

CENTRO DI STUDI
SULL 'ECUMENISMO

Cien preguntas sobre el islam

Entrevista a
Samir Khalil Samir

realizada por Giorgio Paolucci
y Camille Eid

Centro Di *Studi* Sull'Ecumenismo
Cien Preguntas sobre el Islam
Encuentro, Madrid 2007,

Título original

Cento domande sull'islam

© 2001 Casa Editrice Marietti S.p.A., Milán

©2003

Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

6ª edición septiembre 2007

Traducción

Miguel Montes

Revisión de términos árabes y de los datos relativos a España

Juan Pedro Monferrer

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Ramírez de Arellano, 17-10.»- 28043 Madrid

Tel. 902 999 689

www.ediciones-encuentro.es

A mis amigos musulmanes, a la dulce tierra de Egipto y a mi Madre la Compañía de Jesús, por haberme enseñado el amor a la Verdad, al hombre y a Dios.

Samir

A Cinzia, por la amorosa paciencia con que me ha acompañado.

Giorgio

A mi tierra libanesa, laboratorio de convivencia entre cristianos y musulmanes desde hace siglos.

Camille

A mis amigos musulmanes, a la dulce tierra de Egipto y a mi Madre la Compañía de Jesús, por haberme enseñado el amor a la Verdad, al hombre y a Dios.

Samir

A Cinzia, por la amorosa paciencia con que me ha acompañado.

Giorgio

A mi tierra libanesa, laboratorio de convivencia entre cristianos y musulmanes desde hace siglos.

Camille

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN de Giorgio Paolucci y Camille Eid	9
GUÍA PARA LA LECTURA DE LOS TÉRMINOS	
ÁRABES	13
CIEN PREGUNTAS SOBRE EL ISLAM	
I. LOS FUNDAMENTOS	17
A. Mahoma y el nacimiento del islam.....	17
B. El Corán, la palabra «increada» de Dios.....	25
C. Cinco pilares para una fe	32
II. ¿PUEDE CAMBIAR EL ISLAM?.....	37
A. Unicidad y pluralidad	37
B. La autoridad religiosa y el problema de la representación ...	39
C. <i>Jihad</i> : ¿guerra santa o lucha espiritual?.....	43
D. Tradición y modernidad.....	59
III. EL DESAFÍO DE LOS DERECHOS	67
A. <i>Sharfa</i> y derechos humanos	67
B. La condición femenina	81 _v
C. La libertad religiosa y el caso de la apostasía	93
D. Una provocación: la reciprocidad	101

Cien preguntas sobre el islam

IV. EL ISLAM ENTRE NOSOTROS	107
A. ¿Islam europeo o Europa islamizada?	107
B. El papel de los convertidos	119
C. Alminares de Italia y de España: las peticiones al Estado ...	125
D. La mezquita, ¿una iglesia musulmana?	135
E. Cuatro modelos de integración.....	140
V. ISLAM Y CRISTIANISMO: EL ENCUENTRO INEVITABLE, EL DIÁLOGO POSIBLE	145
A. El islam y las otras religiones	145
B. Jesús y Mahoma: ¿dos profetas?	153
C. No al baile de máscaras, sí al amor a la verdad	163
APÉNDICE DE DOCUMENTOS	179
CRONOLOGÍA DEL ISLAM	181
LAMEDIALUNAEN EUROPA	185
MAPA DEL ISLAM EN ESPAÑA	187
GLOSARIO	192
BIBLIOGRAFÍA	200
ÍNDICE TEMÁTICO.....	207

INTRODUCCIÓN

Este libro es el fruto de una serie de extensos diálogos entre un islamólogo de fama internacional y dos periodistas que se dedican, desde hace tiempo, a profundizar en los temas relacionados con el islam y la convivencia entre hombres de credos y culturas diferentes. No tiene la pretensión de presentar de una manera exhaustiva una realidad compuesta y compleja como la del mundo musulmán, sino que intenta más bien responder de una manera original a una serie de preguntas presentes desde hace tiempo en la opinión pública. Preguntas que han adquirido un peso todavía más consistente después del atentado de las Torres Gemelas de Nueva York del 11 de septiembre de 2001 y el posterior conflicto que tuvo lugar en Afganistán.

Existe una gran avidez de conocimiento del mundo islámico, que, si bien a lo largo de los siglos ya se había encontrado con el Occidente, dentro y fuera de las fronteras comunes, todavía es mirado con la sospecha y la desconfianza que derivan, al mismo tiempo, de un conocimiento superficial de la historia y de una reacción emotiva ante los acontecimientos corrientes.

Para quienes, como la inmensa mayoría de los occidentales, conciben la religión como algo que pertenece a la dimensión espiritual de la existencia, el islam se manifiesta como un fenómeno nuevo y, en algunos de sus aspectos, incomprensible, porque se presenta como *din wa-dunyā wa-dawīu*, religión, sociedad y Estado, incorpora dimensiones privadas y públicas en una sola y magna realidad, y en torno a ella reúne a todos los fieles de la umma, la comunidad en la que se reco-

Cien preguntas sobre el islam

nocen mil doscientos millones de personas. Una realidad, qué duda cabe, múltiple y articulada, pero que, no obstante, presenta muchos rasgos comunes no sólo desde el punto de vista ritual, sino también en su modo de abordar la realidad y en los modelos de comportamiento que propone.

El itinerario propuesto por este libro parte del marco histórico y cultural en que nació el islam y desde el que empezó su expansión. La razón de ello es que, para obtener un conocimiento elemental de estos aspectos sigue siendo todavía fundamental en nuestros días captarlo en toda su complejidad. Las restantes secciones del libro se ocupan de algunas dificultades fundamentales con las que se han encontrado los musulmanes a lo largo de los siglos y con las que todavía hoy siguen midiéndose: la interpretación de los textos sagrados, la autoridad, los derechos humanos, la cuestión femenina, la libertad religiosa, la violencia, la relación con la modernidad y con Occidente. Las dos últimas secciones del libro están consagradas al examen de los problemas vinculados con la presencia de las comunidades musulmanas en Europa y en España, y al examen de las perspectivas de una convivencia entre cristianos y musulmanes: una convivencia que debe ser construida evitando tanto los prejuicios como las ingenuidades que han marcado estos últimos años el debate sobre la integración social y sobre el diálogo interreligioso.

La convivencia es un edificio difícil de construir, tanto si se habla la misma lengua y se comparten los mismos valores, como (y con mayor razón) si se pertenece a mundos diferentes aunque con frontera común. Una condición necesaria (aunque no suficiente) para aprender a convivir es mostrarse disponible a conocer al otro, una aventura que, con bastante frecuencia, nos obliga a mirarnos en el espejo y a redescubrir la consistencia de nuestra propia identidad. Y precisamente entre estas dos orillas —el conocimiento del otro y el redescubrimiento de nuestra propia identidad— se sitúa, idealmente, el trabajo del Centro di Studi sull'Ecumenismo, del que ha nacido este libro y en el que se reconoce.

Nos sirve de guía en esta «exploración» del universo islámico Samir Khalil Samir, jesuita, egipcio con pasaporte italiano, cuya biografía académica y científica nos ayuda a comprender su estatura intelectual. Nació en El Cairo, el año 1938, y se formó en Francia y cu

Introducción

Holanda. En la actualidad vive en Beirut, donde enseña en diversas facultades de la Universidad Saint-Joseph. En esta última ha fundado el CEDRAC (*Centre de documentation et de recherches arabes chrétiennes*). Ha sido profesor visitante en la universidad de El Cairo, en la Sophia University de Tokio, en la Georgetown University de Washington, en las universidades de Graz (Austria), de Belén (Palestina) y de Turín (Italia). Ha promovido y dirige la colección *Patrimoine arabe chrétien*, editada sucesivamente en El Cairo y, después, en Beirut. En ella se han publicado, desde 1978, trece volúmenes. Es codirector de la revista de orientalismo «Parole de l'Orient» publicada en Líbano. En Italia es fundador y director (desde 1994) de la colección *Patrimonio culturale arabo cristiano*; y en España es miembro del Consejo Asesor de la revista *Qurtuba. Estudios andalusíes*, de la colección «Studia Semítica» y, además, codirector de la revista *Collectanea Christiana Orientalia*. Es presidente de la *International Association for Christian Arabio Studies* y autor de una veintena de volúmenes y de cerca de quinientos artículos científicos sobre el islam y el Oriente cristiano.

Sólo hemos presentado una parte del extenso y articulado currículum de Samir Khalil Samir, pero erraría quien pensara encontrarse ante un estudioso que considera el objeto de sus investigaciones con el distanciamiento del intelectual refinado. Lo que sorprende en su personalidad es que el conocimiento de la materia va siempre acompañado de la pasión por el hombre, por la sed de verdad que habita en toda persona y que el estudioso es capaz de descubrir y valorar. Y esto es también así en nuestro hombre a causa de su pertenencia a un pueblo que ha sido a lo largo de su historia, y sigue siéndolo aún en nuestros días, una encrucijada de culturas y de credos: el mundo árabe-cristiano, un mundo que conserva la memoria de una convivencia secular con el islam, plagada de contrastes y tribulaciones, aunque no exenta de aspectos positivos. Y precisamente esa memoria puede representar un precioso recurso para todos los que se interrogan hoy en Occidente sobre las modalidades con las que se puede construir una convivencia con los musulmanes emigrados de sus naciones de origen.

Samir Khalil Sumir proporciona unas respuestas a estos interrogantes que, en ocasiones, pueden parecer «impopulares» o, en cualquier caso, alejadas de los *tópicas* que se han venido afirmando estos años,

Cien preguntas sobre el islam

pero que nacen tanto del profundo conocimiento de la tradición y de la mentalidad islámicas, como de la familiaridad madurada con la situación italiana y española durante las numerosas estancias que ha desarrollado en estos países.

La fórmula de la entrevista permite dar agilidad a la exposición de los temas, conservar un tono coloquial y enriquecer las respuestas con algunas anécdotas pertenecientes a la «agitada» biografía del autor, de quien hemos intentado mantener hasta el tono y la expresividad típicos de su tierra y de su gente. Aunque somos conscientes de que los temas tratados inflaman y dividen a la opinión pública, no hemos querido esconder o mermar las provocaciones dirigidas contra un cierto modo *politically correct* de entender la relación entre culturas y credos diferentes, todas ellas formuladas, por otra parte, con la intención de plantear las condiciones necesarias para hacer crecer esta relación y no para perjudicarla.

Aunque somos conscientes de los límites de nuestro trabajo, esperamos haber puesto a la disposición de un público muy extenso —más que el ya nutrido pelotón de los adictos a estos trabajos— un instrumento útil que permita conocer y salir al encuentro de una realidad a la que pertenecen esos hombres y mujeres que, en estos últimos años, se han convertido en nuestros «vecinos del piso de al lado».

Giorgio Paolucci y Camille Eid

GUÍA PARA LA LECTURA DE LOS TÉRMINOS ÁRABES

	indica una pausa en la pronunciación
d	<i>d</i> enfática
dh	como el grupo <i>th</i> en la palabra inglesa <i>the</i>
h	<i>h</i> aspirada como en la palabra inglesa <i>helio</i>
h	<i>h</i> muy aspirada
j	como la <i>j</i> en la palabra francesa <i>jeune</i> , o la <i>j</i> catalana
kh	como la <i>j</i> española
s	<i>s</i> enfática
sh	como en la palabra inglesa <i>shoulder</i>
t	<i>t</i> enfática
th	como la <i>z</i> española
z	<i>s</i> sonora
z	<i>s</i> sonora enfática
	consonante gutural próxima a la vocal a

a, í, ü indican una prolongación de la vocal en cuestión

I. LOS FUNDAMENTOS

A. MAHOMA Y EL NACIMIENTO DEL ISLAM

1. Para comprender el islam es necesario considerar sus orígenes. ¿Puede hablamos del marco social y religioso en el que comenzó la predicación de Mahoma?

El islam nació y se desarrolló en la Península arábiga, precisamente en sus dos ciudades principales, La Meca y Medina, entre los años 610 y 632. Estos 22 años marcarán de modo decisivo, en primer lugar, la historia de Arabia y, a continuación, la de Oriente Medio y el mundo entero, gracias a la extraordinaria personalidad de Mahoma.

Éste, nacido en La Meca en torno al año 570, ya había perdido a su padre poco antes de su nacimiento y perdió también a su madre cuando era todavía muy niño. Por eso, fue adoptado, primero, por su abuelo y, más tarde, por su tío, miembros de la importante tribu de Quraysh. Más adelante, entró al servicio de Khadíja, una rica viuda dedicada al comercio. Con ella se casó un poco después¹. A la edad de 40 años, en el 610, como consecuencia de un período de retiro solitario en las montañas, vive una intensa experiencia mística y decide dedicar su vida a la tarea de dar a conocer a todos el Dios único. Según la tradición islámica, eran muchos los que buscaban, en tiempos de Mahoma, una religión monoteísta y una fe caracterizada por una fuerte espiritualidad. Se

¹ Malionuí tenía 25 años cuando se casó con Khacijja, que andaba por los 40.

Cien preguntas sobre el islam

habla, en particular, del primo de Khadlja, un tal Waraqa ibn Nawfal, que desempeñó un papel esencial en el nacimiento del islam, así como en el de los así llamados *hunaía*².

Estas ideas monoteístas ejercen una fuerte influencia en Mahoma y transforman hasta tal punto su vida que le impulsan a comunicar lo que, de vez en cuando, se le revela de una manera misteriosa. No hemos de olvidar tampoco que en Arabia residían numerosas tribus judías y cristianas. Es más, los únicos tres reinos árabes conocidos antes y durante el advenimiento del islam eran precisamente cristianos³. Así pues, en cierto modo, el ambiente pagano en Arabia estaba predisposto para recibir una predicación monoteísta.

¿Qué es lo que predica Mahoma? Su mensaje en La Meca es claro, simple y marcadamente religioso: creer en un Dios único, *Alláh*, y en el día del Juicio en el que cada uno será evaluado según sus acciones y, por consiguiente, destinado al infierno o al paraíso, implorar de Dios el perdón de los pecados, hacer las dos oraciones prescritas (las oraciones de la mañana y la oración de la noche)⁴, mantenerse alejado del adulterio y rechazar la costumbre árabe de enterrar vivos a los recién nacidos. Predica además la justicia social para con la viuda, el huérfano y el pobre, a través de un desprendimiento de las riquezas, con acentos que recuerdan al profeta Amos del Antiguo Testamento. Pero lo que afirma, sobre todo, Mahoma es que él es el profeta elegido por Dios para comunicar a la humanidad la última revelación. Una revelación que le ha sido transmitida por medio del arcángel Gabriel.

En los momentos de mayor aislamiento, busca el apoyo de los fieles de las religiones monoteístas, a quienes llama la «gente del Libro», o sea, a los judíos y a los cristianos, los únicos que poseían entonces

² La palabra procede del siríaco *hanpe* y significaba para los árabes cristianos «pagano». En la tradición musulmana, en cambio, adquirió el significado de «monoteísta» o «creyente puro» que no pertenece ni al judaísmo ni al cristianismo y, por consiguiente, fue aplicado a Abrahán (El Corán 111,67).

³ El reino himyarí en el Yemen del siglo VI y los dos reinos de los lajmíes y de los gassáníes en el norte.

⁴ Sólo más tarde, en Medina, se convertirán en tres las oraciones (con el añadido de la oración de mediodía), para transformarse después en las cinco actuales.

Los fundamentos

un libro revelado⁵. Éstos concuerdan con él en lo que se refiere al monoteísmo, a la doctrina relativa al Último día y a la resurrección de los muertos, pero no aceptan en absoluto su pretensión de ser profeta de Dios.

2. *Dice usted que los cristianos y los judíos coinciden con él en la fe en un Dios único, Alláh. ¿Hay que deducir de aquí, por tanto, que Alláh no es un dios específico de los musulmanes, como muchos se ven inducidos a pensar en Occidente?*

Desgraciadamente, esta convicción está muy difundida en Europa. *Alláh* no es, en modo alguno, una «invención» de Mahoma o de la religión islámica. La raíz de la palabra es común a todas las lenguas semíticas y a todas las lenguas de los pueblos del Mediterráneo meridional, y la encontramos en la palabra hebrea *'Elóhim* del Antiguo Testamento, así como en siríaco y en arameo. La lengua árabe ofrece la posibilidad de distinguir entre *iláh*, dios con minúscula, y *Alláh*, el Dios absoluto, donde el artículo árabe *al-* se ha fusionado con el sustantivo *iláh*. Por consiguiente, *Alláh* era simplemente el nombre con el que los árabes se referían al Dios por excelencia, y el islam no ha hecho otra cosa más que adoptar una palabra preexistente ya antes de su nacimiento y atestiguada en la poesía preislámica precisamente por autores cristianos.

De todos modos, es significativo el hecho de que los musulmanes, cuando traducen el Corán a las lenguas occidentales, se niegan en nuestros días a traducir *Alláh* por Dios o bien por *Dieu* o bien por *God*. Se ha convertido casi en un dogma el uso de mantener la palabra *Alláh* en árabe. Me parece que es una actitud fanática la pretensión de que éste sea el nombre del «Dios de los musulmanes» y que nadie más tenga derecho a emplearlo. Esta pretensión absurda ha llevado, efectivamente, en Malaysia, a la promulgación de una ley que prohíbe a los cristianos el empleo de la palabra *Alláh* para referirse a Dios, pues la

⁵ Es necesario precisar que esta expresión sólo es posible comprenderla en el marco coránico, pero no corresponde en absoluto al cristianismo, liste último nunca ha sido presentado como una religión del libro, sino como la revelación de Cristo, una revelación consignada también en libros.

Cien preguntas sobre el islam

consideran monopolio de los musulmanes. Y sorprende ver que hasta los occidentales sigan esta regla para hablar mal de *Alláh* cuando se trata de criticar a los musulmanes, como si se tratara de una divinidad que «pertenece» al islam.

Allah formaba parte, por consiguiente, del panteón árabe, y muchos árabes de la época preislámica —entre ellos el mismo padre de Mahoma— se llamaban ^cAbd Allah, siervo de *Allah*. Es probable que los árabes paganos utilizaran la palabra *Allah* para referirse a una divinidad particularmente poderosa, a veces con el atributo *al-Rahmán*, el Clemente. Los judíos y los cristianos árabes usaban la palabra *al-Rahmán* para referirse al Dios único, como revelan algunas inscripciones de época preislámica descubiertas en Arabia. Una inscripción muy significativa que se remonta al siglo VI, y contiene una afirmación trinitaria, presenta *al-Rahmán* como el atributo de Dios Padre para los cristianos, dado que habla de *al-Rahmán*, de su hijo *Christos* y del Espíritu Santo. *Rahmán* es, por consiguiente, el atributo paterno en la tradición cristiana y el atributo esencial de Dios para los judíos, mientras que era considerado como uno de los dioses más poderosos por los árabes paganos.

3. Volviendo a Mahoma, ¿cómo acogió la población pagana de La Meca su predicación monoteísta?

En un primer momento, las ideas de Mahoma no encontraron fuerte oposición entre los habitantes paganos de su ciudad. Éstos se limitaron a burlarse de él acusándole de estar poseído por algún espíritu maligno o de ser un adivino. A esto hay que añadir también el hecho de que, al principio, Mahoma no tenía intención de fundar una nueva religión, sino que se limitaba simplemente a amonestar a los árabes con la inminente llegada del día del Juicio. Si exceptuamos a un reducido grupo de jóvenes, de condición bastante modesta, pocos le siguieron.

Sin embargo, cuando empezó a atacar de una manera abierta el politeísmo de sus conciudadanos, la oposición se volvió áspera, ya que eso representaba una amenaza para los intereses de los clanes de la ciudad. Éstos, en efecto, se enriquecían gracias a los peregrinos que allí afluían anualmente. La Meca era, efectivamente, no sólo un importante centro político, social y comercial de Arabia, sino también un lugar religioso. Ya en la época preislámica se reunían allí todas las tribus durante un mes específico dedicado a la peregrinación, para adorar a

Los fundamentos

sus divinidades colocadas en torno a la Kaaba, el edificio en forma de cubo que contiene la piedra negra, además de hacer comercio u organizar certámenes poéticos. Obligar a esta gente a destruir sus ídolos hubiera perjudicado los negocios.

La predicación de Mahoma molesta además a los habitantes de La Meca, porque pide la solidaridad con los pobres y, por consiguiente, la rechazan. De este rechazo extrae la convicción de ser profeta, combatido como todos los que le habían precedido, según el dicho «nadie es profeta en su tierra». Dado que también se le opuso su poderosa tribu de los Quraysh, Mahoma se sintió todavía más aislado con su pequeño séquito de gente humilde. La hostilidad de que era objeto le indujo a enviar durante algún tiempo a sus seguidores a Etiopía, sede de un reino cristiano, donde recibieron una acogida muy generosa. Se cuenta que el Negus etíope, al escuchar la traducción de los bellísimos versículos coránicos de la Anunciación, se conmovió y llamó «hermanos» a sus huéspedes musulmanes⁶.

4. Así pues, la que se dirigió al reino de Etiopía fue la primera «hégira», emigración. Habrá otra mucho más decisiva...

La creciente oposición de los habitantes de La Meca condujo a Mahoma a modificar su estrategia. Establece un acuerdo con la ciudad rival de Yathrib, la segunda en importancia de Arabia, situada a unos 350 kilómetros de La Meca. Los habitantes de Yathrib le aseguran que están dispuestos a recibirle y Mahoma envía allí a sus seguidores por pequeños grupos a fin de no llamar la atención: se trataba, en efecto, de una verdadera traición a su ciudad. Él mismo huirá a Yathrib en la noche entre el 15 y el 16 de julio del año 622 d. de C, fecha que marca el comienzo del calendario musulmán⁷.

⁶ Véase el Corán, *sūra* o *azora* de María (XIX). Salvo indicación contraria, emplearemos la traducción de J. Vernet, Editorial Óptima, Barcelona 2002⁴. También seguimos la numeración de los versículos que presenta esta «lición, excepto cuando empleemos el texto de la versión electrónica de la Asociación listudiantil Musulmana de Oregon State University.

⁷ La raíz de hégira es la misma que la de Hagar, la sierva de Abrahán obligada a huir al desierto con su hijo Ismael, considerado como el fundador del linaje de los árabes.

Cien preguntas sobre el islam

En Yathrib, llamada desde entonces Medina⁸, establece Mahoma una serie de pactos con todas las tribus presentes, incluidas las poderosas tribus judías, y empieza a organizar la vida civil y religiosa. En esta ciudad se vio libre, por fin, para realizar su proyecto global, que es, conjuntamente, religioso, social y político. Esta evolución figura en el origen del debate moderno entre los musulmanes sobre cuál deber ser considerado como el verdadero islam: el de la primera fase, elaborado en La Meca y caracterizado por una fuerte impronta espiritual, o bien el de la segunda, el de Medina, de naturaleza claramente social y política. Se trata de dos concepciones muy diferentes.

5. *¿En el sentido de que el profeta se vuelve también legislador y caudillo?*

A buen seguro, aunque no sólo. Será bueno recordar que Mahoma llegó a Medina con un puñado de seguidores desarraigados de su tierra y sin trabajo, y que todos ellos tenían necesidad de dinero y de asistencia. Sus hombres fueron mantenidos por aquellos que les habían recibido. De ahí que Mahoma buscara ganarse el consentimiento de las tribus judías, las más ricas de la ciudad, orientando en un primer tiempo la oración hacia Jerusalén e imponiendo el ayuno en el día del *Kippür*, tal como hacen los judíos. Ahora bien, sus intentos no tuvieron el éxito apetecido y los judíos no lo reconocieron como profeta.

En consecuencia, después de tres años y medio aproximadamente, decide cambiar de rumbo: orienta la oración hacia La Meca, mientras que el ayuno se amplía a un mes entero elegido entre los meses sagrados del calendario árabe. La nueva orientación de la oración (la nueva *qibla*) está destinada a «conquistar» a los árabes paganos. El ayuno no coincide ya con el uso de los judíos. Estos últimos emplean un calendario solar, Mahoma seguirá el calendario lunar de los árabes constituido por 355 días.

6. *Tras esta ruptura, ¿ cómo hizo Mahoma para garantizar el sustento de su gente?*

Recurriendo a las *razias*, una palabra que deriva, probablemente, de la árabe *gazwa*. Según la biografía más autorizada, la *Sira* de Ibn

Abreviación tle *Mnúiml al-nabí*, la ciudad del profeta.

Los fundamentos

Hishám⁹, Mahoma fue protagonista, en el decenio transcurrido en Medina, de diecinueve operaciones entre guerras y razias.

Los árabes de la tradición preislámica observaban cuatro meses sagrados durante los cuales estaba prohibida la guerra, mientras que sí estaba permitida durante los otros meses del año, en dos estaciones diferentes. Mahoma respetó en cierto modo esta costumbre, sin que los musulmanes vieran en ella nada incompatible con su nueva fe. A fin de cuentas, la guerra formaba parte de la cultura beduina.

Estos conflictos procuraron, pues, a Mahoma ricos botines¹⁰, pero sobre todo le permiten establecer pactos con las diferentes tribus a fin de salir de su aislamiento y de ampliar su base. Cuando se siente más fuerte, ataca a una nueva tribu, la somete y la obliga a pagar tributo; cuando considera que tiene la misma fuerza que el adversario establece con él un pacto; cuando es más débil, se limita simplemente a evitar el choque. Así, gracias a su inteligente estrategia, consigue ampliar la base y la influencia del islam, tanto desde el punto de vista numérico, como en el ámbito político.

En este período intenta también algunos ataques contra La Meca, y el año 624 consigue la victoria en la famosa batalla del Badr contra la caravana de Abü Sufyán¹¹. Otras veces organiza ataques contra convoyes de comerciantes de La Meca, pero su táctica se revela demasiado arriesgada: durante uno de estos choques, en la batalla de Uhud, es herido y se teme por su vida. Este suceso fue interpretado, no obstante, por los musulmanes como una victoria de Mahoma, pues sostienen que, aunque los habitantes de La Meca podían haberle matado, no lo hicieron; interpretación confirmada en un fragmento coránico¹².

