

El islam frente a la modernidad. Fundamentalismo, aclimatación, reforma

Pedro Gómez García

En Juan Francisco García Casanova y Álvaro Vallejo (eds.), *Crítica y meditación*. Granada, Universidad de Granada, 2013: 293-315.

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

El punto de partida es, en todos los países musulmanes, el *fracaso del islam tradicional mayoritario*; un fracaso experimentado tanto en las monarquías autocráticas como en las repúblicas laicas y socialistas. En una mirada panorámica sobre ese islam mayoritario, podemos contemplar cómo han surgido, en su seno, muy distintas respuestas al modernismo, que actualmente se cifran en tres estrategias encaminadas por vías divergentes:

- Primera: La vía del *fundamentalismo* islámico y su revolución islamista, que opta por una severa ortodoxia y por la conquista del poder político, para instaurar la ley islámica.
- Segunda: La vía de la *aclimatación* del islam tradicional en la sociedad moderna, con adaptaciones superficiales y semiliberales, manteniendo prácticamente intacta la tradición.
- Y tercera: La vía de la *reforma* del islam, que asume la modernización democrática de la sociedad y, al mismo tiempo, propugna la reconstrucción del pensamiento y la religión islámicos.

Paso a ampliar brevemente cada una de estas vías.

1. La vía del fundamentalismo islámico

En respuesta a las metamorfosis de los tiempos modernos, en el mundo musulmán ha habido un resurgimiento contemporáneo del islam en forma de fundamentalismo y de islamismo militante que, al final, justifica el recurso a la violencia armada y al terrorismo. Los fundamentalistas cuentan con un precedente medieval en el pensamiento rigurosamente ortodoxo del teólogo Ibn Taimiya (siglo XIII), que sistematizó una interpretación integrista de la tradición y el Corán. A mediados del

siglo XVIII, en Arabia, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab creó otra versión del fundamentalismo islámico, buscando un puritanismo coránico. Ya en el siglo XX, los ecos y la inspiración de Ibn Taimiya están presentes en las elaboraciones del egipcio Hasan al-Banna, fundador de los Hermanos Musulmanes, y su correligionario Sayyid Qutb (+1966), influyente ideólogo del yihadismo; también en el indio Muhammad Ilyas (+1944), erudito fundamentalista que fundó el movimiento Jamaat Tabligh; en el indopakistaní Abdul Ala Maududi (+1979), teólogo y pensador islamista, fundador del partido Jamaat e-Islami; y, en el ámbito del chiismo, en el ayatolá Jomeini (+1989), jefe supremo de la revolución islámica iraní. Al unísono, rechazan la modernización y predicán un despertar del islam originario. Para ello, insisten en el adoctrinamiento y la organización en torno a la idea central y cardinal de que Dios manda a todos los musulmanes combatir a los no musulmanes, hasta que la ley de Alá se imponga y el islam conquiste el mundo entero.

Una manifestación insoslayable es, en los propios países musulmanes, la opresión y la persecución contra las minorías cristianas, de la que hay abundante información en Internet: en Barnabas Fund (<http://barnabasfund.org/>) y en Open Doors International (<http://www.opendoors.org/>). Se constatan diferentes niveles de gravedad en el acoso contra los cristianos, por su condición de tales, en nombre del islamismo y en la senda de Alá, y esto, en treinta y cinco países de mayoría musulmana, desde Marruecos hasta Indonesia.

Pero el auge del fundamentalismo se despliega globalmente en el entorno contemporáneo. Y más allá de las coartadas, lo cierto es que procede de un origen endógeno. Hay un dispositivo mental y un mecanismo social de agresión, que está ahí prediseñado y consagrado por la tradición. Hasta ahora, ha contado con el respaldo de la interpretación teológica y jurídica dominante en el islam, de la que los fundamentalistas solo extraen consecuencias más radicales. El concepto y el esquema cultural que justifica este tipo de hostilidad tiene un nombre que todo el mundo conoce: la *yihad*.

