

Islam: el reto de la modernidad¹

Jaume Flaquer García

Desde los comienzos del presente siglo, los medios de comunicación occidentales, acostumbrados a interpretar el mundo en función del enfrentamiento de bloques antagónicos, han sustituido el mundo comunista por el mundo islámico. Algo parecido ha ocurrido en el mundo islámico, que encuentra en EE UU la raíz y causa de todos sus males. Un repaso de la historia nos lleva a hacer compleja esta simplificación y a entender la raíz de donde arrancan los retos que tiene el islam actual para modernizarse. Estos retos son entre otros el de la interpretación del Corán, el de vivir el islam en minoría, el de la democracia y pluralidad y el de ser capaces de vivir la dimensión individual de la persona.

Oriente–Occidente: ¿«choque de civilizaciones»?

En los últimos tiempos, el islam y el mundo árabe son noticia, y casi siempre son presentados como problema. Parece como si los medios de

¹ Traducción y adaptación del artículo «L'Islam davant dels reptes de la Modernitat», publicado en *Qüestions de Vida Cristiana*, n. 211 (2003), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona.

comunicación quisieran convencernos, día a día, de que el mundo árabe está detrás de todos los grandes problemas de la humanidad. Tras el comunismo, parece como si Occidente hubiera encontrado un nuevo enemigo.

En Oriente encontramos el mismo problema invertido: los Estados Unidos son omnipresentes en la prensa y televisión árabes. Se habla de ellos con profusión, presentando al gigante americano como la causa de los grandes problemas del mundo árabe. Incluso las importantes ayudas económicas norteamericanas son interpretadas como un modo de «comprar» a los dirigentes del mundo árabe.

Paradójicamente, la creciente animadversión contra los EE UU va acompañada de un mayor consumo de cultura americana. A medida que avanza lo que es considerado como una invasión cultural, la gente toma conciencia de su propia impotencia... y ésta alimenta el odio. El odio es la reacción defensiva del débil ante el fuerte; un odio que es el reverso del desprecio que Occidente siente hacia el mundo árabe.

Este panorama confirmaría la tesis del «choque de civilizaciones» a no ser por la insospechada (para nosotros) fragmentación social que se vive en los países árabes. De hecho, el mundo árabe es un auténtico mosaico cultural. Las últimas guerras de Afganistán e Irak, además de poner de manifiesto las diferencias entre las potencias occidentales, también han mostrado las divisiones internas del mundo árabe: en Afganistán aprendimos las insuperables divisiones tribales; en Irak hemos sabido de las diferencias que separan a musulmanes chiitas y sunnitas, y muchos han descubierto ahora que en todo el Próximo Oriente existen importantes minorías de cristianos autóctonos.

El mapa musulmán se hace aún más complejo si tenemos en cuenta las diversas sectas «heréticas» de origen musulmán: los drusos de Siria y Líbano; los alauitas que ocupan el poder en Siria; y los casi 15 millones de alevís turcos, entre otros. Los cristianos no presentan un panorama de mayor unidad: hay coptos (unos católicos y otros ortodoxos), bizantinos (católicos y ortodoxos), armenios (católicos y ortodoxos), maronitas, asirios y caldeos. Y a esta lista habría que añadir las iglesias católicas latinas, más las diversas confesiones protestantes que atienden espiritualmente a los occidentales inmigrados.

Pero la fragmentación del mundo árabe comienza ya por la ambigüedad del concepto. No existe ni una unidad étnica (puesto que las diferencias étnicas en el seno de la Liga Árabe son evidentes), ni una unidad religiosa (ya que no todos son musulmanes sunnitas), ni una unidad lingüística (ya que los dialectos árabes son de hecho lenguas diferentes). Además, los maronitas y los coptos arabizados se resisten a considerarse árabes. De hecho, el concepto «árabe» incluye la dimensión étnica, religiosa y lingüística, pero sin identificarse con ninguna de ellas.

Finalmente, la guerra de Irak ha abierto también una fractura en el mundo occidental. La profética condena vaticana de la guerra, así como la postura de Francia y Alemania, han roto a los ojos de Oriente la imagen de un Occidente homogéneo. También colabora a difuminar tal imagen la creciente presencia de musulmanes en Europa.

*una aplicación estricta del Corán
daría a la mujer una posición
social mucho mejor que la que le
confiere el machismo cultural
árabe*

Cuando el Islam es secuestrado por su cultura

El Islam no solamente participa en la configuración de la cultura árabe, sino que también es «secuestrado» por ella. Por ejemplo, el Corán afirma que las mujeres deben cubrirse con un velo, pero ni describe el tipo de velo, ni hace de ello el distintivo de la fe musulmana. Es la cultura de cada país la que ha impuesto el *burqa* a las mujeres afganas; el velo, los guantes y calcetines negros a las sauditas; y el velo que cubre toda la persona excepto un ojo, a las mujeres de la región central de Argelia.