⁹ Ibn Hisham (fallecido el año 834) se basó en la *Sira* perdida de Ibn Ishaq escrita hacia el año 750.

¹⁰ Son numerosas las azoras que hablan del derecho de Mahoma a una quinta parte del botín: «Te preguntan, Mahoma, por los botines. Responde: Los botines son de Dios y del Enviado. ¡Temed a Dios! ¡Arreglad vuestras diferencias! ¡Obedeced a Dios y a su Enviado, si sois creyentes!» (azora del Botín VIII, 1); «Sabed que de cualquier cosa que forme parte del botín que obtengáis pertenece el quinto a Dios, al Enviado...» (azora del Botín VII, 41-42).

¹¹ Hombre notable de La Meca y padre de Mu^hawiya, fundador de la dinastía Omeya (661-750).

¹² Azora de la Famli» de 'Imrin III. 11X-129.139-160.165-180.

Cien preguntas sobre el islam

Llegado a este punto, Mahoma se siente lo bastante fuerte para atacar a los judíos. Una tras otra, expulsa de la ciudad a las tres tribus judías de Medina y los musulmanes confiscan sus bienes. A este período se remonta la batalla de Jaybar, un oasis situado no lejos de Medina, donde los judíos que allí se habían refugiado fueron derrotados al cabo de un prolongado asedio de cuarenta y cinco días. La victoria de Jaybar entró en la mitología musulmana como testimonio de su superioridad sobre los judíos, hasta tal punto que todavía hoy la siguen evocando los militantes islámicos y los jóvenes de la *Intifada* palestina en sus eslóganes.

7. Y Mahoma sigue adelante con su estrategia hasta el choque decisivo con La Meca...

Después de haber ampliado su base y haberse convertido en más ricos y más fuertes que cualquier otra tribu árabe, los musulmanes pueden enfrentarse ahora con La Meca. En enero de 630 consigue entrar Mahoma en su ciudad natal sin derramamiento de sangre, porque los habitantes de ésta reconocen ahora su supremacía militar. Se comporta de una manera generosa con sus ex conciudadanos (sólo tres hombres y dos mujeres fueron condenados a muerte), pero exige la destrucción de todos los ídolos que había alrededor de la Kaaba.

En este momento casi toda la Península arábiga se convierte al islam. He dicho «se convierte al islam», sin embargo parece que se trata sólo de una sumisión militar. En realidad, ambas cosas eran idénticas, porque quien se sometía a Mahoma le reconocía como gobernante y como profeta enviado por Dios. Por consiguiente, no se requiere sólo la sumisión política y militar, sino también el reconocimiento del único Dios y de su profeta. Un reconocimiento que se expresa asimismo con el pago de un tributo para el mantenimiento del ejército.

En marzo de 632, el año 10 de la hégira, puede emprender, por fin, Mahoma su primera (y última) peregrinación a La Meca, convertida ya en islámica. Es la así llamada peregrinación del adiós. En el discurso pronunciado ante la muchedumbre de musulmanes comunica a su gente el último versículo coránico que había recibido: «Hoy os he completado vuestra religión y he terminado de daros mi bien. Yo os he

Los fundamentos

escogido el islam por religión»¹³. En mayo del mismo año, mientras estaba preparando una expedición contra la Transjordania, se sintió mal y tuvo que renunciar a ella. Morirá el 8 de junio entre los brazos de su mujer preferida^c Á'isha¹⁴.

B. EL CORÁN, LA PALABRA «INCREADA» DE DIOS

8. *Examinemos más de cerca la figura del legislador y del predicador. ¿ Cómo nace el Corán?*

Mahoma tuvo que trabajar a fondo para desarrollar la legislación de los beduinos, que no tenían otras leyes más que las transmitidas por la tradición. En Medina tuvo que resolver toda una serie de problemas sociales, económicos, familiares, matrimoniales, de relaciones con los esclavos, con los judíos y con los cristianos. Cada vez que le plantean un problema, tal vez al cabo de algunos días, le da una respuesta en forma de revelación, en el sentido de que la respuesta está presentada como «bajada» de parte de Dios sobre él.

El de la revelación coránica es, en efecto, un dogma esencial para el musulmán. En la revelación cristiana, el redactor del texto sagrado es, al mismo tiempo, coautor con Dios y escribe bajo el influjo del Espíritu Santo. Por consiguiente, en el caso de la Biblia se habla de «inspiración». Cuando un cristiano abre el Evangelio, lee: Evangelio de Jesucristo *según* Mateo, Marcos, Lucas o Juan. Este *según* es esencial y es muy fácil de reconocer el estilo de cada evangelista. En el islam las cosas son de otro modo: el Corán no es considerado sólo un texto revelado, sino *munzal*, descendido¹⁵, sobre Mahoma. El texto sería simplemente la transcripción literal de un Corán «increado» que se encuentra desde siempre junto a Dios y que ha «descendido» con la forma de un Corán histórico.

¹³ Azora de la Mesa V,5.

¹⁴ Mahoma, que había permanecido monógamo mientras vivió Khadlja, tuvo después por lo menos tres mujeres. Con ^cÁ'isha, hija del futuro primer califa Abu Bakr, se cuso cuando ésta tenía seis años, aunque el matrimonio no se consumó hasta que llegó a los nueve.

" ívstc es el significado del verbo árabe *nn/nñi* traducido por *revelar*.

Cien preguntas sobre el islam

La tradición islámica, apoyándose en algunos versículos, sugiere que este «descenso» tuvo lugar en bloque en el momento de la vocación profética de Mahoma, llamada la Noche del Destino. Dice el Corán: «...Nos lo hemos hecho descender en la noche del Destino. ¿Qué te hará entender lo que es la noche del Destino? La noche del Destino es mejor que mil meses. Los ángeles y el Espíritu descienden, en ella, con permiso de su Señor, para todo asunto. ¡Paz! Ella dura hasta que sube la aurora»¹⁶. En los primeros versículos de la azora del Humo (XLIV) se encuentra otra referencia: «Ha *mim*¹⁷. ¡Por el Libro evidente! Nos lo hemos hecho descender en una noche bendita. Nos somos los amonestadores. En esa noche se ha decidido toda orden sabia».

Así pues, los musulmanes sostienen que aquella noche el Corán, que hasta ese momento estaba en el cielo «en una tabla conservado»¹⁸, fue, literalmente, «hecho descender» sobre Mahoma, que lo comunicó, a continuación, a sus fieles en «fragmentos», según las circunstancias. No se trata, por tanto, de una creación de Mahoma, que se limita a ser el «re-transmisor» material de un texto que le fue «dictado» por Dios a través del arcángel Gabriel.

Permítaseme un recuerdo personal: en el examen oral de la reválida que pasé en El Cairo me preguntaron quién era el autor del Corán. Como es obvio, dado que yo era cristiano, no podía responder «Dios» a esta pregunta-trampa, pero si no lo hacía me arriesgaba a que me suspendieran. A mi espalda, un amigo musulmán no paraba de decirme en voz baja: «Di que es Dios, y acaba de una vez». El Señor me inspiró después la respuesta adecuada: «Para los musulmanes es Dios». Una respuesta descriptiva y no normativa.

9. *¿ Qué consecuencia teológica se deriva de este dogma, es decir, del hecho de que el Corán sea considerado como «la lengua de Dios»?*

Si el Corán ha «descendido», no existe ninguna posibilidad de interpretación crítica o histórica, ni siquiera en lo que se refiere a aque-

¹⁶ Es la totalidad de la azora del Destino (XC VII).

¹⁷ Letras del alfabeto árabe que corresponden a la *h* y a la *m*. No está clara su función al comienzo del versículo.

¹⁸ Azora del Zodiaco, LXXXV, 22.

Los fundamentos

líos aspectos vinculados de una manera evidente a los usos y costumbres de un marco histórico y cultural particular. En el ámbito cristiano se practica la crítica bíblica —que se viene practicando no desde los tiempos de la Ilustración, como alguien sostiene erróneamente, sino ya desde los tiempos de los Padres de la Iglesia—, porque, si el texto bíblico ha sido revelado por Dios siguiendo modalidades humanas, eso significa que la palabra de Dios es recibida también por los hombres teniendo en cuenta las condiciones contingentes en las que éstos se encuentran.

En la historia del islam sucedió que, en un determinado momento, se decidió que ya no era posible la interpretación del texto. Por eso hoy el solo intento de comprender qué significa, qué mensaje quiere comunicar en un determinado contexto, es considerado como una voluntad de ponerlo en tela de juicio. Y en esto consiste la verdadera tragedia del mundo islámico: no está claro quién lo ha decidido, pero todos aceptan este postulado. Desde el siglo XI la «puerta de la interpretación»¹⁹, del esfuerzo personal, se considera cerrada, y nadie ha conseguido abrirla. En general, se considera que el gran al-Gazáli²⁰ fue el último que repensó lícitamente el islam de modo definitivo.

A lo largo de la historia han surgido numerosos reformadores, pero no han conseguido imponerse al conjunto de la comunidad islámica. Averroes²¹ es autor de un libro famoso sobre el papel de la razón en la interpretación del texto coránico. Este libro lleva el título de *Doctrina decisiva sobre la armonía entre la ciencia y la revelación. Explicación de los métodos demostrativos de los dogmas religiosos*. La revelación es la *Shari'c*. En esta obra sostiene de una manera argumentada que el hombre tiene *derecho* a interpretar (*ta 'wil*) el Corán. Más aún, tiene el *deber* de interpretarlo, y no sólo comentarlo (*tafsir*) para comprender su significado auténtico, referido al tiempo en que vive.

¹⁹ En árabe *bab al-ijtihád*.

²⁰ Aba Hamid Muhammad al-Gazalí (1058-1111), llamado Algacel.

Teólogo y pensador musulmán autor de numerosos tratados filosóficos y doctrinales.

²¹ Abu al-Walid Muhammad ibn Rustid. Filósofo árabe nacido en Córdoba el año 11 26.

Cien preguntas sobre el islam

También se han llevado a cabo en la época moderna muchos intentos en esta dirección, casi siempre en vano. El peso de esta tradición y, sobre todo, el miedo a poner en tela de juicio las seguridades adquiridas han dado en la creación de un tabú: el Corán no se interpreta, no puede ser repensado de manera crítica.

10. *¿Cuándo se recogió en un solo libro el conjunto de las revelaciones?*

Veinte años después de la muerte de Mahoma. El profeta no quiso nunca que se hiciera esa colección durante su vida. Por eso, las azoras eran aprendidas de memoria y, en ocasiones, transcritas en trozos de arcilla, en hojas de palma, en pergamino o en huesos de camello. Sólo con el califa ^Uthman²² fueron recogidos todos estos fragmentos con la intención de constituir un *mushaf*, un libro. ^Uthmán quiso hacer frente, en efecto, de una manera radical, al problema que suponía la difusión de otras versiones del Corán. Así pues, reunió a los siete *huffaz* (memoriones) más famosos, o sea, a aquellos que se habían aprendido de memoria algunos fragmentos del Corán, y de este modo dio origen a la versión oficial llamada *uthmaniana*.

Con todo, los problemas subsistieron aún durante mucho tiempo. Los árabes no ponían aún en aquella época los diacríticos en las letras del alfabeto y esto podía dar lugar a una serie de intercambios entre diferentes letras que tienen una grafía idéntica. Son, en efecto, los diacríticos los que marcan —en función de su número y de que estén encima o debajo de la letra— la diferencia entre *b*, *t*, *th*, *n* e *y*, por ejemplo, por lo que su omisión podía originar una lectura errada del texto. Pero no sólo esto, faltaban también los signos vocálicos, indispensables en una lengua semítica para una lectura correcta de las vocales breves. En la azora de los Romanos (XX)²³, por ejemplo, no está claro si es preciso leer *galaba 1-Rum* o bien *guliba 1-Rum*: los romanos

²² ^Uthman ibn ^Affan, primero entre los notables de La Meca que se convirtió al islam. Sucedió el año 644 a ^Umar como tercer califa. Murió asesinado el año 656.

²³ En árabe, el término *Rum*, que significa romanos, se refiere a los bizantinos del Imperio romano de Oriente.

Los fundamentos

han vencido o los romanos han sido vencidos. No se trata de una diferencia de poca monta.

Una vez establecida la versión oficial, el califa °Uthmán ordenó la destrucción de todas las otras. De ahí que la versión realizada por iniciativa suya sea el Corán que tenemos hoy, fruto de un compromiso entre siete *huffaz* que, a menudo, discrepaban entre ellos. Por consiguiente, es imposible afirmar con certeza que esta versión sea la colección de lo que Mahoma pronunció de hecho. Las revelaciones están distribuidas a lo largo de unos ocho mil días, desde el año 610 al 632, y no hay ser humano que pueda pretender poseer una memoria tan perfecta que sea capaz de recordar, a muchos años de distancia, las palabras textuales escuchadas una sola vez.

Cuando los Padres de la Iglesia escribían en griego no citaban los Evangelios al pie de la letra; esto mismo hubiera sido considerado como algo grave con respecto al Corán. Recuerdo haber asistido en Roma, durante un encuentro sobre el diálogo islamo-cristiano, a una escena embarazosa para un imán encargado de recitar una oración. El pobrecillo dijo una palabra equivocada en la recitación de memoria de algunos versículos del Corán y, de inmediato, se elevó un murmullo entre los musulmanes presentes, que le corrigieron, pero éste se equivocó dos veces más y, al final, él mismo se interrumpió descompuesto y se marchó lleno de vergüenza. Había escandalizado, en efecto, a sus oyentes deformando la palabra increada de Dios.

Para los musulmanes, el Corán se puede comparar a Cristo: éste es el Verbo de Dios encarnado; el Corán —ruego que se me perdone el juego de palabras— es el verbo «empapelado», fijado en el papel. Este paralelo debería permitir a los musulmanes considerar el Corán como divino y *humano* al mismo tiempo, como hacen los cristianos al reconocer las dos naturalezas de Jesús, pero, de hecho, lo consideran sólo como divino.

11. *¿Están colocados los 114 capítulos o azoras que componen el Corán por orden cronológico según los tiempos de su revelación?*

Excepto la primera azora, la llamada *al-fatíha*, o sea la «azora de la apertura», todas las demás están por orden de extensión, desde la más larga a la más corta. No obstante, existe una clasificación cronológica aproximada de los diferentes capítulos. Cuando se abre un ejemplar del

Cien preguntas sobre el islam

Corán en árabe aparece, bajo el título, la indicación «esta azora ha descendido después de esta otra» y cuando se pasa a esta otra se lee «ha descendido después de aquella otra». Por otra parte, no hay que pensar que a cada azora particular le corresponda una sola intervención de Mahoma. Muchas azoras presentan, en efecto, en su interior versículos que han «descendido» en momentos diferentes.

12. *¿Ofrece la lectura del Corán, objetivamente, algo sorprendente y extraordinario a quienes conocen el árabe?*

Muchos pasajes tienen una excepcional fuerza de atracción, otros resultan un poco extraños y herméticos. Hay algo que escapa a la comprensión, pero suscitan maravillas las sorprendentes contracciones sintácticas que producen un efecto que yo calificaría de mágico. Si yo escribiera hoy de este modo, me dirían que es anormal y artificial. Ahora bien, junto a estos numerosos versículos, hay otros muy aburridos, fragmentos que no poseen ninguna inspiración poética, textos legislativos que no parecen tener ni la más mínima inspiración poética o espiritual.

La lectura del Corán, para una persona de cultura cristiana, le resulta extraña y, más adelante, incluso decepcionante. Se descubre enseguida que no tiene nada que ver con la Biblia. Hay algunos fragmentos que la recuerdan, y figuran a buen seguro entre los más bellos del Corán, pero hay también páginas y páginas de prácticas directrices sobre la vida cotidiana. Y junto a los problemas personales de Mahoma con sus mujeres, encontramos hermosas reflexiones espirituales y oraciones.

Uno de los capítulos más bellos es la «azora de la Fe pura», la número CXII, que proclama: «Di: 'Él es Dios, es único, Él solo. No ha engendrado ni ha sido engendrado, y no tiene a nadie por igual'». El «no ha engendrado ni ha sido engendrado» iba dirigido contra los árabes paganos, pero enseguida fue entendido como dirigido a los cristianos, contra su Credo, en donde se dice que Jesucristo fue «engendrado, no creado». Cuando se pronuncian hoy estos versículos, ningún musulmán piensa en los paganos, sino en los cristianos. Otras azoras, en cambio, son más bien aburridas, y quien las lee en árabe no vislumbra lo que los musulmanes llaman *ī'jaz al Qur'an*, es decir, «el milagro del Corán».

Los fundamentos

13. *¿Se entiende por «milagro del Corán» la afirmación según la cual el Corán habría descendido del cielo tal cual?*

No exactamente. El *i'jáz*, el milagro, es para los musulmanes el estilo literario inimitable del Corán. En un determinado momento, la gente le pregunta a Mahoma: «Tú, que pretendes ser profeta, ¿qué signo nos das? Haz un milagro. Tú nos hablas de los milagros de Moisés, de los de Jesús: ¿y tus milagros?, ¿dónde están?». Y Mahoma responde: «Mi milagro es el Corán: elaborad un solo versículo semejante». La tradición musulmana dice que los beduinos no fueron capaces de elaborar ni siquiera uno que igualase la belleza del Corán, y llaman a esto «milagro». En la práctica, Mahoma no hizo ningún milagro, aunque la tradición posterior le atribuye muchos, a imitación de los profetas.

Los musulmanes pretenden demostrar nada menos que si comparáramos mediante un análisis sintáctico y léxico, empleando el ordenador, los dichos de Mahoma, recogidos en los hadices, con el Corán, no encontraríamos nada común entre ambos textos, porque el Corán es la lengua de Dios, mientras que los hadices son la lengua de Mahoma. Sin embargo, se trata de una afirmación gratuita, dado que ese estudio no se ha hecho nunca y que el examen filológico demuestra el influjo concreto de los acontecimientos de la vida de Mahoma sobre el texto coránico, como confirma, por ejemplo, el uso de algunas palabras etíopes²⁴, típicamente cristianas, sólo en el período posterior a la emigración de los musulmanes a Etiopía.

14. *Los musulmanes afirman generalmente que Mahoma era analfabeto. ¿No podríamos deducir de este hecho y de la descripción que ha hecho del Corán algo «milagroso»?*

Los eruditos occidentales y muchos eruditos musulmanes niegan terminantemente el analfabetismo de Mahoma. Cada vez que el Corán menciona la palabra *umml* (analfabeto) la encontramos como opuesta a la palabra que designa a quien posee un libro sagrado. Los *ummiyyüh* (en plural) no son, por consiguiente, los que no saben leer, sino más bien quienes no poseen un libro revelado. Decir que Mahoma es el pro-

Cien preguntas sobre el islam

feta de los *ummiyyün* tiene que ser interpretado en el sentido de que él se consideraba profeta con respecto a los paganos, excluyendo a los judíos y a los cristianos, que sí tenían un texto sagrado. El significado de *ummi* tiene, por consiguiente, el mismo valor que el término latino *gentes*, pueblos, empleado para describir a san Pablo como apóstol de los gentiles, es decir, de los paganos. Es muy probable que este significado haya sido tomado de los judíos, que usaban también una expresión semejante para designar a los *goyim*, las otras naciones.

C. CINCO PILARES PARA UNA FE

15. ¿Cuáles son los fundamentos de la fe islámica?

El islam se asienta sobre cinco pilares: la profesión de fe en *Alláh* y en su profeta (*shaháda*), la oración ritual cinco veces al día (*salát*), la ofrenda de la limosna ritual (*zakát*), el ayuno durante el mes del Ramadán (*sawm*) y, por último, la peregrinación a La Meca, que ha de ser realizada al menos una vez en la vida por los que tengan la posibilidad de hacerla (*hajj*).

Es difícil realizar una comparación con los mandamientos cristianos. Por ejemplo, la oración para el cristiano es un modo de dirigirse a Dios y puede asumir distintas formas, entre las que también figura la litúrgica. La perspectiva adoptada por el islam es de tipo preponderantemente jurídico. La oración ritual²⁵, para un musulmán, se expresa a través de la realización de ciertos ritos, como la postración, de una manera perfecta desde el punto de vista formal. Es verdad que la *salát* dura entre cinco y diez minutos y se lleva a cabo cinco veces al día, pero se trata de un rito. Quien la realiza de un modo formalmente perfecto, en conformidad con el rito previsto, después de haberse purificado con las abluciones, ha hecho la oración; quien la hace sin respetar la purificación es como si no hubiera orado.

Por ejemplo, la mujer es considerada impura durante los días de la menstruación y, en consecuencia, no puede realizar la oración ritual.

²⁵ La oración no ritual que más se asemeja a la cristiana recibe el nombre de *dufá*.

Los fundamentos

Deberá recuperarla otro día. Lo mismo vale para el ayuno: las mujeres, normalmente, no pueden ayunar durante algunos días en el mes del ramadán por ser impuras. Deberán recuperar los días perdidos a lo largo del año. Se trata de un hecho objetivo, no subjetivo.

Volvamos aún sobre el ejemplo del ayuno: consiste éste en no comer, no beber, no fumar, no introducir nada en el cuerpo desde el alba a la puesta del sol; ahora bien, una vez se ha puesto el sol, comen y beben más y mejor que en los días normales. Éste, a decir verdad, no era el espíritu ascético del ramadán, se trata de una deformación que cuenta ya con varios siglos de existencia. Al-Gazálí, ya en el siglo XI, arremetió contra esta traición al espíritu originario del ramadán. Con todo, de hecho, ayuna el que cumple de una manera formal las normas rituales. Así pues, el islam es una religión normativa y ahí radica, al mismo tiempo, su fuerza y su debilidad.

Por otra parte, un elemento esencial tanto de la oración como del ayuno es el hecho de que son actos colectivos: todos realizan a la vez, en el mismo momento, los mismos gestos, pronunciando las mismas oraciones. Lo mismo cumple decir de la peregrinación a La Meca: un encuentro extraordinario que implica a millones de hombres. Este sincronismo colectivo proporciona una fuerza grandísima y pone de relieve la unidad entre los musulmanes. También el ramadán presenta sugerencias parecidas: todos se dan al trabajo y ayunan durante el día, pero después, tras la puesta del sol, todos se precipitan sobre el agua para beber. Es un hecho social de gran relevancia que implica asimismo, en ocasiones, a ciudadanos no musulmanes. Esta es la fuerza del islam, la visión religiosa querida por Mahoma con una gran sabiduría.

16. *¿Pretende decir que las otras religiones son más difíciles de practicar o más «exigentes» con sus fieles?*

Los musulmanes sostienen que, mientras que el judaísmo es una religión más «terrena» —lo cual no es verdad— y el cristianismo es celestial, sublime, pero tan ideal que nadie puede vivirlo plenamente, el islam ha combinado estos elementos terrenos y celestiales en la religión de la moderación y de la razón.

En realidad, muchas enseñanzas del islam no son en absoluto racionales, pero a fuerza de repetirlas durante siglos ya forman parte del paisaje. Sostener, por ejemplo, que el Corán ría descendido del cielo o

Cien preguntas sobre el islam

que Mahoma es el profeta de Dios no son proposiciones que se puedan demostrar, no son proposiciones que la razón pueda admitir sin el apoyo de la fe. De ahí que, quien carezca de esta fe, esto es, quienes no son musulmanes, difícilmente pueden reconocer el carácter profético de Mahoma.

El islam se muestra exigente en ciertas cosas, y lo es menos en otras. Por una parte es exigente porque impone la oración cinco veces al día, el ayuno desde el alba hasta la puesta del sol durante un mes. Por otra parte, se muestra indulgente porque no es preciso plantearse demasiadas preguntas: ahora se hace esto, y todos lo hacen. Hacer algo acompañado de otros es más sencillo. El islam resulta relativamente fácil de practicar porque existe un fortísimo apoyo social que rodea al musulmán, por lo menos en las naciones islámicas, mientras que resulta más difícil en las naciones no islámicas, o sea, cuando los musulmanes viven en situación de emigrantes, precisamente porque ya no existe ese consenso social, y la práctica tiene que ser fruto de una opción totalmente personal.

El islam es una religión más comunitaria que individual. El musulmán no se pierde en consideraciones complicadas a la hora de saber lo que debe o no debe hacer, con frecuencia tiene respuestas preestablecidas y menos problemas de conciencia que el cristiano. La respuesta del cristiano frente a los problemas de conciencia no le viene dictada simplemente por la Iglesia, sino que depende de su libre adhesión, de la adhesión de su razón a lo que enseña la Iglesia. Con todo, el mundo moderno plantea a los musulmanes de hoy numerosas preguntas que no estaban previstas en los orígenes, cosa que les sumerge en la duda. Por esa razón son muchos los que se dirigen a los *fuqahá'*, los juristas, para obtener respuestas válidas a sus nuevas cuestiones.

17. *¿No existe entonces una espiritualidad islámica? Casi da la impresión de que el musulmán no tiene exigencias espirituales...*

No pretendo negar en absoluto la existencia de una espiritualidad islámica. Más aún, ésta puede ser muy profunda, como ocurre en el caso de los místicos (los *sūfi*), pero la religión musulmana puede resultar en ocasiones muy superficial por el hecho de que son muchos los que se dan por satisfechos con observar las normas. En el cristianismo,

Los fundamentos

la vida espiritual del creyente particular es un elemento absolutamente central, mientras que en el islam esto se da menos. El legalismo del islam recuerda más bien el legalismo del judaísmo.

No es casualidad que la ciencia principal del islam sea la jurisprudencia, y no la teología o la espiritualidad, como ocurre en la tradición cristiana. El sabio (o el *faqih*, singular de *ñiqahá'*) en el islam es aquel que conoce toda la jurisprudencia. Los fieles se dirigen a él para preguntarle si, en determinadas situaciones, pueden, por ejemplo, realizar la oración, y él les indica lo que deben hacer para llevarla a cabo de manera lícita. Abrid cualquier libro de la tradición islámica, de jurisprudencia o de *hadith* y encontraréis de todo, empezando por las reglas de la purificación, es decir, por las abluciones necesarias para la oración y el ayuno. Hasta el texto en que se recogen los dichos del ayatolá Jomeini, por ejemplo, enumera una serie de directivas sobre la pureza, la oración, el ayuno, todas ellas concebidas como actos rituales.