A estas alturas, no es necesario discutir más si *yihad*, que es una noción polisémica, significa ante todo un esfuerzo espiritual del creyente por seguir los mandatos del Corán. Está claro que significa eso, pero, siguiendo siempre el ejemplo de Mahoma, la *yihad* adquirió, además, el sentido de combate armado "en la causa de Alá", en la guerra contra los infieles, cuya meta es conseguir la supremacía del islam. La *yihad* se entiende como beligerancia para islamizar el mundo. No encontraremos ni un solo sura del Corán que no implique un planteamiento polémico, de enfrentamiento con alguna clase de enemigo. Y las aleyas coránicas que mencionan expresamente la *yihad*, en el sentido de guerra santa, son más de cien. A esto que hay que añadir que casi la totalidad de las alusiones a la *yihad*, en los hadices de Mahoma, tiene un significado bélico. Y ese significado está corroborado unánimemente por las disposiciones de las principales escuelas de jurisprudencia, entre el siglo X y el XIV. Los fundamentalistas no hacen más que proyectar este significado sobre los escenarios de nuestro mundo actual.

Así pues, el surgimiento contemporáneo de la yihad armada no es una desviación, sino que se legitima evocando el pasado, con la mirada puesta en el presente y el futuro, en plan de continuación de la lucha secular contra Occidente y, ahora, contra la modernidad. El mundo moderno occidental es satanizado y calificado con el concepto coránico de ignorancia (*yahiliya*), alusivo a la "era de la ignorancia" preislámica, vista como situación de caos y politeísmo que debe ser combatida por el islam. Los Hermanos Musulmanes de Egipto se fundaron, en 1928, con esa misión. Su máximo teórico, Sayyid Qutb, desarrolló las bases del islamismo fundamentalista de nuestros días y su teología política ha inspirado a la mayoría de los grupos integristas y salafistas. Qutb sostiene, en su libro *Hitos del camino*, que el islam no puede admitir ninguna componenda con la sociedad moderna, con ninguna sociedad de infieles sumida en la ignorancia, sino que debe organizarse para hacer la guerra a los impíos y prevalecer sobre ellos:

"Por tanto, es necesario que el fundamento teórico del islam -la creencia- se materialice en la forma de un grupo organizado y activo desde el principio. Es necesario que este grupo se separe de la sociedad infiel, convirtiéndose en independiente y distinto de la sociedad infiel activa y organizada, que tiene como objetivo bloquear el Islam. El centro de este nuevo grupo debe ser un nuevo liderazgo; el liderazgo que por primera vez se dio en la persona del profeta, y después de él fue delegado en los que se esforzaron por traer a la gente bajo la soberanía de Dios Todopoderoso, su autoridad y sus leyes. (...) Cada uno tendrá que dar su completa lealtad al nuevo movimiento islámico y al liderazgo musulmán" (Qutb, *Milestones*, 1964: 58).

Sayyid Qutb figura como uno de los principales mentores de la lucha global por la instauración de la *charía* y el Estado islámico.

De la Hermandad Musulmana derivó Yihad Islámica egipcia, de donde nacería Al Qaeda, así como Yihad Islámica palestina y el partido Hamás. En la Hermandad se han inspirado multitud de grupos yihadistas, en otras latitudes. El gran lema de todos ellos es que: "La civilización islámica es la alternativa". La misión suprema estriba, por tanto, en "establecer el islam mundial". El Manifiesto de los Hermanos Musulmanes de América del Norte declara que su objetivo es llevar a cabo la yihad: "la gran yihad para eliminar y destruir la civilización occidental desde dentro". Para ello, es preciso "construir centros islámicos, organizaciones islámicas, escuelas islámicas"; "destruir el execrable mundo occidental, a fin de que no exista, y que la religión de Alá se alce con la victoria sobre todas las otras religiones".

