

ANÁLISIS DE UNA TERCERA VÍA REFORMISTA EN EL ISLAM CONTEMPORÁNEO

Nieves Paradela Alonso

Profesora Titular de Estudios Árabes. Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

Dentro del pensamiento del islam contemporáneo, el llamado “reformismo islámico”, surgido a finales del siglo XIX, fue una de sus tendencias más vigorosas. Su objetivo era tanto salvar a la religión y a su tradición cultural del marasmo intelectual en el que se encontraban como -acompañando al islam a los nuevos tiempos y a sus exigencias- hacerlo copartícipe del proyecto modernizador que se desarrollaba en muchos de los países araboislámicos. Aunque después de las independencias nacionales esta corriente perdió fuerza, arrumbada primero por las ideologías de carácter laico, y después por el protagonismo inusitado que cobró el islam político, lo cierto es que nunca desapareció del todo. Y uno de los mejores ejemplos de lo que decimos nos lo brindan -ahora, ya en nuestro siglo XXI- algunas mujeres musulmanas que, en varias capitales europeas, desafiando las anticuadas normas de los ulemas tradicionalistas, fundan mezquitas, las dirigen y predicando un islam moderno y progresista.

1. INTRODUCCIÓN

Entre los paradigmas teóricos que desde Occidente se vienen utilizando para el análisis de las sociedades araboislámicas contemporáneas siguen primando de modo general aquellos que plantean una dicotomía radical en sus apreciaciones y en los que no es difícil reconocer la huella de posturas mucho más antiguas en el tiempo. Algo que no sólo contribuye a empobrecer el debate intelectual – deshistorizando el debate, por decirlo así-, sino que a la postre impide el conocimiento de otras posiciones mucho más ajustadas a la realidad y más diversas también.

Nos resultarán conocidas ideas como las que mencionaremos a continuación, con las que se intenta condensar lo que es el islam (y que sin gran diferenciación metodológica se atribuyen tanto a su teología, como a la historia o la política de los países de mayoría musulmana) y que tan presentes están en la opinión pública de países como el nuestro y otros de nuestro entorno. Transcribamos algunas: “El islam reside primordialmente en el Corán y, puesto que este texto es palabra divina, ninguna de sus normas puede ser suprimida o modificada”. “El término árabe *Allah* no debe traducirse por *Dios*, ya que el dios islámico es teológicamente diferente del cristiano”. “El islam es la conexión inextricable entre las nociones de *din*, *dawla* y *dunya* (es decir, religión, Estado y mundo), por lo que la separación entre la religión, la política y las leyes civiles resulta imposible, impidiéndose así *de facto* la mera concepción de una visión secular del mundo.

Si este tipo de aseveraciones procede en su mayor parte de una derecha ideológica, muy tradicional en su base de creencia cristiana, pero que también podría suscribir sin problema el reaccionarismo musulmán de agrupaciones como los Hermanos Musulmanes, por ejemplo, no menos esencializadoras resultan opiniones situadas en el espectro ideológico contrario. Señalemos algunas: “El islam no es solamente una religión, sino un elemento cultural identitario que puede llegar a convertirse en una ideología defensiva frente a los intentos de dominio cultural o político procedentes de Occidente”.

“La mayor parte de las críticas que recibe el islam desde Occidente (por sus preceptos o por sus prácticas sociales o políticas) son manifestaciones claras de islamofobia, algo inaceptable ya que cada cultura debe ser comprendida desde su interior y se ha de rechazar la imposición de valores universalistas”. “La existencia de musulmanes (si bien aquí el término preciso debería ser el de árabes o iraníes o turcos, etc.) laicistas, de feministas seculares, de intelectuales influidos por las grandes corrientes de la filosofía, las humanidades o las ciencias de raíz occidental no son sino manifestaciones espurias de un nefasto occidentalismo neocolonial. Por lo tanto, esos hombres y mujeres no han sido y no son más que cómplices de un proyecto de dominio cultural poscolonial, una vez fracasado o terminado en el tiempo el dominio militar y político europeo previo”.