La purificación es un acto jurídico, no espiritual. Los *ñiqahá'* nos recuerdan a los «doctores de la Ley» de los Evangelios. La pureza está concebida del mismo modo que en el Antiguo Testamento, del que tenemos un eco en el debate evangélico entre Jesús y los fariseos, los auténticos especialistas de la Tora: se trata de una pureza exclusivamente exterior. Contra esta concepción reaccionó Cristo diciendo: «¿No comprendéis que todo lo que entra en la boca pasa al vientre y luego se echa al excusado? En cambio lo que sale de la boca viene de dentro del corazón, y eso es lo que contamina al hombre»²⁶.

Esta visión veterotestamentaria la encontramos también en el islam: si alguien no realiza las abluciones prescritas, Dios no acoge su oración. Las reglas de la pureza prevén que yo no pueda saludar a una mujer, porque podría tener la menstruación que la hace impura y, al tocarla, también yo quedaría impuro. Y otras cosas de este tipo.

Todo está previsto, aunque encuadrado en el marco del mundo cultural árabe del siglo VII. Por eso, cuando se intenta determinar qué es el proyecto mahometano para la religión islámica, emerge un designio de conjunto, un proyecto socio-político-cultural-religioso.

Cien preguntas sobre el islam

Ser musulmán significa, para muchos creyentes, orar y vestirse de una manera determinada, comer ciertos alimentos y rechazar otros (como los derivados del cerdo o la carne sangrienta), comportarse externa e interiormente de una manera determinada. A este respecto hay que señalar la existencia de una diferencia radical respecto al cristianismo. Este último no es, en primer lugar, una religión, esto es, el intento humano de representar el Misterio con una cierta idea de Dios y de poner en práctica una serie de normas éticas practicando unos comportamientos coherentes; el cristianismo es, más bien, un Acontecimiento, la venida de la revelación de Dios, que responde a las expectativas humanas y se hace presente Él mismo al hombre asumiendo su condición.

II. ¿PUEDE CAMBIAR EL ISLAM?

A. UNICIDAD Y PLURALIDAD

18. *Se oye decir con frecuencia que es un error concebir el islam como un bloque monolítico desde el punto de vista religioso, cultural y antropológico, y desde otras instancias se pide una lectura plural que supere generalizaciones y lecturas masificadoras de una realidad que está cada vez más vertebrada. ¿Comparte este punto de vista?*

En el ámbito teológico, la unidad de la comunidad islámica se fundamenta en la unicidad de Dios y en la profecía de Mahoma resumida en el primer pilar: Dios es absolutamente único (*tawhíd*); Mahoma es su último mensajero y el sello de los profetas (*játam al-nabiyyin*), es decir, el que transmite a la humanidad el último mensaje de Dios, el que corrige y completa todas las revelaciones precedentes llevándolas a su cumplimiento.

En el aspecto práctico, la unidad de la comunidad islámica se lleva a cabo a través de los otros cuatro pilares: la oración ritual, la limosna, el ayuno y la peregrinación. La fuerza evocadora de los cinco pilares y su eficacia en la tarea de reforzar la unidad entre los fieles tienen su alimento en la unanimidad y simplicidad de gestos y palabras, rituales, tiempos y movimientos (arrodillarse en dirección a La Meca durante la oración, dar vueltas alrededor de la Kaaba, etc.). También en esto se manifiesta el genio de Mahoma, en haber ideado y propuesto unos ritos simples y fuertemente unificadores.

La comunidad tiene como referencia común en todo el mundo el Corán, cuyo texto se recita únicamente en árabe (incluso por los que

Cien preguntas sobre el islam

no conocen esta lengua), de una manera uniforme y sin ninguna variante¹. La comunidad islámica considera este texto como la palabra comunicada por Dios a su último mensajero, Mahoma, a partir de la copia increada conservada en el cielo junto a Dios.

A lo largo de los siglos se ha ido difundiendo el islam en diferentes áreas del mundo y es innegable que, desde hace tiempo, existe un pluralismo en sus expresiones en el ámbito sociocultural. Podemos señalar, por ejemplo, que el islam africano es, por lo general, menos cerrado y dogmático, tal como confirma la convivencia de cristianos, musulmanes y paganos en el interior de un mismo núcleo familiar, o la difusión de experiencias ascéticas como el sufismo y las hermandades que otrora fueron condenadas o difícilmente toleradas. Podemos señalar también que el islam de Líbano es más abierto a la modernidad. Todo esto entra en las lógicas de una religión que se ha difundido en muchas partes del mundo, pero no incide de modo determinante en el hecho de que el islam, más allá de sus variantes sociológicas, mantiene fuertes raíces comunes en el plano dogmático y ritual, y es considerado por los musulmanes como un proyecto global que es, al mismo tiempo, religioso, cultural, social y político. Se trata de una mentalidad heredada de siglos de historia y cimentada hoy por la hegemonía de las naciones islámicas más ricas, en particular por Arabia Saudí, que, a través de su financiación, influyen en las ideas y en los comportamientos de millones de fieles y contribuyen a un proceso de «unificación» del pensamiento.

Pongamos un ejemplo tal vez poco conocido en Europa: Egipto es la nación árabe que cuenta con el mayor número de musulmanes y ha producido hasta ahora la inmensa mayoría de las películas en lengua árabe. Desde hace unos diez años los saudíes han adquirido prácticamente el control de la distribución cinematográfica y han establecido algunas reglas para la circulación de una película. Ésta debe respetar determinados cánones como, por ejemplo: la mujer debe llevar el velo, se debe recoger la llamada a la oración enfocando a los fieles que se

¹ En algunas naciones se está difundiendo la práctica de leer el Corán en la lengua local o en las lenguas de las diferentes comunidades que frecuentan la mezquita. Ahora bien, esta regla no cancela la regla soberana que impone la recitación (*talawa*) en árabe.

¿Puede cambiar el islam?

postran para rezar o a alguien que baja la puerta metálica de su tienda para ir a la mezquita, tampoco se pueden mostrar bebidas alcohólicas. Sin salir de Egipto, Arabia Saudí ha financiado la creación de cientos de escuelas «azharíes»² en pueblos (pequeñas estructuras de grado elemental donde se imparte una enseñanza dotada de una fuerte impronta islámica en sentido tradicionalista wahhábí³), homologadas con las escuelas estatales. Esto contribuye asimismo a crear una mentalidad inspirada en la ortodoxia más intransigente, la misma que alimenta, sobre todo entre las generaciones jóvenes, grupos fundamentalistas y radicales. Y precisamente en esta mentalidad es donde encuentran alimento, mantillo cultural y, en ocasiones, hasta adeptos, los grupos protagonistas de acciones violentas llevadas a cabo en nombre del islam.

B. LA AUTORIDAD RELIGIOSA Y EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN

19. *Se dice que el islam no conoce las categorías de autoridad y jerarquía religiosa; sin embargo, hay figuras a las que se reconoce como dotadas de autoridad: muñí, jeque, imán, ayatolá. ¿Cuál es su grado de autoridad?*

La afirmación según la cual «no existe clero en el islam» es un equívoco muy difundido en Occidente. Si por «clero» se entiende lo que los cristianos católicos u ortodoxos entienden, entonces es verdad: el islam no dispone de patriarcas, ni de cardenales, ni de obispos, ni siquiera de sacerdotes. Ahora bien, si se pretende dar a entender que no existe una autoridad o una jerarquía, entonces se trata de una afirma-

² En referencia a la Universidad islámica de al-Azhar fundada por los fatimíes en el año 973, cuatro años después de su entrada en Egipto, como me/.quita-escuela teológica shí'í. Su nombre significa «la Resplandeciente», alusión a Fátima *al-Zahrá'*, hija de Mahoma y mujer de °Ali, que también dio nombre a la dinastía. A ella acuden estudiantes procedentes de todo el mundo islámico, y ha desempeñado un papel importante en la historia del pensamiento del mundo islámico sunní.

¹ En referencia a la interpretación rigurosa del islam elaborada por el teólogo Muhammad ben 'Abdul wuhhub (1703-1787), dominante en Arabia Saudí.

Cien preguntas sobre el islam

ción falsa. Más aún, en cierto sentido, el clericalismo en el islam es todavía más fuerte que en la Iglesia católica.

Me explicaré: todos los musulmanes son iguales, pero son muchos los que se dedican al estudio del islam en sus diferentes articulaciones. El que estudia la tradición, el *hadith*, se convierte en *muhaddith*; el que estudia el derecho se convierte en *faqih* o *mufasssir*, doctor de la ley; el que realiza estudios generales del Corán y de la tradición se convierte en un imán que dirige la oración en la mezquita; el que posee una hermosa voz y se dedica, de manera remunerada, a convocar a la oración cinco veces al día recibe el nombre de muecín; y el que goza de una reconocida autoridad religiosa recibe el nombre de *sheikh*, que significa en árabe antiguo jeque, aunque también presbítero, como en muchas otras lenguas. Esto por lo que respecta a la terminología árabe.

En la terminología persa encontramos otros términos, como *mullah*, *sayyed*, *hojjatolelám*, *áyatolláh*, etc. En el mundo shí'í la jerarquía está mucho más estructurada en función del grado de conocimiento adquirido por el fiel y según el número de los textos estudiados, que pueden llegar a ser miles. En resumen, existe un escalafón con títulos que corresponden a los diferentes grados. Entre los shí'íes está vigente el sistema del discipulado. Este sistema pretende que cada fiel devoto tenga un guía elegido entre los imanes, al que paga también el así llamado *khums*, la quinta parte de sus beneficios, estableciendo una estrecha relación maestro-discípulo.

Esto es menos evidente en el sunnismo, pero existe también. Si nos fijamos en Egipto, un país sunní en un 90%, observaremos que la autoridad que ejercen los imanes y los *sheikh* sobre los fieles es enorme. Esto va ligado también, qué duda cabe, al nivel cultural. Cuanto más instruida es una persona, menos dependiente se siente. Ahora bien, dado que la inmensa mayoría de los musulmanes no tiene la posibilidad de profundizar en los aspectos doctrinales y jurídicos del islam, se somete con tanta mayor facilidad al juicio de los *sheikh*.

Están también las autoridades supremas, como la Universidad islámica de al-Azhar, en El Cairo, una antiquísima institución que goza de gran prestigio en todo el mundo sunní y desempeña un papel de arbitro del pensamiento islámico moderno. La autoridad moral del Rector de al-Azhar rebasa, en efecto, los confines de Egipto, aunque no se corresponde con la del Papa en el catolicismo.

¿Puede cambiar el islam?

Cada país islámico tiene su gran *muñí*, palabra que deriva de fetua (*fatwá*). Esta última palabra significa pronunciamiento de la jurisprudencia. El *muñí*, nombrado tradicionalmente por el gobierno, es el que emite la fetua sugerida a veces por el mismo gobierno. Todos los titulares de estos cargos perciben estipendios del Estado, incluso en Líbano, que es una nación multiconfesional. Es interesante señalar que el gobierno libanes había propuesto retribuir asimismo a las autoridades religiosas cristianas, pero éstas lo han rechazado para permanecer independientes respecto a las autoridades políticas. Todos los *sheikh* musulmanes, sin embargo, han aceptado, lo que implica que, si alguno de ellos es mal visto por el gobierno a causa de su excesiva independencia, puede ser destituido y sustituido.

Dicho esto, es preciso ratificar que no existe una autoridad jurídica semejante a la de los obispos o a la del Papa en el catolicismo, porque la autoridad de los jefes religiosos musulmanes es sólo de orden moral. Sus opiniones son respetadas, pero no vinculan a nadie, y esto constituye una enorme diferencia con respecto a la concepción de la autoridad en el cristianismo católico y ortodoxo y, en menor medida aunque significativa, en las Iglesias protestantes.

20. *¿No se tratará tal vez de unproblema reciente provocado por el fin del califato, que representaba, al menos en un aspecto formal, la unidad del mundo islámico?*

En los primeros siglos del islam era el califa quien, después de haber consultado con los juristas, tomaba las decisiones sobre las cuestiones religiosas. La supresión del califato en 1924 hizo más evidente la debilidad en la que se encontraba el mundo islámico en aquella época, y favoreció de hecho la multiplicación de grupos y autoridades locales que toman sus decisiones de manera autónoma.

Los musulmanes intentaron también durante algún tiempo llenar este vacío proponiendo un nuevo califa: unos en la persona del rey Fu'ád de Egipto⁴, otros en la persona de 'Abdal'azíz⁵. Sin

Cien preguntas sobre el islam

embargo, la cosa no ha funcionado: se dieron cuenta de que ninguno de ellos gozaba de una autoridad reconocida y de que el mundo islámico ya no era un mundo compacto y unido. Más tarde, han intentado llenar el vacío con la creación de organizaciones islámicas internacionales, pero éstas poseen sólo una autoridad consultiva y no jurídica.

El islam se presenta hoy más bien disgregado y esto trae consigo, a buen seguro, más de un problema cuando se busca un interlocutor «oficial» para dirimir las cuestiones más candentes. Basta con pensar en las polémicas que han suscitado recientemente las llamadas de Ben Laden o de otros líderes musulmanes para convocar a las masas «en nombre del islam», desautorizados por otros líderes u organizaciones siempre en nombre del islam.

Para la opinión pública, uno de los aspectos más paradójicos de la crisis internacional originada por el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York ha sido la multiplicación de declaraciones de diferente signo realizadas citando el Corán o la tradición islámica. Esto ha confirmado de una manera dramática la falta de una referencia autorizada y unánimemente reconocida en el ámbito internacional.

21. *¿Es inevitable, por consiguiente, tener que entenderse con una serie de «representantes» con pareceres frecuentemente contradictorios?*

Lamentablemente, sí. El caso más asombroso ha sido la larga «guerra de fetuas», que opuso al *muñí* de Egipto contra el Rector de al-Azhar. Las controversias giraban en torno a temas religiosos. Por ejemplo, si es preciso considerar lícitos los intereses bancarios o la infibulación, o si se puede llamar «mártires» a los kamikazes palestinos, o si es lícito aceptar el aborto en ciertos casos.

La cuestión es que, en el islam, la *sharʿa* se basa en una infinidad de hadices, de dichos del profeta, muy difíciles de memorizar. Por ese motivo, los alfaquíes (*ñiqahá'*), los doctores de la ley, acaban por tener una autoridad casi absoluta sobre los fieles. La situación nos recuerda a la que protagonizaban los doctores de la ley y los fariseos en el Evangelio: los judíos se sentían totalmente dependientes de ellos, porque eran incapaces de distinguir por sí mismos lo verdadero de lo falso, lo lícito de lo ilícito.

¿Puede cambiar el islam?

Las cosas aún se han complicado más en el islam con la «clausura» de la puerta de la interpretación —como ya hemos dicho⁶—. Hacia el siglo XI se estableció un acuerdo tácito según el cual todo lo que había que aclarar sobre el islam ya había sido explicado por los grandes maestros de las escuelas jurídicas⁷. Este *ijma*^c, consenso, le ha impedido prácticamente al islam renovarse y hacer frente al reto del tiempo.

Los musulmanes liberales reprochan en la actualidad al sistema jurídico islámico haber pretendido resolver los problemas de un modo definitivo hace diez siglos. Desde entonces ha surgido una gran cantidad de nuevas cuestiones, pero nadie puede buscar respuestas diferentes a las ya elaboradas en aquel tiempo, dado que la puerta de la interpretación ha sido cerrada. Como es obvio, los grandes teólogos no se habían pronunciado sobre el uso del automóvil o del televisor, por lo que se emplea hoy el principio del *qiyás*, la analogía, para llevar a cabo una transposición analógica desde la tradición antigua a las cuestiones modernas. Está claro que, con suma frecuencia, se trata de auténticas acrobacias intelectuales en nada conformes ni a la vida real ni al espíritu de la jurisprudencia.

Y esto sin hablar de otros motivos que están por detrás de ciertos pareceres. Por ejemplo, el hecho de prohibir a la mujer conducir un automóvil en Arabia Saudí está ligado a la voluntad de control por parte del hombre. Así pues, la mujer saudí puede salir de casa en coche, pero con un chófer que la lleva a donde quiera, la espera y, después, le cuenta al marido a dónde ha ido, qué ha hecho y con quién se lia encontrado.

C. *JIHAD*: ¿GUERRA SANTA O LUCHA ESPIRITUAL?

22. *¿Cuál es el significado de ese término tan usado, con írecuen-
ci;i de manera errónea, que es jihád?*

⁶ CT. la pregunta n. 9.

⁷ Las sunnics son cuatro: la *slutt'i*, la *hanafí*, la *málíki*, y la *hanbali*. La *slu'* recibe el nombre *úcjirínvi*. Véase también el glosario que aparece como Apéndice.

Cien preguntas sobre el islam

La palabra *jihád* deriva de la raíz *j-h-d* que, en árabe, evoca la idea de esfuerzo, en general bélico. La palabra *jihád* se emplea siempre en el Corán con el sentido de lucha por Dios, según la expresión completa *jihad fí sabíl Alláh*, lucha por el camino de Dios. De ahí que se traduzca en las lenguas europeas como «guerra santa» por los mismos musulmanes.

Esta traducción ha sido puesta, recientemente, en tela de juicio por algunos investigadores, sobre todo occidentales, según los cuales el *jihad* no es la guerra, sino la lucha espiritual, el esfuerzo interior. Se practica también una distinción entre el *jihad akbar* y el *jihád asghar*, entre el gran *jihád* y el pequeño *jihád*. El primero sería la lucha contra el egoísmo y contra los males de la sociedad —en resumidas cuentas, un esfuerzo ético y espiritual—, mientras que el segundo sería la guerra santa destinada a combatir contra los infieles en nombre de Dios.

Todo esto es una elaboración que no se corresponde ni con la tradición islámica ni con el lenguaje moderno. Los grupos islamistas que adoptan la palabra *jihád* en nombre del islam no la entienden, ciertamente, en su significado místico, sino en su acepción violenta, y las decenas de libros publicados en estos últimos años sobre el *jihád* se refieren todos a la guerra santa. Por consiguiente, tanto en el plano histórico, desde el Corán en adelante, como en el sociológico, el significado actual de *jihád* es unívoco y designa la guerra islámica hecha en nombre de Dios para defender el islam.

Me explicaré: el *jihád* es una obligación para todos los musulmanes adultos, en particular para los varones. El islam conoce, en efecto, dos tipos de obligaciones: la individual y la colectiva. El *jihád* es una obligación colectiva en el sentido de que toda la comunidad está obligada a participar si se siente en peligro. Sólo el imán tiene el derecho-deber de proclamarla, pero, una vez que lo haya hecho, todos los musulmanes varones adultos deben adherirse a ella.

Se trata de una obligación establecida para el musulmán en el Corán. Este último reprocha a menudo a los «tibios» el no hacer la guerra y quedarse tranquilos en su casa. Les llama «hipócritas». Esta obligación se ha venido practicando desde el comienzo por Mahoma, y se refiere tanto a la guerra defensiva, esto es, cuando alguien ataca al islam, como a la preventiva, cuando es inminente el riesgo de ser atacados. La guerra tiene que proseguir hasta que se haya marchado o haya muerto el último enemigo.

¿Puede cambiar el islam?

23. *¿Existen reglas precisas para proclamar el jihad? ¿Cómo se explica que, a veces —pensemos en la guerra Irán-Iraq, en la del Golfo o bien en las luchas históricas entre las distintas dinastías árabe-islámicas—, las naciones islámicas combatan contra otras naciones islámicas?*

La guerra entre hermanos de fe es ilícita e inconcebible en términos jurídicos islámicos. Por esa razón, si un líder musulmán tiene intención de declararle la guerra a una nación islámica, debe declarar primero a esta nación incrédula, atea, *kafir* en árabe. Cuando se declara *kafir* al otro, se vuelve legítima e inevitable la declaración de guerra, porque va dirigida contra los incrédulos.

Antes de declarar la guerra a sus enemigos, Mahoma les invitaba a abrazar el islam, repitiendo la invitación tres veces. Si la rechazaban, les informaba de la inminencia del ataque, y si se obstinaban aún, les atacaba. Esto puede parecer algo perteneciente al pasado, pero, en realidad, es lo que hemos visto en las últimas guerras como, por ejemplo, en el conflicto Irán-Iraq, que causó un millón de muertos, o bien en la guerra del Golfo. Cada bando declaró *kafir* al otro, proclamándose paladín del islam y poniendo en su propia bandera, en un lugar donde no estaban antes, los símbolos islámicos. Iraq, una nación que se define laica, insertó por eso en su estandarte nacional las palabras *Alláhu Akbar*, Dios es el más grande, poniendo de manifiesto una motivación religiosa para atacar al adversario en nombre de Dios.

Lo mismo vale para Kosovo, Chechenia, Afganistán, Filipinas, las Molucas y por doquier donde los musulmanes estén en guerra, donde veamos grupos armados que llegan de diferentes naciones musulmanas para combatir el *jihad* contra los enemigos del islam (que con frecuencia son cristianos): se hacen llamar *mujáhidin* (que, etimológicamente, significa aquellos que hacen el *jihad*) y trabajan en diferentes países para fomentar revoluciones o apoyar a rebeldes y movimientos de liberación nacional⁸.

Aquí es donde se manifiesta con claridad que el objetivo de combatir por el islam en el ámbito internacional prevalece sobre la moti-

Cien preguntas sobre el islam

vación politiconacional. Para estos grupos, el concepto de comunidad islámica (*umma*) prevalece sobre el de ciudadanía (*watan*). Los recientes conflictos de Afganistán e Iraq, con los numerosos casos de alistamiento voluntario de musulmanes residentes en países árabes, y también en países occidentales, que optaban por combatir al lado de los talibán y de los fedayín (*fida'iyyim*, plural de *fídá'i*, el que está dispuesto a dar su vida por rescatar a otro) con el objetivo declarado de defender el islam, amenazado por los «infieles», es una confirmación de esta actitud.

Es interesante señalar que también con respecto a Palestina, donde la guerra es una lucha por la independencia nacional de los palestinos respecto a la ocupación israelí, en vez de mantener el debate en el terreno político de las reivindicaciones nacionales, las naciones islámicas lo transforman en una guerra de religión, en un *jihad* por la liberación de esa tierra. El problema de fondo, sin embargo, no es religioso, sino político, aunque muchos fanáticos palestinos e israelíes insistan en la dimensión religiosa. Los judíos ortodoxos, del mismo modo que los musulmanes ortodoxos, tienen, de hecho, la misma concepción de la religión y del Estado. Una concepción en la que todo está mezclado y las diferentes esferas han perdido sus respectivas autonomías.

24. *Se oye decir a menudo en Occidente y en ciertos ambientes musulmanes moderados que estos mujáhidín no son verdaderos musulmanes, que su acción es contraria al espíritu del islam, que islam significa, etimológicamente, paz y tolerancia, y otras cosas así. ¿Es correcta esta precisión?*

Los occidentales que repiten estas afirmaciones, por lo general, saben muy poco del islam. Aceptan gustosamente estas tesis procedentes de ambientes islámicos. Unas tesis que, en realidad, no son exactas.

Las palabras *islam* y *salam* derivan, efectivamente, de la misma raíz, pero no tienen una relación directa. Me explicaré: la raíz *s-l-m* en árabe, como la raíz *sh-l-m* en hebreo y en todas las lenguas semíticas, significa «estar sano», «estar en paz» y existe un vínculo semántico entre paz, salvación, salud, etc. *Salám*, en árabe, significa paz, *salama* significa salud, *islam* significa sumisión. La palabra *islam* deriva del

¿Puede cambiar el islam?

verbo *aslama*, que significa «someterse» o «abandonarse a»; el *islam* consiste, por tanto, en el acto de abandonarse o de someterse, se sobrentiende a Dios, pero no significa «alcanzar un estado de paz», aunque alguien pueda añadir, por motivaciones espirituales, esta falsa etimología.

Por otra parte, la violencia está claramente presente en la vida misma de Mahoma, como hemos señalado ya en su biografía. Aquí también es interesante observar que las primeras biografías del fundador no llevan el nombre de *sira*, como serán llamadas en el siglo tercero de la hégira (siglo IX de la era cristiana), sino el de *kitab al-magazi*, o sea, «el Libro de las razias». Fue el mismo Mahoma el que dirigió sistemáticamente, como jefe político, estas razias o incursiones bélicas, el que las organizó y conquistó, una tras otra, las diferentes tribus árabes. Y éstas se sometieron a él y a su Dios, pagando un tributo que permitía a Mahoma lanzarse a nuevas conquistas.

Inmediatamente después de su muerte (632) fueron muchas las tribus que se rebelaron contra su sucesor, el califa Abü Bakr al-Siddíq (632-634), negándose a seguir pagando el tributo, de modo que el califa les tuvo que declarar la guerra. Los historiadores musulmanes llaman a estas guerras *hurüb al-ridda*, las guerras de los apóstatas. De ahí ha derivado la obligación de matar a todo el que se eche atrás, al apóstata que reniegue de su fe⁹. Con todo, es preciso añadir que los compañeros del califa le señalaron que esas tribus se negaban a pagar el tributo, sin que por ello abandonasen el islam. En realidad, las tribus consideraban a Mahoma más como líder político que como profeta religioso, y no estaban dispuestas a reconocer, a su muerte, a ningún otro jefe.

La violencia, en definitiva, formaba parte del islam naciente. En aquella época, nadie encontraba nada reprobable en las acciones bélicas de Mahoma, dado que las guerras eran un componente más de la cultura beduina de Arabia. Sin embargo, el problema es que, hoy, los grupos islámicos más aguerridos continúan adoptando ese modelo. Proclaman: «También nosotros debemos llevar el islam a los no musulmanes como hizo el Profeta, con la guerra y la violencia», y fundamentan estas afirmaciones en algunos versículos del Corán.

Cien preguntas sobre el islam

25. *Sin embargo, el Corán dice que no debe haber ninguna constrictión en materia de fe...*

En el Corán encontramos tanto versículos que están a favor de la tolerancia religiosa, como otros que son abiertamente contrarios a esta tolerancia. Por lo general, a los musulmanes que viven en Occidente les gusta citar los primeros. Entre ellos citan precisamente el versículo 257 de la azora de la Vaca (II) sobre la prohibición de obligar a la gente a creer. La traducción italiana de Bonelli¹⁰ dice: «No haya constrictión alguna para la religión, la vía recta se distingue bien del error»; mientras que la de Peirone¹¹ reza así: «No haya coerción en materia de libertad religiosa: el camino recto es fácilmente distinguible del error».