Un intelectual vinculado a los Hermanos Musulmanes, aunque contrario al extremismo yihadista, es el teólogo islámico egipcio Yusuf al-Qaradawi, presidente del Consejo Mundial de Ulemas y muy influyente en virtud de su programa *La charía y la vida*, en Al Yazira. Al-Qaradawi, vaticina enfáticamente: "El islam volverá a Europa como conquistador y victorioso tras ser expulsado de ella dos veces, una desde el sur, desde Andalucía, y la segunda desde el este, cuando llamó a las puertas de Atenas. Conquistando Europa el mundo será del islam".

Con respecto a las posiciones fundamentalistas, encontramos otro personaje muy influyente en el pakistaní Abul Ala Maududi, que escribió en su obra *La yihad en el islam*:

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

Descubrimos una y otra vez la misma doctrina, por todos los confines, ya se convoque explícitamente, o no, a la violencia. El islamismo, el salafismo, el yihadismo, pero también en general el sunismo y el chiismo, en su forma tradicional y dominante, nutren su cosmovisión de un mismo sistema de creencias.

Por consiguiente, está fuera de discusión el hecho de que, en determinados suras del Corán, se dan órdenes de esforzarse para luchar y matar a los infieles (es decir, los no musulmanes), por "la causa de Dios". Esta obligación es constitutiva de la yihad y una dimensión esencial de la fe. Recordemos, varias aleyas, datadas en los años posteriores a la hégira, con el fin de señalar la persistencia de la idea:

- "Cuando os enfrentéis a los infieles, asestad los golpes de espada en el cuello hasta derrotarlos. Entonces, atadlos fuertemente" (Corán 47,4).
- "Matadlos dondequiera que los encontréis y expulsadlos de donde os hayan expulsado. Pues la opresión es peor que el homicidio. (...) Esa es la retribución de los incrédulos" (Corán 2,191).
- "Yo infundiré terror en los corazones de los infieles. ¡Cortadles el cuello, amputadles los dedos!" (Corán 8,12).
- "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 sigue siendo el planteamiento, hoy por hoy, que justifica los actos de violencia terrorista, como puesta en práctica de la yihad en la senda de Alá.

En Europa, existe un movimiento religioso-político autodenominado Euroislam, que pretende lanzar una islamización mundial a partir de Europa, incorporando en la ideología musulmana ciertos elementos de la cultura occidental: de forma expresa y

para espanto de algunos, recurren a la filosofía de Martin Heidegger. En efecto, el converso alemán Abu Bakr Rieger, director del *Islamische Zeitung*, órgano oficial islamista, sostiene que *Ser y tiempo* proporciona fundamentación al "pensamiento de la unidad" típico del islam y que hay "otros dos momentos de la filosofía heideggeriana que constituirían un horizonte común con la crítica islámica a la modernidad ilustrada democrática, las pretendidas críticas a la técnica y al entendimiento racional de la realidad" (Farías, *Heidegger y su herencia*, 2010: 240). Defienden, así, la relevante función que pueden desempeñar las aportaciones del pensamiento nazifascista, en particular las de Martin Heidegger, Ernst Jünger y Carl Schmitt, para la renovación y profundización del discurso político del islamismo (son los mismos pensadores que cita Ian Dallas, alias Abdalqadir as-Sufí, el fundador de los Morabitun que dirigen la mezquita del Albaicín). No es de extrañar que esas ideas totalitarias cuenten con entusiastas seguidores. Una vez islamizadas, tales ideas refuerzan la justificación de la extrema agresividad contra la modernidad y contra Occidente, al mismo tiempo que suministran fundamentos teóricos para la instauración del totalitarismo y la negación de los principios de la sociedad abierta y democrática.