Por otro lado, aunque el Corán consagra cierta inferioridad de la mujer frente al varón en cuestiones matrimoniales y hereditarias, su aplicación estricta daría a la mujer una posición social mucho más importante de la que se da realmente en el mundo árabe, a causa de un machismo cultural. Aunque pueda parecer paradójico, los musulmanes fundamentalistas europeos atraen a muchas mujeres por su discurso liberador dentro de la estricta observancia coránica.

Una prueba clara del secuestro de la religión por la cultura, es que también es padecido por el cristianismo. En Egipto, por ejemplo, no hay demasiada diferencia entre los cristianos coptos ortodoxos y los musulmanes. Su conservadurismo les lleva a denunciar la teoría de la salvación fuera de la Iglesia, como una nueva herejía vaticana. El riesgo de morir a manos de un pariente extremista si uno abandona el islam, también está presente en algunos pequeños pueblos cristianos de Egipto, donde más de una cristiana ha encontrado la muerte por haberse convertido al islam. Tal extremismo no es exclusivo de ciertos ortodoxos: yo mismo conocí a un seminarista católico que consideraba legítimo matar a una hermana si se hacía musulmana.

Como vemos, la capacidad del hombre religioso para tergiversar sus Escrituras es infinita, sobre todo ante difíciles situaciones socio-políticas. Estos ejemplos pueden ayudarnos a ver que quizás lo más importante no es la literalidad de un texto sagrado –que ciertamente condiciona la autocomprensión de una religión– sino la perspectiva (abierta o fundamentalista) desde la que se interpreta. De hecho, tanto en el islam como en el cristianismo encontramos elementos positivos que permiten fundamentar una religiosidad abierta a la modernidad. Elaborar tal fundamentación es el principal reto que hoy día tiene planteado el islam.

¿Modernizar el islam o islamizar la modernidad?

Los pensadores musulmanes adoptan diferentes posturas ante el reto que representa la modernidad occidental: desde los más tradicionalistas, que se limitan a preservarse de sus influjos, pasando por los «reformistas» que proponen una vuelta a los orígenes, hasta los intelectuales de tendencia laica que defienden la modernización del islam.

El ala más conservadora de los reformistas es el movimiento *salafista* que defiende una vuelta literal al pasado y una islamización de la modernidad. No debe adaptarse el islam a la modernidad, sino que debe reformularse la modernidad de modo que sea aceptable por el islam. Otros reformistas, más moderados, señalan una doble reforma convergente: modernizar el islam, e islamizar la modernidad. Entre ellos se encuentra el inclasificable Tariq Ramadan, cuya lucha por conseguir un espacio pú-

blico para el islam en Europa le ha granjeado gran popularidad entre los jóvenes musulmanes franceses. Ramadan reivindica un islam europeo, sin ingerencias de las potencias árabes, al tiempo que critica el rígido laicismo francés².

En España, este debate podría resultar más pacífico, por cuanto la Constitución no define el Estado como *laico* sino como *aconfesional*, al afirmar que

*el sufismo, popular y místico, es
rechazado como irracional y
supersticioso por los modernos
reformadores*

«los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones» (Art.16, n.3). Además, la Constitución reconoce el «derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones» (Art. 27, n. 3). Este reconocimiento de la dimensión pública del hecho religioso debería facilitar la integración del islam en la sociedad española.

Crisis y Reforma del islam en el s. XVIII

Desde Occidente, algunos autores piensan que el fundamentalismo islámico es una prueba más de las rigideces inherentes a la religión musulmana. Otros creen que son una reacción contra la humillación que supone la colonización europea de los países musulmanes. Pero lo cierto es que en el interior mismo del islam existen ya resortes, previos al colonialismo, que conducen hacia una cierta reforma, a veces de tipo fundamentalista, como el *wahabbismo*.

Ya desde el siglo XVIII existe en el islam una cierta conciencia de su propia necesidad de reforma. El paso del tiempo y el contacto con las culturas de los países conquistados han tergiversado el «verdadero» islam primitivo. Éste debe ser purificado de las muchas adherencias culturales, legislativas y teológicas que el paso del tiempo ha ido depositando. En lo

² Ver «Una nueva interpretación del islam» en *Razón y fe*, abril, 2003, p. 405.

político, tras la caída de la última dinastía Omeya (s. VIII), la institución del Califato ha perdido su poder: conserva su autoridad en lo religioso, pero el gobierno del imperio ha pasado a manos de los visires y sultanes. En la época de los «mamelucos» y los «otomanos», numerosas voces se alzan reclamando una reforma política, ante un gobierno que dista mucho de la ejemplaridad islámica. La secta de los *kharijitas* –que sostenían que el cargo de califa no debía ser hereditario sino escogido entre los hombres más ejemplares de la comunidad y que podía ser depuesto en

como reacción a la crisis política y religiosa aparece, a fines del s. XVIII, el movimiento wahabbita, basado en la más rigorista escuela de interpretación coránica

caso de pecado grave– fue condenada como excesivamente puritana. Así pues, la tolerancia sunnita colaborará a la decadencia del califato.

