

EL ISLAM: DOGMA RELIGIOSO Y DINÁMICA HISTÓRICA

Nieves Paradela Alonso

Profesora Titular de Estudios Árabes. Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

Incluso para los musulmanes practicantes más ortodoxos, el Corán es un texto cuyo estudio revela parte de la historia acontecida en la Arabia del siglo VII. Dejando al margen -o sólo apuntados- los aspectos más específicamente relacionados con la fe y el ritual, este artículo trata de enfatizar la profunda historicidad tanto del hecho coránico como del hecho islámico posterior, desde la época del primer califato hasta nuestros días. Sin hurtar los aspectos más negativos de la reaparición de un islam retrógrado y militante en las sociedades araboislámicas contemporáneas, pero evitando en la misma medida la reproducción de estereotipos simplistas sobre el islam y los musulmanes, el artículo aboga igualmente por la necesidad de crear en Occidente un discurso crítico y riguroso que incluya también las voces de quienes desde dentro de dichas sociedades, o desde el exilio, expresan su disidencia con sistemas políticos represores y su lucha en favor de opciones laicistas y democráticas.

1. LA PERVIVENCIA DE UN ESTEREOTIPO

Durante el siglo XIX, en Europa se generó y tomó carta de naturaleza una caracterización del mundo araboislámico que, sin muchas diferencias de fondo, ha continuado presente hasta hoy. Recuperando algunos rasgos surgidos en siglos anteriores (presentes en las viejas confrontaciones medievales entre el cristianismo y el islam, o en los conflictos políticos que enfrentaron a las potencias europeas y a los otomanos en la época moderna) y con aportaciones procedentes, en parte, del mundo académico¹, este discurso -al que podríamos adjetivar de orientalista- fue el que terminó nutriendo la visión hegemónica que ámbitos intelectuales, políticos, periodísticos y populares aplicaron al islam.

Lo que se presentaba por entonces era un mundo que -más allá de su exotismo y su atractivo para viajeros, pintores, músicos o escritores europeos- vivía en un atraso multiseccular, causado primordialmente por el dominio de una religión fanatizada, como el islam, que se mantenía inmune a todo atisbo de modernidad y progreso.

Condenado a repetirse eternamente a sí mismo, sobre todo en sus aspectos más negativos, el islam terminó convirtiéndose en la alteridad más evidente de una Europa próspera económicamente, dinámica socialmente y avanzada culturalmente que se preparaba para iniciar su aventura colonial en los diversos países árabes, englobados todos ellos, salvo Marruecos, en el menguante, aunque aún poderoso, Imperio Otomano. Ya no eran, cierto, las épocas medieval o moderna en las que la confrontación entre ambos mundos se expresaba en términos exclusivamente religiosos (las Cruzadas, toda la literatura dogmática refutatoria del Corán², los procesos inquisitoriales, la expulsión de los

¹ Sin caer en simplificaciones groseras, es evidente la vinculación que se produjo entre el saber orientalista generado en Francia y Gran Bretaña y su potente acción colonial en el mundo árabe. Sin embargo, esto no es más que una parte de la historia. Habría que reflexionar, asimismo, sobre la situación de los estudios árabes en países sin ningún dominio colonial en la zona (Alemania o Rusia, por ejemplo) o en los que aquél fue reducido (casos de Italia o de la propia España). Para este último, vid. Bernabé López García: *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Granada, U. de Granada, 2011. Los trabajos dedicados a la representación del árabe o del musulmán en la pintura, la literatura, el cine o la TV -últimamente también en el cómic y los videojuegos- son abundantes. De particular interés resulta el libro de Eloy Martín Corrales: *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Bellaterra, 2002, y en especial el apartado dedicado a la cartelera de propaganda bélica, las arengas y las canciones producidas en los dos bandos de nuestra guerra civil. Recordemos que entonces España era aún poder colonial en Marruecos y que Franco reclutó en ese país soldados para sumarlos a su ejército. La paradoja de que hubiera musulmanes participando en una "cruzada en defensa de la fe católica" no dejó de ser notada y ridiculizada por los republicanos.

² El Corán se tradujo por vez primera al latín en el siglo XII. Luego llegarían las copias impresas y las versiones a las lenguas vernáculas europeas. Pero traducir era también difundir y, para frenar los posibles efectos perniciosos de la lectura de un texto tan peligroso, se dio en componer un tipo de obras conocidas de forma genérica como *refutaciones*

moriscos), ni todavía los tiempos actuales en los que la desaparición del bloque soviético convirtió, de nuevo, aunque de otra forma, al islam en el enemigo primordial de Occidente. Reconociendo, como es de rigor, las diferencias obvias entre unos y otros tiempos, resulta llamativo constatar cómo se han venido repitiendo en todos los discursos ciertos motivos, convertidos en la caracterización más recurrente del islam y de los musulmanes.