Podría decirse que esta última consideración es la más insidiosa de todas. Primero porque las mencionadas en primer lugar son fácilmente rebatibles a poco conocimiento que se tenga de tales asuntos. *Allah* no es más que la palabra árabe para *Dios*, y los cristianos árabes rezan a *Allah* sin plantearse angustiosas consideraciones teológicas. Basta, por otro lado, consultar los códigos legales existentes en la mayor parte de Estados árabes actuales para comprobar que, salvo en lo referido al derecho familiar, sus orígenes se encuentran en el derecho positivo y no en el religioso de raíz coránica. Pero también porque los defensores de esa visión culturalista e identitarista del mundo araboislámico suelen ser académicos, profesores universitarios o intelectuales de cierta fama cuyo estatus profesional les confiere audiencia y prestigio entre otros teóricos situados fuera de la órbita del arabismo u orientalismo. Provenientes en muchos casos del ámbito ideológico de la izquierda marxista clásica, hoy se han sumado a las filas de esa nueva izquierda cuyo ideario intelectual –al menos en el mundo académico- son los estudios poscoloniales o decoloniales. Una nueva izquierda, hoy hegemónica, a la que se adjetiva con buen criterio como “regressive left” o “izquierda reaccionaria”. El caso de la relación de esta ideología con el tema del feminismo islámico es paradigmático de lo que decimos¹.

Tampoco resultará extraño comprobar que buena parte de los postulados de esta tendencia (desde la constante alusión a la islamofobia, el énfasis en el valor del identitarismo del que la religión deber ser parte fundamental o la crítica generalizada a las políticas o valores occidentales) son asumidas por el reaccionarismo musulmán más acendrado.

Con todo, el problema mayor que plantea este tipo de opiniones (sean las más extremadamente simplistas, sean las más pretendidamente argumentadas) es el hurto que hacen al conocimiento de las obras originales, al amplio conjunto de textos en los que los propios árabes han debatido y confrontado con sus contemporáneos sus análisis sobre la religión, la política, las ideologías, la ciencia, la relación con Occidente y tantos otros asuntos. Se conoce poco, cierto, de toda la producción intelectual árabe contemporánea y este desconocimiento sólo puede favorecer el mantenimiento de los tópicos y también –lo que a la larga es más lamentable aún- el arrinconamiento de las voces árabes más valiosas en el propio debate sobre los problemas que les afectan.

2. EL DEBATE SOBRE EL CALIFATO.

Las consecuencias de la Primera Guerra Mundial fueron determinantes para el nuevo rumbo que tomaría desde entonces el mundo araboislámico. Turquía –en realidad el ya muy debilitado Imperio Otomano-, aliada de Alemania, pierde el conflicto y las provincias árabes orientales, aunque se liberan del yugo otomano, pasan a depender políticamente de los vencedores franco-británicos a través del sistema de mandatos. Es entonces cuando ya todo el mundo árabe, desde el Magreb a Irak, queda sometido al dominio colonial europeo. Con una notable excepción, porque Egipto que también había

¹ Vid. Félix Ovejero (2018): *La deriva reaccionaria de la izquierda*, Madrid, Página Indómita. Especialmente el capítulo 8, “La izquierda y la religión”, que comienza así: “A falta de ideas, una parte de la izquierda tiene clavos ardiendo. Uno de ellos es el coqueteo con los fundamentalismos religiosos...” (p.293) De especial relevancia también son Wassyla Tamzali (2011): *Carta de una mujer indignada. Desde el Magreb a Europa*, Madrid, Cátedra; Najat El Hachmi (2019): *Siempre han hablado por nosotras*, Barcelona, Destino y Waleed Saleh (2022): *Feminismo e islam. Una ecuación imposible*, Madrid, El Paseo Editorial.

sido provincia otomana primero y luego, desde 1882, había pasado a ser administrada por los británicos, obtuvo su independencia en 1922.

Las consecuencias para Turquía fueron de otro orden, aunque igualmente importantes. Suprimido en 1922 el califato o sultanato, como era conocido este sistema político en Turquía, el país quedó convertido en una república laica que inició de inmediato una radical política de desarabización de su lengua y de desislamización de su política, de su sistema educativo y de sus símbolos culturales. La abolición del califato representó un choque de gran magnitud en todo el mundo árabe e islámico. Con ello desaparecía el sistema religioso-político que había simbolizado la continuidad esencial del mensaje islámico y que había reunido políticamente a todos los musulmanes del mundo desde el siglo VII. La situación era aún más dramática si reparamos en que la práctica totalidad del mundo árabe y gran parte del musulmán estaba colonizada por europeos, y que de los dos grandes estados independientes (Egipto y Turquía), uno había adoptado un sistema monárquico y el otro se había convertido en una república laica. En tales circunstancias, ¿resultaba viable intentar reconstruir un nuevo califato que estuviese de nuevo en manos árabes como al inicio? ¿Un califato que pudiera agrupar las luchas anticoloniales en nombre del islam y que, tras la obtención de las independencias, lograra la deseada reconstrucción de la *Umma* y que ésta volviera a ser regida por los principios ortodoxos del islam?