Pero el siglo XVIII no sólo fue un tiempo de crisis en lo político, sino también

en lo teológico. Con el paso de los siglos, numerosas novedades teológicas –e incluso supersticiones– habían invadido la fe musulmana. Y es que el escaso contenido doctrinal del islam originario podía ser suficiente para el poco cultivado pueblo árabe, pero no podía saciar las inquietudes de los brillantes filósofos y teólogos medievales. Tampoco podía dar respuesta a las cuestiones formuladas por las culturas helenísticas que fueron conquistadas. Por otra parte, la piedad popular había inundado la fe musulmana de las supersticiones más pintorescas. Ante esta situación de decadencia, el sufismo actuó como chivo expiatorio.

El sufismo fue durante siglos el Islam del pueblo sencillo. La relativa frialdad racional del Islam era compensada por la pertenencia a una cofradía sufi que organizaba plegarias con música y danza, aparte de las cinco oraciones prescritas. El Dios trascendente y lejano del islam, se acerca a los fieles hasta el éxtasis en el que la dualidad Dios–hombre queda abolida. El murciano Ibn Arabi (1165-1240), el gran teólogo del sufismo, será la bestia negra de todos los reformadores musulmanes.

El sufismo, a medio camino entre el monoteísmo semítico y las espiritualidades orientales, declara la unidad del Ser. El «no hay más dios que Dios» se transforma en «no hay nada más que Dios» y todas las cosas son

«manifestaciones» del Ser que es Dios. El camino místico consiste en un proceso de desposesión personal hasta la total disolución (*fanâ*) en Dios. El hombre vuelve así a su origen, a su estado primitivo de unión con Dios. El viaje ha acabado, pero no para todos. Algunos escogidos –Mahoma siempre como ejemplo– vuelven a la tierra recobrando los sentidos (*baqâ*) para ser guías de otros peregrinos, sin dejar por ello de estar en constante presencia de Dios. No estamos lejos de la experiencia budista del *bodhisattva*.

De la mano de estas cofradías sufís, el islam pudo penetrar en el Africa subsahariana, impregnándose de muchas prácticas y creencias animistas. Pero todas estas mixtificaciones no podían ser aceptadas por la ortodoxia, que comenzó a combatir las peregrinaciones de los fieles a las tumbas de los santos, buscando su intercesión y sus milagros. También fueron duramente atacadas sus prácticas rituales, como sus músicas y danzas extáticas, por no hablar de algunos excesos pseudomísticos siempre condenados por los propios maestros sufís.

Como reacción a esta situación de crisis política y religiosa, nació hacia finales del siglo XVIII el movimiento *wahabbita*, en clara oposición al sufismo. Cimentado sobre la más rigorista escuela de interpretación coránica, denominada *hanbalí*, trabó una sólida alianza con la dinastía saudí dando lugar a uno de los regímenes más fundamentalistas que ha perdurado hasta nuestros días. No se pueden negar las conexiones ideológicas entre esta corriente y el movimiento de los *hermanos musulmanes*, fundado por Hasan al-Banna a principios del s. XX en Egipto. El fundamentalismo musulmán europeo actual se nutre ideológicamente de este movimiento y de la expansión wahabbí, por influencia del régimen de Arabia Saudita, que dispone de dinero y de buenas relaciones con los países occidentales.

El islam y la crítica moderna de la religión

El movimiento wahabí de finales del s. XVIII no era aún un movimiento plenamente «reformista». Su razonamiento aún era demasiado «ad intra». El reformismo, en cambio, se establece en referencia a Occidente, en una dialéctica de admiración y rechazo. La búsqueda de una religión racional lleva al reformismo a condenar todo tipo de superstición e irrazón y fe

cionalismo. El sufismo es perseguido y una de sus obras de referencia –«Las iluminaciones de la Meca», obra magna de Ibn Arabi– es prohibida.

La referencia a Occidente es una de las constantes del reformismo. Uno de los momentos paradigmáticos de este diálogo es la correspondencia mantenida por Ernest Renan y al-Afghani a finales del s. XIX. En pleno apogeo positivista, con la razón vencedora sobre la religión, los sociólogos y filósofos (como Auguste Comte) interpretan la historia como la evolución de la conciencia humana desde sus estados más primitivos –identificados con las religiones animistas– pasando por estados intermedios –identificados con las sociedades medievales monoteístas– hasta llegar a una religión racional. Otros irán más allá, pensando en una su-

peración definitiva y total de la religión. Cuando Occidente piensa en el islam, cree erróneamente que tales discusiones le han sido ajenas. Pero las figu-

*la referencia a Occidente es una de
las constantes del reformismo
musulmán*

ras de al-Afghani (1839-1897) y Muhammad Abduh (1849-1905), bien conocidas en el mundo musulmán, nos ayudan a matizar esta visión.

