

Vía de la reforma del islam

Pedro Gómez García

Los dilemas del islam. Mirada histórica, riesgos presentes y vías de futuro. Granada, Comares 2012: 189-210.

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

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

1. La reforma modernizadora del islam

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

«¿Se habría desarrollado el integrismo si las sociedades musulmanas hubieran emprendido una reforma religiosa? ¿No está el sunismo conservador tan profundamente enraizado en la cultura espontánea de los creyentes que frena todo avance? ¿Es el laicismo un invento superficial de Occidente, o más bien la vía de paso obligatoria, desde luego adaptada a las condiciones particulares del mundo musulmán,

para llegar a la modernidad? ¿Puede la mujer acceder al estatus de sujeto de derecho en igualdad con el hombre, cuando sigue atrapada en las redes del derecho musulmán? ¿Es posible la democracia, cuando siguen existiendo poderes que pretenden encarnar la ‘verdadera’ religión prohibiendo, de hecho, un trato igualitario hacia los no musulmanes? ¿Es la apostasía un crimen contra el islam, como afirma el sunismo conservador mayoritario, o está vinculada a la libertad de conciencia y a los derechos humanos?» (Sami Naïr, *El País*, 10 de agosto de 2009, pág. 6).

Es imprescindible hacer una exploración de los principales exponentes de esta evolución reformadora que se ha registrado, desde el siglo XIX, pero sobre todo durante el último medio siglo, no solo en el mundo árabe, sino en el mundo islámico en general. Emprendamos, pues, un viaje intelectual a través de las diferentes áreas culturales que se aprecian en el mundo islámico, del Magreb hasta el sureste asiático. Consignaré sumariamente un elenco de pensadores significativos, no siempre reformistas consecuentes, indicando algunas de sus ideas y sus obras más destacadas. La mayoría de estos autores son completamente desconocidos para los europeos y, lamentablemente, también lo son casi todos para la inmensa mayoría de los musulmanes.

En los países árabes

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

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

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

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

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

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

- Transformar el *sistema tribal* en un régimen civil político y social (partidos, sindicatos, asociaciones, instituciones constitucionales, etc.). Sería necesario, en suma, crear una sociedad fundada en la separación neta entre el *establishment* político (el Estado y sus organismos) y la sociedad civil (instituciones y organismos de carácter social independientes del aparato del Estado).
- Transformar el *botín* en una economía fiscal, de manera que la economía rentista dominante en la mayor parte de los países árabes se convierta en una economía productiva, asegurada por la creación de una comunidad regional árabe.
- Transformar el *dogma* en simple opinión, estableciendo la libertad de pensamiento y el derecho a la diferencia, y emancipándose del yugo del pensamiento doctrinal, sectario y de grupo (religioso, partidista o étnico) y, por lo tanto, dar rienda suelta a la razón y al espíritu crítico» (Yabri 2007, pág. 319) (1).

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

reforma del islam y promover la evolución de los musulmanes hacia un islam moderno, ilustrado y humanista (2).

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

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

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

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

Pero en Egipto destaca, sobre todo, Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010), pensador y teólogo progresista, que criticó valientemente la fosilización del discurso religioso en su obra *Crítica del discurso islámico* (1995), poniendo en entredicho las estructuras doctrinales y jurídicas establecidas, obcecadas en su versión literalista y dogmática del islam. Esta denuncia le costó, ese mismo año, ser condenado por apostasía y tener que

exiliarse. Entre sus libros más recientes están *Repensando el Corán: Hacia una hermenéutica humanista* (2004) y *Reforma del pensamiento islámico: Análisis histórico-crítico* (2006). Al español se ha traducido *El Corán y el futuro del islam* (2009). En su proyecto de una «hermenéutica humanista» del Corán, emplea lógicamente métodos histórico-críticos, en particular una crítica textual que concibe el texto coránico como un discurso producido en el tiempo histórico. Es indispensable entender el texto en su relación dialógica, inicialmente oral, con unos hechos e inquietudes particulares, a los que trata de responder. Y en consecuencia, en cada época y lugar, los creyentes han de replantearse y renovar su significación, distinguiendo entre el núcleo del mensaje islámico y los significados formulados en situaciones concretas, que son cambiantes y que requieren un trabajo de reinterpretación incesante. La contingencia inherente a toda interpretación humana permite y requiere la actualización continua del Corán, si es que este ha de poder desempeñar un papel constructivo en la vida y la cultura de los musulmanes (4).