A pesar de todo, las posiciones fundamentalistas y extremistas representan solo una corriente. Hay muchos musulmanes abiertos sinceramente a la modernidad, que se distancian del fundamentalismo y, también, del conservadurismo. Sin embargo, entre estos musulmanes que se dicen modernizadores, cabe discernir, como ya he mencionado, dos tendencias o vías discrepantes: la de quienes se limitan a una aclimatación del islam a la sociedad, sin cuestionar el núcleo religioso, y la de los pensadores que proponen una reforma profunda del islam.

2. La vía de la aclimatación del islam

En nuestros días, al imponerse las turbulencias de la modernidad y romperse los enclaustramientos de las sociedades premodernas, se ha planteado, a los musulmanes sensibles a los cambios, la ineludible necesidad de ofrecer un nuevo rostro del islam. Esto ocurre sobre todo en el contexto de las sociedades industriales y secularizadas, donde los musulmanes se encuentran en minoría. El remozamiento se advierte, en especial, como una táctica de creación de imagen en los medios de comunicación y en Internet. En medio de la avalancha enorme de páginas digitales, vídeos y libros, encontramos gran disparidad en las tendencias ideológicas; pero, en general, se intuye una coincidencia en el propósito de renovar las apariencias y la presentación pública, pero de tal forma que se mantenga intacto el fondo tradicional de siempre.

En todos los casos, lo que más llama la atención es el empeño por presentar un islam edulcorado, idealizado, mitificado, que resulta engañoso. Se diría que los moderados desean modernizarlo todo, para que no cambie nada. Y, al final, a contrapelo de sus intenciones, acaban siendo meros defensores del islam ortodoxo tradicional, envuelto en papel de celofán. Es lo que suelen hacer, en España, los musulmanes nuevos: operan algunas transacciones en cuestiones secundarias, en busca de una acomodación del islam a la sociedad actual. Tal vez renueven la espiritualidad, pero jamás la teología. Tal vez acepten adaptarse a la sociedad democrática, pero su mente

está dividida entre la libertad y la sumisión a la ley religiosa. Tal vez sus interpretaciones ya no sean las tradicionales, pero son incapaces de cuestionar los fundamentos mismos.

Se produce una idealización falaz del islam tradicional. Encontramos presentaciones idílicas y espiritualistas, por ejemplo: "La paz es la esencia misma del islam", "El significado de la yihad es el esfuerzo o la lucha interior en busca de la iluminación y la pureza espiritual", "El Corán es tolerante con las demás religiones y defiende la igualdad de la mujer". No sé si debe sorprendernos que este enfoque mirífico sea frecuente en Europa, en ciertas obras dirigidas al público no musulmán, por ejemplo, en autores como el pensador francés Roger Garaudy (*Promesas del islam*, 1981); la teóloga británica Karen Armstrong (*Mahoma. Biografía del profeta*, 2006); o el teólogo Juan José Tamayo (*Islam. Cultura, religión y política*, 2009).

Resultaría esclarecedor hacer una breve gira por sitios islámicos de Internet, con el fin de percibir cómo se utiliza el lenguaje y el diseño para dar una imagen embellecida, épica, modernizada y seductora. Por ejemplo, la página de la *Junta Islámica de España* (<http://www.juntaislamica.org/presentacion/>). O la de la *Unión de Mujeres Musulmanas de España* (<http://umme.es/presentacion.html>).

El objetivo que se pretende es la aclimatación del islam en la sociedad democrática. Porque los intentos de adaptación del islam al entorno moderno, de los que a veces se precian algunos musulmanes más abiertos, entre nosotros, no suelen ir más allá de un reformismo superficial. Se presentan con un lenguaje liberal, parcialmente progresista y democrático, retóricamente feminista; pero lo determinante está en su convicción de que las fuentes islámicas son intocables, un tabú absoluto. Las versiones modernas que nos ofrecen de la doctrina o la normativa islámicas son solo interpretaciones subjetivas, voluntaristas, que ellos superponen a determinadas citas coránicas o jurídicas, pero que, cuando las analizamos a fondo, casi siempre significan exactamente lo contrario. De manera que estos renovadores se ven en grandes apuros, cada vez que se topan con alguien que entiende del tema y señala las inconsecuencias. Por eso, califico esta tendencia como *aclimatación* del islam.