Existiría, por un lado, un *homo islamicus*, reducido a la consideración de mero resorte, obediente ciego a las normas contenidas en el Corán (texto revelado y por tanto inmutable e incontrovertible), y, por otro, una historia eternamente idéntica a sí misma, sin cambio, sin avances y sin progreso. Teniendo en cuenta que, para este discurso esencialista, el único motor actuante en dicha historia es la religión, ambas características terminan convirtiéndose en una sola. Así, por ejemplo, la guerra Irak-Irán de los años 80 del pasado siglo, no podía ser más que la edición contemporánea del secular conflicto entre la sunna y la chía iniciado en los primeros tiempos del islam; la justa reclamación de los palestinos de su país, ocupado por Israel, ninguna cosa distinta de la perpetua enemistad con los judíos; y la emigración de árabes o turcos a Europa por razones económicas, una reactualización, bien de la invasión de Hispania en el siglo VIII, bien de las conquistas otomanas de territorio balcánico, a partir del siglo XVI. O, en fin, el terrorismo yihadista y su barbarie, un imperativo religioso inserto en el ADN de cualquier musulmán, incapaz de nada más que no fuera aplaudirlo y justificarlo.

Desmontar estos discursos no es fácil y mucho menos hacerlo sin renunciar un ápice a un cada vez más necesario espíritu crítico y a la certeza de que existen valores universales que no debemos dejar de poner en práctica. Una saludable visión crítica hacia el islam (como hacia cualquier otra religión o hacia cualquier otra realidad humana) no sólo producirá análisis más interesantes intelectualmente hablando, sino también más efectivos a la hora de entender las sociedades y a sus individuos, y de rechazar discursos de odio, vengan de donde vengan. Oponer un "el islam es una religión de paz" a "el islam incita a la violencia" no sirve de nada porque nada aclara y frena cualquier tipo de debate ulterior digno de tal nombre. Por no hablar de que quienes más enfatizan el papel de la religión en la historia presente del mundo araboislámico (o islámico en su conjunto) son precisamente los fanáticos musulmanes, los que medievalizan y esencializan su presente. No convendría, por pura táctica, coincidir mucho, o del todo, con su visión radical y ahistórica tanto de sí mismos como del resto, aunque ya sabemos que quien más se parece a un fanático es otro fanático.

La historia contemporánea de los países árabes no es entendible únicamente desde la religión³, puesto que factores como los procesos endógenos de modernización, el surgimiento de ideologías potentes como los nacionalismos laicos, el colonialismo europeo, las descolonizaciones y la creación de los Estados-nación, las posteriores alianzas regionales o internacionales, entre muchos otros, han sido al fin mucho más determinantes que el islam, término que en sí mismo tampoco resulta claro. Tres de los hechos mencionados en páginas anteriores (la guerra Irak-Irán, el conflicto israelo-palestino y la emigración árabe o turca a Occidente), no estuvieron en sus orígenes fundamentados en el islam y, por tanto, resulta equivocado analizarlos desde tal óptica. Fueron causados, respectivamente, por un conflicto local entre dos Estados potentes (azuzado, sí, por EE.UU., una de las grandes potencias actuantes en la región), por una equivocada solución poscolonial (de nuevo auspiciada por Gran Bretaña, primero, y EE.UU. después), y por un fenómeno de pobreza en los lugares de origen y de búsqueda de mejores horizontes de vida.

coránicas que, además de defender la "verdad" del cristianismo frente a la "falsedad" del islam, contribuyeron a dibujar la figura de Mahoma como un profeta falsario y como un hombre dominado por irrefrenables apetitos lujuriosos.

³ Aquí el referente es el islam, pero no siempre se tiene presente que en el mundo árabe, o en el islámico en su conjunto, hay muchas otras religiones (el cristianismo, el judaísmo, el mazdeísmo, la fe bahaí, el hinduismo, el budismo, etc.) que en muchas ocasiones han jugado un papel político destacado. El caso del judaísmo como elemento inspirador de la ideología sionista es evidente. En otro orden de cosas, mencionaremos que en un pequeño país como el Líbano actual, cuyo sistema político y social está organizado según cuotas religiosas, coexisten actualmente 17 confesiones religiosas diferentes. Y sigue vigente la obligación de que el presidente de la República sea cristiano maronita.

