristiandad y el islam se hayan parecido históricamente en determinados

aspectos, referentes al carácter revelado del dogma respectivo, la pretensión de dominio absoluto sobre la vida social, la persecución de los disidentes y la subordinación de las mujeres, se trata de dos visiones del mundo muy distintas y probablemente incompatibles en su núcleo duro. Y uno corre el riesgo de equivocarse, si juzga al otro desde los propios esquemas, efectuando una proyección errónea sobre él. Así, Al Qaeda y sus secuaces ven un «cruzado» donde hay un norteamericano, que será todo lo imperialista que se quiera, pero no un cruzado que luche por la religión cristiana. «El occidental no ve al islámico como un ‘infiel’. Pero para el islámico el occidental sí lo es» (Sartori 2001, pág. 53).

Ahí está la dificultad del problema, en la disparidad de ópticas. Un demócrata con buenas intenciones y complacido de su generoso espíritu liberal, puede creer que llevar el «velo islámico» es un asunto privado o incluso que expresa la libertad de la mujer, cuando socialmente significa, a las claras, un rechazo de la igualdad femenina y la obsesión de singularizarse como grupo¹⁰. La buena voluntad de algunas personas que pretenden ser *progres* y tener espíritu ecuménico, pensando que la *charía* representa una normativa tradicional inocua o la identidad cultural de un pueblo, les impide ver que su significado más real es la férrea sumisión a un sistema medieval, contrario a las libertades individuales, que consagra a la par la exclusión de las mujeres fuera de la vida social y la de los «infiel» fuera de la comunidad política. En su conjunto, el islam tradicional «se ha congelado en su contemplación de una sociedad que fue real hace siete siglos y para cuyos problemas concibió entonces soluciones eficaces» (Lévi-Strauss 1955, pág. 409); de manera que hoy solo ofrece soluciones a problemas que no son los de nuestro mundo, con lo que paradójicamente crean un problema que sí es actual.

La edificación de una mezquita o el aumento de presencia islámica en territorio europeo significa, para nuestra óptica moderna, un ejemplo de libertad religiosa y democracia. Pero no seamos ingenuos. El punto de vista del islamista militante, con su visión medieval y su ansia de poder actual, lo está entendiendo y viviendo como una conquista político-religiosa y un paso hacia la islamización de Europa, tendente a la implantación de un régimen teocrático y, por tanto, a la eliminación del sistema de valores occidental. En tal caso, estamos objetivamente ante un avance emergente en contra de la democracia.

Además, hay que insistir en el principio de reciprocidad. Es noticia sabida que un jeque de Emiratos Árabes financió la construcción de una mezquita en Granada; o que el propio rey de Arabia ha hecho construir en Marbella la mezquita que lleva su nombre. Pero, en toda Arabia, no existe una sola iglesia, está radicalmente prohibida toda manifestación de signo cristiano y se condena con pena capital la conversión al cristianismo. Hacer concesiones a lo que el otro exige, sin que él ceda en nada, eso se llama claudicación o rendición: una pésima defensa de las propias convicciones y un mal servicio a los propios intereses futuros.

La mentalidad tolerante, posideológica y confiada, tan común en nuestras sociedades posmodernas, puede inducirlas a una profunda equivocación con respecto al islam realmente existente, hasta el punto de que la peligrosa ideología del islamismo fundamentalista pase desapercibida. Un modelo de vida en el que las gentes sienten repugnancia hacia todo esfuerzo duro y se orientan, por encima de todo, al disfrute de la vida y a la autorrealización personal nos sitúa en otra onda. Nos parece inconcebible que alguien crea completamente normal que puede y debe matar a otros por una causa sagrada (acaso nos hemos vuelto desmemoriados, estando tan próximos entre nosotros el terrorismo nacionalista, las revoluciones del siglo XX y las

10. Es llamativa la persistencia de esta diferencia en el tocado. Han pasado dos siglos desde que Ali Bey, en su descripción de Jerusalén, observara cómo «las mujeres no musulmanas andan con el rostro descubierto lo mismo que en Europa» (Badía 1814, pág. 435).

hecatombes de las guerras mundiales, o los genocidios más recientes).

El islam fundamentalista y, en su seno, el islamismo yihadista se proclaman radicalmente contrarios a la modernidad, si bien no dudan en servirse de los recursos provistos por la industria moderna, para su proyecto global de matriz medieval y talante fanático. Para estos, el musulmán que dialoga es un mal musulmán. Pues de lo que se trata no es de debatir –una forma de apostasía–, sino de combatir por la dominación, a la que se creen con pleno derecho, por mucho que no nos quepa en la cabeza. ¿Quién no conoce las proclamas incendiarias de los jerifaltes de Al Qaeda, o de los dirigentes talibanes y de otras organizaciones salafistas, o de los revolucionarios chiíes y sus epígonos?

Ahora bien, ni siquiera es imprescindible acudir a los movimientos que han tomado las armas, para comprobar hasta dónde se extiende y cala la mentalidad islamista. En Yakarta, capital de Indonesia, el país islámico más poblado y evidentemente no árabe, se congregaron, en agosto de 2007, decenas de miles de musulmanes que coreaban consignas: «¡Alá es grande! ¡Califato! ¡Califato!». Estaban convocados por el Partido de la Liberación, islamista y extremista, organizador de la Conferencia Internacional del Califato. Propugnan la erección de un superestado panislámico, bajo el imperio del «sagrado Corán», que debe integrar todos los «territorios islámicos», incluyendo a España (*El País*, 13 de agosto de 2007). ¿Solo paranoias de unos miles de exaltados?

Uno no sale de su asombro, al leer el texto de la conferencia pronunciada en la mezquita del barrio del Albaicín, en Granada, en el verano de 2005, con ocasión del segundo aniversario de su inauguración, y publicada en un folleto que vendían en el patio de la propia mezquita. El conferenciante, en un momento dado, se pregunta si tiene sentido esperar que el islam se adaptará a la sociedad europea, y sin titubear contesta con una contundente negativa: esperar tal cosa es no haber comprendido nada del islam (véase Bewley 2005, pág. 16). ¿No resulta inquietante que esto se piense, se diga y se edite impunemente tan cerca de nosotros?

¿Estaremos dispuestos a ser razonables hasta el punto de considerar las ideas que ponen en cuestión nuestro sistema de ideas? El dogmático, que cree poseer la verdad, no lo consentirá. El fanático, que está poseído por ella, tampoco. La persona que piensa con la cabeza sabe dudar y preguntarse, y puede ser tan honesta intelectualmente que se alegre de reconocer la parte de razón y verdad que le viene de fuera. Sin embargo, en principio, en todo el mundo sin excepción, opera un dispositivo inconsciente de defensa ideológica, algo así como un sistema inmunitario del que está dotado cada credo, cada ideología, cada institución. Se instala en la mente individual y actúa como una red sofisticada de mecanismos de defensa que se disparan, casi sin pensar, automáticamente, para repeler el menor atisbo de cuestionamiento percibido como una agresión. En su forma más simple, se dispara idea contra idea, argumento contra argumento, agravio contra agravio; pero hay otras tácticas envolventes o disolventes. Por ejemplo: la negación de los hechos aducidos, la ocultación y el silencio sobre ellos; la proyección en otros de la culpa, la desgracia o el error propios; la autoglorificación y la búsqueda de coartadas y justificaciones para todo lo negativo insoslayable; la comparación impropia, entre planos o aspectos no correspondientes; la aplicación a los demás de etiquetas denigrantes o descalificadoras; la imposición de tabú sobre ideas, prácticas o personas, junto a la amenaza de castigos y de muerte contra quien ose transgredirlo; etc. El mecanismo más poderoso, y quizá también el más corriente, consiste en la presunción completamente blindada de creerse en posesión de la Verdad absoluta, o sentirse identificado con la Voluntad absoluta y llamado a imponerla en el mundo. En casos extremos, cuando la ideología ha acabado su tarea de deshumanización, tendremos unos sujetos fanáticos, maniqueos, sumisamente dispuestos a morir y a matar.