Había, claro, partidarios de esta idea. Creyentes en la intemporalidad de la religión, nostálgicos del viejo régimen, hombres de religión que rechazaban cualquier innovación teológica y que observaban con suma suspicacia el surgimiento de nuevos usos y costumbres, de nuevas maneras de pensar y de comportarse. Pero también había muchos otros que entendieron que tratar de restituir un sistema político como el califato era ya imposible en los nuevos tiempos. Una buena parte de los jóvenes intelectuales de las grandes capitales árabes como El Cairo, Beirut, Damasco, Jerusalén o Bagdad, formados en universidades árabes, pero también europeas, imbuidos del ideario nacionalista, vieron lúcidamente que la defensa de la independencia de sus respectivas naciones debería apoyarse en el concepto de nación y no en el de pertenencia religiosa. Miembros activos de comités de acción política, de partidos políticos, eran en la práctica hombres y mujeres secularizados y defensores de estados-nación cimentados en la noción de ciudadanía y no en la de adscripción religiosa.

El debate intelectual sobre estos asuntos fue uno de los más intensos de la época, tanto en prensa, en conferencias y foros públicos, como en obras escritas. Sólo con un año de diferencia se publicaron en Egipto dos libros, muy distintos entre sí, pero que marcaron ambos las líneas maestras de la discusión.

El primero, titulado *Le califat: son évolution vers une Société des nations orientale*, escrito y publicado en francés, apareció en 1926². Su autor, Abd al-Razzaq al-Sanhury (1895-1971) era un joven jurista egipcio, formado en la Universidad egipcia y posteriormente en la de Lyon, que llegaría a ser uno de los más destacados juristas y teóricos del Derecho, no sólo en su país natal sino en el conjunto del mundo árabe. Sanhury defendía la armonización del derecho islámico clásico con los fundamentos del derecho positivo europeo, y en la espinosa cuestión del califato su opinión se dejó oír en el mismo título que eligió para su obra. El califato no tenía ya cabida en un sistema legal moderno, pero sí podría convertirse en un organismo supranacional de carácter representativo semejante a la recién creada Sociedad de Naciones. Quizá por el idioma de escritura de la obra, la novedosa y algo insólita propuesta de Sanhury no despertó tanta discusión interna como el ensayo del que hablaremos a continuación.

Un año antes, en 1925, otro joven juez egipcio (aunque en este caso juez religioso), Ali Abd al-Raziq (1888-1966), publicó un ensayo, escrito en árabe y titulado *Al-Islam wa-usul al-hukm* (El islam y las bases del poder)³ La cuestión que estudiaba el autor era de naturaleza política y religiosa a un tiempo y partía de esta interrogación: ¿Obliga el texto coránico a que el califato sea el único sistema legítimo para la organización política de los musulmanes? Tras un concienzudo repaso a las azoras coránicas, el

² París, Geuthner, 627 págs.

³ Hay traducción al español: *El islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el califato y el gobierno en el islam* (Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Pacheco), Granada, Universidad de Granada, 2007.

joven ulema, proveniente, no lo olvidemos, del establishment religioso y juez en ejercicio, concluía que en el texto revelado no existía ninguna norma explícita que decretara la obligación del califato. Lo sucedido a la muerte del Profeta (el nombramiento de su sucesor a título de califa) fue pura contingencia histórica, una manera accidental y práctica de dar continuidad al Estado recién creado y de mantener el legado religioso que aparecía en el texto coránico. El califato fue, en resumen, obra humana, no imperativo divino. Este posicionamiento en el debate, pero sobre todo la forma de conducirlo a partir de una absoluta ortodoxia exegética, levantaron airadas protestas que llevaron al Consejo Supremo de Ulemas a destituir a Abd al-Raziq de su puesto.

Fue así cómo, en el campo de la teoría política moderna se produjo la abrogación de la teoría religiosa clásica y se asentó la idea de que la legitimidad de los sistemas políticos que eligieran los ciudadanos (o impusieran los gobernantes) emanaría de una voluntad humana ya independizada de cualquier razón de orden religioso. Las nociones de *din* y *dawla* (la religión y el Estado) quedaron a partir de entonces separadas, en lo que fue una muestra más del secularismo práctico –y en este caso también jurídico– al que cada vez se sumaban más capas de la población árabe. Lo que no impedía, como era lógico, que hubiera nostálgicos del anterior estado de cosas y que, décadas después, los defensores del islam político trataran de volver a unificar las nociones de *din*, *dawla* y *dunya* y a reclamar la obligación de reinstaurar un Estado islámico regido en su totalidad por la *Sharía* o Ley religiosa.

