

# Ortodoxia del islam tradicional mayoritario

Pedro Gómez García

*Los dilemas del islam. Mirada histórica, riesgos presentes y vías de futuro.* Granada, Comares 2012: 87-128.

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 socioreligiosos 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 instituciones (1), 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 *saría*, 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 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 *saría* (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 *saría* –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 *saría*, 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 largos 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, en parte, a las deficiencias de la escritura árabe 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, 810-870) y la de Muslim (Abul Husain Muslim Ibn al-Hayyay, 815-875) (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 Mahoma (4). Aparte de los hadices, poseen categoría de fuente tradicional reconocida en algún grado: el libro de Ibn Sad 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 enviados y los reyes* y el *Comentario al Corán*, de al-Tabari (838-923).

Tercero. Lo que se deduce por *analogía* (*qiyas*) 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* (*ijma'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, como al-Farabi o Ibn Rushd (5). 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 *sarí*a. 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 *shafii*, un siglo posterior a las anteriores, fue fundada por Muhammad Ibn Idris al-Shafii (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 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-Shafii 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-Shafii 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 shafii acerca de la autoridad vinculante de la tradición acabó imponiendo su rigidez en las demás escuelas y empujándolas fatalmente al anquilosamiento. A la escuela shafii 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-Shafii, 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 *saría*, 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 innovación (7) (*bid'a*). Este término, opuesto a tradición (*sunnah*), 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, nº 861; *Sahih Muslim*, libro 18, nº 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 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 (*aqI*), 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 *sarí*a 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 *saríá* 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). Esquematisando, 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 el 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 proceso (8) 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 mecánicos del Corán. Pero la actitud del predicador y su mensaje se revolucionaron en la fase de Medina (9). 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 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 incontestable. 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 proscribiría la exigencia lógica. Se produjo el cierre total de la interpretación (*iytihad*), excepto entre los chiíes, de manera que se proscribió 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 cronología (10)). 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](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 (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 «aleya de la espada», que dice: «Cuando hayan pasado los meses sagrados, matad a los asociados 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 guerra (11) 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.

### **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 *sarí'a* 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 hebrea y, en parte, de algunos evangelios cristianos (12).

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, ¿qué 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 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 invectivas 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 Abraham, 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. Dificilmente 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).

## 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 sectas mesiánicas como los nazarenos, 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 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 confusa (14) 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

crisológica 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 (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 *nazarenos*, probablemente judeocristianos (15), 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 coránico (16), 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.

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, *saría*), 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 cuál 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 español (17):

«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).

«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 religiosa (18). Aún hoy, hay países musulmanes 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 Europa (19), 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 *dimmíes*, 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).

## Notas

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).

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: *Ašhādu anna lā ilāha illā [A]llāhu wa anna Muhammadan rasūlu l-lāh*.

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 Sulaiman Ibn Al-Ashat Al-Siyistani, 817-888), quien recogió 50.000 y escogió 4.800 hadices. La de *Al-Tirmidhi* (Muhammad Ibn Isa Al-Tirmidhi, 824-892), que contiene 3.982 hadices. La de *Al-Nasai* (Ahmad Ibn Shuaib Ibn Ali Al-Nasai, 829-915), que incluye 5.270 hadices. Y finalmente, la de *Ibn Mayah* (Muhammad Ibn Yazid Ibn Mayah, 824-886), 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 Yaqub Al-Kulini (864-940), la de Ali Ibn Babawayh Al-Qummi (918-991) y la de Ibn Hasan Al-Tusi (995-1068).

4. En la tradición de Mahoma, junto con los hadices, se incluyen también las primeras biografías de Mahoma: la *sira* de Ibn Hisham (m. 833) y el *Kitab al-maghazi* de Al-Waqidi (m. 823).

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

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

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

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

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

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](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>

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.

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.

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 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).

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 ellas 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).

15. La designación de nazarenos tiene un sentido múltiple y complejo, de modo que judeonazarenismo 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 nazareno.

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, Moussali 1996, Sfar 2000.

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](http://www.mundoarabe.org/11-m_madrid.htm)).

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 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.