Lo que tienen en común todos esos mecanismos es el constituir otras tantas variantes de

racionalización: acción y efecto de ese empeño por justificar algo negativo a toda costa, mediante el recurso a cualquier táctica que fabrique una apariencia de razón; su función es encubrir la realidad incluso a los propios ojos, conduciendo inadvertidamente al autoengaño complaciente y narcisista. En ocasiones, adopta la forma de *idealización*, comportamiento mental que filtra los datos de forma interesada, se queda solo con los aspectos positivos y ofrece una imagen eufemística, armoniosa y amable, pero sencillamente irreal. La violencia que la racionalización y la idealización infligen al conocimiento de la realidad da la medida de la violencia que el fanático puede llegar a ejercer en la carne de sus víctimas.

Aunque sea verdad que todos malinterpretamos, que tendemos a percibir distorsionados los significados de los demás y los propios también, esta distorsión puede en buena medida corregirse mediante el análisis crítico, la autocrítica y el debate abierto entre las diversas posiciones. Para ello son imprescindibles determinadas condiciones de libertad.

3. ASUMIR LOS LOGROS Y TRASCENDER LOS LÍMITES DE LA MODERNIDAD

Al desplegarse la Ilustración europea, en su choque con las iglesias cristianas, estaba en juego la primacía del pensamiento y la libertad específicos del ser humano, la autonomía racional y política, los derechos humanos como base de la sociedad democrática. Pero el cristianismo, por la índole intrínseca de sus orígenes, no podía oponer por mucho tiempo la evangelización a los valores de la modernización; de modo que, por más que se resistieran, las iglesias tenían –y tendrán– que modernizarse. En la actualidad, en cambio, la oposición que más se agudiza ante el proceso globalizador es la que se presenta entre *islamización* y *modernización*, debido a la forma en que entran en colisión una revelación divina, enormemente cosificada, y la razón humana. Pero serán ellos quienes deban superar la contradicción entre el sometimiento ciego a una ley heterónoma y la emancipación autónoma del individuo y la sociedad humana, sin la que difícilmente se podrá hablar ya de civilización.

Afortunadamente, los cambios no son del todo imposibles. Por ejemplo, después de tantos siglos de repudio puritano de las artes plásticas representativas de la figura humana, los musulmanes se han entusiasmado con la seducción de la imagen mediada por las tecnologías de la comunicación, como evidencia ese alminar de Al Yazira, desde donde los nuevos almuédanos megahertzianos del islam distribuyen a raudales sus imágenes en millones y millones de pantallas televisivas del mundo árabe.

En el marco de las transformaciones que trae consigo el proceso de globalización, todas las religiones se están universalizando, de alguna manera, y han comenzado a abrirse al diálogo en busca de soluciones globales, dentro de una nueva visión mundial. Tenemos indicios prometedores, por ejemplo, en el Foro Global de Líderes Espirituales y Parlamentarios, o en la labor del Parlamento de las Religiones del mundo (véase Küng y Kuschel 1994). Véase también el manifiesto:

http://www.eticamundial.com.mx/articulo_2010.php?idArticulo=97

Aunque no bastará el diálogo de buena voluntad entre clérigos de unas y otras religiones. Se trata de un diálogo abierto de cada tradición con las otras tradiciones, con la modernidad y con las críticas que hoy recaen sobre ella, posmodernistas y transmodernistas. El buen cristiano ya no aspira a restaurar el régimen de cristiandad. El buen musulmán ya no debiera pretender la reinstauración del califato. El buen budista ya no cifrará su meta en un nirvana que lo evada de este mundo. Más allá de tales universalismos provincianos, todas las religiones han de adaptarse al espacio de convivencia planetario y aportar ahí su contribución parcial.

Porque el cumplimiento de las promesas de paz universal, que las religiones misioneras sustentaron en sus ideales salvíficos, solo se encontrará ya –si acaso– más allá de ellas y, si no colaboran, sin ellas. A ninguna le faltan motivos para autorrevisarse, autocriticarse, autorreformarse y desprenderse de todo lo que la ha convertido, de hecho, históricamente, más bien en un obstáculo para la consecución de los benéficos fines que configuraban su misión.

Aunque persistan los nostálgicos y los anacrónicos, ha pasado el tiempo de la teologización de la política, de la teocracia de signo cesaropapista o islamista califal, de todo ideal de una soberanía universal asignada por Dios mismo a la comunidad de los verdaderos creyentes y, sobre todo, a sus máximos dirigentes. Y lo mismo vale para sus versiones seculares plasmadas en los totalitarismos.

Entre lo más urgente hoy está la necesidad de confluir hacia proyectos de atenuación de las diferencias antagónicas y políticas de unificación humana, en beneficio de este planeta roído por los intereses nacionales, por la insania etnicista, por los sectarismos ideológicos y religiosos, por las tendencias a la balcanización, por una antiglobalización arcaizante y pueril.

El de la modernidad es un proyecto inacabado. Ha conocido logros inimaginables y, a la vez, fracasos estrepitosos que lo han sumido en la crisis y que reclaman una crítica sin concesiones:

- Crítica a la *razón* determinista, instrumental e insensible, que inspira un paradigma de ciencia simplificador y reductor, elevado en su apoteosis a mito racionalizador y puesto, además, al servicio de los poderosos.
- Crítica a la fe en una ley del *progreso* histórico, desmentida por las quiebras, las regresiones y la ausencia de progreso moral.
- Crítica al nacionalismo que absolutiza la *nación* soberana y enfrenta salvajemente a las naciones, causando guerras y exterminios masivos, con el agravante de impedir la articulación de un orden mundial que desarrolle una política de la humanidad.
- Crítica al ideal de la *revolución*, que exalta la fe en la violencia, que impone el terror revolucionario e instaura regímenes sin libertades ni derechos humanos.
- Crítica al modelo tecnocrático de *industrialización*, que explota a los trabajadores, sobreexplota los recursos naturales y destruye los sistemas vivos.

La modernidad se ha estrellado espantosamente en los horrores y sufrimientos inauditos causados por la I y II Guerras Mundiales. Y desde entonces agoniza tratando de resurgir de sus cenizas. Hoy afronta globalmente una problemática mundial que no procede solo de ella. Los grandes problemas que, al entrelazarse, constituyen la red de la *geoproblemática*, son globales a la vez que alcanzan hasta los rincones más remotos:

- El problema de la superpoblación, que es probablemente la principal entre las causas de la pobreza en el mundo.
- Los problemas de la producción de alimentos y el agua dulce, las fuentes energéticas, los recursos minerales, la tecnología industrial, la sanidad, la desigualdad y la pobreza, la deuda externa, las enfermedades infecciosas: sida, malaria..., la mortandad evitable causada por tabaquismo, obesidad y accidentes de tráfico, las crisis financieras internacionales, las ruinosas recesiones, el subdesarrollo insuperable.
- Los problemas de la legalidad internacional, los derechos humanos, las migraciones, los refugiados, las mafias globales, el contrabando de seres humanos, la corrupción política, el hegemonismo militar, el armamentismo, las guerras, y sobre todo las armas nucleares, que siguen siendo el mayor peligro de aniquilación que planea sobre la humanidad.