3. UNA MIRADA RETROSPECTIVA: EL REFORMISMO ISLÁMICO.

En todo caso, para explicar los avances sociales, culturales y políticos que había logrado alcanzar el Egipto ya independiente de Gran Bretaña –y que en parte se venían produciendo asimismo en otras zonas del mundo araboislámico aún bajo dominio colonial– es preciso tener presente el surgimiento entre mediados y finales del siglo XIX de una corriente de renovación doctrinal del islam, conocida con la denominación de “reformismo islámico”. Una tendencia que se nutrió tanto de la conciencia de que el islam vivía desde hacía siglos una situación de indudable decadencia como del acelerado proceso de modernización que conoció Egipto tras el fin de la breve conquista napoleónica (1798-1801) y la implantación del dominio colonial británico en 1882.

Tras la salida de los franceses, el nuevo gobernante de Egipto, Muhammad Ali, que gobernó entre 1805 y 1848 introdujo una serie de reformas en el ejército, en la industria (la textil y la naviera sobre todo), en la administración y en el sistema educativo que en pocos años produjeron unos cambios de gran calado en el país. La introducción de la imprenta de tipos árabes en 1821, la creación de periódicos y revistas, la apertura de colegios que impartían unos programas educativos modernos, la incorporación de las niñas a la educación, que llegaría poco después, fueron algunos de los hitos que favorecieron la aparición de una dinámica clase media urbana, europeizada y cosmopolita en parte, que ya iba teniendo una visión del mundo y unos comportamientos personales en los que la religión había dejado de tener el vigor y la influencia de antaño.

El saber religioso y su transmisión a las nuevas generaciones continuaban en el siglo XIX concentrados en la gran mezquita- universidad del Azhar en El Cairo. La memorización de textos jurídicos y religiosos, un currículum docente inalterado durante siglos y unas muy mediocres expectativas laborales para los recién licenciados (todos varones) que se habían formado allí fueron las razones principales por las que muchos jóvenes se fueron alejando de la formación religiosa. Una formación que fue prestigiosa un día, pero que ya no podía competir con las mejores posibilidades económicas que se abrían a quienes procedían del nuevo sistema educativo, aprendían idiomas e ingresaban en las universidades de estilo europeo que poco a poco se iban abriendo en El Cairo y en otras capitales árabes.

Muhammad Ali, consciente, como muchos otros, del escaso fuste intelectual que tenía ya por entonces el pensamiento emanado del Azhar, pero temeroso del éxito que pudiera alcanzar entre el

pueblo alguna intentona contrarreformista, se contentó con tener bien controlados a sus ulemas, al tiempo que los fue despojando de todo tipo de privilegios de los que habían gozado hasta entonces.

Fueron estas circunstancias las que empujaron a algunos hombres de religión a plantearse la necesidad de reformar el pensamiento islámico y su papel en una sociedad moderna. Tal reforma era vista como la única solución posible para resistir o, al menos, no perder del todo la participación del islam en el conjunto de cambios que se venían produciendo, auspiciados por el poder político, y mayoritariamente bien recibidos por la sociedad. O el islam se modernizaba a su vez –esto es, se adaptaba a lo nuevo- o desaparecería para siempre. Los reformistas islámicos, representados en su primer momento por Yamal al-Din al-Afgani (1838-1897) –en realidad un activista y agitador anticolonial de origen persa que pasó tiempo en Egipto- y por Muhammad Abduh (1849-1905), un ulema egipcio y el verdadero padre intelectual del movimiento, trataron de producir un pensamiento religioso renovado que no rechazase la modernidad, como hacía la corriente más tradicionalista, sino que la asumiera y contribuyera a ella desde los propios valores religiosos del islam⁴.

Para ello, Abduh recurrió a un procedimiento jurídico-religioso, existente y prolijamente utilizado en la etapa clásica del islam, denominado en lengua árabe *al-ichtihad* (“esfuerzo interpretativo” es la traducción habitual) que facultaba al ulema a dar su opinión personal, si bien fundamentada en su exacto conocimiento del texto coránico y en su buen proceder, sobre cualquier cuestión que le planteasen los individuos o los gobernantes. Lo verdaderamente interesante de este procedimiento era su alejamiento de un férreo literalismo (porque la letra del Corán no tiene respuesta para todo), la primacía concedida al propio Corán frente a los miles de comentarios y exégesis producidos a lo largo de la historia islámica que habían sepultado al texto básico en una casuística absurda e imposible de abarcar, y –lo más importante de todo- el papel determinante que cobraba el ser humano, el ulema, capaz de poner su saber y su razón al servicio del análisis de las nuevas cuestiones que la modernidad planteaba a los hombres, a las mujeres y a los políticos, y sobre las que la religión debía pronunciarse. Para aceptarlas y decretar su licitud, o para rechazarlas señalando su heterodoxia.