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

En África subsahariana

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

De Sudán procede Abdullahi Ahmed An-Na'im, profesor, especialista en derechos humanos, muy influenciado por el movimiento reformador islámico de Mahmoud Taha. Es autor de *Hacia una reforma islámica: Libertades civiles, derechos humanos y derecho internacional* (1990) y *El islam y el Estado laico: Negociando el futuro de la 'saría'* (2008). Su argumentación va en el sentido de superar la dicotomía entre la religión islámica y el mundo secular moderno, de modo que se logre una sinergia positiva entre derechos humanos, laicidad y religión. A su juicio: «Las divisiones no son entre islam y sociedad occidental, la brecha está entre las personas que tienen diferentes valores. Debemos promover conexiones entre las personas que quieren contribuir a los valores humanos. Las personas que comparten ese compromiso pueden colaborar traspasando las divisiones culturales» (An-Na'im: <http://www.law.emory.edu/aannaim/>). En 2008, participó en una conferencia titulada «Celebración de la herejía: Pensamiento crítico para la reforma islámica», en Atlanta, Estados Unidos. Pretendía promover el debate y la discrepancia con los puntos de vista establecidos, como medio para suscitar un pensamiento crítico e innovador, a fin de avanzar hacia una reforma real y efectiva del islam.

En el ámbito turco

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

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

En Asia central

En India, hallamos un precursor importante en Muhammad Iqbal (1877-1938), poeta, filósofo y político, autor de *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam* (1930). Este título constituye quizá la obra fundamental del reformismo islámico, en la primera mitad del siglo XX. Intenta reflexionar a fondo sobre los desafíos planteados

por la modernidad, sin abandonar la propia tradición del islam, para lo que busca tender puentes y dialogar con los pensadores europeos contemporáneos. Concibe la estructura del islam con un enfoque evolutivo y trata de fundamentar la necesidad de su permanente apertura, apostando por un compromiso simultáneo, tanto con la fe en el mensaje coránico, como con la igualdad, la libertad y la solidaridad, valores humanos universalmente válidos y basados en la razón.

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

En el Sureste asiático

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

En el espacio persa

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

integrista. Esta convergencia no significa, en absoluto, que la legitimidad de los derechos humanos y civiles deba extraerse de los textos sagrados. La democracia cuenta con su propia justificación, para la que bastan la razón y la experiencia histórica. Todo esto requiere una reforma a fondo en el modo de entender la religión, una nueva comprensión del islam.

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

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

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

Este pensador indica con claridad la dirección deseable: crear en el mundo musulmán una sociedad civil que acierte a armonizar, de forma pacífica, la espiritualidad del islam con los valores seculares de la modernidad. Para él, esto exige salvar los escollos que impiden una reconciliación con Occidente. Jahanbegloo intenta mediar para desmontar el miedo y el odio, basado en estereotipos e informaciones erróneas, que enturbia las relaciones entre musulmanes y occidentales, a causa de una intolerancia

simétrica. Los primeros deberían prestar más atención al «carácter heterogéneo del mundo occidental», que no se reduce a gente inmoral, individualista y hedonista; mientras que los segundos deberían entender que la religión islámica no es «una cultura totalitaria que comporta una amenaza», ni es un bloque monolítico de gente irracional, violenta, amenazadora y reacia al cambio. Ante todo, hay que rechazar decididamente los extremismos (5) de unos y otros, apelando a la concordia y mirando a las actitudes positivas: «Muchos musulmanes del mundo han alzado realmente su voz contra la violencia, defendiendo igualmente soluciones espirituales y no violentas como el diálogo y la paz. Pero no han logrado contener la marea. Son voces que es preciso escuchar, amplificar y enseñar, tanto en Occidente como en el mundo musulmán» (Jahanbegloo 2011, pág. 23).

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

La antropóloga de la religión Dounia Bouzar (1964-), está interesada por el estudio de campo y el análisis sobre el islam en la sociedad francesa de hoy, con vistas a facilitar la integración de los franceses de religión musulmana. En esta línea, ha publicado *¿Qué educación ante el radicalismo religioso?* (2006) y *La República o el burka: Los servicios públicos ante el islam manipulado* (2010).