- Los problemas del analfabetismo, la manipulación de la información y el entretenimiento, las redes de espionaje, la brecha digital, el sectarismo ideológico o religioso, las drogas.
- Los problemas de la contaminación de aire, océanos y ríos, los gases de efecto invernadero y el calentamiento terrestre y el cambio climático, el deterioro de la capa de ozono, la lluvia ácida, la acidificación y salinización de las tierras, la deforestación y desertificación, la reducción de la biodiversidad, la esquilma de los bancos pesqueros, el agotamiento general de los recursos naturales.

Estos problemas globales son todos transfronterizos; reflejan las necesidades globales de la humanidad y los crecientes desequilibrios del planeta. Por su naturaleza, requieren no solo soluciones de cooperación multilateral –que siempre son parciales–, sino soluciones verdaderamente globales, que solo podrán dimanar de instituciones mundiales de regulación de lo global.

El diletante espíritu posmoderno, nacido de la crisis, representa más bien un síntoma que un diagnóstico, y sus proclamas en tono menor apenas apelan al abandono de todo universalismo moral y al usufructo hedonista de los restos del naufragio. Algunos se amparan en él, o contra él, para postular la regresión a lo premoderno. Pero un proyecto inacabado no es un proyecto totalmente fracasado. Es necesario continuarlo adelante, entendiéndolo no como un destino sino como un camino: «se hace camino al andar». A falta de un nombre ya decantado, se habla de *transmodernidad*. Para ello hay que preservar los logros obtenidos, no repetir los tremendos errores de los dos últimos siglos, responder globalmente a los grandes desafíos del presente.

En resumen, a todas las tradiciones religiosas se les plantea el deber de intentar actualizarse y renovarse desde dentro, reelaborando su mensaje de forma que sea capaz de incorporar el contenido humano de la modernidad:

- Asimilar los avances contrastados la ciencia y la tecnología modernas.
- Renunciar a la teocracia y al totalitarismo político-religioso.
- Convergencia hacia unas normas morales mínimas universalmente aceptadas (también por los no creyentes).
- Reconocer los derechos humanos universales.
- Aceptar la igualdad de todo ser humano, sin discriminación de la mujer.
- Apoyar la democracia política, con separación de Estado y religión y separación de poderes.
- Reconocer la libertad de conciencia y de religión, que solo un Estado sin religión oficial puede proteger.
- Relativizar el dogmatismo de creerse «la única religión verdadera», aunque cada cual viva la suya subjetivamente así, admitiendo que también hay verdad en las otras.

La religión puede ser practicada con entera libertad, en la sociedad pluralista. La pluralización alcanza hasta la escala de cada individuo, al que le son inmediatamente accesibles todas las tradiciones religiosas –y no religiosas–. Será cierto, como repite Hans Küng, que: «No habrá paz entre las civilizaciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones. No habrá diálogo entre las religiones si no se investigan los fundamentos de las religiones» (Küng 1994, pág. 786; 2004, pág. 9).

Por lo demás, tampoco hay que confundir de manera simplista religión con civilización. Lo mismo que una lengua distinta es solo una lengua distinta, pero no una cultura diferente, pensemos que una religión distinta significa solo una religión distinta. No define sin más una civilización. Baste dar un vistazo a la historia: La civilización grecorromana fue primero pagana

y luego cristiana. La civilización de India fue primero brahmanista, luego budista, más tarde en parte musulmana y en parte hindú. La civilización de China conoció la hegemonía del confucianismo, del taoísmo y del budismo, y también un sincretismo entre ellos. La explicación es que nunca se da una consistencia completa entre los componentes del sistema sociocultural o civilizatorio: poblacionales, lingüísticos, económicos, jurídicos, religiosos, tecnológicos, etc. Una civilización resulta de una síntesis muy compleja que se recompone incesantemente en un espacio geográfico y describiendo una trayectoria en el tiempo.

Las civilizaciones forman órdenes de acontecimientos que despliegan su propia evolución o historia. Pero interactúan entre ellas y entonces sus tiempos se hacen simultáneos y las barreras del espacio desaparecen. La aportación de cada una resulta más o menos válida en la interrelación de unas con otras, según el momento o el punto de vista desde el que se considere. La *civilización humana* les es trascendente a todas, o bien surge como realidad concreta como emergencia de la interactividad universal, como efecto que retroactúa sobre sus causas modificándolas. No cabe civilización absoluta o definitiva, igual que no hay tiempo ni espacio absolutos. No obstante, en nuestros días, la civilización humana conforma ya de hecho una única civilización planetaria; aunque no haya una sola lengua, ni una sola religión, ni una sola política. Todas se encuentran situadas inexorablemente sobre el mismo tablero, emplazadas a un juego para el que aún se deberán escribir las reglas.

En esta época de la civilización planetaria, es vital para la supervivencia de la especie humana defender los principios de la sociedad abierta y la democratización, frente a todas las amenazas de signo oscurantista, integrista, nacionalista y totalitario. Porque ningún logro está garantizado. Y el futuro resulta imprevisible.

Bibliografía

- ABDEL RAZIQ, Ali (1925), *L'islam et les fondements du pouvoir*, La Découverte, París, 1994.
- ABU RABI', Ibrahim M. (2004), *Contemporary Arab thought studies in Post-1967 Arab intellectual history*, Pluto Press, Londres.
- ABU ZAYD, Nasr Hamid (1995), *Crítica del discurso islámico* [Naqd al-Khi ab al-Dini], Cairo, 1998 (4ª).
- (2004), *Rethinking the Qur'an. Towards a humanistic hermeneutics*, Humanistics University Press, Utrecht.
 - (2006), *Reformation of islamic thought. A critical historical analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
 - (2009), *El Corán y el futuro del islam* (con Hilal Sezgin), Herder, Barcelona.
- ALGERMISSEN, Konrad (1964), *Iglesia católica y confesiones cristianas (Confesionología)*, Rialp, Madrid.
- AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed (1990), *Toward an islamic reformation: Civil liberties, human rights and international law*, Syracuse University Press, Nueva York.
- (2008), *Islam and the secular State: Negotiating the future of Shari'a*, Harvard University Press, Cambridge / Londres.
 - En Internet: <http://www.law.emory.edu/aannaim/>
- ARMSTRONG, Karen (2000a), *El islam*, Mondadori, Madrid, 2002.
- (2000b), *Las raíces del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Tusquets, Barcelona, 2009.
 - (2006), *Mahoma. Biografía del profeta*, Tusquets, Barcelona, 2008.
- ARKOUN, Mohamed (1973), *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve et Larose, París, 1984.
- (1982), *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, París.
 - (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, París.
 - (1991), *El pensamiento árabe*, Paidós, Barcelona, 1992.
 - (2002), *Combats pour l'humanisme en contextes islamiques*, París, 2002.
 - (2005), *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Vrin, París.
 - (2006) *Islam: To reform or to subvert?*, Saqi Books, Londres.
- ASH, Timothy Garton (2011), «El modelo francés no sirve», *El País*, 12 de abril, pág. 33.
- BADÍA, Domingo (1814), *Viajes de Ali Bey*, Editorial Óptima, Barcelona, 2001.
- BELL, Richard (1925), *The origin of Islam in its Christian environment*, The Gunning Lecture, Londres.
- BELT, Don (2002), «El mundo del islam», *National Geographic*, vol. 10, nº 1, pág. 32-41.