Muhammad Abduh produjo una abundante obra escrita viajó por el mundo árabe (Túnez, Damasco, Beirut) pronunciando conferencias y entrevistándose con los intelectuales reformistas locales, pasó un tiempo exiliado en Francia y allí, junto con Al-Afgani, fundó una revista que se publicaba en árabe y se distribuía clandestinamente en los propios países árabes. Ya con los británicos en el poder, Abduh regresó a su país natal y llegó a ser rector del Azhar, institución en la que introdujo un nuevo currículum educativo e impuso una nueva normativa más exigente en la selección del profesorado y en la concesión de los diplomas a los estudiantes. Desde su puesto de Gran Mufti de Egipto (encargado de emitir las fetuas o dictámenes de todo orden que tuvieran que estar ratificados por la *Sharía*) declaró la licitud tanto de la representación figurativa en las artes⁵ (aboliendo por tanto una norma ampliamente extendida y que pretendía basar en el propio Corán el aniconismo propio del islam) como de la imposición de dinero a interés, asunto este más espinoso que el primero porque el Corán sí lo prohíbe expresamente. Gracias a esta despenalización religiosa, Egipto ingresó sin trabas en el sistema capitalista moderno y después, ya en la época de la independencia, se inauguró el primer gran banco egipcio, la Banque Misr.

También es necesario mencionar que Abduh apoyó al vigoroso movimiento feminista que se estaba desarrollando por entonces en Egipto y en muchos otros países mediorientales, defendió el derecho de la mujer a la educación y se opuso a su reclusión en el hogar o a su ocultamiento mediante

⁴ Vid. Ringer, Monica (2022): *Islamic Modernism and the Re-Enchantment of the Sacred in the Age of History*, Edinburgh, Edinburgh University Press y Mayeur-Jaouen, Catherine: “À la poursuite de la réforme. Nouveaux et débats historiographiques de l’histoire religieuse et intellectuelle de l’islam, XV-XXI siècle”, *Annales HSS*, 73-2, 2019, pp. 317-358.

⁵ Vid. Ramadan, Dina (2013): “One of the Best Tools for Learning. Rethinking the Role of ‘Abduh’s Fatwa in Egyptian Art History”, *A Companion to Modern African Art*, pp. 137-153. La fetua de Abduh facilitó la apertura de la Escuela de Bellas Artes en El Cairo en el año 1908. Fue la primera en todo el mundo árabe.

el velo o hiyab. Se dice que su buen amigo, el abogado Qasim Amin (1865-1908) debatió con Abduh muchas de las ideas que después expondría en sus dos conocidas obras, *Tahrir al-mar'a* (La liberación de la mujer) de 1899 y *Al-mar'a al-yadida* (La nueva mujer) de 1901.

El dato es importante porque, más allá de la amistad personal entre ambos hombres, muestra la convergencia que en aquellos tiempos se producía habitualmente entre los hombres de religión reformistas y los intelectuales o políticos laicistas. Lo vimos en páginas anteriores ejemplificado en el caso de Ali Abd al-Raziq y Abd al-Razzaq al-Sanhury, algo que confirmaría las posibilidades reales de que la corriente reformista del islam –una verdadera tercera vía entre un tradicionalismo religioso replegado sobre sí mismo y absolutamente renuente a aceptar cualquier aspecto de la modernidad que se iba abriendo camino, y otra idea igualmente radical que rechazaba el islam en su conjunto y le responsabilizaba de toda la decadencia que sufría el mundo araboislámico- hubiera podido jugar un papel mucho más determinante que el que terminó jugando. Aquello no se debió tanto a un nacimiento prematuro como a una falta de continuidad por parte de las generaciones siguientes. Una breve nómina de nombre propios (en general poco conocidos en Occidente y carentes de traducción de sus obras a nuestras lenguas) nos demostraría que sí existieron continuadores, pero, o bien quedaron restringidos al trabajo académico y por tanto con escasa repercusión pública, o bien –en tiempos más recientes, cuando el auge del islam político y de las agrupaciones islamistas radicalizadas hizo irrespirable la vida y el trabajo de muchos- fueron perseguidos, forzados al exilio⁶ o, en algún caso extremo, incluso asesinados⁷.