Finalmente, destaca el filósofo de la religión Abdenmour Bidar (1971-), partidario de propiciar las mutaciones que el islam contemporáneo necesita para adaptarse a las circunstancias sociales e intelectuales de nuestro mundo. Sus libros: *Un islam para nuestro tiempo* (2004), *El islam sin sumisión* (2008) y *El islam ante la muerte de Dios* (2010). Lleva a cabo un análisis original del Corán, proponiendo nuevas interpretaciones teológicas y antropológicas, de manera que se pueda conciliar la práctica del islam, entendido ahora como opción personal, con la libertad de conciencia. Todo debe ser repensado. El islam de los fundamentalistas le parece patológico. Los musulmanes demócratas deben desmarcarse de los islamistas y testimoniar la existencia de un islam diferente: un «islam de responsabilidad personal», un islam despolitizado. Piensa que solo la democratización de los musulmanes podrá solucionar el problema del islamismo. Y que no hay que esperar, sino comenzar a tener un islam democrático aquí y ahora, optando individualmente y educando a los hijos. Bidar no se anda con rodeos. Propone un planteamiento global y claro. Hay que revisar autocríticamente y reformar el islam a la luz de la declaración de los derechos del hombre. No tiene sentido hacer una declaración alternativa, sino reconocer la universalidad de la declaración de la ONU. Hay que expurgar todo aquello que sea incompatible con los derechos humanos, ya proceda del Corán, la tradición o la costumbre. De manera que han de declararse nulas todas las aleyas contrarias a

esos derechos (véase el vídeo *Ces musulmans que disent non à l'islamisme*, 2007). Por ejemplo, las aleyas sobre los judíos, los cristianos, los ateos o los infieles; las aleyas sobre las mujeres. Se opone a la sacralización del Corán y a la cultura de la sumisión, reforzada por la interpretación arcaica de los integristas. Su visión mira a un islam ilustrado, tolerante y moderno, de espiritualidad interior y afirmación de la individualidad. En el plano político, es el Estado de derecho el que debe imponerse: el mismo derecho para todos, en una sociedad plural. Para esto, los musulmanes demócratas han de dar la cara y organizarse a escala nacional e internacional.

La nómina de los pensadores reformistas puede ser mucho más amplia (6), sin duda, y sus obras merecerían ser estudiadas, traducidas y difundidas. De estos reformadores musulmanes, por cierto, no se podría decir que no aman al islam, que son «islamófobos», por el hecho de ser críticos. Este parecer solamente podría ser el de los fundamentalistas, que, en efecto, los han perseguido, tachándolos de apóstatas y denigrando su pensamiento.

2. Los desafíos que deben afrontar los reformadores

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

Ahora bien, quedan dos cuestiones pendientes, que son decisivas. Primero, la difusión de esas ideas y propuestas tendentes a la modernización de la religión islámica, que apenas tienen incidencia sobre los musulmanes de a pie. Habría que conseguir que lleguen más allá de los reductos académicos y círculos de gente muy culta, porque, lamentablemente, son los tradicionalistas, los salafistas o los islamistas radicales quienes dominan las instituciones musulmanas y los medios que más inciden en la opinión pública. Si lo moderno llega a las masas, no es en lo que respecta a la religión, sino en otras dimensiones de la vida. La segunda cuestión tiene que ver con el hecho de que el mundo no lo mueven las ideas, por más que estas puedan intervenir en la orientación o desorientación de las dinámicas sociales y políticas. Ahora que, en varios países araboislámicos, se han levantado revueltas de reivindicación democrática, aún no se percibe por ninguna parte una liberación religiosa. De todos modos, si el proceso

se consolida, sería de esperar que se creen condiciones más favorables para el reconocimiento de la libertad religiosa y para potenciar las reinterpretaciones del islam, de su tradición y sus fuentes. Quedan por vencer grandes obstáculos y por realizar enormes esfuerzos, con la finalidad de hacerlo compatible con la conciencia moderna y con la civilización planetaria en ciernes.