- BEN ACHOUR, Yadh (2008), *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, Presses Universitaires de France, París.
- (2011), *La deuxième fâtiha. L'islam et la pensée des droits de l'homme*, Presses Universitaires de France, París.
- BENCHEIKH, Soheib (1998), *Désacraliser le droit musulman*, L'Harmattan, París.
- (1999), *L'Islam face à la laïcité française*, L'Harmattan, París.
- (2009), *Les grandes religions* (coautor, bajo la dirección de Philippe Gaudin), Ellipses, París.
- BEWLEY, Hajj Abdalhaqq (2005), *Islam y Europa*. Discurso pronunciado en julio de 2005, con ocasión del segundo aniversario de la inauguración de la mezquita mayor de Granada, Comunidad Islámica en España, Granada.
- BIDAR, Abdennour (2004), *Un islam pour notre temps*, Seuil, París.
- (2008), *L'Islam sans soumission*, Albin Michel, París.
- (2010), *L'Islam face à la mort de Dieu: Actualité de Mohammed Iqbal*, François Bourin, París.
- BRIONES GÓMEZ, Rafael y otros (2010), *¿Y tú (de) quien eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Icaria, Barcelona.
- BOUZAR, Dounia (2006), *Quelle éducation face au radicalisme religieux?*, Dunod, París.
- (2010) *La République ou la burqa: Les services publics face à l'islam manipulé*, Albin Michel, París.
- BUDGE, Ernest A. Wallis (1928), *The monks of Kublai Khan Emperor of China*, The Religious Tract Society, Londres.
- <http://www.aina.org/books/mokk/mokk.htm#c72>
- BUJARI, Muhammad ibn Ismail (2003), *Sahih Al Bujari*. Traducción española de Isa Amer Quevedo, Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina, Buenos Aires.
- (2009), *Sahih Bukhari*. Traducción inglesa de M. Muhsin Khan.
- BUSH, George (1837), *The life of Mohammed, founder of the religion of islam*, Harper & Brothers, New York.
- CALDWELL, Christopher (2009), *La revolución europea. Cómo el islam ha cambiado en viejo continente*, Random House Mondadori, Barcelona, 2010.
- CARESCHE, Anna y DA COSTA DIAS, Carole (2010), *El islam. Una realidad social en España. Análisis de la situación del islam en la sociedad española. Informe*, Liga Española pro Derechos Humanos, Madrid.
- CHARFI, Abdelmajid (2004), *L'islam entre le message et l'histoire*, Albin Michel, París.
- (2008), *La pensée islamique, rupture et fidélité*, Albin Michel, París.

CHARFI, Mohamed (2009), *Mon combat pour les lumières*, Éd. Zellige, París.

CHEBEL, Malek (2004), *Manifeste pour un islam des lumières. 27 propositions pour réformer l'islam*, Hachette, París.

– (2005), *L'Islam et la raison, le combat des idées*, Perrin, París.

CORÁN

– *El Corán*. Traducción y notas de Julio Cortés. Madrid, Editora Nacional, 1980.

– *El Corán*. Traducción y prólogo de Juan Vernet. Barcelona, Random House Mondadori, 1980.

– *El mensaje del Qur'an*. Traducción del árabe al inglés y comentarios de Muhammad Asad. Traducción al español de Abdurrasak Pérez. Madrid, Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, 2001.

– *El noble Corán*. Bilingüe. Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navío. Medina, Complejo del Rey Fahd para la impresión del texto del Corán. Ha sido reeditado como *El Corán*. Traducción comentada. Granada, Clásicos Kutubia, 1994. La versión original está disponible en:

http://dl.islamhouse.com/data/es/ih_books/single/es_The_Quran_Nobleman.pdf

– *El sagrado Corán*. Bilingüe. Traducción de Abdul Qader Mouheddine y Sirhan 'Ali Sánchez, bajo supervisión de Muhammad Isa García. Universidad de Medina. Sin fecha. Libro electrónico publicado por Nurelislam.com. También disponible en:

<http://www.nurelislam.com/coran/index.htm>

CORTE, Luis de la y JORDÁN, Javier (2007), *La yihad terrorista*, Síntesis, Madrid.

CRONE, Patricia (1987), *Meccan trade and the rise of Islam*, Princeton University Press, Princeton.

DALLAS, Ian (también: Abdalqadir as-Sufí) (2007), *La hora del beduino. Sobre la política del poder*, Madrasa Editorial, Granada, 2008.

DAMASCENO, Juan (1864), «Disceptatio christiani et saraceni» (en griego y latín), en Jacques-Paul Migne (ed.), *Traditio Catholica. Saeculum VIII. Annus 756. Sancti patris nostri Joannis Damasceni monachi et presbyteri hierosolymitani Opera omnia quae extant*. Tomus I. París, 1864, cols. 1585-1598. Traducción italiana: *Controversia tra un saraceno e un cristiano*, Centro Ambrosiano, Milán, 1998 (edición de Giovanni Rizzi, con traducción y notas de Margherita Migliarini).

DESRUES, Thierry y PÉREZ IRUELA, Manuel (2008), *Percepciones y actitudes hacia el islam y los musulmanes en España. Avance de resultados*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid.

DJAÏT, Hisham (2001), *Muhammad le prophète*, Fayard, París.

– (2004), *La crise de la culture islamique*, Fayard, París.

ELIADE, Mircea (1983), *Historia de las creencias y las ideas religiosas. III/1: De Mahoma al comienzo de la modernidad*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.

- ELORZA, Antonio (2002), *Umma. El integrismo en el islam*, Alianza, Madrid.
- (2005), «Terrorismo y religión», *Letras Libres*, mayo, págs. 82-85.
<http://letraslibres.com/pdf/7913.pdf>
 - (2008), *Los dos mensajes del islam. Razón y violencia en la tradición islámica*, Ediciones B, Barcelona.
 - (2011), «Una difícil alternativa: El islam progresista», en Remedios Ávila, Encarnación Ruiz y José M. Castillo (eds), *Miradas a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones*, Arena Libros, Madrid, págs. 375-399.
- ELORZA, Antonio; BALLESTER, Mateo; y BORREGUERO, Eva (2005), «Terrorismo y religión», en Amalio Blanco, Rafael del Aguila y José Manuel Sabucedo (coord.), *Madrid 11-M : un análisis del mal y sus consecuencias*, Trotta, Madrid, págs. 43-78. También en Internet: <http://perso.orange.es/pilaramorata/documentario/648T-guerrasanta.htm>
- FARÍAS, Víctor (2010), *Heidegger y su herencia. Los neonazis, el neofascismo y el fundamentalismo islámico*, Tecnos, Madrid.
- FATTAH, Moataz A. (2006), *Democratic values in the muslim world*, Lynne Rienner Publishers, Boulder (Colorado).
- FERRO, Marc (2002), *El conflicto del islam*. Cátedra, Madrid, 2004.
- FILALI-ANSARY, Abdou (1996), *L'islam est-il hostile à la laïcité?*, Sinbad, París, 2002.
- (2003), *Réformer l'islam?*, La Découverte, París.
 - (2004), *Repensar el islam. Los discursos de la reforma*, Bellaterra, Barcelona.
- FIRESTONE, Reuven (1999), *Jihad. The origin of holy war in Islam*, Oxford University Press, New York / Oxford.
- FLETCHER, Richard A. (1992), *Moorish Spain*, University of California Press, Berkeley.
- (2002), *La cruz y la media luna. Las dramáticas relaciones entre cristianismo e islam desde Mahoma hasta Isabel la Católica*. Barcelona, Península, 2005.
- GAIRDNER, William Henry Temple (1920), *The rebuke of Islam* (Rewritten and revised 5th edition of *The Reproach of Islam*), United Council for Missionary Education, Londres.
- (1925), *The muslim idea of God*, The Christian Literature Society for India, Madras.
- GARAUDY, Roger (1981), *Promesas del islam*, Planeta, Barcelona, 1982.
- (1990), *Los integrismos*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- GARDNER, W. R. W. (1916), *The qur'anic doctrine of God*, The Christian Literature Society for India.
- GOYTISOLO, Juan (2011), «La plaza de la Liberación», *El País, Domingo*, 1 de mayo, págs. 14-16.