Ninguno de estos escritores o profesores –laicos, demócratas, luchadores en pro de la libertad de los hombres y mujeres árabes y que, en mayor o menor medida, han sufrido persecuciones políticas por parte de los sectores más oscurantistas del mundo árabe- aseguraría con contundencia que el islam es el único de los problemas (incluido el de la violencia) que asolan el mundo araboislámico desde hace tiempo. Todos ellos rechazarían de plano una simplificación semejante. Porque conocen a fondo la historia –la pasada y la actual- saben que abstracciones de este calibre son inexactas y sólo aspiran a cerrar el debate o a reducirlo a esencialismos inútiles y contraproducentes. Saben que el islam no es lo único que acontece en sus sociedades y que las identidades de los musulmanes⁸ desde los creyentes a los ateos- son mucho más diversas y dinámicas que la tradicional imagen estereotipada que se proyecta de ellos. Así, frente a teorizaciones –no carentes de interés, por otra parte- como la de Jan Assmann en su conocido ensayo *Violencia y monoteísmo*⁹, en que, situándose en un contexto excesivamente textual, muestra cómo son los rasgos doctrinales los que convierten a las religiones monoteístas en sistemas más proclives a la violencia que el resto de religiones, resulta mucho más ajustado a la realidad el análisis que efectúa el pensador indio, Amartya Sen, en su conocida obra *Identidad y violencia*¹⁰, donde leemos:

⁶ El egipcio Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) fue un profesor universitario de Filosofía y autor de una abundante y rigurosa obra intelectual que desde las disciplinas de la antropología religiosa y la lingüística trató de abrir nuevas vías interpretativas al Corán. En los años 90 del siglo XX se presentó a la promoción a la cátedra universitaria y fue excluido. Cuando el asunto saltó a la prensa, comenzó a recibir amenazas, el régimen de Mubarak le negó protección policial y en 1995 decidió exiliarse a Holanda, a la Universidad de Leiden.

⁷ El caso más notable es el del egipcio Farag Foda (1945-1992), un escritor que fue miembro fundador de la Organización Árabe de Derechos Humanos y que en la década de los años 80 del pasado siglo publicó en prensa duros artículos contra los islamistas y su proyecto político. Varias de sus obras fueron secuestradas, el propio Azhar le denunció ante las autoridades y finalmente fue asesinado en 1992 por miembros de un grupo yihadista egipcio cuando salía de su despacho en compañía de su hijo de 15 años. Vid. Ana Belén Soage: “Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression”, *The Middle East Review of International Affairs*, 11, nº 2, junio 2007.

⁸ La reislamización ideológica tanto de las sociedades árabes como de las comunidades de origen árabe en Occidente ha traído consigo la cuasi total preponderancia de las denominaciones de cuño confesional sobre cualesquiera otras. Un hecho al que contribuyen asimismo muchos medios de comunicación que abusan del sustantivo *musulmán* o del adjetivo *islámico* para referirse a individuos, sociedades o rasgos culturales. Las adscripciones nacionales, regionales o culturales han cedido paso a la religiosa, algo que sólo contribuye a dar preeminencia a concepciones antimodernas y antiigualitarias de la ciudadanía.

⁹ *Violencia y monoteísmo* (trad. Mayka Lahoz), Barcelona, Fragmenta Editorial, 2014.

¹⁰ *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, (Trad. Verónica Weinstabl Y Servanda de Hagen), Madrid, Katz Editores, 2007

Los musulmanes difieren enormemente en sus creencias políticas y sociales, también difieren en sus gustos literarios y artísticos, en su interés por la ciencia y la matemática e, incluso, en la forma y alcance de su religiosidad. Si bien la perentoria necesidad de instrumentar políticas ha conducido a Occidente a una mejor comprensión de las subcategorías religiosas dentro del islam (como la distinción entre el hecho de que una persona sea chiíta o sunita), hay una creciente reticencia a ver más allá de ellas para tomar nota adecuada de las muchas identidades no religiosas que tienen los musulmanes, como las demás personas del mundo. (Sen, 2007:93)

4. LA GUÍA DEL MUSULMÁN TRISTE Y NUEVAS PRÁCTICAS REFORMISTAS EN EL ISLAM.

Tras el vigoroso arranque de finales del siglo XIX y comienzos del XX, y la producción en la década de los años 20 de ese siglo de textos más centrados en cuestiones específicas como la que afectaba a la continuidad o desaparición del califato, el ideario reformista del islam. Fue a partir de entonces perdiendo protagonismo intelectual, debido en parte a la preponderancia que alcanzaron otras ideologías de naturaleza secular, como el nacionalismo o el pensamiento socialista. Aunque lo cierto es que nunca desapareció del todo y esporádicamente siguieron publicándose obras de calidad, interés y capacidad de influencia entre un público reacio a tener que elegir entre una ausencia de religión en su vida personal o en la social, y un islam retrógrado, medievalizado, que volvía a activarse con el objetivo de alcanzar el poder político. Incluso, en ocasiones, recurriendo a la violencia.