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

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

Desde luego, la cuestión de la reforma plantea un reto ingente. Ya en el siglo XIX, el orientalista William Muir se preguntaba *si aún sería islam* una fe reformada por musulmanes, que cuestione la autoridad divina de una parte del Corán y de la tradición y que utilice la razón a fin de discernir lo que es creíble para una mentalidad moderna. Pues bien, hemos enumerado una serie de pensadores musulmanes del siglo XX y XXI, altamente cualificados, que han respondido afirmativamente, han visto que la reforma del islam constituye una intrínseca necesidad islámica y han trabajado con ahínco para ofrecer su aportación.

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

Ni ulemas ni ayatolás parecen capaces de escapar de su jaula de leyes y amenazas, encerrados con esa llave mental echada que es la prohibición de toda innovación.

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

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

Es verdad que, en el mundo islámico, no existe una autoridad capaz de imponer una reforma, pero tampoco hay una autoridad capaz de imponer el islam fundamentalista. Entonces, las reformas pueden ir abriéndose paso, a condición de que los textos sacralizados empiecen a mirarse y entenderse como referencia histórica, no como formulación intemporal de la verdad absoluta (7). Todo lo contrario del punto de vista del integrista, esa especie de fetichismo de la profecía. Para pensar el futuro del islam no sirven ya las escuelas tradicionales, definitivamente anacrónicas a la altura de estos tiempos. Igual que ocurre en todas las tradiciones religiosas, cada generación –y hasta cada persona– tendrá que discernir qué hay de válido en los mensajes antiguos transmitidos, qué debe ser desechado o relativizado y qué es preciso asumir de los innegables avances científicos, éticos y políticos de la humanidad.

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

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

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

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

3. La incertidumbre frente al futuro del islam

En una mirada retrospectiva y sintetizando al máximo, lo cierto es, nos guste o no, que el sistema islámico acabó históricamente constituyendo en su núcleo duro un *mecanismo de dominación por la fuerza*, de propensión imperial y predatoria, junto a una religión que ejercía como *ideología de legitimación sagrada* de dicho dominio. En la práctica, ese mecanismo se materializó en una triple estrategia de combate o *yihad*, que expuesta descarnadamente se propone: 1º) el exterminio de los no creyentes que ofrezcan resistencia, a los que es lícito asesinar y esclavizar, capturando su patrimonio como botín; 2º) el expolio, según la ley, de los semicreyentes, judíos y cristianos

(*dimma*); y 3º) el sometimiento absoluto de los musulmanes al poder teocrático (la *umma* bajo la *saría*). Todo esto lo han defendido tradicionalmente los musulmanes, como algo instituido en el Corán, por voluntad indiscutible e inapelable de Alá, y luego desarrollado y reforzado en las sentencias de Mahoma. Ninguna escuela de jurisprudencia islámica lo ha puesto nunca en cuestión. En contrapartida, hoy observamos frecuentes maniobras de ocultamiento, mistificación e idealización engañosa. Son tan masivas en los medios de difusión musulmanes, por ejemplo, en muchos libros publicados y en incontables páginas digitales, especialmente en Europa, que solo la asunción del más obtuso irracionalismo parecería explicarlo. La necesidad de exponer falsedades, o medias verdades, autojustificadoras parece un rasgo inherente a cierto tipo de conciencia musulmana, que tampoco excluye el previo autoengaño, protector de la buena fe subjetiva.

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

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

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

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

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

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

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

Un manifiesto de musulmanes por la laicidad

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

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

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

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

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

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

Hacemos un llamamiento a los gobiernos del mundo para:

- Rechazar la ley de la sharía, los tribunales de fetuas, el gobierno clerical y la religión sancionada por el Estado en todas sus formas.
- Oponerse a todas las penas por blasfemia o apostasía, de acuerdo con el artículo 18 de la Declaración universal de los derechos humanos.
- Eliminar prácticas como la circuncisión femenina, el asesinato por honor, la imposición del velo y el matrimonio forzoso, que fomentan la opresión de la mujer.
- Proteger a las minorías sexuales y de género frente a la persecución y la violencia.
- Reformar la educación sectaria que inculca la intolerancia y el fanatismo hacia los no musulmanes.
- Y fomentar una esfera pública abierta, en la que todas las cuestiones puedan discutirse sin coerción ni intimidación.

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

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

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

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

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

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

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

Notas

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

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

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

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

que lo acusaron oficialmente de herejía y apostasía. Es autor de *El islam en el mundo moderno* (1995).

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

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

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