- GÓMEZ GARCÍA, Pedro (1992), «Análisis de las ‘Antiguas relaciones de moros y cristianos del pueblo de Laroles (La Alpujarra)’», *Gazeta de Antropología* (Granada), nº 9, págs. 53-72.
http://www.ugr.es/~pwlac/G09_08Pedro_Gomez_Garcia.html
- (1995), «Las funciones de moros y cristianos en la Alpujarra: Antropología e historia», *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, nº 22, págs. 141-163.
 - (1996), «La mala conciencia del conquistador. Dramas de moros y cristianos en Granada», *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía* (Sevilla), nº 18, págs. 125-146.
 - (2008), «Religión y política desde las fiestas de moros y cristianos de la Andalucía barroca», en las actas del congreso internacional *Andalucía Barroca. IV. Ciencia, filosofía y religiosidad*. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, págs. 97-103.
- HANAFAI, Hassan (1988), *From dogma to revolution* (5 vols.), El Cairo.
 – 1989 *Religion and revolution in Egypt* (8 vols.). El Cairo.
 – 1995 *Islam in the modern world* (2 vols.). El Cairo.
- HARRIS, Marvin (1999), *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Crítica, Barcelona, 2000.
- HEFNER, Robert W. (2000), *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press.
- HERRERO SOTO, Omayra (2008), «La comunidad musulmana española en la actualidad. Aspectos religiosos y jurídicos. Bibliografía comentada», *Awraq, Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, nº 25, págs. 205-263.
- HOURLANI, Albert (1962), *Arabic thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge University Press, 1983.
- IBN HISHAM (2004), *Mahomet*. (Traducción de *Al Sîra al-Nabawiyya*, de Ibn Hisham, Beirut, Dar al-Fikr), Fayard, París.
- IBN SA'D AL-BAGHDADI, *Kitab al-Tabaqat al-Kabir: The Book of the Major Classes*. Vols. 1-2. Traducido por S. Moinul Haq. Pakistan Islamic Society / Kitab Bhavan, New Delhi.
 Antología en Internet:
<http://www.soebratie.nl/religie/hadith/IbnSad.html>
- IBN WARRAQ (1995), *Por qué no soy musulmán*, Ediciones del Bronce, Barcelona, 2003.
 – (1995b) *Pourquoi je ne suis pas musulman*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1999.
- IQBAL, Muhammad Alamah (1930), *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, Trotta, Madrid, 2002.
- JAHANBEGLOO, Ramin (2007), *The clash of intolerances*. Nueva Delhi, Har-Anand Publications.
 – (2010), «Secularismo musulmán», *El País*, 28 de mayo, pág. 41.

- (2011), «Europa, el islam y la política del miedo», *El País*, 13 de agosto, pág. 23.
- KOELLE, Sigismund W. (1889), *Mohammed and mohammedanism: Critically considered*, Rivingtons, Londres.
- KÜNG, Hans (1994), *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid, 2004.
– (2004), *El islam. Historia, presente y futuro*, Trotta, Madrid, 2006.
- KÜNG, Hans y KUSCHEL, Karl-Josef (editores)
1994 *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid, Trotta, 1994.
- LENOIR, Frédéric (2007), *El Cristo filósofo*, Planeta, Barcelona, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955), *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, 1970.
- LÜLING, Günter (1974), *Über den Urkoran. Ansätze zu Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*. Erlangen, 2004 (3ª).
– (2003), *A challenge to Islam for reformation: the rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretations*, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi.
- MARGOLIOUTH, David Samuel (1905), *Mohammed and the rise of islam*, G. P. Putnam's Sons, Londres.
– (1912), *Mohammedanism*, Thornton Butterworth Ltd., Londres.
– (1913), *The early development of mohammedanism*, Hibbert Lectures, Londres.
– (1921), *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of islam*, The Schweich Lectures, Londres.
– (1939), *Mohammed*, Blackie & Son Limited, Londres / Glasgow.
<http://www.muhammadanism.org/Margoliouth/Default.htm>
- MAUDUDI, Abul Ala (1939a), *Jihad in Islam*, Islamic Publications, Lahore (Pakistán).
También en: The Holy Koran Publishing House, Beirut (Líbano), 1980.
<http://es.scribd.com/doc/18996214/11-Jihad-in-Islam-by-Maududi>
– (1939b) *Fundamentals of Islam*, Islamic Publications, Lahore (Pakistán).
<http://es.scribd.com/doc/19569731/06-Fundamentals-of-Islam-by-Maududi>
- MCDOWELL, Josh y GILCHRIST, John (1994), *El islam a debate*, CLIE, Tarrasa, 1998.
- MEDDEB, Abdelwahab (2011), «L'islam dans *Tristes tropiques*. Divagations et lucidité», *Esprit*, n° 377, agosto-septiembre, págs. 77-86.
- MERNISSI, Fatima (1987), *El harén político: el profeta y las mujeres*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1999.
– (1992), *El miedo a la modernidad: islam y democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2007.
– (2004), *Un libro para la paz*, El Aleph, Barcelona.

– En Internet: <http://www.mernissi.net/index.html>

METROSCOPIA (2006), *La comunidad musulmana en España. Estudio de opinión realizado por Metroscopia para el Ministerio del Interior. Informe final*. Madrid.

– (2007), *Estudio de opinión en 2007 entre la comunidad musulmana de origen inmigrante en España, para el Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*. Madrid, diciembre 2007.

– (2009), *La comunidad musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión 2008*, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, presentado en febrero 2009.

MOTILLA, Agustín y otros (2004), *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Trotta, Madrid.

– (2006), *Islam y derechos humanos*, Trotta, Madrid.

MOUSSALI, Antoine (1996), «Interrogations d'un ami des musulman», en Annie Laurent, *Vivre avec 'Islam? Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet*, Éd. Saint-Paul, París, 1997. Extractos en:

<http://www.lemessieetsonprophete.com/annexes/un.htm>

MUCHNIC, Nicole (2010), «Cristianos de Oriente», *El País*, 24 diciembre, págs. 35-36.

MUIR, William (1861), *Life of Mahomet*, Smith, Elder, & Co, Londres.

<http://www.answering-islam.org/Books/Muir/Life1/index.htm>

<http://www.answering-islam.org/Books/Muir/Life2/index.htm>

<http://www.answering-islam.org/Books/Muir/Life3/index.htm>

<http://www.answering-islam.org/Books/Muir/Life4/index.htm>

– (1885), *The apology of Al Kindi*, Turkish Mission Aid Society.