Ernest Renan dictó una célebre conferencia en la Sorbona, en 1883, acerca del islam y la ciencia desde el punto de vista de su evolución. Según él, «no hay nada más ajeno a todo lo que puede llamarse filosofía o ciencia que el primer siglo del islam»³. Y prosigue: «el árabe religioso se contenta, para la explicación de las cosas, con un Dios creador que gobierna el mundo directamente y que se revela al hombre por los profetas sucesivos. Por tanto, mientras el islam estuvo en manos de la raza árabe, (...) no se produjo en su seno ningún movimiento intelectual de carácter profano». Pero todo cambia cuando el califato pasa a manos persas, de Damasco a Bagdad (s. VIII). Renan reconoce entonces que la cultura intelectual musulmana superó a la del mundo cristiano durante quinientos años.

Esta conferencia de Renan marcó el inicio de la reflexión sobre la evolución histórica del Islam en relación a su actitud hacia la ciencia. Además, ponía en relación el declive del islam con el renacimiento del cristia-

³ Conferencia publicada en el *Journal des Débats*, París, 30/3/1883. Citamos aquí a partir de *Bulletin du CEDEJ*, El Cairo, 24, 1988, p. 28.

nismo. El debate quedó abierto, y al-Afghani escribió una respuesta sorprendente. Aun aceptando el análisis de Renan, y compartiendo su veneración por la ciencia y la filosofía, disentía en su caracterización de los árabes. Fiel a sus sentimientos nacionalistas, afirmaba: «Los árabes, aunque fueran ignorantes y bárbaros al comienzo, retomaron lo que había sido abandonado por las naciones civilizadas, reanimaron las ciencias apagadas, las desarrollaron y les dieron un esplendor que nunca habían tenido. ¿Acaso no es esto el signo de su amor natural por las ciencias?»⁴. Pero lo sorprendente es que al-Afghani criticaba la religión musulmana como la causa del hundimiento de la civilización árabe: «Sin embargo, es posible preguntarse por qué la civilización árabe, después de haber resplandecido tan vivamente en el mundo, se ha apagado de repente; por qué esta antorcha no se ha encendido nuevamente, y por qué el mundo árabe continúa enterrado en las profundas tinieblas. Aquí, la responsabilidad de la religión musulmana aparece completamente. Está claro que, allá donde se ha establecido, esta religión ha intentado ahogar las ciencias (...) Las religiones, sea cual sea su nombre, se parecen todas. No es posible ningún entendimiento ni reconciliación entre religiones y filosofía. La religión impone al hombre su fe y su creencia, mientras que la filosofía libera total o parcialmente»⁵.

Al-Afghani evitó repetir públicamente una crítica tan tajante del islam, especialmente cuando se dio cuenta de que podía servirse de la religión para fundamentar sus tesis panarabistas. Al-Afghani se sentía atraído por la civilización occidental, y deseaba implantar su modelo de desarrollo entre los árabes, pero al mismo tiempo, luchó contra el colonialismo europeo.

El islam como origen de la Modernidad

El discípulo más famoso de al-Afghani fue Muhammad Abduh, primer gran reformador del islam. Asumió la visión de la historia de al-Afghani pero, como hombre profundamente religioso, afirmó el carácter racional del islam. A la pregunta sobre el dilema entre «modernidad» e «islam» su respuesta era el retorno a los orígenes. El islam no sólo había sido «moderno» en el pasado, sino que era el padre de la modernidad y del desa-

⁴ *Ibid.* p.40.

⁵ *Ibid* pp.41-42.

rollo occidentales. Según él, Averroes era la figura que había servido de bisagra entre ambos mundos. A través de él, Occidente heredaba lo que Oriente olvidaba. Una cita bien significativa:

«Las religiones vinieron en un momento en que los hombres estaban (...) en un estado semejante al del niño acabado de nacer (...) Pues bien, no habría sido sensato que estas religiones hubieran aportado a los hombres, cuando se hallaban en semejante estado, una enseñanza que exigiera sentimientos delicados o que tuviera que ser apoyada por pruebas lógicas (...) Finalmente, llegó un día en el que la humanidad alcanzó la madurez (...); entonces vino el islam, que se dirigió a la razón, y que apeló a la inteligencia, y al entendimiento, asociándolos a los sentimientos y los sentidos, para conducir al hombre a su felicidad en este mundo y en el otro (...) Los pueblos estaban a la búsqueda de una religión conforme a la razón, y les llegó (...) Occidente comenzó una campaña contra el Oriente y no hubo un rey ni un pueblo que no participase (...) Hubo treguas, y durante estas treguas el fuego de la cólera se aplacó; los ánimos volvieron a la calma, observando el estado de los que les rodeaban, escuchando sus opiniones, impregnándose de lo que veían y oían (...) Pasó poco tiempo después de este momento, y apareció entre ellos una escuela pidiendo la reforma de la religión y su retorno a la simplicidad primitiva; esta escuela llegó en su reforma a un punto que no se aleja más que un poco del islam (...) Después, los pueblos de Europa comenzaron a liberarse de sus cadenas, y a mejorar su suerte, hasta que organizaron su vida de un modo análogo a los preceptos del islam; sin darse cuenta, sin embargo, de quién era su verdadero guía y quién les había puesto en el buen camino. Así, se establecieron los principios de la civilización moderna de los cuales se enorgullecen las nuevas generaciones cuando se comparan a las que han desaparecido. Esta influencia del islam es comparable al chaparrón que cae sobre una tierra fecunda»⁶.