Está también el versículo 99 de la azora de Jonás (X) que, en la traducción de Bonelli, dice así: «Ahora bien, si tu Señor lo hubiera querido, los que están en la tierra hubieran creído todos en general; ¿acaso quieres tú obligar a los hombres a que sean creyentes?». Peirone traduce así: «Si lo hubiera querido el Señor, todos los que están en la tierra creerían. Pero tú no puedes coger a la gente por el cuello para que crean».

Estas afirmaciones van claramente en el sentido de la tolerancia, pero junto a ellas hay otras más agresivas, como el famoso versículo 29 de la azora de la Conversión (IX). Esta es la traducción de Bonelli: «Combatid contra aquellos que no creen en Dios, ni en el último Día, y no consideran prohibido lo que Dios y su apóstol prohíben, ni profesan la religión de la verdad, o sea, aquellos a quienes se ha dado el Libro, hasta que paguen la *jizya* (tributo) en la mano, humillándose». Con la expresión «aquellos a quienes se ha dado el Libro» se refiere, como es obvio, a los judíos y a los cristianos. En la traducción de Peirone leemos: «Combatid a aquellos que son *káfrin* (incrédulos) en Dios y en el último día, a los que no declaran *haram* (lícito) lo que han declarado *haram* Dios y el *rasül* (mensajero). Combatid, entre las gentes de la Escritura, a aquellos que no practican la religión verdadera. Combatidlos incluso hasta que hayan pagado, uno a uno, el tributo y no se hayan humillado».

¹⁰ *Il Coraio piú antico*, Marsilio, Venecia 1991.

¹ *Il Corano*. Osear Mondadori, Milán 19X7.

¿Puede cambiar el islam?

O bien el versículo 51 de la azora de la Mesa (V), que dice: «La gente del Evangelio juzgue según lo que Dios ha revelado en él. Quienes no juzguen según lo que Dios ha revelado, éstos son los perversos»; o también el versículo 106 de la azora de la Familia de Imrán (III), que se dirige a los musulmanes diciendo: «Sois la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres: mandáis lo establecido, prohibís lo reprobable y creéis en Dios. Si la gente del Libro hubiese creído, hubiese sido mejor para ellos. Entre ellos hay creyentes, pero, en su mayoría, son perversos». Esto es como decir que la mayoría de los judíos y de los cristianos son impíos y, por eso, deben ser combatidos como *kufiár* o *káfirün*, como incrédulos.

No olvidemos que aquí hablamos aún de cristianos y de judíos, no de politeístas. Para estos últimos, en efecto, no hay escapatoria: o se hacen musulmanes o deben morir. El versículo 136 de la misma azora se pregunta: «¿O pensáis entrar en el Paraíso cuando Dios no ha conocido quiénes, de vosotros, han combatido y han sido constantes?», mientras que el versículo 39 de la azora del Botín (VIII) recomienda: «¡Combatidlos hasta que no exista la tentación y sea la religión de Dios la única!».

En la tradición de los hadices (*ahádíth*) atribuidos a Mahoma encontramos recomendaciones semejantes. En la colección de al-Bukhári hay todo un capítulo dedicado al *jihad*: en él el autor trata exclusivamente de la guerra en nombre de Dios. El párrafo 102 de este capítulo dice: «He recibido la orden de combatir a la gente hasta que confiese que no hay otra divinidad más que Dios. Quien confiesa esto no tiene nada que temer de mí, no puede ser atacado en su persona, ni en sus bienes, a no ser de manera conforme con el derecho del islam y es Dios quien será responsable de él».

Otro hadiz atribuye a Mahoma esta máxima: «Sabed que el Paraíso está bajo las sombras de las espadas».

En el capítulo primero, párrafo 29, de la colección de Ibn Hanbal encontramos, sin embargo, un hadiz atribuido a Mahoma —aunque personalmente tengo mis dudas— en el que el profeta expresa su intención o incluso da la orden de expulsar a los cristianos y a los judíos de la Península arábiga, a fin de que no queden en ella más que los musulmanes: «Expulsaré a los judíos y a los cristianos de la Península de los árabes, de modo que no queden en ella más que a los musulmanes»; o

Cien preguntas sobre el islam

también: «Expulsad de la Península de los árabes a los judíos del Hijáz y a la gente de Najran (es decir, los cristianos)»¹². Sabemos que, basándose en estos hadices, cuya atribución es más bien discutible, en el año 20 de la hégira (641 d. de C), el califa Umar I expulsó, efectivamente, a los cristianos y a los judíos de la Península arábiga¹³.

Hago esta reflexión sobre la violencia en el Corán y en la vida de Mahoma para responder a esa afirmación difundida en Occidente según la cual la violencia que vemos hoy constituye una deformación del islam. Con todo, debemos reconocer honestamente que existen dos lecturas del Corán y de la *sunna*: una lectura legítima que opta por los versículos que invitan a la tolerancia respecto a los otros creyentes, y otra lectura, igualmente legítima, que prefiere los versículos que invitan al conflicto.

Frente a estos versículos, contradictorios entre sí, la tradición islámica ha tenido que encontrar un método de interpretación llamado el principio del abrogante y del abrogado, en árabe *al-násikh wa-l-mansūkh*. La teoría es sencilla: Dios, después de haber dado una disposición o una orden, puede dar una orden opuesta, por motivos contrarios. En consecuencia, se trata de saber cuál es la última orden de Dios que cancela y abroga la disposición precedente. El problema fue tratado por decenas de exégetas, que escribieron extensos tratados titulados «Del abrogante y del abrogado», sin alcanzar, por desgracia, un consenso que nos permita decir con claridad: estos versículos han abrogado aquéllos, y éstos han sido abrogados por aquéllos. El principio del abrogante y del abrogado encuentra además su fundamento en el versículo 100 de la azora de la Vaca (II): «No abrogamos una aleya o la hacemos olvidar sin dar otra mejor o igual. ¿No sabes que Dios es poderoso sobre todas las cosas?».

26. *¿Se debe esto al hecho de que no hay consenso en la secuencia exacta de las azoras?*

¹² Los numerosos hadices al respecto se encuentran recogidos por André Ferré, «Muhammad a-t-t-il exclu de l'Arabie les juifs et les chrétiens?», en *Islamochristiana* 16 Roma (1990), pp. 43-65, aquí pp. 48 s. Véase también Leone Caetani, *Annali deil' Islam*, Roma 1920, V, pp. 350-356.

¹³ Véase el artículo de Ferré, en particular la p. 48.

¿Puede cambiar el islam?

Los eruditos musulmanes se muestran unánimes en distinguir entre las azoras del período de La Meca (610-622) y las del período de Medina (622-632). Pero no han conseguido establecer de manera unánime el orden exacto de la sucesión de las azoras en el interior de cada uno de estos dos períodos. No obstante, los orientalistas han intentado precisar dentro del período de La Meca tres etapas, y, en general, han intentado sobre todo precisar el orden de la sucesión, estableciendo algunas fechas.

En Egipto, por ejemplo, está muy difundida la opinión según la cual el así llamado versículo de la Espada (*áyat al-sayf*) ha abrogado «más de cien versículos», una afirmación que se refiere a todos los «pacíficos». El versículo dice: «¡Matadlos donde los encontréis!» (azora de la Vaca 11,187). El problema es que, sea cual sea su posición, los musulmanes no han admitido nunca que algún versículo del Corán haya dejado de tener valor hoy. De ahí que los ulemas estén obligados a decir que no comparten la elección de quien adopta como normativa el versículo de la Espada, aunque no pueden condenarlo. De este modo, hay dos opciones diferentes en el Corán: una agresiva y otra pacífica, y ambas son aceptables. Haría falta una autoridad, reconocida de manera unánime por los musulmanes, que pudiera decir: de ahora en adelante, sólo este versículo tiene valor. Pero esto no se ha producido.

Eso significa que cuando algunos fanáticos matan a niños, mujeres y hombres en nombre del islam puro y auténtico, o bien del Corán y de la tradición islámica, nadie les puede decir: «Vosotros no sois verdaderos y auténticos musulmanes». A lo sumo se puede afirmar: «Vuestra lectura del islam no es la nuestra». Y en esto ha consistido y sigue consistiendo la ambigüedad del islam, desde su nacimiento hasta nuestros días: en que la violencia forma parte del mismo, aunque también sea lícito optar por la tolerancia; en que la tolerancia forma parte del mismo, aunque también sea lícito optar por la violencia.

27. Los musulmanes, para rebatir a quien plantea la cuestión del jihád, sostienen que los cristianos han hecho cosas peores, aludiendo a las cruzadas o a la época del colonialismo.

Este es un debate que dejó a los historiadores, con la diferencia esencial de que los cruzados o los cristianos que combatieron la gue-

Cien preguntas sobre el islam

rra no pretendían hacerlo basándose en el Evangelio: lo hicieron más bien en nombre de la defensa de la cristiandad —o así lo pensaban— o sea en defensa de su Estado nacional o incluso de lo que consideraban sus propios derechos. En suma, en cuanto hombres que pertenecían a una cultura, a una nación, a una tradición, pero no en nombre del Evangelio.

No debemos olvidar que la idea de las cruzadas fue una reacción contra las persecuciones emprendidas por el califa fatimí al-Hákim bi-Amr *Alláh* (996-1021) contra los cristianos de Egipto y de Siria (que en aquellos tiempos incluía también Tierra Santa). En el año 1008 al-Hákim abolió la festividad de las Palmas. En 1009 «ordenó castigar exclusivamente a aquellos [secretarios] que eran cristianos, haciendo colgar a muchos por las manos y requisando todos sus bienes»¹⁴. En marzo de 1009 «remitió una carta a Damasco en la que disponía la demolición de la iglesia católica dedicada a Nuestra Señora, una iglesia imponente y bella de verdad, que fue demolida de hecho el mes de *rajab* de ese mismo año»¹⁵. El domingo 13 de agosto de 1009 «hizo demoler la iglesia dedicada a María de al-Qantara, en El Cairo antiguo. Después de haberla hecho demoler hasta los cimientos, saqueó los restos y las ruinas de la misma. En los alrededores de la iglesia había numerosas tumbas y sepulcros cristianos. Tras abrirlos todos, los negros, los esclavos y el populacho exhumaron los cadáveres allí sepultados y dispersaron sus huesos, mientras que los perros devoraban la carne de los que habían sido sepultados recientemente. En las proximidades de la citada iglesia había otra, propiedad de los miembros de la Iglesia jacobita (es decir, de los coptos), dedicada a san Cosme. Se apoderaron también de ella, reduciéndola a un amasijo de ruinas»¹⁶.

Ahora bien, el episodio más grave, que provocó la reacción de la cristiandad, fue la destrucción de la basílica de la Resurrección de

¹⁴ Yahyá al-Antáki, *Cronache dell'Egitto fatimide e dell'impero bizantino* (937-1033), edición de Bartolomeo Pirone, colección «Patrimonio Culturale Arabo Cristiano» dirigida por Samir Khalil Samir, n. 3, Jaca Book, Milán 1998, pp. 246 s. (sección 12: 109 y 113).

¹⁵ *Ib.*, p. 248 (sección 12: 116).

¹⁶ *Ib.*, pp. 248 s. (secciones 12: 118-120).

¿Puede cambiar el islam?

Jerusalén (llamada en Occidente basílica del Santo Sepulcro), que dio comienzo el 28 de septiembre de 1009. Al-Hákim ordenó «hacer desaparecer cualquier símbolo [de fe cristiana] y dispuso que se llevaran cualquier reliquia objeto de veneración»¹⁷. «La basílica fue demolida hasta sus cimientos, a excepción de lo que era imposible destruir y difícil de trasladar. Fueron así demolidos el lugar llamado Cráneo (el Gólgota), la iglesia de San Constantino, así como todos los restantes edificios incluidos en este perímetro, llevándose mientras tanto las sagradas reliquias. Ibn Abí Záhir intentó remover de todos los modos posibles el Santo Sepulcro y hacer desaparecer toda huella del mismo, consiguiendo destrozar y trasladar gran parte de él»¹⁸. Podríamos continuar así largo y tendido, recordando destrucciones de iglesias y otras calamidades cometidas contra los cristianos.

Por consiguiente, aunque la primera cruzada hubiera sido lanzada por el Papa, no se puede decir en absoluto que fuera una solicitud o una consecuencia del Evangelio. El Papa representaba entonces la autoridad y decidía asimismo en las cuestiones políticas y militares. Y ésta es una gran diferencia.

Lo demuestra también el hecho de que las cruzadas no eran consideradas como guerras de religión, dado que los mismos historiadores árabes de la época, y en particular los musulmanes, no las han llamado nunca «cruzadas» como se hace hoy a imitación de Occidente. La nueva denominación árabe de *al-hurüb al-sal biyya*, las guerras de los que llevan la cruz, se remonta sólo al siglo XIX, mientras que con anterioridad se empleaba la de *hurüb al-Faranj*, guerra de los francos, expresión en la que se sobreentiende los occidentales en general.

Los historiadores árabes precisaban en ocasiones la nacionalidad específica de estos francos, hablando de alemanes, húngaros o amalfitanos. Todos estos grupos eran considerados, pues, por los árabes como naciones y pueblos llegados a Oriente para invadir su tierra. Por otra parte, como en toda típica guerra de intereses, encontramos con frecuencia a príncipes musulmanes que establecen alianzas con duques francos pura combatir contra otros príncipes musulmanes y duques francos.

¹⁷ Ib., p. 249 (sección 12: 122).

¹⁸ Ib., pp. 249 s. (sección 12: 122-123).

Cien preguntas sobre el islam

Volviendo al *jihád*, no podemos considerar la interpretación «bélica» como una reducción del islam a mero instrumento. A lo sumo, podemos decir que ésta ha sido llevada a cabo sólo por algunos musulmanes, sin quitar nada a su autenticidad. En suma, auténtica, pero no exclusiva.

28. No faltan, efectivamente, los ejemplos en que los ejércitos islámicos se han comportado de una manera pacífica en la conquista de algunas ciudades. Basta con pensar, en particular, en la toma de Jerusalén del año 636...

Eso es otro tema. Cuando los ejércitos islámicos partieron a la conquista de Oriente Medio y de extensas áreas de Asia y de África, tuvieron que asegurarse antes que nada el control de las tierras conquistadas y, sólo posteriormente, pensar en la conversión de sus respectivas poblaciones. Ahora bien, estas conversiones no siempre fueron forzosas e inmediatas, según el celeberrimo dicho árabe *jaslim, taslam!*, «abrazo el islam y habrás salvado la vida».

La ley islámica es clara a este respecto. En la práctica, el musulmán tiene el deber de anunciar al enemigo su intención de declararle la guerra. Si éste se niega a someterse, la guerra se hace inevitable y el musulmán tiene derecho a matarle por no haberse rendido. En cambio, si el otro demostrara su disponibilidad a rendirse, el musulmán dejaría de tener derecho a matarle, sólo tendría derecho a ocupar su tierra. En el primer caso, el no musulmán sólo puede salvar su vida si se hace musulmán, porque ha sido vencido con la fuerza. En el segundo, en cambio, no tiene esta obligación. Éstas son las reglas de la guerra en el islam.

El apremio sólo existe, en teoría, cuando alguien se niega a rendirse a la supremacía política de los musulmanes. Sin embargo, la historia demuestra que en los lugares donde no ha existido al principio este apremio, el resultado ha sido idéntico. La ocupación de Egipto, por ejemplo, tuvo lugar de una manera pacífica, en el sentido de que los egipcios se rindieron aceptando pagar a los musulmanes la tasa *per cápita*, la *jizya*, y la de la tierra, el *kharáj*.

Estos impuestos, cada vez más gravosos, hicieron, efectivamente, que muchos egipcios cristianos se pasaran al islam. Y lo mismo puede decirse de otros muchos países de Oriente Medio. Por consiguiente, si

¿Puede cambiar el islam?

bien es verdad que en la mayoría de los casos los musulmanes no obligaron a las diferentes poblaciones a convertirse al islam por medio de la fuerza, las presiones continuas, tanto económicas como sociales, impulsaron a la mayoría de estas poblaciones a hacerse islámicas para escapar de los impuestos con que los musulmanes alimentaban nuevas guerras y conquistas.

29. Hay un aspecto particularmente inquietante de la relación entre islam y violencia, que los recientes acontecimientos han vuelto a plantear con carácter dramático: se trata del de los así llamados kamikazes, que se convierten en protagonistas de atentados terroristas contra los «enemigos del islam». El hecho que ha producido más asombro ha sido el ataque suicida a las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001, pero ya se habían producido numerosos episodios estos años, de manera particular en Israel, por parte de personas que se autodefinen como «mártires del islam». ¿Es lícito justificar el suicidio en nombre del islam? ¿Es correcto, desde el punto de vista islámico, aplicar la denominación de «mártir» a quienes se convierten en protagonistas de semejantes acciones?

En el Corán se alude una sola vez al suicidio, en la azora de las Mujeres (IV, 33): «¡Oh los que creéis! No comáis vuestras riquezas con lo fútil, salvo si se trata de un negocio hecho de mutuo acuerdo. ¡No os matéis! Dios es misericordioso con vosotros». A esta única referencia coránica se añade una serie de hadices: conozco por lo menos siete de ellos y todos condenan el suicidio. Uno refiere que el profeta se negó a rezar sobre el cuerpo de un suicida, en otro se ordena que el cadáver de un suicida sea quemado hasta que sólo queden cenizas, algo abominable para la mentalidad islámica. En definitiva, el suicidio no encuentra ninguna justificación en la tradición islámica. Sin embargo, el problema se ha planteado con un carácter dramático en tiempos recientes a raíz de los numerosos episodios en que han intervenido terroristas que han optado por morir procurando la muerte de otras personas y declarando hacerlo por alguna «causa islámica».

Es interesante repasar algunos de los pronunciamientos que han seguido después a propósito de estos hechos. Pronunciamientos que marcan la importancia asumida por el debate en el seno del mundo

Cien preguntas sobre el islam

islámico. El *sheikh* Muhammad Tantáwí, Rector de la universidad de al-Azhar y considerado como una de las máximas autoridades del mundo sunní, ha ratificado en una fetua pronunciada el 2 de diciembre de 2001 que el suicidio tiene que ser condenado en todos los casos. Sin embargo, pocos días después, otro famoso jeque egipcio, Yüsuf al-Qaradáwí, lo acusó de formular consideraciones abstractas subrayando su incapacidad para aplicar las normas clásicas a una situación histórica como la actual, que contempla al islam amenazado en diferentes partes del mundo. Según Qaradáwí, «nadie puede sostener que sea ilegítimo luchar con todos los medios contra la ocupación (israelí)», y que «el *jihad* por la vía de Dios y la defensa de la tierra, de la patria y de las cosas sagradas constituye, hoy más que en cualquier otra época del pasado, una obligación para todos los musulmanes [...], en Palestina, en Cachemira y en otras zonas calientes del mundo».

A este «altercado teológico» le ha seguido un autorizado pronunciamiento contra la licitud del suicidio por parte del decano de la facultad de la *shari'a* de la Universidad de Kuwait, Muhammad Tabatabá'í. Algunos días después, el jefe de los ulemas shí'íes de Líbano, el *sheikh* Habib Nábulsí, legitimó las gestas de los kamikazes declarando textualmente que la fetua emitida por Tantáwí «carece de todo significado y de toda legitimidad en la jurisprudencia islámica porque no hace referencia al derecho, sino a la política [o sea, a la posición del gobierno egipcio, al que Tantáwí estaría sometido, nota de los redactores], y porque sus objetivos se oponen a los de la *umma*» y, por consiguiente, contrarios a los verdaderos intereses de los musulmanes.

En la misma onda se sitúa el comunicado final emitido en la clausura de la cumbre celebrada en Beirut, en enero de 2002, y en la que participaron más de 200 ulemas sunníes y shí'íes procedentes de 35 países: «Las acciones de martirio de los *mujahidln* son legítimas y tienen fundamento en el Corán y en la tradición del profeta. Más aún, representa el martirio más sublime, dado que los *mujahidln* lo realizan con una conciencia cabal y una decisión libre». En este documento afirman los ulemas que «hablan a partir de sus responsabilidades religiosas, y en nombre de todos los pueblos, ritos y países de la nación islámica», a fin de suministrar indicaciones precisas en relación con la

¿Puede cambiar el islam?

causa palestina¹⁹. En su opinión, no se debe considerar el atentado como una acción en sí misma, sino en relación con el objetivo con el que se realiza, que puede ser insertado en la categoría del *jihad* porque se pretende proteger o liberar un territorio islámico en peligro.

Esta visión no se limita, por otra parte, a la legitimación de las acciones desarrolladas por los kamikazes, sino también a las desarrolladas en el campo de la educación: estoy pensando, por ejemplo, en muchos libros que circulan en las escuelas de Palestina, donde se enseña a los jóvenes la obligación del *jihad* en todas sus formas y se legitiman las acciones de los así llamados «mártires del islam», explicando que no han de ser considerados como suicidas, sino como héroes y como personas destinadas al Paraíso, porque han desarrollado un verdadero *jihad*. En resumidas cuentas, no se han comportado de una manera discordante con el Corán, sino que se han sacrificado por la causa islámica. Es otro ejemplo de la ambigüedad fundamental en que sigue debatiéndose todavía en nuestros días el mundo islámico, que no consigue distinguir entre fe y política.

30. Desde que empezó el siglo XX hasta nuestros días los fieles de AUáh han pasado en todo el mundo de 150 a 1.200 millones. El cristianismo sigue siendo todavía la primera religión del planeta con más de 2.000 millones de seguidores, pero los musulmanes constituyen la primera «confesión», si tenemos en cuenta que, entre los cristianos, los católicos representan «sólo» 1.100 millones. Entre las grandes religiones, es el islam la que se caracteriza por ritmos de expansión más elevados: crece a una velocidad que, en lo que se refiere al número de fieles, es 21,5 veces superior a la velocidad con la que se extiende el cristianismo. ¿Cuáles son las principales razones de este fenómeno?

Iremos de tener en cuenta una multiplicidad de factores.

En primer lugar, hemos de tener presente la elevada tasa de su incremento demográfico, una tasa que en los países islámicos es claramente superior a la que se registra en los países de cultura cristiana: es cierto que también en los países islámicos han registrado los demógra-

Cien preguntas sobre el islam

fos un progresivo descenso de las tasas de fecundidad, pero sus efectos sólo serán visibles dentro de algunos decenios.

Otro factor propulsor importante es la actividad misionera, la así llamada *da'wa*, la tarea confiada a todo musulmán de hacer conocer el islam a los hermanos de fe y a todo el mundo, una tarea asumida en particular por personal religioso que se dedica a ella con gran empeño, aunque también por muchos fieles celosos, y que «genera» numerosas conversiones en distintas partes del mundo, incluidos los países occidentales.

Se calcula que en África, el continente islámico por excelencia (41,5% de la población), por cada persona que se convierte al cristianismo, son siete las que se convierten al islam. Tres son sobre todo las motivaciones que actúan en favor de su difusión en África. Una se apoya en un lugar común, los así llamados «daños» ocasionados por la colonización. Se dice de modo general: «El cristianismo es la religión de los blancos y es corresponsable de la colonización y de la dependencia en que se encuentran estos países, la verdadera religión de África es el islam». Este argumento hace mella en la gente común, aunque es históricamente tendencioso, porque los primeros colonizadores de África fueron musulmanes, los primeros esclavistas fueron musulmanes, y esto aconteció siglos antes de la colonización y del esclavismo de matriz europea. El segundo argumento se apoya en el hecho de que los usos islámicos están más cercanos a las costumbres naturales africanas, en particular la poligamia, la sumisión de la mujer y una concepción de la familia de tipo patriarcal; en consecuencia, el africano medio se da cuenta de que tiene que hacer menos esfuerzos para ser acogido en la comunidad religiosa islámica, mientras que la Iglesia católica, por ejemplo, se muestra mucho más exigente, propone un largo catecumenado que puede durar incluso años antes de poder acceder al bautismo.

Existe un tercer motivo de la expansión islámica que, en realidad, no tiene que ver sólo con África: me refiero a las enormes inversiones económicas de algunos países (Arabia Saudí, algunos emiratos, Libia) en favor de iniciativas de tipo asistencial, social, sanitario o cultural, que constituyen, a no dudar, un polo de atracción hacia el islam: construcción de mezquitas, centros islámicos, escuelas coránicas, emisoras de radio y de televisión, envío de personal religioso, apertura de dis-

¿Puede cambiar el islam?

pensarios, hospitales, etc. De todo esto se habla y se sabe poco en Europa, entre otras razones porque se habla poco de África en vuestros periódicos, pero la propaganda islámica es verdaderamente fuerte y a la vuelta de pocos decenios, si la tendencia sigue siendo la actual, lo que todavía no es islámico en África lo será²⁰.

Ahora bien, el crecimiento numérico se ve favorecido asimismo por las discriminaciones implantadas en el ámbito jurídico, económico o social por ciertos países islámicos, como lo atestigua la emigración de miles de cristianos (o en cualquier caso de los que no son musulmanes); o bien por modificaciones de tipo institucional, como ha tenido lugar recientemente con la inserción de la *sharPa* en el código penal de algunos Estados de la federación nigeriana, lo que ha provocado vibrantes y desoídas protestas de los obispos locales, y violentos choques en los que han perdido la vida miles de personas.

Como es natural, también hemos de tener presente una motivación de carácter preponderantemente religioso-espiritual que figura en el origen de muchas conversiones acaecidas en Occidente, y en particular en Europa, ligadas a la sed de certidumbres y, al mismo tiempo, de novedad. Mucha de la gente que siente esta fe ve en el islam (del mismo modo que en algunas religiones o tendencias místicas orientales) una respuesta fascinante a la demanda de elemento sagrado que ya no es satisfecha por una manera «tibia» y moralista de vivir y de proponer el cristianismo, típica de la cristiandad occidental.