<http://www.answering-islam.org/Books/Al-Kindi/index.htm>

– (1897), *The mohammedan controversy*, T. & T. Clark, Edinburgh.

<http://www.answering-islam.org/Books/Muir/Controversy/index.htm>

– (1924), *The califate. Its rise, decline, and fall*, John Grant, Edinburgh.

<http://www.answering-islam.org/Books/Muir/Caliphate/index.htm>

– *The Corân: Its Composition and Teaching; And the Testimony It Bears to the Holy Scriptures*, Society for Promoting Christian Knowledge, London.

<http://www.answering-islam.org/Books/Muir/Coran/index.htm>

MUNIR, Muhammad (2008), «Ataques suicidas y derecho islámico», *International Review of the Red Cross*, nº 869, marzo.

[http://www.icrc.org/Web/spa/sitespa0.nsf/htmlall/review-869-p71/\\$File/Munir%20final.pdf](http://www.icrc.org/Web/spa/sitespa0.nsf/htmlall/review-869-p71/$File/Munir%20final.pdf)

MUSLIM IBN AL-HAYYAY, Abu Al Nusain (s. f.), *Sahih Muslim*. Traducción inglesa de Abd-al-Hamid Siddiqui.

– (s. f.), *Sahih Muslim*. Traducción española de Abdu Rahmán Colombo Al-Yerrahi, Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina, Buenos Aires.

- OBSERVATORIO ANDALUSÍ (2003-2006), *Observatorio andalusí. Informe anual 2003, 2004, 2005, 2006.*
<http://observatorioandalusi.blogspot.com>
- ÖZSOY, Ömer (1996), *El Corán por temas. Índice sistemático del Corán* (en turco), Fecr, Ankara.
 – (2003), *Historia del texto del Corán. Ensayo introductorio* (en turco), İlâhiyât, Ankara.
 – (2004), *Escritos sobre la historicidad del Corán* (en turco), Kitâbiyât, Ankara.
 – En Internet:
<http://www.uni-frankfurt.de/fb/fb09/islam/personen/oezsoy/index.html>
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1992), *El islam del Corán* (en turco).
 – (2000), *400 Fragen zum Islam. 400 Antworten.* Düsseldorf .
 – (2007), *Der verfälschte Islam. Eine Kritik der Geschichte islamischen Denkens.* Düsseldorf.
- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio (1999), *El pensamiento árabe contemporáneo. Rupturas, dilemas, esperanzas,* Mergablum, Sevilla.
- PEW RESEARCH CENTER (2006), *The Great Divide. How Westerners and Muslims View Each Other.* Washington, 22 junio:
<http://pewglobal.org/reports/pdf/253.pdf>
 – (2011), *The future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030.* Pew Forum on Religion and Public Life, 27 enero:
<http://pewforum.org/The-Future-of-the-Global-Muslim-Population.aspx>
- PHIPPS, William E. (1999), *¿Con Jesús o con Mahoma?* Madrid, Editorial Acento, 2001.
- PIÑERO, Antonio y DEL CERRO, Gonzalo (2004), *Hechos apócrifos de los apóstoles. I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro,* Editorial Católica, Madrid.
 – (2005), *Hechos apócrifos de los apóstoles. II. Hechos de Pablo y Tomás,* Editorial Católica, Madrid.
- PIÑERO, Antonio y otros (1997), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. I. Tratados filosóficos y cosmológicos,* Trotta, Madrid.
 – (1999), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. II. Evangelios, hechos, cartas,* Trotta, Madrid.
 – (2000), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. III. Apocalipsis y otros escritos,* Trotta, Madrid.
- PIRENNE, Henri (1971), *Las ciudades de la Edad Media,* Alianza, Madrid, 1984.
- PLANET CONTRERAS, Ana I. y MORERAS, Jordi (2008), *Islam e inmigración,* Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- QARADAWI, Yusuf al (1997), *Lo lícito y lo ilícito en el islam,* Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina, Buenos Aires, 2005.
- QUTB, Sayyid (1964), *Milestones,* Maktabah Booksellers and Publishers, Birmingham, 2006.

http://web.archive.org/web/20030412193900/http://www.wponline.org/vil/Books/SQ_Milestone/default.htm

RAHMAN, Fazlur (1982), *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*, University of Chicago Press, Chicago.
 – (1994), *Major themes in the Qur'an*, University of Chicago Press, Chicago, 2009.
 – (1999), *Revival and reform in Islam: A study of islamic fundamentalism*, Oneworld Publications.

RAMADAN, Tariq (1999), *El islam minoritario. Como ser musulmán en la Europa laica*, Bellaterra, Barcelona, 2002.
 – (2003), *La mondialisation. Résistances musulmanes*, Éditions Tawhid, Tyon.
 – (2008), *Islam, la réforme radicale. Ethique et libération*, Presses du Châtelet, París.

REINARES, Fernando (2003), *Terrorismo global*, Taurus, Madrid.

RODRÍGUEZ, Rosa María (2006), *La España convertida al islam*, Áltera, Barcelona.

RODRÍGUEZ MOLINA, José (2007), *La vida de moros y cristianos en la frontera*, Alcalá Grupo Editorial, Jaén.

ROY, Olivier (1995), *Genealogía del islamismo*, Bellaterra, Barcelona, 1996.

RUIZ-ALMODÓVAR, Caridad (2005), *El derecho privado en los países árabes. Códigos de estatuto personal*, Universidad de Granada, Granada.

SARTORI, Giovanni (2001), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

SCHUMPETER, Joseph (1950), «Les conquêtes musulmanes et l'impérialisme arabe», *Revue Africaine*, 2, págs. 283-297.

SEDDIK, Youssef (2002), *Le Coran. Autre lecture, autre traduction*, Éditions de l'Aube, París.
 – (2004), *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Éditions de l'Aube, París.
 – (2010), *Le grand malentendu. L'Occident face au Coran*, Éditions de l'Aube, París.

SELL, Edward (1913), *The life of Muhammad*, The Christian Literature Society for India, London, Madras, Colombo.

SFAR, Mondher (1998), *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Les Éditions Sfar, París:
http://classiques.uqac.ca/contemporains/sfar_mondher/coran_bible_orient_ancien/le_coran_bible_orient_ancien.pdf
 – (2000), *Le Coran est-il authentique?*, Les Éditions Sfar, París, 2006:
http://classiques.uqac.ca/contemporains/sfar_mondher/coran_authentique/coran_authentique.pdf

SHAHRUR, Muhammad (1990), *El Libro y el Corán: una lectura contemporánea* (en árabe), Al