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

"Desde la independencia, Junta Islámica se ha configurado como una organización libre, abierta y plural, con objetivos propios, buscando siempre la mejor manera de integrar el Islam en el espacio laico de nuestra sociedad, promocionando las libertades básicas, los derechos humanos, el diálogo interreligioso, la igualdad de género, la libertad de expresión y conciencia, el respeto mutuo, la convivencia pacífica entre los seres humanos y la preservación del medio ambiente" (<http://www.juntaislamica.org/presentacion/>).

Esta declaración de portada enuncia un programa perfectamente moderno, al menos en sus palabras. Sería inobjetable, si no conociéramos luego la posturas que la Junta

Islámica o sus miembros adoptan ante problemas concretos. Casi siempre resultan ambivalentes y, en el plano teórico, adolecen de la ausencia total de un verdadero replanteamiento de la teología coránica. Hemos podido observar, por ejemplo, lo siguiente: la prédica del diálogo interreligioso y el respeto mutuo es compatible con el apoyo al allanamiento de la catedral de Córdoba, en la Semana Santa de 2010, que fue una agresión simbólica; la voluntad de integración en el espacio laico y la modernidad no obsta para reivindicar extemporáneamente la devolución del "patrimonio musulmán arrebatado" en la edad media, que no pasa de ser un derecho fantasioso de un sujeto inexistente; la igualdad de género, reivindicada verbalmente, no impide salir en decidida defensa del velo obligatorio para las musulmanas, que significa la inferioridad de la mujer, como es sabido; la proclamada asunción de los mejores logros democráticos da alas para solicitar la legalización de la poligamia, como han reiterado, o para patrocinar un partido político exclusivo para musulmanes. Este tipo de comportamientos, más reales que la retórica de una declaración, hacen sospechar que se está anteponiendo la *charía* (ley islámica) al derecho civil e incluso a los derechos humanos.

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

Nadie entre los aclimatadores se atreve a sugerir siquiera la mínima objeción al sagrado Corán. Prefieren atribuirle lo que no dice, antes que cuestionar su autoridad como palabra absoluta, perfecta, inmutable y eterna de Alá. Pero el problema es que, por ese camino, esos musulmanes acomodaticios llevan todas las de perder, porque cualquier entendido en ciencia islámica los refutará en un abrir y cerrar del libro. Y además no se libran de exponerse a ser acusados de "innovación" o apostasía, más o

menos lo mismo que si plantearan de frente la necesidad de revisar las fuentes, situarlas en relación con su momento histórico y tamizar su contenido, postulando una verdadera reforma.

3. La vía de la reforma del islam

Afortunadamente, existen pensadores que proponen una verdadera *reforma del islam*. Postulan una ilustración islámica, la obliteración o reinterpretación de los componentes arcaicos y yihadistas que hay en la *charía*, en las sentencias mahométicas y en 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). 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.

Haré una brevísima alusión a algunos de los principales exponentes de esta evolución reformadora.

En Marruecos, quizá la personalidad más representativa sea el filósofo contemporáneo Mohamed Ábed al-Yabri (+2010). En sus libros más recientes, como *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 mundial; 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. Lejos de la nostalgia del salafismo y el islamismo fundamentalista, que comportan una profunda regresión, para él, la única salida constructiva pasa por la separación entre lo espiritual y lo temporal y la implantación de la democracia.

De Argelia, mencionaré a Mohamed Arkoun (+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. 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. 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.

En Túnez, entre otros, merece reconocimiento Mohammed Talbi (1921-), islamólogo, 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.

En Egipto, destaca, sobre todo, Nasr Hamid Abu Zayd (+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.