Cosa bien distinta es el cuarto hecho citado. La existencia de ISIS, de Al-Qaeda o de tantos otros grupos terroristas actuantes en el propio mundo islámico o en Occidente, sí se vincula, primero, con el auge de una ideología política (el islamismo o el islam político), no necesariamente violenta, pero sí autoritaria y retrógrada, que cobró fuerza en la región desde los años 70 del siglo XX, y, después, con la destrucción del Estado iraquí a raíz de la invasión norteamericana de 2003 y con el desencadenamiento de la guerra en Siria. Son grupos cuya ideología y cuya práctica terrorista pretenden la reimplantación de formas de gobierno y de vida medievales.

En los últimos tiempos se ha venido produciendo un continuo cruce conceptual entre el islam como mera religión, como ideología política o como elemento cultural identitario, algo que, como poco, resulta confuso y, desde luego, complica cualquier intento de efectuar análisis rigurosos. Una confusión que se produce tanto por parte de los islamistas como de los esencialistas occidentales. Aquellos, queriendo recuperar el ideal de la primera comunidad de musulmanes y esforzándose por otorgar a la religión un papel preeminente en la organización sociopolítica de sus naciones, y estos, viéndolo todo como inevitable por la naturaleza misma del islam. Y, desde luego, todos ellos demostrando la misma visión ahistórica acerca del cúmulo de acontecimientos que se han producido en el mundo araboislámico desde el siglo VII hasta hoy.

A partir de la certeza de que nada en él ha surgido por decreto divino ni ha sido ajeno a la obra humana, en las páginas siguientes analizaremos algunos fenómenos relevantes que rodearon la composición del texto coránico y su papel en la primera historia política e intelectual del islam. Aunque esporádicamente aparecerán ciertas referencias a sucesos contemporáneos, será en la última parte del artículo donde se preste una especial atención (forzosamente breve, en todo caso) a la manera en la que, desde finales del siglo XIX, un islam reformado intentó participar en el proceso de construcción de la modernidad árabe.

2. LOS COMIENZOS DE UNA RELIGIÓN Y UNA HISTORIA

El Corán es un texto que, además de contener las bases doctrinales de la tercera gran religión monoteísta, nos relata el proceso mismo de su génesis. Leer el texto coránico es también asistir a la historia de su creación que fue lenta y que produjo, por así decir, un texto permeado de tiempo. Porque la así llamada revelación -de origen divino, pero realizada a través de la labor intermediaria del ángel Gabriel- fue un proceso que se prolongó durante más de dos décadas (desde el 610 al 632), que aconteció en dos ciudades distintas (La Meca y Medina) -circunstancias de índole temporal y espacial que influirían de manera decisiva en el contenido del texto- y que, durante muchos años, quedó depositado únicamente en la mente de aquellos a quienes Mahoma fue comunicando directamente las palabras que él recibía de Dios.

Aun aceptando el hecho de que en las sociedades arcaicas la capacidad memorística estuviera mucho más desarrollada que en las actuales, no todo el mundo confiaría en que la gente que escuchó, retuvo y luego transmitió, también oralmente, el mensaje profético no lo estuviera alterando consciente o inconscientemente. Pero fueron las inexorables leyes biológicas de la enfermedad y la muerte, que iban poco a poco destruyendo tan inestables mecanismos de memoria, las que forzaron a los primeros dirigentes de la *umma* islámica a la puesta por escrito de un texto cuya literalidad iba siendo cada vez más necesaria para administrar religiosa y políticamente los territorios ganados para el islam. Visitando a allegados y conocidos de Mahoma, bien en La Meca, bien en Medina, se tratase de jóvenes o de ancianos, confrontando versiones, elucubrando sobre la veracidad de tal o cual pasaje, así se consiguió fijar por escrito un texto que desde entonces se conocería como *El Corán* (término que en árabe significa "lectura" o "recitación") o como *El Libro*. Tal suceso acaeció hacia el 653, es decir, más de veinte años después de la muerte de Mahoma, bajo el califato de Uthman, cuando ya comenzaban a producirse serios disensos en la comunidad islámica que poco tiempo después desembocarían en el primer gran cisma religioso del que surgirían las tres ramas existentes hasta hoy en el islam: los sunníes, los chíefes y los jariyíes.

En todo caso, y más allá de las dudas expresadas por la comunidad chií sobre el proceso de selección de fragmentos y la posible eliminación interesada de otros, lo cierto es que sólo hay un Corán para todos los musulmanes. Sin ningún otro texto alternativo, en lo que sí difieren unos y otros es en la interpretación dada a ciertas aleyas y en otras cuestiones de ritual. Con el tiempo, los chiíes terminarían desarrollando una teoría sobre el poder político y las atribuciones y funciones del califa (al que ellos denominan imán⁴) muy diferentes a los de la sunna.