Muhammad Abduh hizo una adaptación al islam de la sociología de la religión del s. XIX, analizando la historia de las religiones según el esquema infancia–adolescencia–madurez. Así, es habitual en el islam considerar el judaísmo como la etapa infantil de la religión de la humanidad (por sus numerosos mandamientos y prescripciones). El cristianismo es considerado como la religión de la adolescencia, ya que es la religión del amor y rompió con la tradición legislativa del judaísmo. Finalmente, el islam aparece como la religión de la madurez y de la síntesis de ambas: recupera los mandamientos judíos –reduciendo su exigencia– y adora el Dios Misericordioso y Clemente.

⁶ Muhammad Abduh, *Rissalat al Tawhíd: exposé de la Religion musulmane*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1965, pp. 123-132.

El texto citado muestra cómo el reformismo musulmán se inspira en la Reforma protestante. Como ella, busca la purificación de la religión y el retorno a los orígenes, al texto fundador, rechazando la tradición. El catolicismo es comparado al islam supersticioso que debe ser superado, y la frialdad del culto protestante es considerado como un signo de su racionalidad.

Como vemos, el reformismo aparece en Oriente cuando el islam toma conciencia de su decadencia respecto a Occidente. La popularidad de este movimiento se explica por su lucha contra la dominación colonial europea (argumento «externo») y contra las desviaciones teológicas del islam (argumento «interno»): dos urgencias de su tiempo. El reformismo

ve a los europeos como «musulmanes anónimos», ya que han heredado la filosofía musulmana, mientras que el islam la ha olvidado. La conclusión parece obvia: «volvamos a nuestro pasado para dominar el mundo de nuevo!».

Muhammad Abduh, el primer gran reformador, hizo una adaptación al islam de la sociología de la religión del s. XIX, inspirándose también en la Reforma protestante

Muhammad Abduh es, pues, la referencia fundamental de todo el reformismo. Paradójicamente, marca el inicio de dos corrientes opuestas: el reformismo fundamentalista, llamado *salafista*, y el reformismo modernista. El término *salafismo* significa, literalmente, retorno a los ancianos, a los primeros autores del islam. Su cariz fundamentalista lo lleva a buscar una aplicación literal de la ley islámica. El movimiento de los «hermanos musulmanes» debe situarse en esta perspectiva. Son muy activos políticamente y su lema es «el islam es la solución». El reformismo modernista hace énfasis, en cambio, en la necesidad de adaptación del islam a la racionalidad del mundo moderno. Proponen un retorno al origen, pero reinterpretándolos. El pasado no es visto así como una época para implantar en el presente, sino como fuente de inspiración para las nuevas situaciones. Los dos reformismos, en cambio, coinciden en criticar el sufismo como irracional y supersticioso.

El reto de la interpretación del Corán

Uno de los mayores retos que hoy tiene planteados el islam es el de la interpretación de sus textos fundacionales. Una de las causas de incompreensión mutua entre Occidente y Oriente es el modo de acercarse a los textos, especialmente si son religiosos. El trato que los musulmanes dispensan al Corán difícilmente puede satisfacer a un occidental. Hay que considerar que el estatuto del Corán en el islam, no es análogo al de la Biblia en el cristianismo. Nosotros estamos muy acostumbrados a leer el texto bíblico en su contexto histórico, y a concebir la revelación como inspiración, y no como dictado. Admitimos fácilmente que Dios pueda inspirar valores y actitudes, pero no podemos creer que Dios transmita palabras. El cristiano atribuye el sentido de un texto religioso a Dios, y su forma concreta al hombre. En cambio, el Corán pertenece a Dios tanto en su sentido como en su forma. Además, la idea de un «dictado» no resulta extraña en un pueblo de tradición oral como el árabe. Todavía hoy en día, muchos niños musulmanes de 7 u 8 años se saben el Corán de memoria, a menudo sin comprender casi nada de él. De este modo, viven «sacramentalmente» el momento de la revelación, el momento en el que el ángel Gabriel aprendió de memoria el Corán celestial para poder recitarlo a Mahoma.

Sin embargo, conviene matizar la idea de que el Corán no pueda ser interpretado. De hecho, la literatura musulmana está llena de comentarios del libro sagrado, denominados *tafsîr al-Qur'ân*. La mayoría de los grandes teólogos y místicos han escrito uno de estos comentarios, que intentan aclarar el sentido del texto sagrado, tomado versículo a versículo. En ellos se explican los términos árabes de difícil comprensión recurriendo al análisis etimológico, se intenta averiguar el contexto histórico de la revelación del versículo, se pone en relación el versículo con otros del Corán, y finalmente, se ofrece una interpretación de su sentido.