D. TRADICIÓN Y MODERNIDAD

31. *La relación entre islam y modernidad está marcada históricamente por incomprendiones, desconfianzas y hostilidades. Hay quien sostiene que islam y modernidad funcionan siguiendo dos lógicas inconciliables y, en particular, que el mundo islámico percibe la modernidad como algo típicamente occidental que atenta contra la*

Cien preguntas sobre el islam

integridad de la tradición. ¿ Cuáles son las razones históricas de esta hostilidad? ¿ Cuáles son las condiciones para que las sociedades islámicas se abran a los estímulos de la laicidad y de la modernidad sin renunciar a los fundamentos de su identidad?

Para comprender las dinámicas actuales que intervienen en la relación entre mundo islámico, modernidad y Occidente, podemos partir de un momento de la historia en el que ambos mundos reanudaron el contacto entre ellos después de una larga separación: es el paso del siglo XVIII al XIX, de modo más preciso el tiempo que duró la campaña de Napoleón Bonaparte en Egipto (1798-1801), en cuyo transcurso descubrieron los egipcios los signos de la modernidad y de la civilización europea a través del trabajo realizado por los científicos y los técnicos que Bonaparte había llevado consigo; ingenieros, matemáticos, arqueólogos, astrónomos, artistas, economistas, impresores, farmacéuticos y cirujanos.

Durante aquel breve período vio la luz el primer libro impreso en Egipto: *Ejercicios de árabe literario, extraídos del Corán para uso de quienes estudian esta lengua*, realizado gracias a los caracteres árabes llevados de la tipografía de la Propaganda Fide de Roma. Se realizaron estudios para una mejor utilización de las aguas del Nilo, para la construcción de un canal de conexión entre el mar Rojo y el Mediterráneo, precedente de lo que después será el canal de Suez, así como para reformar el sistema fiscal y para mejorar el sistema de instrucción pública. La fundación del Instituto de Egipto permitió reunir en una única sede los mejores recursos intelectuales y científicos para administrar el país y poner las bases de su futuro desarrollo. Los resultados de todo ese trabajo han sido narrados en el que ha sido definido como un monumento de doctrina colectiva: la *Description de l'Égypte*, diez volúmenes de texto y catorce de láminas, publicados entre 1809 y 1828.

Tras la salida de las tropas francesas de Egipto, el jedive (gobernador) Muhammad ^cAlí, considerado como el fundador del Egipto moderno, decidió continuar por este camino y envió a Europa hombres de cultura egipcios para que se especializaran en distintas disciplinas y, a su vuelta, tradujeran al árabe lo que habían aprendido y contribuirían de este modo a la modernización de la administración, de la economía y de la sociedad.

¿Puede cambiar el islam?

Éstas fueron las premisas de lo que recibirá el nombre de *al-Nahda*, el renacimiento árabe-islámico, que empieza en la segunda mitad del siglo XIX, se prolonga hasta la primera guerra mundial y tiene como centro neurálgico Egipto. Hay tres hechos emblemáticos en este proceso, todos ellos tuvieron lugar en tierra egipcia: a partir de 1860 se empezó a construir la primera línea ferroviaria de Oriente Próximo, se constituye una Universidad organizada siguiendo unos cánones modernos y en 1870 se inaugura la Ópera de El Cairo con la *Aída* de Verdi.

De este modo, se llevó a cabo un encuentro entre el mundo árabe-islámico y Occidente que resultó fascinante y traumático al mismo tiempo. Fascinante porque le hizo entrar en contacto con determinados logros pertenecientes a los campos científico, tecnológico y militar que se revelan claramente superiores a los que la civilización islámica había sido capaz de llevar a cabo. Traumática porque el mundo árabe-islámico se había quedado anclado en la imagen de sus glorias pasadas, y fue como si este encuentro le obligara a despertar bruscamente y a descubrir una turbadora realidad.

32. Una situación que podemos resumir con esta pregunta: ¿cómo es posible que la comunidad islámica, esa que el Corán define como la mejor del mundo, pueda encontrarse en una condición atrasada respecto a Occidente? ¿Cuáles son las causas del retraso cultural, científico y tecnológico acumulado?

A esta pregunta se le han dado diferentes respuestas.

La elaborada por los así llamados reformistas musulmanes a partir de finales del siglo XIX atribuye el progreso del mundo occidental respecto al islámico a su capacidad de haber desarrollado, de una manera simultánea, la ciencia y un sistema democrático. Ahora bien, sostienen los reformistas, que estos dos aspectos son típicamente islámicos: el (Oran siempre ha favorecido la ciencia, hay incluso un dicho que afirma: «Buscad la ciencia, aunque sea en China». Del mismo modo, la tradición islámica ha contado siempre con lo que recibe el nombre de *shuira*, es decir, el «Consejo» (la consulta y el tomar juntos la decisión). Por consiguiente, concluyen, también la democracia es un elemento que pertenece al islam.

Por medio de estas argumentaciones es como los reformistas (citaré, entre otros, a (iamal al-Dm al-Algiwií, conocido en todo el

Cien preguntas sobre el islam

mundo islámico, al argelino Ibn Bádís, al egipcio Muhammad °Abduh, al sirio °Abd al-Rahmán al-Kawákibí y al indio Muhammad I bqál) han conseguido asimilar ciertos aspectos del mundo occidental, integrarlos en la tradición y promover la traducción de los mismos mediante procedimientos legislativos.

Por ejemplo, a comienzos del siglo XX algunos Estados de Oriente Medio se inspiraron en el código napoleónico y en la constitución suiza, adaptándolos al contexto islámico, para la redacción de sus constituciones. Y en esto consistió la grandeza del movimiento reformista que se desarrolló durante aquel período: en la capacidad de asimilar la cultura y la civilización occidentales conciliándolas con la tradición islámica.

Sin embargo, los años que siguieron a la I Guerra Mundial representaron el punto de ruptura de este proceso: cae el Imperio otomano, la última gran dominación islámica de la historia, y su territorio se pulverizó, en parte dividido entre el Reino Unido y Francia, en parte heredado por Estados independientes. En 1923 nace una Turquía republicana sobre bases laicas, un hecho escandaloso para la concepción islámica clásica, y en 1924 Mustafá Kamál, el futuro Atatürk²¹, decreta la supresión del califato, única autoridad reconocida por toda la comunidad islámica. En realidad, el califato carecía ya de un verdadero peso real, desde el punto de vista político, pero seguía poseyendo un fuerte significado simbólico y psicológico, y su fin manifiesta la crisis de un sistema y de una visión de la realidad.

33. *¿Qué sucedió en aquellos años, a caballo entre las dos guerras mundiales, en el ámbito de la concepción del islam respecto a la modernidad?*

Fue como si el proceso de reconsideración puesto en marcha a comienzos del siglo llegara a su culminación, pero, al mismo tiempo, cambiara de signo. Se quiso crear un nuevo mundo islámico, libre de cualquier influjo de Occidente, un sistema islámico *sui generis*. Rashíd Ridá (1865-1935), por ejemplo, discípulo del gran reformador egipcio

²¹ Fue en 1934 cuando la Asamblea nacional turca le confirió este título que significa «padre de los turcos».

¿Puede cambiar el islam?

Muhammad ^cAbduh (1849-1905) antes citado, recogió el mensaje y los escritos del maestro y los publicó en los años 20 en ocho grandes volúmenes en forma de un comentario al Corán titulado *Tafsir ai-Manar* (a saber: «La Interpretación del Faro», tomado del nombre de la revista *ai-Manar* fundada por él). Sin embargo, al hacerlo, cambia de una manera radical la perspectiva originaria: cita continuamente las declaraciones de Muhammad ^cAbduh (llamándole siempre *al-ustádh al-imám*, el maestro-imán), pero lo glosa casi siempre con un comentario caracterizado por una veta integrista.

Posteriormente, en 1928, uno de sus discípulos, Hassan al-Banná' (1906-1945) funda en Egipto el movimiento de los Hermanos musulmanes (*al-Ikhwán al-Muslimín*), del que nacerán todos los movimientos radicales. Recorre el territorio egipcio difundiendo la idea de la necesidad de implantar una sociedad basada en el Corán, transformándola en comunidad política. Su mensaje, reducido a pildoras, podríamos formularlo así: nunca podremos vencer a Occidente si intentamos imitarlo, debemos crear un proyecto islámico volviendo a una interpretación rigurosamente literal del Corán. Su visión se resume en estas frases: «El Corán es nuestro sable y el martirio nuestro deseo. El islam es fe y culto, religión y Estado, Libro y espada. En cuanto religión universal, el islam es una religión conforme a todo pueblo y a toda época de la historia humana». El lema de los Hermanos Musulmanes, hasta hoy, es: «El islam es la solución».

Su principal discípulo fue Sayyid Qutb²². Éste último llevó a cabo un salto cualitativo, expresado en un comentario al Corán que lleva por título *Fízilál al-Qur'an*, esto es, «A la sombra del Corán», y en su libro *Ma'álim fi I-tariq*, esto es, «Piedras miliare»: dado que la sociedad en que vivimos es violenta y que no es posible islamizarla de una manera pacífica, es lícito recurrir a la violencia. Su estancia en los Estados Unidos (noviembre de 1948 - agosto de 1950) le convenció todavía más de que sólo el islam auténtico puede salvar a la humanidad del

Cien preguntas sobre el islam

materialismo y del paganismo. Fue él, en efecto, quien creó el concepto de *jáhiliyya*, ignorancia pagana, para definir las sociedades modernas no islámicas. Y del mismo modo que Mahoma había combatido en su tiempo la *jáhiliyya* preislámica practicando el *jihád* y recurriendo a la guerra, también Sayyid Qutb recomienda hacer hoy lo mismo contra los regímenes islámicos que han «traicionado» la causa islámica. Eso explica la razón de que los gobiernos de las naciones islámicas hayan intentado eliminar a los jefes del movimiento considerándolos subversivos respecto al orden constituido. Sayyid Qutb completa la visión de Hassan al-Banná' añadiendo: «El islam está llamado por necesidad al combate, si quiere asumir el mando y la guía del género humano. Ser musulmán significa ser un guerrero, una comunidad de creyentes perennemente en armas. Los combatientes que caen en la batalla son mártires de la fe, porque han puesto en práctica la Ley de Dios. El combate por Dios no tiene otra finalidad más que Dios mismo, imponer el orden divino en el mundo terreno. De ahí que los mártires de la fe no mueran verdaderamente, siguen viviendo, cambian sólo de forma de vida, como Jesús el hijo de María, que no murió definitivamente en la cruz».

34. *En los años 80 tuvo lugar ja estación del jomeinismo y de la revolución iraní. Con ella parecían haberse realizado las esperanzas de los radicales de un retorno a un islam considerado más auténtico.*

La revolución que tuvo lugar en Irán con la conquista del poder, en 1979, por parte de Jomeini, representó, efectivamente, para las tendencias fundamentalistas islámicas, la posibilidad de transformar en realidad política el sueño de llegar a una sociedad asentada sobre unas bases auténticamente islámicas. Hasta los que no estaban de acuerdo con la aplicación real del sueño jomeinista siguen creyendo todavía hoy en aquel sueño. Y esta convicción es la que continúa alimentando todavía hoy al fundamentalismo islámico²³.

Esto ha alcanzado en nuestros días un desarrollo internacional, pero ha asumido connotaciones muy diferentes. La corriente moderada, por

²³ La palabra «fundamentalismo» nació en el ámbito protestante, pero fue adoptada después por el mundo islámico, que habla en árabe de *usuliyya* para el fundamentalismo y de *usiyyim* para los fundamentalistas.

¿Puede cambiar el islam?

ejemplo, sostiene que se debe poner el Corán en la base de la sociedad islámica, aunque en una versión moderna, sin rigorismos.

Otra tendencia propone considerar la *shañ'a* (esto es, la ley islámica elaborada en el siglo X por los grandes juristas musulmanes) como base de la Constitución y de la ley.

Una tercera corriente, que representa al islam más radical, va más allá, sosteniendo que la ley coránica tiene que ser impuesta de todos modos, incluso recurriendo a la violencia. Para ello recibe adiestramiento una serie de militantes en diferentes países que contribuyen a difundir estas teorías revolucionarias. A esta tercera tendencia pertenecen también las formaciones que justifican y practican el terrorismo, como el GIA argelino, responsable de atentados y matanzas de civiles, y el grupo Abü Sayyáf, que actúa en el sur de las Filipinas (Mindanao). Esta tendencia está representada en Egipto por el grupo *Tanzím al-jihád*, responsable, entre otros, del asesinato del presidente Sadát, el 6 de octubre de 1981, y por el grupo *al-Takfír wa-l-hijra*, Anátoma y Migración, fundado por el cirujano egipcio Ayman al-Zawáhirí, que se convirtió, posteriormente, en un estrecho colaborador de Ben Laden y de su organización *al-Qa'ida*.

Los fundamentalistas no rechazan la modernidad, como algunos consideran de manera errónea, más aún: están dispuestos a usar todas las técnicas más modernas para difundir sus ideas, pero no poseen sus categorías culturales. Es como si usaran los frutos de una planta sin comprender cómo se debe sembrar: se niegan a recorrer el trabajoso camino que ha llevado a ciertos resultados, lo que implicaría también un cambio de mentalidad, un enfoque distinto del mundo, un uso de la razón y de las metodologías modernas para el análisis de la realidad, il ue no pueden ser deducidos del Corán y de la *shari'a*, y continúan manteniendo sustancialmente la superposición entre religión, sociedad y política.

Los radicales leen, detrás de la palabra «modernidad», secularización, ateísmo, inmoralidad, paganismo, Occidente enemigo, etc. En consecuencia, adherirse a la modernidad significa para ellos poner en riesgo o perder la identidad islámica. El problema, en conclusión, sigue siendo siempre el de costumbre: cómo mantener la propia identidad aceptando el mundo moderno y actuando en él con sentido crítico; cómo armonizar, por tanto, islam y modernidad.

Cien preguntas sobre el islam

35. *Con todo, especialmente en los últimos decenios, se han multiplicado las tomas de posición en sentido liberal por parte de intelectuales que intentan conciliar la fidelidad al Corán y a los principios fundamentales del islam con el desarrollo histórico, el dato de la tradición con el de la modernidad. ¿ Cuáles son las posibilidades de desarrollo de estas posiciones más ilustradas? ¿ Con qué seguimiento real cuentan en las sociedades de los distintos países islámicos?*

También en este caso debemos partir de una premisa histórico-teológica. Para los musulmanes, el Corán no es obra de Mahoma, sino del mismo Dios; por consiguiente, es algo atemporal, que no puede ser confinado en el siglo VII; es la palabra divina, que ha de ser conservada inmutable en el tiempo. Los ortodoxos (y con un énfasis particular los fundamentalistas) sostienen que cada versículo coránico tiene valor absoluto, es decir, que vale en todo tiempo y para cada musulmán, con independencia del contexto; los liberales, sin embargo, proponen una lectura y una interpretación contextualizadas, no separadas del espacio y del tiempo, y, en consecuencia, subrayan la necesidad de proceder a un trabajo de actualización de la letra a la historia, a la actualidad y, en última instancia, también a la modernidad. Una modernidad, por supuesto, que no se convierta en sinónimo de ateísmo, inmoralidad, negación de la dimensión religiosa de la vida, como ocurre con frecuencia en Occidente.

Y esto es también lo que hace difícil el trabajo de las corrientes liberales en sus respectivos países: si modernidad equivale a negación de la religión, y si éste es el mensaje que comunican Europa y Occidente, será difícil que las posiciones más ilustradas puedan prevalecer en los países islámicos. Los gobiernos, incluso aquellos que parecen más abiertos, dejan prevalecer de hecho las tendencias radicales por temor a perder el consenso de las masas islámicas. Y las posiciones *liberales*, que también se han desarrollado en diferentes países, permanecen restringidas en algunos cenáculos, no consiguen «triunfar» en las clases populares y, por lo general, no se convierten en una mentalidad difundida.

III. EL DESAFIO DE LOS DERECHOS

A. SHARĪ'A Y DERECHOS HUMANOS

36. *¿Cuál es el fundamento de los derechos humanos en la concepción islámica?*

La fuente de todos los derechos es Dios. Para reconocérselos al hombre, Dios exige antes la satisfacción de «su» derecho: la total obediencia a la voluntad divina respecto al hombre, que se expresa en el Corán y en la *sunna*. De estas dos fuentes principales deriva la *sharġa*, la ley islámica que, por estar legitimada por la revelación resulta superior a cualquier otra ley establecida por iniciativa humana. De ahí que la *sharġa* sea considerada como la expresión perfecta de la voluntad divina destinada a garantizar a los hombres un ordenamiento justo de la sociedad humana.

El islam procede, pues, de lo alto: parte de Dios, tal como se ha revelado en el Corán, y llega abajo, al hombre y a la sociedad. Así, por ejemplo, si el Corán establece la superioridad del marido sobre la mujer, esto ha de ser considerado como una prescripción indiscutible porque es fruto de la voluntad de Dios. Todo lo que a un occidental le parece contrario a los derechos de la mujer y a la igualdad entre los sexos, es considerado, en cambio, por los musulmanes como natural, justo y bueno, como lo que más corresponde a la naturaleza y al bien del hombre y de la mujer, porque así lo ha establecido Dios. Y a partir de esta premisa se ha construido un sistema social y jurídico de acuerdo con ella.

Cien preguntas sobre el islam

En la reflexión islámica prevalece más bien el argumento de autoridad («Dios lo ha establecido así») que el argumento de la racionalidad («la razón permite llegar al conocimiento de la ley moral»). La norma coránica tiene más autoridad que la realidad de los hechos. A lo largo de los siglos, los apologistas musulmanes, muy atentos siempre a demostrar el acuerdo entre el islam y la razón, han intentado demostrar que las afirmaciones contenidas en el Corán corresponden a todo lo mejor que pueda pensarse para el bien del género humano.

37. ¿ Cuáles son las características fundamentales de la shari'a?

La *shari'a* se fundamenta en una triple desigualdad: entre hombre y mujer, entre musulmán y no musulmán, y entre hombre libre y esclavo. Con excepción de esta última, que apenas se da ya en la realidad, las otras dos siguen siendo válidas todavía.

Ambas encuentran su fundamento en la historia y en la cultura árabe. En una sociedad patriarcal como la del siglo VII, la superioridad del hombre era un elemento indiscutible. Por otra parte, del lado islámico, se señala que los derechos concedidos a la mujer en el islam superan con mucho a los que estaban vigentes en la época preislámica: se admite la poligamia, aunque limitada a un máximo de cuatro mujeres, se prevé al menos una parte de la herencia para la mujer, y otras cosas así.

Sin embargo, respecto a la desigualdad entre musulmanes y no musulmanes, el islam considera a los primeros como superiores desde el punto de vista ontológico y jurídico, y esto se extiende incluso a aquellos a los que llama *dhimmíes*, o sea protegidos, un término que se refiere a los judíos y a los cristianos. La tolerancia garantizada a estos últimos no implica en absoluto la igualdad con los musulmanes. Los politeístas y los ateos, en cambio, no gozan de ninguna protección. Más aún, entre el mundo islámico y el de la «incredulidad» (llamado *dar al-harb*, la Casa de la guerra) existe, en teoría, un estado de perpetua beligerancia.

Así pues, por lo que respecta a la tutela de los *dhimmíes*, la *sharfa* se basa en las prescripciones previstas por el Corán, así como en los pactos estipulados por los musulmanes con las poblaciones que han sometido a lo largo de la conquista del Oriente Medio cristiano, empezando por el pacto estipulado por Mahoma con los jacobitas de Najrán

El desafío de los derechos

en el año 631 (año 10 de la hégira). En él se preveía el pago de un tributo por parte de estos cristianos yemeníes a cambio de poder mantener su propio culto.

38. *La Declaración universal de los derechos humanos es considerada como documento de referencia en el ámbito internacional. Sin embargo, cuando fue promulgada, en 1948, fue criticada por muchos países islámicos porque la consideraban como la expresión de una visión parcial. ¿Por qué razones?*

Por parte islámica se cuestiona la universalidad de tal declaración¹. Los derechos enunciados en ella serían en realidad fruto de la cultura occidental y de la capacidad política y económica que Occidente ha tenido para imponerlos en la escena internacional como válidos para todos. Por eso se promulgó la «Declaración universal de los derechos humanos en el islam» con ocasión de la 19ª Conferencia de los 45 ministros de asuntos exteriores de la Organización de la conferencia islámica (OCI) celebrada en El Cairo en 1990.

En cierto sentido, hay algo de verdad en esta reacción. La Declaración universal de los derechos humanos es fruto de la civilización occidental, esto es, de la cultura del mundo cristiano. Con todo, me parece que es «universal», es decir, válida para todos, porque refleja la naturaleza humana. El hecho de que haya sido Occidente el primero en tomar conciencia y definir estos derechos no convierte esta Declaración en un documento parcial.

39. *¿Cómo están enunciados los derechos humanos en la Declaración de El Cairo?*

En primer lugar, se reafirma el papel histórico de la comunidad islámica (*umma*), «la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres»². De ahí que sostengan que los derechos humanos están

¹ Fue suscrita el 10 de diciembre de 1948 por 44 Estados y, posteriormente, se han ido adhiriendo muchos otros. Con ocasión de la Conferencia mundial sobre los derechos humanos celebrada en Viena, en junio de 1993, participaron 171 Estados.

• Azora de la Familia de l'mrun, 111,106. Para un análisis detallado de los documentos que se han expresado sobre el tema ei'i el mundo islámico, véase

Cien preguntas sobre el islam

incluidos en la *shar'ca*, la ley islámica considerada como inmutable y definitiva, y que «todos los derechos fundamentales y las libertades universales forman parte de la religión islámica». Esta frase es expresión de la apologética musulmana, que «recupera» sistemáticamente y *a priori* todos los valores existentes.

Ahora bien, si de los enunciados generales pasamos a algunas aplicaciones específicas, tropezaremos con afirmaciones que parecen ir en dirección opuesta. Se sostiene, por ejemplo, que «el padre [y no la madre o ambos, *nota de los redactores*] tiene la responsabilidad de la educación física, moral y religiosa de la prole en conformidad con sus creencias y con su ley religiosa» (artículo 19).

También son significativas las omisiones: «Hombres y mujeres tienen derecho a casarse, sin que haya restricción alguna en lo que corresponde a la raza, el color o la ciudadanía»: no se menciona la religión, porque la *shañ'ca* prohíbe a la mujer musulmana unirse en matrimonio con un hombre que no sea musulmán.

Otra omisión importante tiene que ver con la libertad de cambiar de religión, una libertad afirmada de manera solemne en la Declaración de la ONU, pero silenciada en el documento islámico, dado que contrasta con la *shar'ca*, puesto que ésta considera la apostasía como un crimen³. El artículo 2 parece admitir la libertad religiosa: «Nadie está autorizado a limitar las garantías de la libertad religiosa»; pero el texto continúa: «A no ser a través de la autoridad islámica y en conformidad con las disposiciones que ella estipula». El artículo 10 afirma que «el islam es la religión natural del hombre» y, por consiguiente, hay que deducir que sería algo contra natura adherirse a otra fe.

El mismo artículo 10 prevé la institución de tribunales confesionales para regular las cuestiones jurídicas relacionadas con los judíos y los cristianos, tal como afirma la *shañ'ca* cuando trata el «problema» de los *dhimmiés*, los ciudadanos «protegidos» por el Estado islámico con un estatuto especial.

El desafío de los derechos

El primado de la óptica religiosa está ratificado también por los últimos artículos: «Todos los derechos y todas las libertades de que habla este documento están subordinados a las disposiciones de la *shari'ca*» (art. 24) y «la *shari'ca* islámica es la única fuente de referencia para explicar o aclarar cada uno de los artículos de la presente Declaración» (art. 25). Y no falta tampoco al final de muchos capítulos la expresión restrictiva «a menos que la *shari'ca* no disponga algo distinto»⁴.

Debemos señalar, por último, que la Declaración de El Cairo fue elaborada en árabe, con numerosas referencias coránicas e islámicas, pero también en otras dos versiones oficiales, en inglés y francés, en las que, sin embargo, falta una gran parte de estas referencias y varias expresiones han sido edulcoradas: podríamos decir que se trata de dos versiones... «formato exportación».

40. *Si un país es enteramente islámico, ¿considera legítima la aplicación de la ley coránica?*

A mi modo de ver, ninguna ley religiosa puede convertirse en ley civil. Sería como si una sociedad enteramente cristiana fuera gobernada por el derecho canónico de la Iglesia.

Aunque la población de muchos países mayoritariamente islámicos pertenezca a la fe islámica por nacimiento, cultura y tradición, cada uno de ellos debería tener la posibilidad de adherirse libremente al islam, sin ninguna presión social o jurídica. La diferencia entre un país ile la Unión Europea y otro islámico al cien por cien consiste precisamente en esto: en el país europeo, si el ciudadano no está de acuerdo con una determinada ley, tiene la posibilidad de luchar para cambiarla, dispone de la posibilidad de crear hasta un movimiento político con este fin. En cambio, en un país que eleva la *shari'ca* a constitución del listado, como Arabia Saudí o como el Afganistán de los talibán, se imponen leyes inicuas, como las relativas a las mujeres, en nombre de una presunta ley preestablecida por Dios hace catorce siglos. Este es

Cien preguntas sobre el islam

un tipo de violencia que se ejerce, antes que nada, sobre ciudadanos que, aun siendo musulmanes, piensan de manera diferente.

La primera víctima de este sistema es la libertad de pensamiento: en muchos países se ha nombrado al frente de los organismos encargados del control de las publicaciones a miembros cualificados del islam integrista. Éstos intimidan a los escritores no gratos y prohíben los libros y revistas considerados como nocivos para la fe. Sólo en el año 1997, por ejemplo, el comité pertinente de la universidad de al-Azhar de El Cairo decretó la retirada de la circulación de 196 libros. Con frecuencia se trata de autores que intentan revisar la tradición islámica, a fin de conferirle una mayor concreción histórica. He experimentado personalmente esta censura de al-Azhar en tres artículos míos, relacionados con ediciones críticas de textos árabes medievales, que hubieran debido aparecer en revistas cristianas de Egipto.