Puede que, en parte debido al peculiar proceso seguido en la fijación escrita del texto, los encargados de hacerlo pusieron un especial cuidado en documentar lo más fielmente posible el tiempo y el lugar de las revelaciones, y también las circunstancias que las rodearon. Gracias a esta extrema minuciosidad, entre teológica y filológica, la comunidad musulmana sabe el día exacto en que comenzó Dios a manifestarse a Mahoma (la noche del 27 de Ramadán del año 610)⁵ y cuáles fueron las primeras palabras reveladas⁶. Y así sucedió con el resto de contenidos, sometidos todos a una cuidadosa operación de localización y autenticación, algunas de cuyas huellas han quedado para siempre marcadas en el texto. De cada una de las 114 azoras (capítulos) se sabe dónde fue revelada -La Meca o Medina- y qué circunstancias históricas (fueran las personales del profeta y su familia, o las del conjunto de la comunidad) determinaron su contenido.

Este puntillismo exegético -que pareciera querer someter una revelación divina a un radical escrutinio humano- tenía, en parte, razones muy concretas. En varios pasajes del Corán se dictan normas contradictorias entre sí. Las más conocidas se refieren a la dirección que ha de tomar el orante durante el rezo. En un primer momento el texto dice claramente que debía ser Jerusalén, aunque en otro momento posterior se sustituye por La Meca. Los historiadores están de acuerdo en que la elección de Jerusalén estuvo motivada por el deseo de Mahoma de mantener buenas relaciones con las comunidades judías de Arabia y de procurar atraerlas a la nueva fe. Cuando las relaciones con los judíos empeoraron, Mahoma decidió sustituir Jerusalén por su ciudad natal. Los primeros comentaristas del Corán explicaron este hecho como muestra de la adecuación de la voluntad divina a las circunstancias cambiantes de su grey -algo que ahora mismo arguyen los pensadores musulmanes más liberales que defienden la ortodoxia de la adaptabilidad del Corán a las exigencias del mundo moderno- y dieron prioridad, en éste y en cualquier otro caso semejante, a la norma posterior en el tiempo.

De cualquier manera, cosas como las anteriormente mencionadas no dejaron de suscitar, en los comentaristas coránicos o en los historiadores de las primeras generaciones, el incómodo interrogante acerca de la posible falibilidad divina. ¿Puede un Dios eterno y omnisciente corregirse a sí mismo?

Una parecida, si bien no igual, irrupción de la historia humana en el texto coránico volvió a plantearse con un suceso narrado en la azora 53 (aleyas 19 y ss.) Viviendo Mahoma todavía en La Meca y mientras comunicaba al pequeño grupo de seguidores las nuevas revelaciones, mencionó a tres diosas existentes en el panteón politeísta mecano -Lat, Uzza y Manat- e invocó su intercesión. Como ya por entonces en este protoislam se había ido abriendo paso la idea del Dios único (Allah), ciertos compañeros le hicieron notar la incongruencia de sus palabras. Mahoma se retiró para al día siguiente volver, desdecirse de sus palabras y aclarar que la equivocación se debía a que el inspirador de aquellas aleyas había sido Satán. Desde entonces y hasta hoy, estos versículos errados son conocidos en la tradición islámica como *los versículos satánicos*. Más allá de la duda que, de nuevo, suscita este tipo de pasajes (lo sucedido una vez, ¿pudo pasar otras y no ser corregido?, ¿qué fiabilidad otorgar a la labor de transmisión de la palabra divina realizada por un hombre al que el diablo llegó, al menos en una ocasión, a confundir?), lo realmente significativo es que ningún comentarista coránico ni ningún

⁴ En la sunna, el termino *imán* designa, sin más, a la persona que dirige la oración en la mezquita y pronuncia el sermón ante los fieles.

⁵ Llamada en árabe *lailat al-qadr* (La noche del destino), es una de las fechas más relevantes del mes de ayuno.

⁶ “¡Recita en el nombre de tu Señor, que ha creado. Que ha creado al Hombre de sangre coagulada. ¡Recita! Tu Señor es el Munífico. Que ha enseñado el uso del cálamo. Ha enseñado al Hombre lo que no sabía”. (Corán 96: 1-5) (trad. Julio Cortés) De ese primer vocablo, “recita” (*iqra'*, en árabe) deriva el término Corán (*Al-Qur'an*)

historiador musulmán medieval consideraron necesario omitir las aleyas satánicas o renunciar a relatar *in extenso* estos u otros sucesos en los que la intervención de Mahoma en el texto fue algo más que una mera sospecha.