El estudio del contexto histórico no sólo no falta sino que es imprescindible. Este estudio tiene consecuencias jurídicas enormes. El islam admite sin problemas el hecho de que en el Corán hay contradicciones legales. Algunos actos son permitidos según algunos versículos, y prohibidos según otros. El islam interpreta esto a través de la teoría de la abrogación, según la cual los versículos revelados posteriormente abrogan los más antiguos. Esto supone una revelación *diacrónica*: Mahoma no recibió el Corán completo de un solo golpe, sino que a lo largo de su vida, en

ciertos momentos de éxtasis, iba recibiendo el Corán de forma fragmentaria.

Un elemento muy importante a tener en cuenta es que el contexto histórico no es aquí una «causa» de la revelación, sino su «ocasión». Ante ciertos problemas, el Profeta recibía *ad hoc* una revelación de Dios que le dictaba el comportamiento a seguir, la enseñanza a transmitir o la ley a proclamar. Tal enseñanza no se debe explicar por la posible existencia de una ley idéntica preislámica. Si un versículo del Corán coincide con uno de la Biblia, o de un texto de la literatura árabe antigua, no se trata más que de una coincidencia, porque Mahoma recibió el texto directamente de Dios, sin mediación de su cultura. Los acontecimientos históricos no son más que ocasiones para que

Dios le revele su ley. Esto significa de algún modo que Dios ha esperado toda la historia de la humanidad para que ésta llegue a un estado de evolución que corresponda perfectamente con las enseñanzas del libro santo.

Con esto, se quiere subrayar que la Palabra de Dios revelada tiene un valor universal válido para todos los tiempos.

Sin embargo, no todo está resuelto. ¿Cómo se realiza, en la práctica, la aplicación de los mandamientos revelados en el s. VII? ¿Cómo puede ser universal una ley revelada en un momento dado de la historia? ¿Qué pasa cuando la sociedad cambia? ¿Qué pasa cuando la sociedad se hace más compleja y aparecen situaciones aparentemente no previstas por el Corán?

Evidentemente, estas preguntas no son nuevas y el islam ha intentado darles una solución con el concepto de *ijtihâd*, literalmente «esfuerzo de interpretación jurídica». El islam distingue entre los versículos claros que no necesitan interpretación y el resto, que son la mayoría. La *ijtihâd* es necesaria también cuando, para un nuevo dilema, no tenemos ninguna alusión coránica. Es preciso entonces un esfuerzo para elaborar nuevas leyes o nuevos preceptos morales basándose en preceptos análogos del Corán,

la creencia de que el Corán no puede ser interpretado es un prejuicio simplificador de la tradición musulmana; pero el islam no ha realizado aún una exégesis seria de su libro sagrado

o en los *hadices*, o inspirándose en el espíritu de la revelación. En el siglo X, para evitar la disparidad de interpretaciones, el Islam *cerró las puertas de la ijtihâd*, declarando que a partir de ese momento, toda interpretación jurídica debía limitarse a repetir el corpus legislativo que las cuatro escuelas jurídicas oficiales habían elaborado. El reformismo, desde Muhammad Abduh ha luchado para abrir de nuevo «las puertas de la interpretación», como uno de los elementos esenciales de la edad de oro del islam. Además, la evolución de la ciencia moderna impone una reflexión moral sobre temas inimaginables en el pasado.

Otro ejemplo de interpretación es el realizado por las corrientes místicas sufís. Según ellos, todo debe ser interpretado. El Corán –y cualquier realidad– está formado por una exterioridad (*zhâhir*) y por una interioridad (*bâtin*). Todo tiene una

*la religión musulmana no está
preparada jurídicamente para vivir
en minoría; todo su cuerpo legislativo
fue elaborado desde un islam
en el poder*

componente exotérica y una componente esotérica. La letra del Corán es su dimensión exotérica. La lectura literal es válida, según los sufís, pero no es la más importante, porque, si no se acompaña de una lec-

tura esotérica, la letra queda muerta. El sufismo se considera el corazón del islam. Sin él, el islam sería pura exterioridad, sería un cuerpo sin vida. La tarea del místico es descubrir el sentido profundo escondido (y hasta velado) tras la literalidad. Del mismo modo, todo acontecimiento debe ser «interpretado» porque esconde la acción y la presencia de Dios.

Todo lo que acabamos de decir demuestra que la creencia de que el Corán no puede ser interpretado es un prejuicio simplificador de la tradición musulmana. Sin embargo, el islam no ha realizado nunca una exégesis seria de su libro sagrado. El estudio del sentido de los versículos no es suficiente. Es preciso llevar a cabo un verdadero estudio de la génesis del texto aplicando las ciencias modernas de interpretación. Son muchas las sorpresas que hallaríamos. No existe aún, por ejemplo, ninguna versión crítica del Corán que compare no sólo los manuscritos antiguos sino sus diversas lecturas, debidas a que la caligrafía antigua, hasta los siglos IX–X, no anotaba ni las vocales ni los puntos diacríticos que permiten distinguir ciertas consonantes.