- Ahali, Damasco.
- (1993), *Estudios islámicos contemporáneos sobre el Estado y la sociedad* (en árabe), Al Ahali, Damasco.
 - (2000), *Hacia nuevos fundamentos de la jurisprudencia islámica: la cuestión de la mujer* (en árabe), Al Ahali, Damasco.
 - (2009), *The Qur'an, morality and critical reason. The essential Muhammad Shahrur*, Brill Academic Publishers.
 - (2010), *Las historias del Corán: una lectura contemporánea. I.*
- SÍNODO DE LOS OBISPOS (2010), *L'Église catholique au Moyen-Orient: communion et témoignage. Instrumentum laboris*, Vaticano, 2010.
http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20100606_instrumentum-mo_fr.pdf
- SOROUGH, Abdolkarim (2000), *Reason, freedom and democracy in Islam*, Oxford University Press, New York.
- (2004), *Treatise on tolerance*, Praemium Erasmianum Foundation, Amsterdam.
 - (2009), *Carta abierta al líder supremo Alí Jamenei*.
<http://www.webislam.com/?idt=14897>
<http://www.drSOROUGH.com/English.htm>
- SPENCER, Robert (2002), *Islam unveiled*, Encounter Books, San Francisco.
- (2005), *The myth of islamic tolerance*, Prometheus Books, New York.
 - (2006), *The truth about Muhammad. Founder of the world's most intolerant religion*, Regnery Publishing, Washington.
 - (2007) *Guía políticamente incorrecta del islam (y de las cruzadas)*, Ciudadela Libros, Madrid, 2007.
 - Colección de artículos:
<http://www.jihadwatch.org/articles-by-robert-spencer.html>
- SPENCER, Robert y CHESLER, Phillis (2007), *The violent oppression of women in Islam*, David Horowitz Freedom Center, Los Angeles.
- TAHA, Mahmoud Mohamed (1967), *The second message of Islam*, Syracuse University Press, New York, 1996.
- (2002) *Un Islam à vocation libératrice*, l'Harmattan, París.
- TAHERI, Amir (1987), *Holy Terror. Inside the world of islamic terrorism*, Adler & Adler, Bethesda.
- TALBI, Mohammed (1998), *Plaidoyer pour un islam moderne*, Desclée de Brouwer, París.
- (2002), *Universalité du Coran*, Actes Sud, Arles.
 - (2011), *Ma religion c'est la liberté*, Nirvana, Túnez.
- TAMAYO, Juan José (2009), *Islam. Cultura, religión y política*, Trotta, Madrid.
- TORRES CALZADA, Katjia y PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio (2008), *Disquisiciones sobre*

- el velo islámico*, ArCiBel Editores, Sevilla.
- UCIDE (2010), *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2009*, Unión de Comunidades Islámicas de España, Madrid.
- VARILLON, François (1995), *El cristiano ante las grandes religiones*, Mensajero, Bilbao, 1997.
- VERCELLIN, Giorgio (1996), *Instituciones del mundo musulmán*, Bellaterra, Barcelona, 2003.
- WATT, William Montgomery (1961), *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Melusina, Barcelona, 2004.
- WHALING, Frank (1999), «Geografía histórica de la religión», en Ninian Smart (coord.), *Atlas mundial de las religiones*, Könnemann, Colonia, 2000, págs. 16-31.
- YABRI, Mohamed Ábed al (1993), *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid, 2001.
- (1994), *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, Icaria, Barcelona, 2001.
 - (2007), *La raison politique en islam. Hier et aujourd'hui*, Éditions de la Découverte, París.
 - (2006), *Introduction au Coran* (en árabe), Dar Nachr Al Maarifa, Rabat.
 - (2008), *La compréhension du Coran*, I-II (en árabe), Dar Nachr Al Maarifa, Rabat.
- YONAN, Gabriele (1996), *Lest we perish. A forgotten holocaust. The extermination of the Christians Assyrians in Turkey and Persia:*
<http://www.aina.org/books.html>

Videografía

Ces musulmans qui disent non à l'islamisme. Thema. Arte France. 2007.

Democracia frente al islamismo. Conferencia de Alexandre del Valle. FAES, Campus 2007.

El Corán. National Geographic, 2008.

En el nombre de Alá. Documentos TV. TVE 2.

Entrevista a Wafa Sultan, Psicóloga árabe-americana, Al Yazira, 21 febrero 2006

Grupos radicales islamistas vigilan que los musulmanes que viven en España cumplan la ley islámica. RTVE.es, 2010.

<http://www.rtve.es/mediateca/videos/20100511/grupos-radicales-islamistas-vigilan-musulmanes-viven-espana-cumplan-ley-islamica/768199.shtml>

Islam. What the West needs to know. Produced and directed by Gregory M. Davis and Bryan Daly. Produced by Quixotic Media, USA, 2006.

J'ai infiltré une cellule terroriste au coeur de Paris. Comiti Productions / Carrere. Zone Interdite

Le Coran, aux origines du livre. Un film de Bruno Ulmer. Arte France, 2009

Les Frères Musulmans. Arte Reportage. Arte.TV /Plus 7, 2008.

L'islam radical. Entrevista a Herve Bouchaud. 90 Minutes. Canal +.

Mahomet et les femmes. Lila Salmi y Melek Chebel. Arte France, 2007.

Nuclear Jihad. Can Terrorists Get the Bomb? Canadian Broadcasting Corporation, CBC.

Obsession. Radical Islam's War Against the West. HonestReporting.com. Un film de Wayne Kopping, 2006.

Qui est donc Tariq Ramadan? Débat: Dieu et la République. TAC Productions. TV 2.

The Prophet Muhammad. Produced, written and directed by David DeVries. Greystone Television for A&E Network. Canal Historia.

The stoning. Written and directed by Harald Holzenleiter, 2006.

The Third Jihad. Radical Islam's Vision for America. PublicScope Films, 2008.

Página relacionada:

<http://www.thethirdjihad.com/index.php>

Sitios de Internet

Abdalqadir As-Sufi [Ian Dallas]

<http://www.shaykhabdalqadir.com/content/index.html>

<http://www.shejabdalqadir.es/>

Abdennur Prado. Presidente de la Junta Islámica catalana

<http://abdennurprado.wordpress.com/>

Abdolkarim Soroush. Official website

<http://www.drSORoush.com/English.htm>

Altafsir.com.(Collection of Quranic Commentary)

<http://www.altafSir.com/index.asp>

American Islamic Forum for Democracy

<http://www.aifdemocracy.org/>

American Muslim Council (AMC)

<http://www.amcnational.org/> [clausurada por el gobierno]

Información en: http://en.wikipedia.org/wiki/American_Muslim_Council

Answering Islam. A christian-muslim dialog

<http://www.answering-islam.org/>

<http://www.answering-islam.org/index.html>

<http://www.answering-islam.org/Index/>

<http://www.answering-islam.org/authors/silas.html>

Apostates of islam

<http://www.apostatesofislam.com/>

Asociación Andaluza para el Fomento del Árabe

<http://www.asafar.org.es/>

Athena Intelligence Journal. Red de investigación avanzada en insurgencia y terrorismo

<http://www.athenaintelligence.org> [clausurada]

Sus artículos están incluidos en ISN. International Relations and Security Network. Zurich

<http://www.isn.ethz.ch/> (Digital Library > Publications: buscar «Athena Intelligence»)

Averroes Foundation for Faith and Reason in Islam

http://www.verroes-foundation.org/articles/progressive_islam.html

Bivouac-ID. Blog d'information, de veille, d'observation, d'union et d'action sur l'islam et ses dangers

<http://www.bivouac-id.com/>

Caminoalislam. Camino al islam, camino al paraíso
<http://www.caminoalislam.com/index.php>

Center for Inquiry. Institution for the Secularization of Islamic Society
<http://www.centerforinquiry.net/isis>

Comunidad Islámica de España
<http://www.cislamica.org/>

Comunidad Islámica de Sevilla Attawhid
<http://www.webislam.com/default.asp?ent=608>

Coran et sciences de l'homme. Histoire, langue, lectures. Mehdi Azaiez
<http://www.mehdi-azaiez.org/The-Koran-critical-concepts-in>

Council on American-Islamic Relations (CAIR)
<http://www.cair.com/>

Damascus University
<http://www.damasuniv.shern.net/en/index.php>

Daniel Pipes
<http://www.danielpipes.org/>
<http://es.danielpipes.org/> (en español)