Hubo pensadores medievales, como Ibn al-Riwandi o Al-Razi (residentes ambos en la cosmopolita Bagdad del siglo IX e influidos por la *mu'tazila*, una corriente teológica islámica humanista y racionalista) que en sus obras llegaron a poner en duda toda la labor profética de Mahoma. Sin pretender ahora levantar falsas utopías retroactivas (que no existieron ni en Bagdad ni en Al-Andalus), posiblemente el destino habría sido más benévolo con Salman Rushdie de haber vivido éste en aquellos tiempos y no en las últimas décadas del siglo XX que tan poco compasivas resultaron (lo mismo que están resultando las primeras del actual) para quienes se atrevieron a hacer sátira del islam y sus representantes.

Cuando este novelista, nacido en la India, de familia musulmana sunní, pero residente desde muy joven en Londres y con nacionalidad británica, publicó en 1988 su novela *Los versos satánicos* -hubiera sido mejor optar por *Los versículos satánicos*-, seguramente sólo quiso ironizar con aquel lejano suceso, entre histórico y mítico, y crear unos personajes de ficción que se burlasen con más o menos acidez de religiones, divinidades y profetas. Pero que el rampante islamismo radical de Irán, que en 1979 había conseguido derrocar un régimen e instaurar otro de signo teocrático, estaba para pocas bromas y que no iba a dejar pasar una oportunidad de oro para enviar un mensaje a las comunidades de musulmanes europeos, se manifestó en toda su crudeza cuando el anciano ayatolá Jomeini emitió una fetua en la que acusaba a Rushdie de apóstata y le condenaba a muerte⁷.

3. POLÍTICA, RELIGIÓN Y PENSAMIENTO

Pero regresemos al siglo VII. Tras la muerte del profeta, y con el Corán en un muy incipiente estado de fijación, nada había sido dicho sobre quién habría de suceder a Mahoma, cómo tendría que ser tal designación o elección y qué competencias tendría el nuevo gobernante. Lo que sucedió a continuación fue pura contingencia humana, un acuerdo entre hombres en el que no sólo primó la antigüedad de la conversión a la nueva fe, sino también los vínculos familiares y tribales con el profeta. De los cuatro primeros califas de la historia del islam (632-661), los dos primeros fueron suegros de Mahoma y los dos siguientes, yernos. Alí, el último, era además primo hermano suyo.

La historiografía musulmana ha querido ver en este período una suerte de edad dorada del islam, el tiempo del mejor gobierno y de la más perfecta realización del mensaje divino. Sin embargo, la realidad fue muy distinta. Ciertamente es que en aquellos años las conquistas se sucedieron con inusitada rapidez (se entró en Irak, se conquistaron Damasco, Jerusalén, Alejandría...), pero en el seno del gobierno de Medina, la capital, los problemas eran graves. Afectaban al complicado sometimiento de las tribus árabes, al reparto de los bienes obtenidos en las conquistas y a la designación de cargos administrativos, pero sobre todo a la cuestión del derecho al califato. Alí siempre había defendido su derecho de preferencia, por ser familiar de sangre de Mahoma, aunque fue aceptando el nombramiento de los otros. Sin embargo, cuando su antecesor, Uthman, murió asesinado y él proclamado califa, los partidarios de Uthman se levantaron en armas contra Alí y sus seguidores (que eran conocidos como *chía Alí*, es decir "el grupo de Alí", de donde luego derivarían los términos *chiísmo* y *chiíes*).

De aquella batalla, acontecida en el 657, se derivaron dos hechos cruciales para la historia islámica. Doctrinalmente, el islam quedó escindido en sus tres grandes ramas: sunnismo (nombre que recibió la doctrina oficial de los nuevos califas omeyas), chiísmo⁸ y jariyismo⁹; y, políticamente, se

⁷ Afortunadamente, las fuertes medidas de seguridad que tuvo que prestarle el gobierno de Margaret Thatcher -no siempre de buen grado- evitaban que se atentara contra su vida. No corrió la misma suerte el traductor de la novela al japonés, Hitoshi Igarashi, que sí fue asesinado en 1991. La fetua de Jomeini ampliaba su condena a todo aquel que tradujera o difundiera de alguna manera la obra. Para conocer los detalles del caso, lo mejor es recurrir a las *Memorias* de Rushdie (trad. Carlos Milla), Barcelona, Mondadori, 2012.