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. Desde su interpretación humanista y modernista, cree que el Corán 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 Sudán, sobresale la imponente figura de Mahmoud Mohamed Taha (+1985), teólogo, pacifista y personalidad política muy influyente. Sus ideas desarrollaron una comprensión abierta del significado del Corán. Su movimiento político luchó por la reforma liberal de la sociedad sudanesa, uniendo republicanismo e islam, y oponiéndose insistentemente a la implantación de la *charía*. Cuando, en Sudán, finalmente, se impuso la *charía* en 1983, Taha fue acusado de apostasía, juzgado de forma siniestra y ahorcado. Su principal obra teórica es *El segundo mensaje del islam*. 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.

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, por ejemplo, *Escritos sobre la historicidad del Corán*.

En India, hallamos un precursor importante en Muhammad Iqbal (+1938), poeta, filósofo y político, autor de *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*. 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.

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). 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 laicas, 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.

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). 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.

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.

Destacaré solamente al 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. Entre sus libros: *El islam sin sumisión* (2008). 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. Piensa que solo la democratización de los musulmanes podrá solucionar el problema del islamismo. Bidar no se anda con rodeos: Hay que revisar autocriticamente y reformar el islam a la luz de la declaración de los derechos del hombre. Hay que expurgar todo aquello que sea incompatible con los derechos humanos, ya proceda del Corán o de la tradición. De manera que han de declararse nulas todas las aleyas contrarias a tales derechos. Por ejemplo, las aleyas sobre los judíos, los cristianos, los ateos o los infieles; y las aleyas sobre las mujeres. 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.

En fin, los pensadores musulmanes reformadores son muchos más y deben afrontar enormes desafíos. Lo peor 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, *El conflicto del islam*, 2002: 201). Además, los desequilibrios globales pueden agravar más aún la inestabilidad, no solo en esas sociedades, sino en el mundo entero.

En España y en Europa, el problema no es tanto el incremento demográfico de los inmigrantes, sino el fracaso de la política cultural y educativa de los Estados.

Nadie sabe qué acontecerá. Pero, si la reforma del islam y la democratización de los musulmanes no llegaran a producirse, el tradicionalismo musulmán tiene muy poco que ofrecer a Europa. Según Christopher Caldwell (autor del libro *La revolución europea. Cómo el islam ha cambiado el viejo continente*, 2009), es previsible que solo sea capaz de aportar el propio islam. Y este, en sus formas tradicional, fundamentalista y aclimatadora, 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. Un islam no moderno y no reformado no puede ser una religión europea en ningún sentido coherente. Si alguna vez triunfara en los países europeos, eso supondría, a todos los efectos y

antropológicamente hablando, el fin de Europa como cultura, la defunción de la humanidad europea. No lo quiera Dios.

Bibliografía citada

Abu Zayd, Nasr Hamid

2006 *Reformation of islamic thought. A critical historical analysis*. Amsterdam, Amsterdam University Press.

2009 *El Corán y el futuro del islam* (con Hilal Sezgin). Barcelona, Herder.

Arkoun, Mohamed

1991 *El pensamiento árabe*. Barcelona, Paidós, 1992.

2005 *Humanisme et Islam. Combats et propositions*. París, Vrin.

Armstrong, Karen

2000 *El islam*. Madrid, Mondadori, 2002.

2006 *Mahoma. Biografía del profeta*. Barcelona, Tusquets, 2008.

Bidar, Abdenmour

2004 *Un islam pour notre temps*. París, Seuil.

2008 *L'Islam sans soumission*. París, Albin Michel.

2010 *L'Islam face à la mort de Dieu: Actualité de Mohammed Iqbal*. París, François Bourin.

Bujari, Muhammad ibn Ismail

Sahih Al Bujari. Buenos Aires, Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina, 2003.

Sahih Bukhari (English translation). Edición digitalizada.

Caldwell, Christopher

2009 *La revolución europea. Cómo el islam ha cambiado en viejo continente*.