41. *¿Qué relación media en el islam entre los derechos del individuo y la comunidad religiosa?*

El individuo es considerado como plenamente titular de derechos y deberes sólo en cuanto miembro perteneciente a la comunidad religiosa islámica. Por eso, a quien abandona la comunidad porque se convierte a otra religión o porque se vuelve ateo se le considera como un traidor y pierde en sustancia sus derechos. En el cristianismo, en cambio, es la persona en cuanto tal la que es depositaria de derechos, y esta concepción constituye el fundamento de la civilización jurídica occidental que aparece en la Declaración universal de los derechos humanos.

El Corán y la tradición tienden a proteger a la comunidad islámica, no al individuo. La condena del apóstata se justifica mediante este principio: el bien de la comunidad prevalece sobre el bien del individuo (en este caso la libertad religiosa). Todavía hoy el mundo islámico sigue gestionando la relación con los cristianos a través del reconocimiento de su comunidad: si la comunidad a la que pertenecen no está reconocida en el ámbito jurídico, es como si no existieran los cristianos.

42. *Se mantiene en el mundo islámico, desde hace tiempo, un animado debate entre los que piden una posición menos anclada en la*

El desafío de los derechos

interpretación literal del Corán y de los dichos de Mahoma. ¿Cuáles son las principales manifestaciones de esta tendencia innovadora?

Practicando un análisis simplificado de una realidad que se presenta muy compleja y articulada, podemos distinguir dos tendencias: una que podríamos definir como de tipo pragmático, y otra más decididamente reformista incluso en el plano teórico.

La primera ha de ser interpretada por la praxis política y jurídica de algunos Estados islámicos, que han introducido innovaciones respecto al derecho islámico clásico, acogiendo de hecho, de una manera «suave» y progresiva, algunos aspectos de los derechos humanos en el interior de sus respectivas legislaciones. El ejemplo más significativo nos lo brinda Túnez, donde se registra la distinción más marcada respecto a la *sharPa* en materia del derecho de familia. La ley garantiza la paridad entre los sexos en el matrimonio y en los derechos sobre la prole, superando de este modo el privilegio reservado al hombre; la poligamia es considerada como un delito, y ha sido abolido el repudio. Con todo, persisten aún discriminaciones en el reparto de la herencia entre los hijos varones y hembras, así como en la posibilidad de contraer matrimonio entre una mujer musulmana y un hombre que no es musulmán: una circular ministerial prohíbe, efectivamente, a los funcionarios del registro civil celebrar esos matrimonios.

Más limitadas, aunque de todos modos significativas, son algunas reformas introducidas en Marruecos y en Argelia. Aquí, por ejemplo, se admite la cláusula de monogamia en el matrimonio y se reconoce a la mujer el derecho a pedir el divorcio si es infringida; por otra parte, para el repudio hace falta una sentencia del tribunal que niegue la validez del matrimonio celebrado de forma privada ante testigos. La tendencia pragmática tiene el mérito de haber permitido una pequeña, aunque progresiva, modernización del derecho en el terreno práctico; nm todo, presenta la limitación de no hacer frente al desafío cultural de fondo: el de una nueva y moderna interpretación del islam, del derecho islámico y de sus fundamentos.

Precisamente este es, en cambio, el desafío lanzado por la segunda tendencia, la reformista, animada sobre todo por algunos intelectuales. A este respecto es emblemática la posición del tunecino Mohamed Ilibi, que asume como eje de su reflexión la libertad de conciencia. Ilibi, a partir de una lectura, que ya no es literal ni fosilizada, sino

Cien preguntas sobre el islam

«teleológica», del Corán, a saber: capaz de leerlo en el interior del contexto histórico en el que ha sido revelado y comprender sus auténticas intenciones respecto a ese contexto, a partir de esa lectura, decíamos, llega Talbi a la conclusión de que la libertad de conciencia es un derecho constitutivo e inalienable de la dignidad del hombre, la «madre» de todas las demás libertades. La libertad de conciencia se presenta como el dato fundamental de la visión antropológica propuesta por el Corán, y sin ella no puede existir un auténtico acto de fe. Y habría que achacar precisamente a las limitaciones impuestas a lo largo de los siglos a las libertades fundamentales la causa principal del declinar histórico y de las dificultades actuales en que se encuentran las sociedades islámicas. De aquí la llamada de Talbi a la aceptación del pluralismo, que, a su juicio, no es extraño, sino conciliable, con el espíritu más genuino del islam⁵.

De modo análogo, se están moviendo otros intelectuales ilustrados, que la opinión pública occidental y los medios de comunicación ignoran o bien siguen de una manera excesivamente desinteresada y distraída, y que, sin embargo, deberían ser más animados en su difícil obra de modernización. De ahí que haya hecho muy bien la Fundación Agnelli de Turín (Italia) en conceder a un hombre como Talbi la primera edición del «Premio Senador Giovanni Agnelli para el diálogo entre los universos culturales» (1997).

Otro ejemplo significativo es el del semiólogo egipcio Nasr Hámid Abü Zayd, profesor durante veinte años en la Universidad de El Cairo. Éste ha propuesto interpretar los textos coránicos en relación con el contexto histórico y lingüístico de su tiempo. Según Abü Zayd, el mensaje divino se comunica a través del código lingüístico que se emplea. No se trata, por tanto, de una revelación literal, sino de una inspiración «traducida» a un lenguaje humano que se puede y se debe estudiar y analizar. A causa de estas ideas fue denunciado y acusado de considerar el Corán como un texto histórico y negar así su origen divino. En junio de 1995 fue condenado por apostasía y los ulemas de la Universidad-mezquita de al-Azhar le pidieron al gobierno egipcio que

⁵ Podemos encontrar un examen profundo de las posiciones de Talbi en su libro *Le vie del dialogo nell'islam*, Fondazione Giovanni Agnelli, Turín 1999.

El desafío de los derechos

aplicara la pena de muerte prevista para los apóstatas. Por otra parte, al dejar de ser considerado como musulmán, su mujer perdió el derecho a convivir legítimamente con él. Fue así como ambos decidieron partir hacia Holanda, donde en la actualidad Abū Zayd es profesor de estudios islámicos en la universidad de Leyden.

43. ¿Cuál es el impacto efectivo que estas posiciones tienen sobre las sociedades islámicas y sobre sus instituciones? ¿En qué medida consiguen abrir brecha en las costumbres y en la mentalidad común?

Esto es algo verdaderamente difícil de evaluar, pero sí les diré que podemos considerar las tendencias en acto siguiendo dos perspectivas diferentes. A corto plazo, debemos admitir que las llamadas de los reformistas tienen consecuencias más bien limitadas sobre la formación de la mentalidad y sobre la organización social. Ahora bien, a medio y largo plazo, su obra resulta extremadamente preciosa, porque propone un modelo de referencia a todos los que buscan instrumentos para conciliar el islam con las tensiones y las demandas que se presentan en la evolución social y cultural de las sociedades islámicas.

Se ponen de manifiesto diferentes recursos que, aun cuando actúen de manera diferente, resultan preciosos desde esta perspectiva: además del trabajo y de los escritos de los intelectuales reformistas, hemos de registrar la significativa difusión, en tiempos recientes, de asociaciones que combaten por la defensa y la promoción de los derechos humanos en los países musulmanes y que, aunque sea entre muchas dificultades, proporcionan una contribución significativa a una evolución en sentido pluralista y democrático. En esta misma dirección se mueven también los grupos que trabajan en favor de la emancipación de la mujer, otro elemento de las sociedades islámicas que podría favorecer el proceso de modernización. La presencia de minorías cristianas, cuando Hozan de una cierta libertad de expresión, ha resultado también en algunos casos un factor de apertura de las sociedades islámicas a la modernidad, como puede atestiguar la historia reciente de Líbano y de Egipto. Por último, es obligatorio recordar la contribución procedente del tan vituperado colonialismo y de la inmigración, que, al poner en contacto mundos y civilizaciones alejadas, han permitido hacer conocer a muchos musulmanes los modelos jurídicos occidentales y hacerle» apreciar su validez,

Cien preguntas sobre el islam

44. *¿ Qué relación existe entre la ley civil y la ley religiosa, entre el Estado y la religión, tanto en el plano de los principios como en el de las aplicaciones prácticas?*

El islam se presenta desde sus orígenes como un proyecto global que incluye todos los aspectos de la vida. En árabe se dice que éste es *din wa-dunyá*, es decir, religión y sociedad, o bien *din wa-dunyá wa-dawlá*, religión, sociedad y Estado. Incluye un modo de vivir, de comportarse, de concebir el matrimonio, la familia, la educación de los hijos, y hasta un tipo de alimentación. Este sistema de vida incluye asimismo el aspecto político: el modo de organizar el Estado, el modo de actuar con los otros pueblos, el modo de conducirse en las cuestiones de guerra y de paz, el modo de relacionarse con los extranjeros, etc.

Todos estos aspectos han sido codificados a partir del Corán y de la *sunna* y han permanecido «congelados» durante siglos, impermeables sustancialmente a los acontecimientos de la historia y al impacto con otras realidades socioculturales. ¿Puede concebirse el islam de un modo diferente? ¿Llegará a ser posible alguna vez distinguir la religión de la cultura, de la sociedad, de la política? Éste es el desafío más radical al que tienen que hacer frente los musulmanes también en nuestra época, aunque lo sucedido hasta ahora induce a un cierto escepticismo sobre la capacidad de «repensarse a sí mismo» que tiene el islam, de aceptar una confrontación abierta con la historia.

He planteado en distintas ocasiones estas preguntas a diferentes personas musulmanas, incluso en países laicizados como Túnez, y todas me han respondido poco más o menos del mismo modo: «Es posible separar muchas cosas, pero el principio de que el islam es *din wa-dunya. wa-dawlá*, religión, sociedad y Estado, es intocable». Y esto constituye un problema real, aunque yo creo que, antes o después, el islam deberá llegar a compromisos, porque un número cada vez mayor de musulmanes no acepta ya este modo de pensar. La incomodidad se percibe y se expresa un poco por todas partes, en particular a través de los movimientos de disenso en el ámbito de las clases cultas y, como hemos visto, entre los intelectuales.

Una observación final: si la ley religiosa determina la ley civil y administra la vida privada y social de todo el que vive en un contexto islámico, y si esta perspectiva tiene que permanecer inmutable como

El desafío de los derechos

ha sucedido hasta ahora, la convivencia con quienes no pertenecen a la comunidad islámica no puede resultar más que difícil. Los que no sean musulmanes y vivan en un país islámico deberán someterse, en efecto, al sistema islámico, o vivir en una situación de sustancial intolerancia. Por otra parte, el musulmán que viva en Occidente o en algún país no islámico tendrá dificultades para adaptarse a las leyes civiles de estos países, considerándolas como algo extraño a su formación y a los dictámenes de su religión.

Naturalmente, en el plano práctico se encuentran mil arreglos y, como ocurre en la naturaleza de todo hombre, se intenta conciliar la doctrina con las necesidades dictadas por la realidad. Ahora bien, es obligatorio señalar que, mientras perdure esta rigidez en el plano de las ideas, mientras se considere intocable el ya citado principio de que el islam es religión, sociedad y Estado, todo se vuelve más difícil.

45. *¿Cuál es el nivel de aplicación efectiva de las normas de la sharPa? ¿Prevén, por ejemplo, los códigos penales los castigos señalados en la sharPa?*

Son pocos los países del mundo islámico, como Arabia Saudí e Irán (y Afganistán bajo el gobierno de los talibán), que pretenden aplicar de manera íntegra los dictámenes de la *sharfa*. Arabia Saudí ni siquiera tiene Constitución y proclama que el Corán es *tout court* su Constitución. La mayoría de los Estados islámicos, sin embargo, aplican sólo una parte de la *sharPa*, por lo general las normas relativas al derecho de familia.

Las Constituciones de estos países se inspiran frecuentemente en las europeas, aunque adaptadas a la situación islámica. Esto ha suscitado la reacción de los radicales, o sea, de aquellos que reivindican la aplicación íntegra de la ley islámica. La Constitución de Egipto ha sido modificada dos veces en los últimos treinta años con el objetivo de aproximarla más a la *sharPa*. La primera vez se proclamó que «la *sharPa* es la fuente principal de la Constitución», la segunda que es «la fuente única de la Constitución». Sin embargo, esto no es verdad; si nos fijamos en cada uno de los artículos, nos daremos cuenta de cuánto se alejan muchos de ella. Los cristianos, por ejemplo, hacen como los otros ciudadanos el servicio militar y han dejado de pagar, como sucedía hasta hace siglo y medio, la *jizya*, es decir, la tasa de

Cien preguntas sobre el islam

capitación impuesta a los varones adultos, ni el *kharáj*, la tasa por la tierra⁶.

Muchas de las indicaciones islámicas, afortunadamente, ya no son aplicables. Si nos fijamos, por ejemplo, en las penas coránicas «canónicas» conocidas con el nombre de *hudūd*⁷, constataremos que la mayoría de los países islámicos las ignoran a causa de su severidad, y las han sustituido por penas de cárcel, multas en dinero o la flagelación. Los delitos castigados por los *hudūd* son el robo, el atraco, la fornicación, el adulterio, el falso testimonio y el consumo de alcohol. Algunos países añaden también la apostasía.

Las penas canónicas prevén la amputación de la mano para los ladrones, de la mano y del pie para los atracadores, cien golpes de caña para los fornicadores, la lapidación para los adúlteros, la crucifixión para los apóstatas. En muchos casos, el juez no considera el valor del robo con una entidad suficiente para requerir la amputación de la mano, en otros casos se considera como atenuante el hecho de que el culpable haya cometido el robo en un tiempo en que el país atravesaba un periodo de recesión económica o el hecho de ser explotado por el que le da trabajo. Como puede verse, existe siempre la posibilidad de evitar la aplicación de las sanciones coránicas incluso cuando estén previstas por el código penal.

46. *¿Es posible encontrar en el Corán contradisposiciones para liberarse de otros principios aberrantes de la shari'a?*

Los alfaquíes, los doctores de la ley islámica, demuestran una extraordinaria habilidad (como todos los juristas del mundo) a la hora de justificar casi toda posición. Si alguien quisiera legitimar, por ejemplo, no haber respetado el ayuno del ramadán —algo considerado gravísimo en el islam— podría encontrar algún agarradero en la misma tradición islámica. La *sunna* permite, en efecto, dejar de practicar el ayuno durante el *jihad*. Si se afirmara, como hizo en el pasado el presidente tunecino

⁶ Hace pocos años, el líder de los Hermanos Musulmanes egipcios, Mustafá Mashhūr, pidió, no obstante, exonerar a los cristianos del servicio militar, mostrando reservas sobre su fiabilidad en caso de ataque contra Egipto, e imponerles el tributo.

⁷ Plural de *hadó*, límite, en árabe, El Corán habla de los *hudūd Alláh* en el sentido de leyes de Dios.

El desafío de los derechos

Burghiba, que hoy se combate el *jihad* contra la ignorancia y el stibdesarrollo, considerados como los mayores enemigos de la religión islámica, se podría dispensar también a los musulmanes del ayuno en esta fase de su existencia. Es obvio que se trata de una escapatoria jurídica, pero sigue siendo practicable. Por otra parte, el pueblo tunecino no ha seguido la llamada lanzada por su presidente a este respecto y ha seguido anclado en la práctica del ayuno del ramadán. Por consiguiente, hay muchas cosas que dependen de la misma voluntad de los musulmanes. De todos modos, me parece que siempre se podría encontrar una vía de salida, aunque el problema consiste en crear una conciencia suficientemente desarrollada en la mayoría de la población para cambiar las cosas. Se requiere un cierto nivel cultural y una buena dosis de valor para conseguir distanciarse de la tradición entendida como soberana reguladora de toda la vida.

47. ¿ *Se puede decir que Turquía, considerada por lo general como uno de los Estados más laicos, ha tenido éxito en esta tarea?*

Sólo en parte, porque en este país fue impuesto el principio de laicidad por Atatürk, sin que lo hubiera pedido en absoluto el pueblo turco. Es cosa sabida que el verdadero custodio de la laicidad y de la separación entre islam y política es más el ejército que las instituciones civiles. Mientras los generales y los promotores de esta posición sean bastante fuertes, se mantendrá. En efecto, desde hace una veintena de años Turquía está asistiendo a un renacimiento de la corriente islámica representada por el partido *Refah* (el Bienestar), que ha conseguido convertirse en el primer partido del país en las elecciones de 1995⁸, llevando a su líder Necmettin Erbakan al cargo de primer ministro. En ese momento intervino el *establishment* militar para derribar al gobierno, y el *Refah* fue disuelto en enero de 1998 por el Tribunal Constitucional, obligando a sus dirigentes a fundar otro partido, el *l'uzilet*⁹ (la Virtud). Esto confirma que el problema de la laicidad sigue

Cien preguntas sobre el islam

estando en el centro de los debates políticos de este país, a pesar de haber pasado casi ochenta años de su proclamación.

Estas dos almas —religiosa y laica— siguen enfrentadas. En el curso de un reciente viaje que he hecho a Turquía, para participar en un congreso internacional sobre el pensamiento de Averroes, he notado, por una parte, la restauración de la llamada a la oración desde los alminares, que en un tiempo estuvo prohibida, y, por otra, un acercamiento muy liberal a las prácticas religiosas en los medios controlados por el Estado. Dos hechos me han sorprendido: el primero es que los organizadores del congreso (promovido por la Facultad de Teología islámica de Mármara) no interrumpieron nunca los trabajos para permitir la oración ritual; el segundo es que durante las pausas de los trabajos eran poquísimos, a lo sumo diez personas (lo pude constatar por los pares de zapatos dejados a la entrada), los que frecuentaban las dos *musalla* ("capillas islámicas") de la Facultad. Diez personas entre 200 estudiantes, hombres y mujeres, en el interior de una Facultad de Teología islámica son verdaderamente pocas.

Así pues, la secularización ha dejado en Turquía huellas profundas, a pesar de la oposición de muchos. Por consiguiente, es posible el cambio en el islam, aunque sea muy difícil. Nosotros, los cristianos, hemos realizado un camino opuesto: el Evangelio nos invita a distinguir la esfera religiosa de la política cuando pide que se dé al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Durante siglos estas dos dimensiones se han superpuesto e influido recíprocamente; más tarde conseguimos separarlas tras una prolongada crisis culminada con la adquisición del principio de laicidad. Sin embargo, éste se entiende con frecuencia de una manera equivocada, en el sentido de considerarlo equivalente a la indiferencia (o incluso a la hostilidad) respecto a la dimensión religiosa, como sostenía la Ilustración y como pretende el laicismo contemporáneo. Y es precisamente este equívoco o, mejor aún, esta auténtica degeneración, el que nos expone a las críticas de los musulmanes: «¿Veis a lo que ha llevado la separación entre religión, sociedad y Estado? Ha conducido a una religión desencamada y abstracta, a la pérdida de toda referencia que trascienda el horizonte material, a una libertad sin puntos de referencia o incluso al ateísmo».

El desafío de los derechos

Siempre he estado convencido de que la recuperación de una auténtica laicidad, que reconozca la religiosidad como dimensión fundamental de la persona y de la sociedad, que puede ser afirmada libremente como contribución a la convivencia civil (pero que no sea impuesta por el Estado, como es norma en los países islámicos), puede ofrecer un modelo de referencia interesante incluso a los musulmanes que intentan conjugar democracia, libertad y fe religiosa. También es una responsabilidad que Occidente, y en particular los cristianos, están llamados a asumir y a promover en estos años que parecen preludear cambios extraordinarios y trascendentales.

B. LA CONDICIÓN FEMENINA

48. *¿Es correcto o es un tópico decir que el hombre es considerado superior a la mujer en el islam? ¿En qué se basa esta afirmación?*

En el Corán se afirma de una manera explícita la superioridad del hombre sobre la mujer, pero también su deber de tutelarla. El versículo 228 de la azora de la Vaca afirma que «los hombres tienen preeminencia sobre las mujeres», y el versículo 38 de la azora de las Mujeres dice que los hombres «están por encima de las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto a otros, y porque ellos gastan parte de sus riquezas en favor de las mujeres». De estas afirmaciones deriva una tradición secular que otorga al marido una autoridad casi absoluta sobre la mujer, confirmada asimismo por varios hadices.

Insisto: en la azora de las Mujeres que acabamos de citar la superioridad masculina está ligada tanto al favor divino como a una motivación de carácter económico, aun cuando este segundo aspecto se deje con frecuencia a la sombra por los exégetas y los juristas. En sustancia se afirma que la autoridad masculina deriva *también* del hecho de que el hombre asegura a la mujer su mantenimiento. Ahora bien, es lícito preguntarse si esta autoridad puede ser considerada aún como algo dotado de fundamento cuando el hombre no provee ya al mantenimiento de la mujer, como ocurre, por ejemplo, y esto es algo cada vez más frecuente en la época moderna, cuando ésta trabaja y, en consecuencia, es autosuficiente o, en ocasiones, es ella misma la que provee al mantenimiento de su marido y de su familia.

Cien preguntas sobre el islam

49. *¿No le parece que existen semejanzas entre las afirmaciones coránicas que establecen la autoridad del hombre sobre la mujer y algunos pasajes de las Cartas de Pablo en el Nuevo Testamento?*

Afirmar que Pablo atribuye al hombre una autoridad sobre la mujer comparable a la indicada en el Corán es fruto de una lectura incorrecta del capítulo 5 de la carta a los Efesios. Examinemos los versículos 21-33, que recogen el texto generalmente puesto en tela de juicio respecto a la relación entre marido y mujer¹⁰.

La estructura formal de estos 13 versículos nos indica ya el fin que persigue Pablo. De entrada, Pablo afirma un principio general: «Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo» (v. 21). Vienen, a continuación, tres versículos (22-24) que se dirigen a las mujeres y otros ocho (25-32) dirigidos a los hombres. Al final, aparece un versículo conclusivo (33) donde se aclara la actitud que se pide a cada uno de ellos. De esta estructura se deduce que el sentido de las palabras de Pablo es una exhortación dirigida más bien a los hombres que a las mujeres.

Pablo dice a las mujeres que se sometan a sus maridos como la Iglesia se somete a Cristo. A los maridos les recomienda Pablo que amen a sus mujeres «como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí

¹⁰Reproducimos, completo, el pasaje mencionado según la última versión de la Biblia de Jerusalén: «Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo: las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del cuerpo. Como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo.

»Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo, sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada. Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborrece jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia. En todo caso, también vosotros, que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer, que respete al marido».

El desafío de los derechos

mismo por ella», usando cinco veces el verbo amar. De ahí la conclusión: «Que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer, que respete al marido».

Examinemos ahora estas palabras en su contexto histórico para ver la novedad que hay en la enseñanza de Pablo.

Cuando habla a las mujeres no está introduciendo ningún precepto nuevo: en efecto, la tradición mosaica, la helenística y la romana habían establecido ya el principio de la sumisión de la mujer. La novedad está en el *cómo*, y Pablo especifica que se debe tomar como ejemplo la sumisión de la Iglesia a Cristo, una sumisión de amor, espiritual, y no el de la esclava a su amo. De ahí que, en la conclusión, tras haber aclarado el concepto, hable de «respeto».

Sin embargo, cuando se dirige a los maridos, les exhorta a amar a sus mujeres como Cristo amó a la Iglesia, ofreciendo su propia vida por ella. Es probable que, tanto entonces como ahora, existiera un problema de falta de amor del hombre a su mujer, y Pablo decía a este respecto cosas nuevas: vosotras, mujeres, que estáis sometidas a vuestros maridos, debéis hacerlo como la Iglesia a Cristo, con un vínculo de amor; y vosotros, hombres, aprended a amar a vuestras mujeres. Se trata de modalidades diferentes de un único amor.

La misma perspectiva es la que se emplea cuando Pablo dice que Cristo estaba sometido al Padre y le obedeció hasta la muerte, y una muerte de cruz¹¹. Desde esta perspectiva, la obediencia y la sumisión no son, para el apóstol, un acto de inferioridad humillante, sino un acto de deferencia; la prueba de ello es que Cristo no es en absoluto inferior a Dios, sino consustancial con Él.

En conclusión, mientras que, en la concepción cristiana, el hombre y la mujer están situados en un plano de sustancial paridad, en la islámica se establece una diferencia en el ámbito ontológico, como siguen afirmando todavía hoy los autores musulmanes. Éstos presentan el papel de la mujer en el islam explicando que, por ser su naturaleza más débil físicamente, más frágil desde el punto de vista psíquico y más emotiva que racional, es inferior al hombre y debe estar por debajo del mismo.

Cien preguntas sobre el islam

50. ¿ *Cómo se traduce en la práctica la afirmación teórica de la inferioridad de la mujer respecto al hombre?*

No me refiero aquí a las desigualdades que pueda haber *en el plano sociológico* entre hombre y mujer, ni a las que pueden darse en la vida cotidiana. Éstas, por desgracia, están difundidas por toda la sociedad, tanto en el mundo islámico como en otras culturas o civilizaciones. De lo que pretendo hablar es de la desigualdad *jurídica*, que tiene consecuencias duraderas porque es normativa, impidiendo con frecuencia o retrasando de todos modos cualquier adecuación a la mentalidad de los musulmanes y de las musulmanas de hoy.

Es evidente que las observaciones que voy a formular son de carácter general, porque no es posible proceder aquí a un examen analítico de las situaciones en los diferentes países.

1. Existe, en primer lugar, una *disparidad en la posibilidad de contraer matrimonio*. Al hombre se le reconoce la posibilidad de tener, al mismo tiempo, hasta cuatro mujeres (poligamia-poliginia), mientras que a la mujer se le niega la facultad de casarse con más de un hombre (poligamia-poliandria). La poligamia, legalmente sancionada, supone una diferencia radical entre hombre y mujer. El hombre tiene la impresión de que la mujer está hecha para su placer y, en última instancia, que es una propiedad suya que puede «arar» como quiera, tal como afirma al pie de la letra el Corán¹². Si dispone de recursos materiales, «adquiere» otra. La mujer se encuentra en una condición de sumisión al papel de objeto de placer y de reproducción; este papel está confirmado por el hecho de que nunca se la llama por su nombre, sino siempre con relación a un hombre: hija de..., mujer de..., madre de...¹³.