⁸ Los chífes, apartados así del califato y considerados por los sunníes como heterodoxos y enemigos políticos del Estado, desarrollaron una teoría en la que las ideas de la injusticia histórica para con ellos y la de la celebración del martirio tanto

instauró una nueva dinastía, la omeya, con sede en Damasco. La Península Árabe, origen y primera sede del islam, no volvería ya más a tener un papel político relevante. Podría decirse que la que luego fue pujante civilización islámica clásica, urbana y cosmopolita, dio rápidamente la espalda al mundo árido y beduinizado de las arenas del desierto. Que muchos siglos después, bajo aquellas arenas se descubriera un océano de petróleo, que favoreció la expansión por los confines del mundo de un islam anquilosado y retrógrado, pareciera una venganza de los dioses por ese olvido secular en el que los musulmanes, antiguos y modernos, habían dejado caer al territorio que, desde 1932, es conocido como Arabia Saudí. Aunque no sería descabellado del todo imaginar que el verdadero causante de todo aquello hubiera sido el viejo espíritu, ése que en todas las fes siempre ronda a lo sagrado y que una vez, hace muchos siglos, intentó confundir a Mahoma.

Uno de los tópicos más recurrentes aplicados al islam -tanto por algunos estudiosos occidentales como por musulmanes rigoristas- es aquél que reza que el islam ha sido y ha de ser inexorablemente el resultado de la imbricación esencial entre *din*, *dawla* y *dunya* (religión, Estado y mundo). Con tal idea se intenta no sólo explicar la historia del islam clásico, sino igualmente combatir toda pretensión actual de establecer gobiernos basados en otra cosa distinta de la ley religiosa, a la par que negar la mera posibilidad de concebir el laicismo como elemento actuante en las sociedades islámicas contemporáneas. Por supuesto, ninguna de las dos cosas es cierta. La importancia de la fe religiosa en la primera expansión del islam (que llevó a los ejércitos árabes en los albores del siglo VIII a entrar en Hispania y Francia, por el oeste, y alcanzar la frontera con China, por el este) es indudable, como lo es la centralidad del Corán en la génesis y el desarrollo de gran parte del saber humanista clásico -lo mismo que sucedió, por otra parte, con la Biblia en el orbe cristiano medieval-. Es cierto también que los califas de las sucesivas dinastías (los omeyas orientales, los omeyas andalusíes, los abbasíes, los fatimíes, los otomanos) gobernaron en nombre del islam y que muchas de las revueltas que se produjeron contra ellos se revistieron de disenso religioso (circunstancia que tampoco resulta nada extraña si reflexionamos sobre nuestra pasada historia europea). Sin embargo, y de nuevo, la historia del islam clásico -no digamos ya la del mundo araboislámico contemporáneo- está lejos de responder a esa pretendida interacción constante y necesaria entre la religión, la política y la vida personal.

Ni con los omeyas, desde luego, ni con ninguna de las demás dinastías, el poder político llegó nunca a solaparse con la autoridad religiosa. Siempre hubo autoridades secundarias a las que los gobernantes tuvieron que atraerse o, por el contrario, controlar y combatir, para mantenerse en el poder. El estamento más relevante fue el de los ulemas, o sabios versados en las ciencias religiosas.

Tras la azarosa aventura de la revelación y de la fijación escrita del Corán, pronto se vio que el texto sagrado no podía responder a todas las preguntas que se le planteaban a una comunidad en expansión y con una diversidad étnica y cultural notable. Muchas de esas preguntas no eran meras especulaciones teóricas, sino que implicaban la toma de decisiones prácticas. Los sabios musulmanes se dedicaron entonces a la elaboración de tratados jurídicos que posteriormente fueron aplicados en los diversos territorios de la *umma* islámica.¹⁰ Este material legal es lo que se conoce como *sharía*¹¹ y, por sus mismos mecanismos de elucidación, se considera obra humana y no dogma religioso. A lo largo de

de Alí como de su hijo Husain se han perpetuado hasta nuestros días. Salvo en Irán (único Estado oficialmente chif), son minoría en el resto de países islámicos. Suele aceptarse que representan entre un 10 y un 15% del conjunto de la población musulmana.

⁹ Los jariyíes fueron en realidad una escisión del grupo de Alí, al no aceptar la solución negociada con la que se puso fin a la batalla. Son considerados como los más puristas de todos los musulmanes y los más igualitaristas. Hoy el jariyismo es la doctrina oficial del sultanato de Omán, y hay comunidades de jariyíes en varias localidades del desierto argelino, en la isla tunecina de Yerba y en Zanzíbar.

¹⁰ En el mundo sunní clásico hubo cuatro escuelas jurídicas (la *hanafí*, la *malikí*, la *shafí* y la *hanbalí*), cada una de las cuales se aplicaba en un territorio determinado. En al-Andalus, estuvo vigente la *malikí*, al igual que hoy en Marruecos. La *chía* tuvo, y tiene, sus códigos jurídicos propios.