El reto de vivir el islam en minoría

Otro de los grandes retos del islam es su integración en las sociedades occidentales como una minoría más. La religión musulmana no está preparada jurídicamente para vivir en minoría. Todo su cuerpo legislativo fue elaborado desde un islam en el poder. ¿Cómo vivir entonces en minoría? ¿Cómo vivir en un país europeo que no puede aceptar ni la poligamia ni las desigualdades de género respecto a la herencia, ni que el testimonio del varón valga como el de dos mujeres en un juicio, ni el repudio, etc? La cuestión del velo, ¿debe ser juzgada de igual modo para una musulmana europea que para una marroquí?

Este podría ser un pequeño muestrario de los problemas jurídicos que el Islam encuentra viviendo «en el exilio». Es urgente la apertura de las puertas de la interpretación, para elaborar una jurisprudencia musulmana europea. Sin esto, los musulmanes piadosos se sentirán siempre como viviendo en infidelidad respecto a su religión, y este sentimiento engendrará rebelión. Algunos *muftis* europeos ya han comenzado esta reflexión. Sería deseable, sin embargo, que esta nueva normativa –en general mucho más tolerante y abierta– pudiera pasar de tener una validez «temporal», en tanto en cuanto el islam esté en minoría, a tener una validez universal.

Un ejemplo lo tenemos en la fundamentación coránica de la monogamia. Algunos juristas han analizado el versículo que habla sobre la poligamia⁷. Ciertamente habla de la posibilidad de tener cuatro mujeres, pero añade: si tienes miedo de no obrar equitativamente, entonces mejor sólo una. Y dado que las ciencias humanas nos han probado que el hombre no puede amar a cuatro mujeres de la misma manera ni con la misma intensidad –y el Corán mismo también lo afirma en otro versículo⁸–, se sigue que hoy en día hay una base jurídica para prohibir la poligamia⁹. De este modo se consigue una reinterpretación, a partir de las mismas fuentes islámicas, acorde con los valores de la Modernidad.

⁷ Corán IV, 3.

⁸ Corán IV,129: «no podéis ser equitativos entre vuestras mujeres ni aunque lo queráis».

⁹ De esta opinión es, por ejemplo, M. Charfi, antiguo ministro de educación de Túnez. Cfr. M. Charfi, *Religion, droits de l'homme et éducation, en Islamochristiana*, 27, Roma, 2001, p. 31-32.

El reto de la democracia y la pluralidad

El panorama político de los países árabes es desolador. En ninguno de ellos existe una verdadera democracia. Los ejemplos más avanzados los tenemos en Turquía, el Líbano y Túnez, pero están lejos de conseguir una estabilidad democrática. ¿Hay que señalar el islam como responsable de esta situación?

Ciertamente, algunos aspectos del islam son un freno para la democracia. El más importante es el carácter revelado de la ley, la *sharí'a*. Difícilmente un hombre religioso podrá aceptar que la asunción o el rechazo de la revelación de Dios sea un asunto que pueda ser sometido a escrutinio. Del mismo modo, no toda pluralidad es admitida dentro de la sociedad musulmana. El islam permite la existencia de cristianos y judíos bajo un estatuto jurídico determinado, pero no puede aceptar otras religiones ni el ateísmo. Esto es completamente inviable en un contexto de globalización creciente, donde las sociedades van siendo cada vez más plurales cultural y étnicamente.

*el reformista egipcio Ali Abd al-Raziq
sostuvo que el mensaje de Mahoma
era exclusivamente religioso, y no
político*

Sin embargo, el islam posee también importantes puntos en su doctrina que pueden impulsar a las sociedades musulmanas hacia la democracia. El primero de ellos es el concepto de «consenso» (*ijmâ'*).

Como hemos visto, la ley islámica está lejos de ser un código de leyes claro y cerrado. Prueba de ello es la existencia de cuatro escuelas jurídicas que lo interpretan de forma diferente (de las cuales la más restrictiva es la «hanbalita», de Arabia Saudita, y la más abierta la «hanafita» del antiguo imperio otomano). Sobre ciertos temas importantes se intenta llegar a un cierto consenso entre juristas de todas las tendencias. Cuando esto se da, la decisión tomada tiene una cierta infalibilidad. El procedimiento del «consenso» ha inspirado a algunos reformistas para fundamentar una estructura consultiva y participativa. Además, los cuatro primeros califas fueron nombrados por consulta y no por sucesión hereditaria.

El segundo punto es la existencia de una cierta separación de poderes en los regímenes musulmanes a lo largo de la historia. La administración de

la justicia era asegurada por un juez que pedía consejo a los *muftis* (jurisconsultos). El gobierno estaba en manos de los sultanes, y el poder religioso era representado por el califa.