2. La mujer musulmana no puede *casarse con un hombre de otra fe*, a menos que éste se convierta antes al islam. Esta obligación se debe al hecho de que, en las sociedades patriarcales orientales, los hijos

¹² Cf. la azora de la Vaca II, 223: «Vuestras mujeres son vuestra campiña. Id a vuestra campiña como queráis, pero haceos preceder».

¹³ Con la excepción de María la madre de Jesús, ninguna mujer lleva un nombre propio en el Corán. Todas son llamadas en referencia al grado de parentesco que tienen con un hombre.

El desafío de los derechos

adoptan siempre la religión del padre¹⁴. Pero se justifica también por el hecho de que el padre es el garante de la educación religiosa de los hijos y, por consiguiente, sólo si es musulmán puede garantizar su crecimiento según los principios islámicos. Recuerdo a este respecto que los hijos nacidos de un musulmán son considerados musulmanes a todos los efectos, aunque se bauticen. De ahí que todo matrimonio mixto (entre un musulmán y una cristiana o una judía, los únicos casos contemplado en la *shari'á*) incremente, numéricamente, la comunidad islámica y reduzca la comunidad no islámica.

3. El marido tiene la facultad de *repudiar a su mujer* repitiendo tres veces la frase: «Queda repudiada», en presencia de dos testigos musulmanes varones, adultos y en su sano juicio, incluso sin recurrir a ningún tribunal. Lo más absurdo es que si el marido se arrepintiera, a continuación, de su decisión y pretendiera «recuperar» de nuevo a su mujer, ésta última debería casarse antes con otro hombre que, a su vez, deberá repudiarla¹⁵. La mujer pasa en tal caso de mano en mano para respetar formalmente la Ley. La mujer, sin embargo, no puede repudiar a su marido. Podría pedir el divorcio, aunque éste se convierte para ella en motivo de reprobación y la pone en una situación sociológica muy frágil. De todos modos, el repudio es vivido como una humillación para la mujer y se presume siempre que ella tiene algún problema en el plano físico o moral.

Por último, la facilidad con la que el marido puede repudiar a su mujer, sin tener que justificar su decisión, hace que la mujer dependa siempre del estado de ánimo de su marido, con el temor constante de ser alejada. Es como una espada de Damocles que pende sobre su cabeza: si no se comporta según los deseos de su marido, podría ser repudiada y, entonces, deberá buscar otro marido que acepte tenerla consigo.

¹⁴ En la religión judía, en cambio, es la madre la que transmite su propia religión a la prole por motivos ligados a la esperanza mesiánica, dado que el Mesías tiene que nacer, necesariamente, de una mujer judía.

¹⁵ Cf. la azora de la Vaca II, 229-230: «El repudio con reconciliación posterior es lícito dos veces: reconciliación según está determinado, sin perjuicio o separación con favor... Si el la repudia por tercera vez, ella no le es lícita después hasta que se haya casado con otro esposo. Si este la repudia, no hay pecado para ellos si vuelven a reunirse».

Cien preguntas sobre el islam

4. En cuarto lugar, hemos de considerar la facilidad con la que se obtiene el *divorcio*, que tiene lugar casi siempre a petición del hombre. Tradicionalmente, ni siquiera hay necesidad de acudir al tribunal. Es cierto que un hadiz de Mahoma dice que «el divorcio es la más odiosa de las cosas lícitas», aunque, de todos modos, está permitido.

5. El *otorgamiento de la tutela de la prole*, después del divorcio, constituye otro ejemplo de desigualdad. Los hijos «pertenece» al padre, que es quien decide su educación, aunque de manera provisional sean confiados a la madre hasta que cumplan siete años. Sólo el padre dispone de la potestad paterna.

6. Está también la cuestión de la *herencia*. A la hembra le corresponde la mitad que al varón¹⁶, una disposición que tiene su fundamento en la situación socioeconómica en que vivía la familia antiguamente: dado que, según el Corán, es el hombre el que tiene la obligación de mantener a la mujer y a toda la familia, era lógico que debiera disponer de un pequeño fondo al que recurrir. También en este caso la desigualdad fijada por la ley divina aumenta la dependencia de la mujer respecto al hombre.

7. Una séptima diferencia en el plano jurídico es que el *testimonio* del varón vale como el de dos mujeres. Esto se basa en un hadiz de Mahoma, muy difundido en los medios islámicos, a pesar de que su autenticidad sea más bien discutida. Se afirma en él que «la mujer es imperfecta en la fe y en la inteligencia». Cuando se pide a los alfaquíes, los expertos de la ley, que expliquen el motivo responden que la mujer es imperfecta en cuanto a la fe porque, en ciertas situaciones, durante la menstruación por ejemplo, no son válidos ni su oración ni su ayuno y, en consecuencia, su práctica religiosa es imperfecta.

Respecto a la segunda parte de la afirmación —la «imperfeción» en la inteligencia— tal vez en ciertos tiempos se pudiera explicar esto por razones de tipo sociológico, teniendo en cuenta que las mujeres estudiaban menos, que estaban menos implicadas en la vida social y se dedicaban sólo a las labores domésticas, pero nada de eso vale ya

¹⁶«Dios os manda acerca de vuestros hijos. Dejad al varón una parte igual a la de dos hembras» (azora de las Mujeres, IV, 11); «si hubiese varios hermanos, varones y hembras, al varón corresponde una parte igual a la de dos hembras» (Ib. 175).

El desafío de los derechos

desde hace tiempo. Sin embargo, en la mayoría de los tribunales de los países islámicos sigue todavía vigente este principio a pesar de las protestas de las asociaciones feministas. En algunos países los fundamentalistas piden también que se prohíba a las mujeres atestiguar en los procesos en que están previstas las penas coránicas.

8. Una última diferencia, tal vez la más grave por sus consecuencias prácticas, afecta a la vida cotidiana y establece que el hombre tenga una *autoridad* absoluta sobre la mujer¹⁷, teniendo también la obligación, si fuera necesario, de corregirla golpeándola, hasta que le obedezca¹⁸. El hombre puede impedirle salir de casa, incluso que vaya a la mezquita, dado que Mahoma, en un hadiz, dice a una mujer que su oración no tiene valor si está hecha sin el permiso de su marido. De modo paradójico, en este caso la obediencia al marido tiene más valor que la obediencia a Dios.

Todas estas reglas jurídicas privan, de hecho, a la mujer musulmana de los mismos derechos que tiene el hombre¹⁹.

51. Podríamos citar un enésimo caso, el del velo, aun cuando este aspecto no se sitúe propiamente en el plano de los derechos humanos...

Para una buena parte de los musulmanes ésta no es una cuestión jurídica, sino de costumbre, mientras que, según la interpretación de los radicales, el velo constituye una obligación que deriva del Corán. La base jurídica de esta disposición se encontraría en el versículo 31 de la azora de la Luz (XXIV): «Di a las creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y no muestren sus adornos más que en lo que se ve. ¡Cubran su seno con el velo! No muestren sus adornos más que a sus

¹⁷Cf. azora de las Mujeres IV, 38: «Los hombres están por encima de las mujeres».

¹⁸ Cf. azora de las Mujeres IV, 38: «A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, mantenedlas separadas en sus habitaciones, golpeadlas. Si os obedecen, no busquéis procedimiento para maltratarlas».

¹⁹ Para un examen más profundo de los aspectos jurídicos y sociológicos del matrimonio en la concepción islámica, remitimos a la lectura de los libros «le Robería Alufii Bcck-Pcccoz, *Le Icggi del diritto di famiglia negli Estati nnihl del Nord-Aíríca*, Fondazione (jiovanni Agnelli, Turín 1997, y de (ñiñearla l'crotti Barra, *Sposarc un musulmana. Aspctti sociali e pastorall*, IllatA, Cantalupa (Turín) 2001.

Cien preguntas sobre el islam

esposos, o a sus hijos, o a los hijos de sus esposos²⁰, o a sus hermanos, o a los hijos de sus hermanos, o a los hijos de sus hermanas, o a sus mujeres, o a los esclavos que posean, o a los varones, de entre los hombres, que carezcan de instinto, o a las criaturas que desconocen las vergüenzas de las mujeres²¹; éstas no meneen sus pies de manera que enseñen lo que, entre sus adornos, ocultan».

Muchos juristas islámicos sostienen que la orden de esconder algunas partes del rostro y del cuerpo se impartió sólo a las mujeres de Mahoma. Existe una antigua contienda entre los musulmanes sobre el contexto de la revelación (en árabe, *asbab al-tanzil*) de esta obligación. Según algunos comentaristas, deriva de la excesiva libertad que se tomaban algunas de sus mujeres con los hombres que venían a ver al profeta²². Éste se habría quedado turbado y habría recibido del Cielo un versículo destinado a poner fin a esta situación embarazosa. De esta intención inicial de limitar el velo a las mujeres del profeta, se habría extendido después la obligación a las «mujeres de los creyentes», como recuerda el versículo 59 de la azora (XXXIII) de los Partidos: «¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas, a las mujeres de los creyentes, que se ciñan los velos. Ése es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestadas».

Según lo que afirman los estudiosos de las fuentes árabes, la regla del velo no se aplicaba de una manera rígida a las otras mujeres, que eran libres de seguirla o no. Las así llamadas *musfirát*, las mujeres descubiertas, eran numerosas en tiempos del profeta. El problema de fondo, también en este caso, es que en el mundo islámico se tiende a sacralizar, a través de la autoridad del Corán, lo que en otros contextos es considerado sólo uso o costumbre. En El Cairo, la capital más populosa del mundo árabe, la mayoría de las mujeres no llevaban el velo

²⁰ La palabra árabe usada aquí (tres veces en el versículo) es *ba'i*, que significa «patrón», como los Baales de la Biblia.

²¹ Las figuras descritas corresponden a lo que la tradición beduina llama, todavía hoy, los *Maharim*.

²² Varios hadices hablan de la revelación del versículo del velo con ocasión del matrimonio (el séptimo) de Mahoma con Zaynab bint Jahsh, que ya había sido mujer de Zayd, hijo adoptivo del profeta. Algunos hombres se habrían parado a hablar con ella en el banquete nupcial.

El desafío de los derechos

hasta hace treinta años. Después se ha asistido a una oleada de aplicación rígida de la prescripción coránica favorecida por los movimientos radicales islámicos.

Sin embargo, hay que decir que, para los juristas musulmanes, no está muy clara la definición de qué es lo que debe ser cubierto. La palabra árabe *khumüri-hinna* ha sido traducida por «sus mantos», lo que induce a pensar que este deber no incluye el rostro. De aquí la gama de «vestidos islámicos» femeninos que van desde el simple *velo*, que cubre sólo los cabellos, al *hijab*, que cubre a la mujer desde las muñecas a los tobillos, todo el cuerpo, envolviendo también la zona del pecho, desde el seno hasta el cuello y los cabellos, dejando al descubierto en la práctica las manos, el rostro y eventualmente los pies. Está, a continuación, el *chador* de color negro que prevé también guantes para las manos, muy difundido entre las mujeres shMes, o bien la *burqa* (del árabe *burqu⁰*), que fue impuesto por los talibán a todas las mujeres afganas y que las cubre por completo dejando sólo una especie de rejilla a la altura de los ojos, o también el *niqab*, un velo que cubre el rostro, aunque estas dos últimas prendas no forman parte de la indumentaria prescrita por la *sunna* o por el Corán.

52. ¿ *Cómo se vive en los países islámicos la objetiva discriminación de la mujer respecto al hombre?*

Es difícil generalizar. Podemos señalar que, normalmente, depende de su cultura y tradición. En los medios populares se acepta la condición de sumisión en la medida en que la mujer siempre ha visto a su madre sometida a su marido, de ahí que le resulte más fácil seguir sus pasos. En los medios más cultos, si el marido tiene una mentalidad tradicionalista, la situación de la mujer se vuelve más difícil y tanto más inaceptable cuanto más instruida sea, más abierta a la modernidad esté, o más ligada al mundo del trabajo se encuentre o experiencias externas a la familia posea.

Cuando la familia se va a vivir a Occidente, como ocurre en el caso de los que emigran, y la hija va a la escuela como su hermano, aprende las mismas cosas, se relaciona normalmente con los chicos y chicas ile su edad y vive más o menos como ellos, no logra comprender la razón de que, hasta cierto punto, su familia la bloquee. En el plano de los adultos, si la motivación coránica para la tutela de las mujeres se

Cien preguntas sobre el islam

basa en su mantenimiento por parte del hombre, puede decirse que este principio deja de tener vigencia en nuestros días, puesto que la mujer trabaja como el hombre y, en determinados casos, gana más que él o incluso lo mantiene. ¿Acaso aceptaría el hombre someterse a la mujer y cederle a ella su autoridad en caso de que fuera la mujer quien mantiene a la familia? Está claro que, en estas situaciones, existe un conflicto entre los dictámenes del islam considerados inmutables, como quisieran los radicales, y el impacto con unas sociedades que proponen costumbres que contrastan con esas normas.

En el caso de las jóvenes, la muchacha se somete a la familia y se siente frustrada pensando: «Entonces, ¿por qué me han hecho estudiar?», o bien decide rebelarse contra las normas que le han enseñado desde pequeña y, entonces, corre de todos modos el riesgo de caer en otro tipo de frustración, porque piensa que ha renegado de su fe y de su tradición «cediendo» a la del país al que ha emigrado. Es el conflicto generacional de quienes están a caballo entre dos culturas y viven en su ámbito privado lo que en el plano público constituye una auténtica confrontación entre culturas y civilizaciones.

53. Los matrimonios mixtos constituyen un fenómeno que ha ido creciendo durante estos últimos años como consecuencia de los flujos migratorios y de las mayores facilidades de desplazamiento internacional, ¿qué reglas son las que rigen estos matrimonios?

Lo más importante es que estos matrimonios son siempre en sentido único, porque el musulmán puede casarse con una mujer no musulmana, pero una mujer musulmana no puede casarse con un hombre que no sea musulmán, a menos que éste acepte convertirse antes al islam.

Estos matrimonios han ido multiplicándose, pero en muchos casos acaban fracasando a causa de la conflictividad que se desarrolla entre ambos cónyuges. Dado que el matrimonio en el islam no es un sacramento como en la concepción cristiana, sino un contrato entre un hombre y una mujer (representada esta última por su tutor, *walí*), los matrimonios mixtos presentan dificultades no sólo para los cristianos, sino para todos los occidentales. El mismo modo de organizar la vida matrimonial es, efectivamente, diferente, de la misma manera que es diferente la concepción de la relación sexual, en la que la mujer siempre debe estar a disposición del hombre. El «contrato» especifica los dere-

El desafío de los derechos

chos y los deberes de cada uno: el hombre debe proveer a las necesidades de la familia, la mujer debe ocuparse del buen funcionamiento de la casa.

En un matrimonio mixto la mujer pierde jurídicamente el derecho a heredar del marido si no se convierte al islam. En caso de separación, los hijos siguen al padre, mientras que la madre obtiene sólo el encargo de ocuparse de ellos mientras sean pequeños, como máximo hasta la edad de siete años. Por lo que respecta a las obligaciones posteriores a la separación, el derecho islámico obliga al hombre a mantener a la mujer durante nueve meses. Y esto por un motivo sencillo: ella podría haber concebido un hijo. Una vez transcurrido este tiempo sin que se haya producido ningún nacimiento, el hombre puede irse tranquilo y seguir su camino.

Aun teniendo en cuenta que algunos Estados, como Túnez, han emprendido un proceso de modernización del código de la familia, eliminando algunas discriminaciones, hemos de levantar acta de que la condición de la mujer en el islam, tanto en el plano jurídico como en el plano práctico, sigue estando todavía muy penalizada.

54. Uno de los aspectos más controvertidos y dramáticos de los matrimonios mixtos contraídos en algunos países europeos es el relativo a la suerte de los hijos en caso de disidencia entre los cónyuges. No son raros los casos de musulmanes que vuelven a sus respectivos países de origen sustrayendo los hijos a su madre y obtienen de los tribunales de esos países la posibilidad de mantenerlos consigo...

El problema se presenta cuando el matrimonio ha sido contraído entre una mujer europea y un ciudadano musulmán, como un egipcio por ejemplo. El ejemplo típico es el del regreso del marido al país de origen junto con los niños con el pretexto de pasar las vacaciones o hacer que los conozcan la familia, negándose después a volver a Europa; en estos casos la madre se ve imposibilitada de poder recuperar a sus hijos, porque las leyes del país islámico siempre otorgan prioridad al cónyuge musulmán. La ley egipcia establece incluso que los hijos deben pertenecer «a la religión mejor» —entendiendo por tal a la islámica—, con lo que da un ulterior ejemplo de discriminación sobre base religiosa.

Cien preguntas sobre el islam

55. *En conclusión, ¿se puede esperar una mejora en el frente de los derechos de la mujer en el islam?*

Sólo si es posible desarrollar un trabajo de educación en lo referente a los derechos de la persona, lo que significa reconocer las mismas oportunidades al hombre y a la mujer. Un cambio en la mentalidad de los *sheikhs*, que representan las autoridades religiosas, supondría una ayuda decisiva para poner en marcha este proceso, un proceso que equivaldría a una auténtica revolución cultural; pero precisamente éste es el aspecto más decepcionante, porque continúan prevaleciendo las posiciones conservadoras.

Otro factor de cambio es la actividad que desarrollan los movimientos en favor de los derechos humanos y las organizaciones que militan en favor de la emancipación de la mujer, activos pero todavía ampliamente minoritarios y poco influyentes en el pueblo. A este respecto, el nombramiento, en agosto de 2001, de una mujer musulmana, la pakistaní Irene Khan, a la cabeza de *Amnistía Internacional* podría dar tal vez un impulso a la promoción de los derechos de la mujer en el mundo islámico.

Existen, es cierto, figuras femeninas de relieve en el campo de la literatura, del arte y del espectáculo, pero es preciso reconocer que sus palabras sólo hacen mella en círculos más bien restringidos o bien tienen más resonancia en Occidente que en sus propios países. Además, algunas de ellas reivindican una emancipación que imita modelos occidentales y prescinde por completo del patrimonio de la tradición islámica; pero esto, ciertamente, no favorece la penetración de su mensaje en las clases populares.

También en este caso la relación con Occidente se manifiesta crucial en dos direcciones opuestas: por un lado, puede influir de una manera positiva en el trabajoso proceso de evolución de la condición femenina, mostrando las mejoras obtenidas en las sociedades occidentales en nombre de la dignidad de la mujer; por otro, sin embargo, puede conducir al rechazo de unos modelos que transmiten una imagen mercantilizada del cuerpo y de la sexualidad. En estos modelos, el carácter sagrado de la vida y el respeto de ciertos valores, que figuran tanto en el fundamento de la antropología islámica como en el de la cristiana, se dejan de lado, como tributo a los mitos del materialismo, del consumismo y de una falsa libertad que se asemejan más bien al libertinaje.

El desafío de los derechos

C. LA LIBERTAD RELIGIOSA Y EL CASO DE LA APOSTASÍA

56. *Uno de los aspectos más controvertidos, en el terreno de los derechos religiosos, es el relacionado con la libertad de profesar una fe diferente a la islámica en el interior de un país islámico. ¿Cómo se concibe la libertad religiosa en el islam?*

El concepto de libertad religiosa es muy particular: mientras que los judíos y los cristianos pueden profesar su propia fe sobre la base de las prescripciones coránicas relativas a la «gente del Libro», los que siguen otras religiones no tienen ningún derecho. Este reconocimiento se ha traducido, en el curso del avance islámico en Medio Oriente (siglos VII y VIII), en «tratados de protección», estipulados con las distintas comunidades cristianas, que tenían la intención de regular el estatuto de los *dhimmites* en las regiones conquistadas. Estos tratados, a la sombra del poder islámico, garantizaban la seguridad de las personas y de los bienes, así como la libertad de culto, aunque imponían a menudo prohibiciones y signos de inferioridad. A cambio de la protección (la *dhimma*) ofrecida por los musulmanes, los cristianos podían continuar profesando su propia fe, aunque debían dar pruebas de lealtad para con el poder constituido, reconocer la superioridad del islam y pagar *lajizya*, la tasa de capitación.

Estas disposiciones han hecho posible la gradual islamización de los territorios conquistados a lo largo del tiempo. Estaban previstos, en efecto, obstáculos de naturaleza religiosa, como las restricciones a la práctica pública del culto (toques de campanas, procesiones por las calles, exposición de símbolos cristianos), la prohibición de construir nuevas iglesias o restaurar las que estaban en ruinas, hacer apostolado entre los musulmanes y de oponerse a la conversión de un cristiano al islam. Había otros impedimentos de naturaleza social, como el acceso a la carrera política y militar, el matrimonio con mujeres musulmanas y el testimonio ante el tribunal²³.

El sistema de la *dhimma* ha sido vivido, por consiguiente, como una dominación humillante, que con el paso del tiempo se volvía cada

²³ Hay que recordar, por otra parte, que, durante el imperio islámico, algunos cristianos desempeñaron cargos públicos, cosa que todavía sucede hoy en algunos países de mayoría islámica.

Cien preguntas sobre el islam

vez más insoportable. Aunque los cristianos consiguieran el éxito profesional, su «inferioridad» era fundamental a los ojos de los musulmanes. Su éxito parecía ilegítimo, y el ejercicio de cualquier tipo de poder, algo contrario a la norma. Por eso los cristianos debían aceptar en la vida cotidiana una constante repetición de humillaciones que pretendían recordarles esta condición. Todo ello de acuerdo con el texto coránico, que intima a los musulmanes a combatir contra la gente del Libro «hasta que paguen la capitación (*Jizyá*) personalmente y ellos estén humillados»²⁴. En los momentos de crisis se concentraban sobre ellos los rencores y se convertían en chivos expiatorios para el poder, mientras que en tiempos de guerra eran sospechosos de connivencia con el enemigo.

57. La mayoría de los no musulmanes residentes en países islámicos está constituida hoy por cristianos: son 90 millones²⁵ que viven junto a 900 millones de musulmanes. ¿ Qué grado de libertad religiosa se les reconoce?

La situación de la libertad religiosa en el islam varía mucho de una nación a otra. Va desde la prohibición de mostrar símbolos religiosos en los edificios o en el cuerpo (la cruz en el cuello, por ejemplo) a los obstáculos interpuestos a la profesión y a la difusión de la propia fe, a la construcción y restauración de lugares de culto, hasta llegar a la prohibición de celebrar la misa ni siquiera en privado o introducir en el país textos religiosos no islámicos. Las diferencias dependen en gran medida del contexto político, cultural y nacional del país, así como de la tipología de la presencia cristiana. Hay países, en efecto, donde el porcentaje de cristianos es consistente, y otros donde es muy exiguo²⁶; hay naciones donde se aplica la *shari'ca*, otros donde el islam ha sido declarado religión de Estado y otros aún que han optado por una cierta laicidad; hay naciones donde se considera al cristianismo como una

²⁴ Azora del Arrepentimiento IX, 29.

²⁵ De ellos 14 millones en países árabes, 40 en Nigeria, 20 en Indonesia, 3 en Pakistán y cantidades inferiores en Chad, Malaysia, Asia Central, etc.

²⁶ Entre el 40 y el 45% en Líbano; el 40% en Nigeria; el 35% en Chad; entre el 8 y 10% en Egipto, Indonesia y Sudán; el 8% en Siria; el 4% en Irak; el 3% en Pakistán y menos del 1% en Turquía, Irán y norte de África.

El desafío de los derechos

realidad autóctona, como ocurre en Egipto, Líbano, Jordania, Iraq, Siria y Palestina; otros en los que se profesa por comunidades extranjeras, como en el Magreb y en los Estados del Golfo.

El Estado donde se registran las mayores restricciones a la libertad religiosa es Arabia Saudí, donde se prohíbe todo culto que no sea islámico, porque se considera toda ella como «suelo sagrado». De ahí que las autoridades saudíes, en cuanto guardianas de las dos ciudades santas (La Meca y Medina)²⁷, hayan decretado que todo el territorio de su país sea comparable a una mezquita y, por consiguiente, no se admita la presencia de símbolos religiosos que no sean los islámicos. Entre los 6 millones de personas que trabajan en Arabia hay al menos 600 mil cristianos, que no pueden celebrar su culto ni siquiera de forma privada. La participación en reuniones clandestinas de oración, así como la posesión de material no islámico (Biblias, rosarios, cruces, imágenes sagradas) traen consigo el arresto y la expulsión, o incluso la pena capital.

La situación de los trabajadores cristianos en otros países del Golfo es ligeramente mejor: las autoridades conceden una limitada libertad de culto y de organización eclesiástica y permiten algunas veces la construcción de iglesias, pero recordando a las comunidades locales la obligación de abstenerse de todo tipo de apostolado entre los musulmanes. Por lo que respecta a los países del Magreb, los cristianos están organizados en diócesis y gozan de libertad de culto, pero deben atenerse a una cierta discreción por motivos que se explican también por el pasado colonial.

En los países islámicos que cuentan con población cristiana autóctona aparecen también situaciones diferentes. En algunos, como Sudán, la represión está sancionada o desarrollada en el plano institucional. El gobierno llama *jihad* al conflicto étnico-cultural que arrecia en el Sur y favorece las conversiones forzosas al islam en los campos de refugiados. Otro caso de abierta discriminación es el de Pakistán, donde los cristianos están pidiendo desde hace años la retirada de la ley sobre la blasfemia²⁸ y la revisión de la legislación que lleve una

²⁷ El título oficial que lleva el rey Fahd de Arabia es, en efecto, el de «servador de los dos lugares sagrados» (*khādim al-haramayn al-sharīfayn*).

²⁸ La ley castiga con la muerte a todo el que sea acusado de ofender a Mahoma y condena a cadena perpetua a quien ofenda el Corán. A pesar de las

Cien preguntas sobre el islam

impronta marcadamente islámica. En muchos países del Medio Oriente (Siria, Iraq, Egipto, Jordania, Irán) está tutelada, con ciertas restricciones, la participación de los cristianos en la vida social, cultural y, en ocasiones, política del Estado. Las ineludibles tensiones pueden atribuirse en este caso a factores culturales o bien a la situación política o al crecimiento del fenómeno integrista. En Líbano están sancionados por la Constitución el papel determinante de los cristianos en distintos sectores de la vida nacional y la paridad en la representación parlamentaria con respecto a los musulmanes, aunque los acuerdos de Tá'if (Arabia Saudí, 1989) han reducido de manera considerable el poder político de los cristianos, comprometiendo así un equilibrio confesional ya frágil.