¹¹ Aunque suele traducirse como "derecho islámico", entendamos que la *sharía* rige todo acto humano: desde la alimentación a la indumentaria, desde los preceptos puramente religiosos a cualquier aspecto de la vida familiar, social y política.

la historia del islam clásico, los ulemas (o los cadíes, jueces encargados de aplicar la *sharía*; o los muftíes¹², juristas expertos en opinar sobre asuntos específicos y a quienes podía recurrir el califa o cualquier otra persona) gozaron de una notable independencia del poder político, si bien este último, como en cualquier otro tiempo y en cualquier otra cultura, procuró atraérselos y hacer que se pusieran al servicio de sus muy terrenales intereses. No siempre lo consiguió.

La labor especulativa de los ulemas fue de una notable complejidad y para ello recurrieron a varios procedimientos argumentativos, el más fértil de los cuales fue el denominado *ichtihad* (esfuerzo personal interpretativo) que otorgaba al exégeta una amplia discrecionalidad a la hora de ampliar doctrina. Frente a los literalistas, que sólo consideraban lícito o ilícito lo sancionado expresamente como tal en el Corán o en los hadices (compilación escrita de los dichos y hechos del profeta), o a los que exigían un consenso amplio de expertos para pronunciarse, o a los comparatistas que necesitaban de la existencia de un hecho análogo previo con el que confrontar el nuevo, frente a todos ellos, quienes practicaban el *ichtihad* actuaban más libremente considerando que era la ley la que debía adaptarse a los tiempos y no al contrario. Sus obras contribuyeron a dotar al pensamiento islámico medieval de su mayores cotas de dinamismo cultural y crearon un clima de apertura intelectual en el que florecieron asimismo las ciencias (la cirugía, la óptica, las matemáticas, la agricultura...) y la *falsafa*, o filosofía islámica nutrida de las obras griegas que comenzaron a traducirse al árabe a partir del siglo IX. Averroes sería el último gran filósofo del mundo islámico clásico.

La simple constatación de la existencia de tal cúmulo de obras jurídicas producidas a lo largo de siglos en el orbe musulmán premoderno, e incluso moderno, deja prácticamente sin sentido el intento de quien con sólo frecuentar el Corán quiere saber qué significa para el islam el velo femenino, cómo se ha de tratar a los otros creyentes o cuándo es lícito declarar la guerra santa¹³, por mencionar sólo tres cuestiones muy debatidas en la actualidad. Porque, incluso en las ocasiones en las que el Corán se pronuncia con más o menos claridad al respecto, es lo contenido en los tratados posteriores -o las opiniones de quien ahora mismo asesora doctrinalmente a dirigentes políticos o a algún iluminado autoproclamado califa- lo que nos informará más fehacientemente sobre cómo una sociedad islámica concreta, en un tiempo específico, se comportaba o se comporta al respecto.

4. LA FALLIDA REFORMA DEL ISLAM

La recuperación del *ichtihad* -procedimiento que había quedado apartado del pensamiento jurídico desde que el islam iniciara su lento y prolongado declive a partir del siglo XIII- fue una de las aportaciones más significativas del llamado "reformismo islámico", ya en época contemporánea. Esta corriente intelectual, surgida en Egipto a mediados del siglo XIX y representada en su primer estadio por hombres como Al-Afgani o Mohammed Abduh, pretendía dar una respuesta endógena a los muchos problemas que tenía planteados el mundo islámico en aquel tiempo. De lo que se trataba era de producir un pensamiento religioso *aggiornado* que, abandonando los modelos argumentativos medievales más constrictivos y releendo el Corán para confrontarlo con las realidades del presente, respondiera de manera práctica a los retos de la modernidad. Pero todo ello sucedía en un tiempo en el que, por un lado, el dominio colonial europeo iba abriéndose paso en la región y, por otro, surgían nuevas ideologías o teorías (liberalismo, nacionalismo, feminismo, evolucionismo, materialismo...), más influidas por el pensamiento occidental y que finalmente demostraron más efectividad ante los requerimientos de la modernidad. El conflicto entre estas nuevas formas de pensamiento y el islam fue inevitable.

¹² La opinión emitida por estos juristas es lo que se conoce como *fatua*. En la sunna es un mero dictamen que el juez, el califa, o cualquier otro gobernante, puede tomar en consideración o desechar. La infalibilidad de la que goza el imán en la *chía* hace que sus disposiciones sean indiscutibles e irrevocables. Esta peculiaridad del islam *chií* es la que complicó extraordinariamente la vida a Salman Rushdie, pues ningún otro presidente iraní posterior a Jomeini pudo abrogar lo que el colérico imán había decretado.

¹³ Vid. Nieves Paradela: "Belicismo y espiritualidad: Una caracterización del yihad islámico" (2002) [<http://tinyurl.com/paradela-yihad-123>] y Alejandro García Sanjuán: "Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII), *Clío & Crimen*, nº 6, 2009, pp. 243-277.