Barcelona, Random House Mondadori, 2010.

Corán

- *El Corán*. Traducción y notas de Julio Cortés. Madrid, Editora Nacional, 1980.

- *El Corán*. Traducción y prólogo de Juan Vernet. Barcelona, Random House Mondadori, 1980.

Dallas, Ian (también: Abdalqadir as-Sufí)

2007 *La hora del beduino. Sobre la política del poder*. Granada, Madrasa Editorial, 2008.

Farías, Víctor

2010 *Heidegger y su herencia. Los neonazis, el neofascismo y el fundamentalismo islámico*. Madrid, Tecnos.

- Ferro, Marc
2002 *El conflicto del islam*. Madrid, Cátedra, 2004.
- Garaudy, Roger
1981 *Promesas del islam*. Barcelona, Planeta, 1982.
- Iqbal, Muhammad Alamah
1930 *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*. Madrid, Trotta, 2002.
- Jahanbegloo, Ramin
2007 *The clash of intolerances*. Nueva Delhi, Har-Anand Publications.
- 2010 "Secularismo musulmán", *El País*, 28 de mayo: 41.
2011 "Europa, el islam y la política del miedo", *El País*, 13 de agosto: 23.
- Küng, Hans
2004 *El islam. Historia, presente y futuro*. Madrid, Trotta, 2006.
- Maududi, Abul Ala
1939 *Jihad in Islam*. Lahore (Pakistán), Islamic Publications. También en: Beirut (Líbano), The Holy Koran Publishing House, 1980.
<http://es.scribd.com/doc/18996214/11-Jihad-in-Islam-by-Maududi>
1939 *Fundamentals of Islam*. Lahore (Pakistán), Islamic Publications.
<http://es.scribd.com/doc/19569731/06-Fundamentals-of-Islam-by-Maududi>
- Özsoy, Ömer
2004 *Escritos sobre la historicidad del Corán*. Ankara, Kitâbiyât (en turco).
En Internet:
<http://www.uni-frankfurt.de/fb/fb09/islam/personen/oezsoy/index.html>
- Qaradawi, Yusuf al
1997 *Lo lícito y lo ilícito en el islam*. Buenos Aires, Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina, 2005.
- Qutb, Sayyid
1964 *Milestones*. Birmingham, Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.
http://web.archive.org/web/20030412193900/http://www.wponline.org/vil/Books/SQ_Milestone/default.htm
- Ramadan, Tariq
1999 *El islam minoritario. Como ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona, Bellaterra, 2002.
- Shahrur, Muhammad
2009 *The Qur'an, morality and critical reason. The essential Muhammad Shahrur*. Brill Academic Publishers.

Soroush, Abdolkarim

2000 *Reason, freedom and democracy in Islam*. New York, Oxford University Press.

2004 *Treatise on tolerance*. Amsterdam, Praemium Erasmianum Foundation.

2009 *Carta abierta al líder supremo Alí Jamenei*.

<http://www.webislam.com/?idt=14897>

<http://www.drSORoush.com/English.htm>

Taha, Mahmoud Mohamed

1967 *The second message of Islam*. Nueva York, Syracuse University Press, 1996.

2002 *Un Islam à vocation libératrice*. París, l'Harmatan.

Talbi, Mohammed

2002 *Universalité du Coran*. Arles, Actes Sud.

2011 *Ma religion c'est la liberté*. Túnez, Nirvana.

Tamayo, Juan José

2009 *Islam. Cultura, religión y política*. Madrid, Trotta.

Yabri, Mohamed Ábed al

1994 *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*.

Barcelona, Icaria, 2001.

2007 *La raison politique en islam. Hier et aujourd'hui*. París, Éditions de la Découverte.

2006 *Introduction au Coran*. Rabat, Dar Nachr Al Maarifa.

2008 *La compréhension du Coran, I-II*. Rabat, Dar Nachr Al Maarifa.