Dalil al-muslim al-hazin (La guía del musulmán triste¹¹) -un libro publicado en 1983 y que hoy ya cuenta con 26 ediciones en lengua árabe- es una de esas obras sobresalientes cuya reciente traducción al español pretende ofrecer al lector interesado -no al teóricamente experto en islam, sino a cualquier otro que, huyendo de la simpleza de los tópicos al uso, busque obras de calidad- un buen planteamiento y una buena estructura intelectual para conocer desde dentro el pensamiento reformista musulmán de hoy.

Husayn Ahmad Amin (1932-2014), el autor del ensayo al que nos referimos fue un abogado y diplomático egipcio¹² que, ya pasados sus cuarenta años, comenzó a escribir sobre un tema al que consagraría el resto de su vida: la construcción de un pensamiento árabe ilustrado de raíz religiosa que lograra poner coto tanto al extremismo islamista como a la desaforada occidentalización en que vivía su país desde el gobierno del presidente Anwar El Sadat.

Los primeros artículos –que después reescribiría para el libro- los publicó en una revista qatari y enseguida comprobaría que su contenido y su tono no iban a granjearle aplausos ni entre los sectores más tradicionalistas del pensamiento religioso ni entre algunos laicistas. A los primeros les desagradaba el cuestionamiento radical que hacía Amin del legado religioso clásico –gran parte del cual consideraba inservible para el presente-, y los segundos pensaban que el proyecto de rescatar e implantar un islam sensato e ilustrado era al fin algo anticuado y retrógrado que sólo contribuiría a dar aliento a los islamistas.

El repaso que hace Amin a la historia política y religiosa del islam clásico es inclemente. Los califas no tuvieron inconveniente –si así les convenía- en falsificar textos o hacer que los ulemas lo hicieran por ellos. La misión del estamento religioso, al ponerse al servicio de los intereses políticos, se pervirtió inevitablemente, algo que ha seguido sucediendo hasta hoy. La corriente mística del islam (el sufismo), por su parte, cayó en excesos heterodoxos en su defensa de una fe carente de ritualización y en su preferencia de una relación directa, sin intermediarios, entre el creyente y Dios. Y aunque también se muestra sumamente crítico con los efectos de los colonialismos francés y británico en el mundo

¹¹ Esta obra ha sido traducida por mí dentro del programa de traducción Clásicos Árabes Contemporáneos de la Escuela de Traductores de Toledo y editada por Verbum, Madrid, 2019.

¹² Desempeñó labores diplomáticas –incluida la de embajador- en las legaciones egipcias de Nigeria, Gran Bretaña, Brasil, Alemania, la URSS y Argelia. También fue director de la Escuela Diplomática de Egipto.

araboislámico y con la aceptación indiscriminada de los modelos culturales europeos por parte de las élites locales, Amin no cae nunca en un antioccidentalismo radical, como sí hacían y hacen los islamistas.

Dejando al margen las duras descalificaciones que recibieron autor y obra, y la forzada inclusión de su pensamiento en tendencias ideológicas con las que nada comparte, hemos de reconocer la calidad de este ensayo, su buena escritura, y, sobre todo, la densidad intelectual de su planteamiento y desarrollo que nada tienen que ver con las habituales fórmulas, tan simplistas, que tratan de decir en una o dos frases lo que en verdad es el islam, o que defienden la imposibilidad de cambio doctrinal en él o recurren a desiderátums tan poco consistentes -y algo eurocéntricos de paso- como el que reza que lo que verdaderamente necesita la religión islámica para modernizarse es la aparición de una figura similar al alemán Lutero.

Si hasta ahora nos hemos referido en exclusiva a textos escritos en los que sus autores defendían, desde diversas aproximaciones, un islam renovado, reformado y adaptado a los tiempos, no podemos concluir el artículo sin aludir a un tipo de iniciativas de carácter práctico y no meramente especulativo que se vienen desarrollando en los últimos años, tanto en algunos países araboislámicos como entre las comunidades musulmanas europeas. Todas ellas tienen en común el estar protagonizadas o lideradas por mujeres.