En tercer lugar, no pocos musulmanes actuales han afirmado que el islam no está ligado intrínsecamente a ningún sistema político determinado. El ejemplo más famoso de esto es Ali Abd al-Raziq, discípulo de Muhammad Abduh. Este reformista egipcio de los años 1920 defendió que el islam no solamente no estaba ligado al califato como sistema político, sino que el mensaje de Mahoma era exclusivamente religioso, y no político:

«Esta unidad árabe que se ha constituido en tiempos del Profeta no era una unidad política, se mire como se mire. No presentaba ninguno de los aspectos característicos de los Estados y de los gobiernos. No fue nada más que una comunidad religiosa purificada y desligada de las marcas de la política (...) El Profeta muere sin haber nombrado sucesor (...) Es cierto (...) que no ha dejado esta vida sino después de haber transmitido la integridad del mensaje de Dios y después de haber explicado a la comunidad la integridad de las leyes de la nueva religión de una manera que no podía sufrir ambigüedad o confusión. ¿Cómo entonces, si la constitución de un Estado formaba parte de su misión, habría podido dejar una cuestión así en tal confusión, hasta el punto de que los musulmanes, hallándose en una total oscuridad, llegasen a matarse mutuamente?»¹⁰.

Otros autores actuales han seguido en esta misma línea. Jacques Berque, por ejemplo, ha afirmado que el Corán no tiene más que de 200 a 500 normas. ¿Qué es esto –pregunta– comparado con los 613 mandamientos de la Biblia? Lo que está claro es que solamente con 500 normas ¡no puede gobernarse un Estado moderno!

El reto del individuo

Dentro de este contexto, y para concluir, encontramos un último gran reto del islam frente a la modernidad: la cuestión del individuo. Se ha dicho que el final de la Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna está marcado por el nacimiento del «sujeto». El individuo suplantó a Dios cuando se erigió en amo de la Creación y Dios quedó relegado a un

¹⁰ Alí Abderrazik, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Le Fennec, Paris 1994, p.137-141.

segundo plano en la vida cotidiana de los hombres. Su función fue reducida a la de aquél que puso en movimiento el mundo para luego retirarse.

Si la mayoría de los cristianos occidentales viven la cuestión de la libertad del hombre como algo evidente, y la Providencia divina como un asunto problemático, entre los musulmanes sucede exactamente lo contrario. Si el cristiano se pregunta cómo es posible que Dios pueda actuar en el mundo sin anular la libertad del hombre o sin ir contra las leyes de la naturaleza, el musulmán, en cambio, se pregunta cómo es posible que el hombre actúe libremente sin que Dios pierda su omnipotencia. El cristiano se dice: ¿cómo puede Dios estar a mi lado sin anularme? En cambio, el musulmán se interroga diciendo: ¿cómo puedo yo existir al lado de Dios sin atentar contra su unicidad? No en vano, la sociedad occidental ha acabado por negar a Dios mientras que ciertos místicos musulmanes no han estado lejos de la negación del hombre. Este problema, ciertamente, no tiene solución si no se utilizan de algún modo categorías dialécticas que eliminen la contraposición hombre-Dios. Sin embargo, es interesante conocer en qué términos se ha planteado la cuestión entre los creyentes de cada religión.

El sufismo ha intentado extraer todas las consecuencias de la dogmática musulmana afirmando que nada existe fuera de Dios. El islam, alcanza, así, los grados más altos de la poesía mística, a través de una filosofía que está más cerca del *advaita* hindú que del panteísmo de Spinoza. Ibn Arabi escribe: «Él [Dios] es tu espejo donde te ves a ti mismo, y tú eres Su espejo donde Él ve Sus Nombres Divinos –y la manifestación de Sus secretos– que no son más que Él mismo»¹¹.

«Yo [Dios] estoy más cerca de ti mismo que tu alma y tu aliento. (...) Amor mío, soy celoso de ti por ti. No me gusta verte con otros ni contigo mismo. Estate conmigo a través de mi ser que está contigo, como tu estás conmigo sin que te des cuenta. Amor mío, ¡la unión!, ¡la unión! (*al-wasâl*)»¹².

Dios ganó la partida al hombre no sólo en la mística sufí sino también en la dogmática musulmana, en lo que se refiere a la tensión entre libertad

¹¹ Ibn Arabi, *Fusûs al-hikam*, Intisharât al-zaharâ', Teheran, 1370 de la hijra, p.62.

¹² Ibn Arabi, *Kitâb al-tajalliyyât*, teofanía 80 (81), en *Rasâ'il Ibn 'Arabi*, Dar al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 2001, p. 344.

humana y Providencia de Dios. En el siglo X, el islam definió la predestinación del hombre como resultado de la condena de la corriente *mu'tazilita*, corriente racionalista que afirmaba el libre albedrío del hombre. Desde el reformismo, no pocos musulmanes reivindican una reapertura de ese proceso.

En fin, muchos son los retos que el islam tiene planteados frente al mundo moderno. Hemos señalado algunos: el reto de la interpretación, de vivir en minoría, de la democracia, y el reto del individuo. Hemos trazado los caminos de modernización del islam y hemos visto las perspectivas reales de adaptación al mundo nuevo que nace. Lo importante es que los movimientos de reforma son un fermento que trabaja desde hace ya más de un siglo. ■