El reformismo islámico fue una corriente de pensamiento que, a pesar de sus elementos renovadores (defensa de la mejora del estatus de la mujer, aceptación del establecimiento de la banca moderna en Egipto, por citar sólo dos ejemplos), no consiguió dar los frutos esperados. El mundo araboislámico, bien durante el período colonial, bien a partir de las descolonizaciones, fue creando unas estructuras políticas, jurídicas y culturales en las que el islam no fue en absoluto el referente principal. Sin embargo, los Estados independientes nacidos a partir de los años 50 del siglo XX, siempre reacios a la democratización, no quisieron prescindir de la religión, sino utilizarla para sus propios intereses. Con el reformismo islámico agotado en la práctica, y unos Estados represores no sólo de ideologías laicistas, sino también de las religiosas poco afines a sus políticas, las siguientes ocasiones en las que el islam ha ido resurgiendo con fuerza ideológica y capacidad movilizadora, lo ha hecho desde posiciones muy tradicionalistas, retrógradas, antimodernas y, en ocasiones, violentas. Es el caso de los Hermanos Musulmanes, del petroislam patrocinado por y difundido desde Arabia Saudí, o de partidos como Hezbollah o Hamas. Los casos de Al-Qaeda o ISIS no serían más que el último y dramático eslabón de esta cadena.

Y, sin embargo, nada de lo anterior niega la existencia hasta hoy mismo de pensadores abiertamente laicistas¹⁴ o que -aún en la estela de aquel ya antiguo reformismo islámico- tratan de reestudiar el Corán y reevaluar la propia tradición exegética¹⁵ para intentar que el islam deje de estar secuestrado por intolerantes, pretendidos dueños absolutos de su mensaje, o manipulado por gobernantes que, a falta de procedimientos democráticos de legitimación, buscan, y siempre encuentran, en la religión una aleya, una idea, un hecho o dicho del profeta, que les permite continuar en el poder y hacer y deshacer a su antojo.

La cuestión no es, pues, abogar por la necesidad de luteranos en el mundo islámico -a lo que tan frecuentemente se apela desde medios no muy conocedores del asunto-, sino entender por qué los intentos verdaderamente renovadores del pensamiento islámico -que podrían, sin duda, derivar en un laicismo práctico- no son fuerzas reales de cambio en las sociedades islámicas contemporáneas. La carencia continuada de democracia -ese mal endémico de la región desde la época poscolonial- y la inexistencia de una voz autoritativa islámica (o dos, fuera una para la sunna y otra para la chía) que pudiera o pudieran poner coto a tanto desmán interpretativo, a tanta práctica aberrante, todo ello siempre dicho o hecho en el santo nombre del islam, son dos de las razones que explican esta situación de *impasse* o de claro retroceso.

Ponemos fin a este artículo con las palabras de Abdelwahhab Meddeb (1941-2014), un ensayista tunecino residente hasta su muerte en Francia, quien, tras visitar Egipto en 1999 y asistir con un nada disimulado disgusto a la islamización antiecológica (son sus palabras) del país, percibida en las prédicas gritonas de los imanes de las mezquitas, amplificadas sin pudor por los potentes altavoces situados en el exterior, o en el rezo público y ostentoso de los hombres (sólo ellos) en calles y aeropuertos, o en el ocultamiento del rostro y del cuerpo de las mujeres (sólo ellas) con el *hiyab*, concluía:

Reanudar la tradición hermenéutica (cuyo corpus es profuso), enriquecerla, renovarla, constituye una de las tareas que ayudarían al islam a liberarse de su bobo literalismo y de su aislamiento devastador, funesto y triste.[...] Me pregunto: ¿El individuo islámico era más libre, más abierto, más audaz en la Edad Media? ¿Qué traumatismo le fue infligido para que haya perdido su memoria y se las ingenie para adaptarse a un destino triste y melancólico?¹⁶

¹⁴ Recientemente ha aparecido un interesante libro al respecto. Vid. Waleed Saleh: *Librepensamiento e Islam* (Prólogo de Juan José Tamayo), Valencia, Tirant Humanidades, 2016.

¹⁵ Uno de los más destacados ha sido el egipcio Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010), cuya complicadísima relación con el estamento religioso de su país -que determinó en última instancia su exilio a Holanda- merecería un capítulo aparte. En español disponemos de la traducción de una obra suya, escrita al alimón con la periodista Hilal Sezgin: *El Corán y el futuro del islam* (trad. Gabriel Menéndez), Barcelona, Herder, 2009.

¹⁶ Abdelwahhab Meddeb: "Como un ángel caído del cielo", *Letra Internacional*, nº 62, 1999, pp. 33-53.