En 2004 y por iniciativa directa del rey de Marruecos, Mohammed VI, el Ministerio de Asuntos Religiosos inició un programa de formación en ciencias islámicas específicamente dirigido a mujeres quienes, tras completar el ciclo educativo, obtenían el título de *murchidat* (guías o consejeras religiosas¹³). Contratadas luego por el Estado, su labor consistía en trabajar con mujeres en diferentes lugares (desde asociaciones vecinales a hospitales, prisiones, colegios u otros tipos de agrupaciones) ofreciéndoles ayuda legal o psicológica, consejo sobre asuntos de familia o trabajo y, desde luego, educación religiosa. Si bien su actividad podía extenderse a las propias mezquitas, en cuanto espacio físico, se les vetó desempeñar la función del imamato, es decir la dirección del rezo colectivo y la prédica del sermón. Fueron las presiones del Consejo Superior de Ulemas las que les impidieron ejercer de imanes, sin que ni el Ministerio ni el propio monarca se opusieran a ello. Las reformas en Marruecos sean políticas o religiosas, no se caracterizan precisamente por su ritmo acelerado.

Si el acceso de las mujeres al imamato es aún un objetivo a largo plazo en el conjunto de los países islámicos -la imagen de una mujer subida a un podio, puesta en pie ante los orantes que ocupan una posición inferior, dirigiendo sus rezos y movimientos, y haciendo oír su voz mientras ellos callan y escuchan no es algo fácil de aceptar para el común de los hombres musulmanes-, el tímido paso dado en Marruecos con la figura de las *murchidat* bien pudiera ser el precedente de algunas otras medidas de mayor calado.

Mucho más audaces están siendo otras iniciativas que, sin tutorizaciones oficialistas y sin sometimiento a autoridad religiosa alguna, vienen desarrollándose en capitales europeas desde comienzos del siglo XXI.

Quizá la más notable de todas sea la protagonizada por la abogada y escritora de origen turco, Seyran Ates (n. 1963), quien en 2017 fundó en Berlín una mezquita llamada *Ibn Rush-Goethe*. Desde entonces, allí rezan juntos hombres y mujeres -rompiendo la segregación de sexos habitual en la oración comunitaria-, y ella misma u otras mujeres dirigen el rezo y pronuncian el sermón. El hiyab está permitido, aunque muchas no lo llevan, pero no el *niqab* (el vestido largo y negro, con una pequeña abertura a la altura de los ojos) ni el *burqa*. Sospechamos que la apertura de esta mezquita puesta bajo la advocación conjunta de Ibn Rush (Averroes) -el gran filósofo racionalista del islam medieval- y de Goethe -epítome de la Ilustración alemana- no habrá sido bien recibida ni por muchos musulmanes tradicionalistas ni por las autoridades de otras mezquitas berlinesas.

¹³ Vid. Pérez Mateo, Mariví (2015): “*Murchidat*: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos”, *Feminismo/s*, nº 26, pp. 175-195.

En varias otras ciudades europeas hay iniciativas parecidas. Es el caso de Copenhague, donde la activista y política Sherin Khankan (n. 1974) –hija de padre sirio y madre finlandesa- fundó en 2016 la mezquita *Maryam*, a la que asisten únicamente mujeres. O el de París, donde la abogada franco-argelina Kahina Bahloul (n. 1979) predica un islam de tendencia sufí, es decir místico. Todas ellas se autodenominan imanes –digan lo que digan los ulemas o las autoridades religiosas, que lo que en general dicen es que tal cosa es pura herejía-, en la certeza de que nada hay en el Corán que decreta que dicha función debieran desempeñarla sólo varones, añadiendo que si esto ha acontecido así durante siglos ha sido por costumbre –exactamente igual que lo sucedido con el califato- y no por ningún precepto religioso de obligado cumplimiento. Se trata de una lucha en la que no es infrecuente que coincidan con mujeres judías o católicas que también reclaman el derecho a desempeñar funciones de primer rango en sus respectivas confesiones religiosas.

5. CONCLUSIONES

No es fácil predecir lo que deparará el futuro a esta corriente reformista del islam. Antecedentes históricos no faltan (hemos señalado algunos de los más notables) y argumentaciones precisas tampoco. Por ser optimistas, confiemos en proyectos oficialistas como el que impulsa la monarquía marroquí – siempre que no pretenda silenciar a las feministas seculares ni limite la libertad de expresión de otros sectores sociales- y también en las valientes iniciativas de las musulmanas europeas que abren mezquitas, las dirigen y predicán en ellas al margen de la tutela de los ulemas tradicionales. Confiemos, sí, en la continuidad de un pensamiento reformista religioso adaptado a los tiempos, pero sin olvidar que la historia del mundo árabe contemporáneo nos brinda tantos ejemplos de progreso y de avance como otros de retroceso y declive.