Dar es Salaam Tabligh
<http://www.dartabligh.org/>

European Media Islamic Network (EMIN)
<http://www.eminetwork.eu/>

European Muslim Union (EMU). The European Foundation
<http://www.emunion.eu/>

Faith Freedom Foundation
<http://www.faithfreedom.org/>
<http://www.faithfreedom.org/library.htm> (books online)

Farsi Christian News Network
<http://www.fcnn.com/index.php?Itemid=587>

Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI)
<http://feeri.metroblog.com/>

Gates of Vienna
<http://gatesofvienna.blogspot.com/>

Historia de Asiria. Libros en línea

<http://www.aina.org/books.html>

Holy Land Foundation

<http://islam.about.com/library/weekly/aa120401a.htm>

Holy Quran in your language. Corán en varias lenguas

<http://www.islamway.com/SF/quran/>

Identidad Andaluza

<http://identidadandaluza.wordpress.com/>

Institution for the Secularization of Islamic Society

<http://www.centerforinquiry.net/isis/>

Internet Haganah

<http://internet-haganah.com/haganah/>

Internet Sacred Text Archive

<http://www.sacred-texts.com/isl/index.htm>

Islam en Murcia. Blog

<http://islamenmurcia.blogspot.com/>

Islam España

<http://islamhispania.blogspot.com/>

Islam for Today. Promoting the Theology of Islam

<http://www.islamfortoday.com/>

Islam France

<http://islamfrance.free.fr/index.html>

Islam Hoy TV - Islam Hoy Prensa

<http://islamhoy.com/>

<http://islamhoy.com/prensa/>

Islam para Todos

http://islamparatodos.org/index.php?option=com_docman&Itemid=28

Islam Watch. Telling the truth about Islam

<http://islam-watch.org/>

Islamenlinea.com. El Islam en línea

<http://www.islamenlinea.com/>

Islamgurea

<http://www.islamgurea.blogspot.com/>

Islamic Thinkers Society. Bringing Change through Intellectual & Political Struggle

<http://www.islamicthinkers.com/index/index.php>

Islamic University in Madinah

<http://iu.edu.sa/web/Default.aspx>

Islamitische Universiteit Rotterdam

<http://www.islamicuniversity.nl/>

Islamización de Europa. «Eurabia»

<http://alianzcivilizaciones.blogspot.com/>

Islamophile. Ressources islamiques en langue française

<http://www.islamophile.org/spip/>

Jihad Watch. Observatorio de la yihad

<http://www.jihadwatch.org/>

Journal du terrorisme religieux

<http://www.yassar.freesurf.fr/yassar.html>

Junta Islámica de España

<http://www.juntaislamica.org/>

La maison de l'islam. Comprendre l'islam dans son authenticité, avec contemporanéité

<http://www.maison-islam.com/articles/>

La Yihad en Eurabia

<http://layihadneurabia.com/>

Líderes Crema. Creyentes Magrebíes en España

<http://www.liderescrema.com/>

<http://www.liderescrema.com/libros.php>

Mehdi Azaiez: Coran et sciences de l'homme. Histoire, langue, lectures

<http://www.mehdi-azaiez.org/>

Mezquita de Fuengirola. Comunidad islámica Suhail

<http://www.mezquitadefuengirola.net/>

Mezquita de Granada

<http://www.mezquitadegrana.com/>

Mezquita de Sevilla

<http://www.mezquitadesevilla.com/>

Middle East Forum

<http://www.meforum.org/>

Miracles of Islam

<http://www.miraclesofislam.com/>

Muhammadanism

<http://www.muhammadanism.org/>

http://www.muhammadanism.org/Spanish/English/english_default.htm

Mundo Árabe

<http://www.mundoarabe.org/>

Muslim World League

<http://www.themwl.org/>

Muslima.com. International Muslim Matrimonials

<http://www.muslima.com/>

Muslims against sharia. Islamic Reform Movement

<http://muslimsagainstharia.blogspot.com/>

Musulmanes Andaluces

<http://www.musulmanesandaluces.org/>

Musulmanes de Occidente. Casa Árabe e Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán

<http://mdocc.casaarabe.es/pages/index>

Musulmanes en España

<http://www.musulmanes.es/>

<http://www.musulmanes.es/directorio/asociaciones-en-espana> (directorio de asociaciones)

Noticias de Eurabia

<http://noticiasdeeurabia.wordpress.com/>

NurIslam

<http://www.nurelislam.com/index.htm>

http://www.nurelislam.net/index.php?option=com_phocadownload&view=category&id=1%3A&Itemid=74 (libros para descargar)

Observatorio Andalusí

<http://observatorioandalusi.blogspot.com>

Observatorio de islamofobia

<http://islamofobia.blogspot.com/>

Organización Islámica para América Latina

<http://www.islamamerica.org.ar/>

<http://www.islamamerica.org.ar/publica.htm> (libros para descargar)

Oumma.com

<http://www.oumma.com/>

PM Internacional. Latinos al mundo islámico

<http://www.pminternacional.org/>

Persecution of Eastern Christians under Islam through History

http://members.tripod.com/joe_matalski/

Petit glossaire de l'islam

http://www.fleurislam.net/media/glossaire/Aff_gloss.php?glossAction=all

Qaradawi's Virtual Library

<http://www.islamfortoday.com/qaradawi.htm>

Sagrado Koran i Kerim

<http://www.coran.org.ar/>

Science and Religion in Islam

<http://science-islam.net/sommaire.php3?lang=en>

<http://science-islam.net/sommaire.php3?lang=fr>

Sendero Islam

<http://www.senderoislam.net/>

SOS Islam. Centre de réflexion et d'études sur l'Islam

<http://www.sos-islam.org/>

The Islamic College

<http://www.islamic-college.ac.uk/>

The Middle East Media Research Institute. TV Monitor Project

<http://www.memritv.org/>

The monks of Kublai Khan Emperor of China

<http://www.aina.org/books/mokk/mokk.htm#c72>

The Muslim American Society. To move people to strive for God-consciousness, liberty and justice, and to convey Islam with utmost clarity

<http://www.masnet.org/main/>

The religion of islam

<http://www.IslamReligion.com/es>

The Skeptic's Annotated Quran

<http://www.skepticsannotatedbible.com/quran/int/long.html>

Top Ten Jihadi Forums

<http://internet-haganah.com/harchives/006916.html>

Umm Al-Qura University (La Meca)

<http://uqu.edu.sa/english>

Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE)

<http://es.ucide.org/home/>

Unión de Mujeres Musulmanas de España

<http://umme.es/index1.html>

Union des Organisations Islamiques de France (UOIF)

<http://www.uoif-online.com/v2/>

Universidad Islámica de Al-Azhar

<http://www.azhar.edu.eg/>

Veislam (portal de vídeos)

<http://www.veislam.com/index.html>

Webislam. Comunidad virtual

<http://www.webislam.com/>

WikiIslam. The Online Resource on Islam

http://www.wikiislam.net/wiki/Main_Page

World of Islam

<http://www.worldofislam.info/index.php>

Yama'a Islamica de Al-Andalus, Liga Morisca

<http://www.islamyal-andalus.org/>

<http://www.islamyal-andalus.org/publicaciones/islamofobia/>

YaQuB. Yet Another Quran Browser

<http://quranbrowser.com/>

ZamzamWeb. Una fuente de conocimiento

<http://zamzamweb.blogspot.com>