58. El islam prohíbe a sus fieles pasarse a otra fe religiosa y la transgresión de esta prohibición trae consigo consecuencias muy graves. ¿Cuáles son los fundamentos teológicos y jurídicos de esta norma y las sanciones previstas para quienes la violan?

Hay que decir previamente que, según un célebre hadiz islámico, todo hombre que nace sobre la tierra nace musulmán, después serán sus padres quienes puedan imponerle una religión diferente (judía, cristiana, budista u otra). Por consiguiente, la conversión de un musulmán a otra religión es considerada como un grave error y como una traición a la comunidad de los verdaderos creyentes, la *umma*, en la que sólo se puede entrar y de la que no es lícito salir. Es tarea de todo musulmán invitar a cada hombre a convertirse al islam, y esto es un aspecto fundamental de la *da'wa*, la misión de anunciar la verdad a toda la humanidad. La libertad religiosa se concibe ante todo como libertad de adherirse a la verdadera religión, que es el islam, mientras que el paso a otros credos está considerado como algo no natural y, por tanto, está severamente prohibido.

Tomemos la terminología árabe como punto de partida. *Ridda* y *murtadd* son los términos con los que se definen la apostasía y al após-

garantías sobre la tutela de los derechos de las minorías, los abusos por parte de individuos o grupos radicales islámicos son frecuentes. El año 1998, en señal de protesta contra la condena a muerte de un joven católico, el obispo de Faisalabad, John Josph, se suicidó disparándose un tiro en la cabeza.

El desafío de los derechos

tata, esto es, el musulmán que repudia su fe. La tradición preponderante considera que la pena que se debe infligir al apóstata es la muerte y, desde el punto de vista histórico, esta práctica estaba tan difundida que, en ocasiones, para poder justificar la eliminación de alguien, se le acusaba de apostasía.

¿Qué dice sobre esto el Corán? De los 14 versículos que sancionan la apostasía, 13 de ellos prevén «un castigo muy doloroso en el otro mundo», uno solo (que se encuentra en la azora del Arrepentimiento IX, 75) habla de «un tormento doloroso en este mundo y en el otro». Todos los comentaristas reconocen que esta referencia es demasiado vaga como para hacer pensar en un castigo específico: si tenemos en cuenta que el Corán prevé sanciones muy precisas para el robo o para el adulterio, nos sorprende que para condenar un delito considerado tan grave que merece un castigo tan severo como la condena a muerte sea suficiente una alusión tan genérica: «un tormento doloroso en este mundo y en el otro».

Sin embargo, los fundamentalistas han recurrido a dos argumentaciones: la primera, de carácter jurídico, está fundamentada en la emisión de fetuas por parte de los juristas que encontraron la manera de motivar islámicamente sus dictámenes; la segunda, fundamentada en argumentaciones de tipo histórico, basadas en las así llamadas «guerras de apostasía», en árabe *huriib al-ridda* (literalmente, «las guerras del retorno», expresión con la que se sobreentiende el retorno al paganismo), emprendidas por el primer califa Abü Bakr. Ahora bien, en este caso se trata claramente de una interpretación instrumental. Éstos son, en síntesis, los hechos: a la muerte de Mahoma, muchas tribus árabes, que se le habían sometido y pagaban un pesado tributo en señal de alianza, se negaron a seguir pagándolo. Abü Bakr emprendió varias guerras contra ellos consiguiendo que muchos volvieran bajo su dominio. Es evidente que, tanto para los contemporáneos del califa como para los historiadores musulmanes, estas guerras tenían una finalidad económica y política, no religiosa: se trataba de hacer volver bajo el dominio islámico a las tribus que habían marcado su independencia, no de castigarlas por una traición religiosa. Además, los musulmanes liberales subrayan que Mahoma no pidió nunca que se matara al apóstata, e incluso intervino en dos casos para impedir que los suyos lo hicieran.

Cien preguntas sobre el islam

En definitiva, como vemos, el recurso a la pena de muerte no parece tener unos fundamentos aceptables desde el punto de vista islámico. Sin embargo, esto se ha afirmado históricamente y en los últimos decenios, de modo paralelo al así llamado «despertar islámico», ha vuelto a adquirir una trágica actualidad. La razón de ello es que los que apoyan las corrientes radicales han presionado para que quien abandone el islam sea castigado con severidad. De ahí que algunos países hayan introducido en sus Constituciones o en sus respectivos códigos penales el delito de apostasía; algo que, por otra parte, está en evidente contradicción con la Declaración universal de los derechos humanos de 1948 y que repugna incluso a la conciencia de muchos musulmanes.

59. *¿Puede poner algunos ejemplos de cómo está sancionada la apostasía?*

El ejemplo más reciente procede de Afganistán, donde el régimen de los talibán, que han estado en el poder desde 1996 a 2001, había introducido la pena de muerte para todos aquellos que se convirtieran a otras religiones diferentes del islam.

El artículo 126 del código penal sudanés de 1991 dice al pie de la letra: «Comete delito de apostasía todo musulmán que haga propaganda para salir de la nación islámica (*millat al-islám*) o que manifieste abiertamente su propia salida con una declaración explícita o con un acto que tenga un sentido absolutamente claro. Al que comete delito de apostasía se le invita a arrepentirse en el marco de un período decidido por el tribunal. Si persiste en su apostasía y no vuelve al islam, será castigado con la muerte. La sanción de la apostasía cesa si el apóstata se retracta antes de la ejecución».

Arabia Saudí ha considerado siempre la apostasía como un delito que se debe castigar con la pena de muerte, en virtud de que su constitución es el Corán, interpretado en un sentido rigorista según la tradición wahhabí.

El proyecto de reforma del derecho penal de Kuwait de 1993 prevé la pena de muerte para el apóstata (artículos 96 y 167-172).

El código penal de Mauritania de 1984 nos brinda otro ejemplo: el artículo 306 prevé que «a todo musulmán culpable de apostasía, ya sea de palabra o de obra, de manera aparente o evidente, se le invitará a

El desafío de los derechos

arrepentirse en un período de tres días. Si no se arrepiente en este lapso de tiempo, será condenado a muerte como apóstata y sus bienes serán confiscados en favor del Tesoro».

Hay más países que sancionan penalmente la apostasía, aunque no prevén el recurso a la pena de muerte.

60. *¿Cuáles son los casos más famosos de condenas a muerte por apostasía?*

El asunto de los *Versos satánicos* de Salman Rushdie y la condena a muerte decretada mediante una fetua del ayatolá Jomeini en 1989 es el episodio más conocido y, probablemente, ha servido de detonador, replanteando el tema de la apostasía en el plano mundial, mucho más allá de los mismos límites de la comunidad islámica.

Pero ha habido asimismo otros casos que han sacado la cuestión a la palestra en años recientes: recuerdo la condena del profesor universitario Nasr Hámid Abü Zayd, del que ya nos hemos ocupado, en 1995²⁹, o el caso de la escritora Nawál al-Sa^cdáwI, llevada ajuicio en 2001 por un abogado islamista que la acusaba de apostasía, a pesar de las protestas de numerosas organizaciones feministas o de asociaciones para la defensa de los derechos humanos. Estos intelectuales consiguieron evitar la ejecución de la condena.

Menos fortuna tuvo otro intelectual egipcio, Farag Foda, asesinado en junio de 1992 por un comando radical poco después de haber sido declarado apóstata por las autoridades religiosas. En el proceso contra los asesinos de Foda vino a declarar como testigo de la defensa el *sheikh* Muhammad al-Gazálí, una figura muy conocida por su moderación, y justificó el asesinato de Foda apoyándose en la *sharí'a*.

Otro atentado, esta vez fallido, tuvo como objetivo, en 1995, al escritor egipcio Nagíb Mahfúz, de 83 años de edad, el primer árabe que fue distinguido con el premio Nobel de literatura (1988). A su nombre van unidas decenas de obras literarias y cinematográficas, pero su novela *Hijos de nuestro barrio*, escrita en la década de los 50 y que todavía figura en el índice de libros prohibidos de Egipto, es considerada como blasfema por muchos y fue la causa desencadenante del atentado.

Cien preguntas sobre el islam

Está también el caso de la escritora bengalí Taslima Nasreen, obligada a vivir en la clandestinidad a causa de las amenazas de grupos integristas que piden su arresto y su condena a muerte por blasfemia. El año 1994, en efecto, fue acusada la escritora de «ofensa a la religión», un delito previsto por el código penal de Bangladesh, y por eso tuvo que refugiarse en Occidente.

Pero hay muchos otros casos, menos conocidos de la opinión pública mundial, que tienen que ver con la gente normal. Uno de ellos es el de Mohammed Omer Haji, un prófugo somalí de 27 años residente en Yemen, condenado a muerte en 2000 a pesar de su estatuto de refugiado, por haberse convertido al cristianismo junto con su mujer. Fue torturado en la cárcel para hacerle revelar los nombres de sus «cómplices» y abjurar de la fe cristiana, pero todo fue en vano. Al final, y según la práctica, el juez concedió a Haji una semana para declarar, por tres veces, su retorno formal al islam, so pena de muerte. El interés de algunas organizaciones internacionales le permitió eludir la sanción: actualmente vive junto con su familia en Nueva Zelanda, donde goza de una especie de asilo «religioso».

No fue tan afortunado, en 1994, el final de cuatro musulmanes que se habían convertido veinte años antes al cristianismo en la diócesis sudanesa de Rumbek y se hicieron después catequistas: fueron azotados por las fuerzas gubernamentales de seguridad y crucificados después por haberse negado a volver al islam.

Es cosa conocida, por último, que el gobierno saudí ha condenado a muerte a muchos shi'íes, acusándoles de apostasía, para liberarse de opositores políticos incómodos. Los *ulemas* saudíes han proporcionado la base teológica para esta medida emitiendo fetuas en que consideran «politeístas» a los shi'íes porque «apelan a 'Alí³⁰ en los momentos de dificultad y de desaliento» y piden a los musulmanes que no se casen con ellos ni compren la carne de los animales sacrificados por ellos³¹.

³⁰ 'Alí ben Abl Talib, primo y yerno de Mahoma. Además de ser el cuarto califa, es el primer imán para los shi'íes.

³¹ Para los casos de decapitación de shi'íes «apóstatas», véase el dossier de Amnesty International *Saudi Arabia, Religious intolerance: The jirret, detention and torture of Christian worshippers and Shru Muslim*, publicado en 1 W3.

El desafío de los derechos

61. *¿En qué punto se encuentra el debate sobre la apostasía en el mundo islámico?*

La verdadera novedad está representada por el hecho de que una discusión que, por lo general, estaba limitada a círculos restringidos de intelectuales y de expertos en el derecho, ha empezado a divulgarse entre la opinión pública y a convertirse también en objeto de discusión en los medios de comunicación, algo que da la medida de la importancia asumida por el problema en las sociedades islámicas.

La apuesta, en el plano de los principios, es muy elevada: detrás de los casos particulares está el problema de la libertad de conciencia. Pero, si vamos a la raíz, lo que está en juego es una pregunta fundamental: ¿se puede concebir un islam en el que la religión y el Estado sean distintos?

La condena de la apostasía se justifica a partir de una interpretación tradicionalista, de tipo literal, del Corán y de la *sunna*, apoyada y relanzada por los fundamentalistas. Estos últimos, con una serie de pasos lógicos, llegan a sostener que someterlo a discusión equivale a dudar del valor absoluto del Corán. Por consiguiente, criticar este *hadd* (pena canónica)³² tomado del texto sagrado, en nombre de la modernidad, significa minar los fundamentos de todo el edificio tradicionalista, y declarar que el Corán ya no es algo dirimente en sentido literal para los musulmanes en la época moderna. Y, por consiguiente, *a fortiori*, tampoco para los que no son musulmanes³³.

D. UNA PROVOCACIÓN: LA RECIPROCIDAD

62. *Como hemos visto antes, en muchos países de mayoría islámica sigue habiendo dificultades para el ejercicio de una auténtica libertad religiosa, en particular por lo que se refiere a los cristianos. Por otra*

¹² Cf. pregunta 45.

¹³ Para profundizar en el tema de la apostasía, véase el artículo de Samir Khalil Samir en el ensayo «Le debat autour du délit d'apostasie dans l'islam i'ontemporam», en John Donohue y Christian Troll (eds.), *Faith, Power and VIdICCC*, col. «Orientalia Christiana Analecta» n. 258, Pontificio Istituto Orientale, Roma 199S, pp. 115-140.

Cien preguntas sobre el islam

parte, en Europa, se multiplican las demandas de las comunidades islámicas para practicar también públicamente su propia fe. Hay quienes reclaman la aplicación del así llamado principio de reciprocidad, que se traduciría en condicionar la apertura de Occidente a los musulmanes (la posibilidad de construir lugares de culto, por ejemplo) a medidas análogas tomadas en favor de los cristianos en los países islámicos. ¿ Qué piensa de esto?

Se trata de un tema candente. Un tema que divide a los mismos cristianos, que parecen más interesados en la aplicación del principio de reciprocidad. Con todo, me parece que, también en este caso, debemos hacer desaparecer previamente del campo un equívoco fundamental: no estamos hablando, en primer lugar, de un problema «religioso», lo que está en juego es la posibilidad de ejercer los derechos humanos, y los derechos religiosos constituyen una parte importante e irrenunciable de los mismos. En consecuencia, no se trata de hacer un favor a los cristianos, sino más bien de que todos los hombres puedan acceder a la justicia, con independencia de su fe. De ahí que sea necesario un compromiso de la comunidad internacional, un compromiso que no ha faltado cuando estaban en juego otras cuestiones.

A este respecto observo que, en el pasado reciente, se ha ejercido presiones en más de una ocasión en el plano político, diplomático y económico para inducir a algún Estado a modificar su propio comportamiento o para tutelar derechos humanos violados: baste con recordar el embargo de los Estados Unidos contra Cuba o contra la Libia de Gaddafi a raíz del atentado de Lockerbie, o bien el decretado por la ONU contra Iraq después de la invasión de Kuwait en 1990, un embargo con graves consecuencias que recayeron más bien sobre la población que sobre SaddámHussayn. Y recuerdo también las recientes presiones ejercidas por Europa, con Italia a la cabeza, sobre el gobierno turco, para evitar la ejecución de la condena a muerte del líder del PKK, Abdullah Ocalan, o las que ha ejercido la Unión Europea sobre Ankara para que modifique sus leyes y sus comportamientos en materia de derechos humanos, aboliendo, por ejemplo, la pena de muerte o reconociendo los derechos del pueblo kurdo. Un último ejemplo está relacionado con las campañas de sensibilización y de presión sobre los gobiernos a fin de que se sancionen y combatan las mutilaciones

El desafío de los derechos

sexuales, en particular las femeninas, todavía ampliamente practicadas en muchos países como herencia de usos tribales.

Si consideramos todo esto, es preocupante el ensordecedor silencio y la falta de iniciativa de la diplomacia y de las organizaciones internacionales en el frente de la libertad religiosa, como si este aspecto fuera algo marginal y desdeñable.

63. *¿Cuáles son las causas de esta falta de iniciativa? ¿Por qué la tutela de la libertad religiosa parece interesar tan poco en Europa y en Occidente?*

Hay dos tipos de motivos. El primero está ligado a la importancia de las relaciones económicas, comerciales y financieras establecidas entre Occidente y ciertos países islámicos, sobre todo con Arabia Saudí y algunos emiratos árabes, aunque también con otros menos ricos y poderosos, pero, de todos modos, significativos en los tableros de los intereses económicos. Evidentemente, es más difícil alzar la voz o avanzar demandas o pretensiones cuando hay por medio negocios de miles de millones de dólares... Se alza la voz (justamente) contra las violaciones perpetradas en los Balcanes por Serbia, pero se guarda silencio sobre las violaciones de los derechos en Arabia Saudí, porque se sabe que en el segundo caso andan por medio los pedidos ligados al petróleo.

Debemos reconocer que Occidente siente un gran respeto por los derechos humanos, pero siente un respeto aún mayor por los beneficios materiales; y si se origina un conflicto ligado a intereses económicos o comerciales, los derechos pasan a un segundo plano. Si la tutela de los derechos humanos trae consigo el sacrificio de los beneficios, normalmente se renuncia a los derechos y no a los beneficios.

El segundo motivo de la falta de iniciativa, correlato estricto del primero, es que los países europeos, cada vez más condicionados por la cultura laicista, consideran secundaria la cuestión de la libertad religiosa, ya que consideran la religión como algo ligado al pasado, poco moderno, fuente de problemas y divisiones, algo que se debe dejar en el fondo de los cajones de la diplomacia y por lo que, de todos modos, no se moviliza el mundo político.

64. *¿Que se puede hacer en concreto? ¿Qué estrategia se puede seguir? ¿lista destinada la reciprocidad a seguir siendo una bandera*

Cien preguntas sobre el islam

ondeada periódicamente por algún «irreductible» o puede convertirse en un tema en el que se pueden dar pasos hacia adelante y alcanzar resultados concretos?

Lo que está sucediendo con los musulmanes emigrados a países europeos, que piden de manera cada vez más apremiante la posibilidad de construir mezquitas y centros para la difusión del islam en Europa, es una buena ocasión para relanzar la cuestión. Pues bien, ¿por qué no poner como condición que también en sus países de origen se garantice la libertad de expresión religiosa que justamente piden aquí?

Se podría establecer además que la concesión de ayudas al desarrollo a algunos países vaya acompañada (y esté condicionada) por la posibilidad de edificar lugares de culto o de garantías para la libre expresión de los cristianos y de los seguidores de otros credos religiosos que viven en esos países: me refiero tanto a los que viven de manera estable, como a los extranjeros que van a trabajar durante cierto período de tiempo. Sería una especie de *conditio sine qua non* que debería caracterizar a la cooperación económica, establecida con la mirada puesta en un objetivo mayor, el de una mayor libertad para todos.

Y a quien objetara que esto significaría debilitar la tradición de tolerancia y de libertad que caracteriza a Occidente, quisiera recordarle que precisamente en nombre de esta tradición se ha recurrido en tiempos recientes a la guerra, el embargo o las presiones diplomáticas y políticas, como hemos visto hace un instante. Así pues, ¿por qué no hacerlo también por una cuestión tan seria como la libertad religiosa?

65. Si se condiciona la autorización para construir mezquitas a la toma de medidas análogas en favor de los cristianos en los países islámicos, se perjudica, de hecho, a ¡os inmigrantes musulmanes, considerados erróneamente como responsables de las limitaciones impuestas a la libertad religiosa en sus países de origen por sus gobernantes. ¿No le parece ésta una óptica equivocada?

No pretendo en absoluto emprenderla contra los inmigrantes en particular, sería necio. Pero no olvidemos que, frecuentemente, los gobernantes acusados de poner limitaciones a la libertad religiosa dan la vuelta a la cuestión diciendo que no es posible cambiar nada porque «el problema está en el pueblo» y que modificar ciertas leyes o ciertas

El desafío de los derechos

costumbres sería una operación peligrosa, porque nos haría chocar contra una mentalidad consolidada por el paso de los siglos.

Voy a citar a este respecto un episodio significativo: cuando el presidente Anwar al-Sadát nombró, en los años 80, al cristiano Butrus Butrus-Gálí ministro de asuntos exteriores de Egipto, se sucedieron durante varios días protestas populares y manifestaciones en la calle (fomentadas también por medios próximos a la poderosa universidad islámica de al-Azhar) que indujeron al presidente a revocar el nombramiento. Entonces se dijo: «¿Veis? La gente no acepta una elección tan contracorriente como la de confiar la gestión de la política exterior a alguien que no sea musulmán, por eso no se puede ir contra las costumbres».

Volviendo al tema de la reciprocidad, me parece que, para evitar este pasarse la pelota entre los gobernantes y la población, hay que actuar, por lo menos, sobre dos frentes: por una parte, presionar en los planos diplomático, político y económico (con la fórmula de las «ayudas condicionadas» de que hablábamos hace un momento, por ejemplo) sobre los gobiernos que impiden el ejercicio efectivo de la libertad religiosa; y, por otra, pedir a los musulmanes que viven entre nosotros y a sus organizaciones —que se muestran tan activas y capaces de movilizar para reclamar derechos en Occidente— que trabajen en esta dirección respecto a las autoridades de sus países de procedencia.

Es evidente que, en ambos casos, se requiere de todos modos una condición preliminar, a saber: una mayor sensibilidad por parte de las organizaciones internacionales y de las autoridades de cada país, y esto remite, a su vez, a la necesidad de una movilización por parte de la sociedad civil y de las Iglesias.

Por último, me parece necesario recordar que son precisamente Arabia Saudí y algunos países del Golfo los que financian en la actualidad la construcción de la mayoría de las mezquitas en todo el mundo. O sea, los mismos países que prohíben la construcción de cualquier edificio religioso no islámico y limitan fuertemente la libertad religiosa. En mi opinión se podría considerar estos capitales como dinero «negro», como se hace con el que sirve para financiar el terrorismo, y dictar medidas adecuadas para bloquearlo e impedir su uso en Europa, o vincularlo al menos a una mayor libertad religiosa en estos países. Lo

Cien preguntas sobre el islam

único esencial que se pide a los gobiernos europeos es un mínimo de coherencia. ¡Está en juego su propia credibilidad! Lo que hace falta es un poco de coraje, ¿serán capaces de demostrarlo?

IV. EL ISLAM ENTRE NOSOTROS

A. ¿ISLAM EUROPEO O EUROPA ISLAMIZADA?

66. *Tras el atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York del 11 de septiembre de 2001 ha salido a la luz una red de organizaciones que, aunque con estrategias diferentes, se han instalado en diferentes países europeos, preparando acciones violentas o reclutando a personal dispuesto a llevarlas a cabo. ¿Le parece que se trata de grupos aislados de la base de las comunidades musulmanas, o son más bien la punta de lanza de un proyecto de islamización denunciado ya desde hace tiempo, pero minimizado con frecuencia?*

En efecto, el descubrimiento de bases logísticas y operativas destinadas a la preparación de atentados y la identificación de personas acusadas de pertenecer a formaciones terroristas en diferentes países europeos proyecta una siniestra luz de actualidad sobre la que definiré como corriente «violenta» de la expansión islámica.

Respecto al conjunto de la comunidad islámica, que en la Unión Europea cuenta con casi 12 millones de fieles, estamos hablando de un área muy limitada desde el punto de vista numérico, que desarrolla una actividad clandestina y separada de la que llevan a cabo las organizaciones islámicas más significativas, aunque no faltan los puntos de contacto, como, por ejemplo, la frecuentación de algunas mezquitas y centros islámicos especialmente en las grandes ciudades. Muchos de estos activistas teorizan (y practican con frecuencia) el recurso a la

Cien preguntas sobre el islam

fuerza para la afirmación del islam en todo el mundo y apelan al *jihád* en su acepción violenta¹.

Estos grupos han actuado también, estos últimos años, en Europa con atentados y acciones militares de despiste. Voy a citar, simplemente a título de ejemplo, algunos episodios atribuidos al GIA (Grupo Islámico Armado) argelino como la bomba que hicieron estallar el 3 de febrero de 1986 en los Campos Elíseos de París (tres horas después se desactivaba un artefacto en la tercera planta de la Torre Eiffel), la que explotó en la Galería Point Show de París provocando dos muertos y 29 heridos el 20 de marzo de 1986, así como la explosión que tuvo lugar en el metro de la capital francesa el 25 de julio de 1995, en el que perdieron la vida siete personas y fueron heridas 117. Las magistraturas de diferentes países europeos investigan desde hace tiempo otros numerosos proyectos elaborados, pero no llevados a la práctica. También en España han descubierto los investigadores la existencia de bases logísticas utilizadas en distintos lugares para hospedar a militantes de «grupos combatientes» en tránsito hacia otros Estados o conectados con organizaciones terroristas como *Al-Qa'ida*, el «Grupo salafí para la predicación y el combate», de origen argelino, y otros más.

En consecuencia, es legítimo hablar de una auténtica red que, a lo largo de los años, se ha ido extendiendo a diferentes países europeos y despierta legítimas preocupaciones. Y es que basta con un número limitado de «combatientes» para aterrorizar todo un país como atestiguan, fuera de Europa, los casos de Palestina, Argelia, Indonesia, la región de Mindanao en Filipinas. No hemos de olvidar, por último, que los grupos radicales, caldo de cultivo de estas formaciones, experimentan un fuerte crecimiento y han aumentado su influencia y capacidad de reclutamiento en la «base» islámica.

67. Algunos observadores sostienen que la fuerza de las raíces religiosas y culturales, así como el control ejercido por los países de origen seguirán siendo determinantes durante mucho tiempo sobre las comunidades emigradas a Europa, y que esto representa un obstáculo para una integración real y para la creación de un islam «europeo».

El islam entre nosotros

Para emplear una fórmula reductora, pero eficaz, más que llegar a la europeización del islam, estamos corriendo el riesgo de desarrollar un proceso de islamización de Europa. Hay quien denuncia incluso el peligro de una «invasión» islámica como una dinámica que, actuando en el plano cultural y religioso, utilizaría también los flujos migratorios como instrumento para la difusión y la afirmación del islam. ¿ Se trata de temores alarmistas o de preocupaciones con fundamento?

En primer lugar, debemos tener presente la naturaleza del islam. Éste, como ya hemos visto, se ha afirmado desde sus orígenes como un mensaje y un proyecto universalistas: el islam es un bien para todos los hombres y todo el mundo está hecho para acoger su propuesta. Ahora bien, ¿de qué modo se puede llevar a cabo el proyecto de conversión del mundo que está ya contenido *in nuce* en el Corán? Tres son las tendencias que se han desarrollado a lo largo de la historia: la más extrema (de la que acabamos de hablar) contempla el recurso a la violencia y a la acción militar; por desgracia, debemos constatar que esta tendencia ha conocido un incremento preocupante en tiempos recientes.

La segunda tendencia, que podríamos definir como místico-espiritual, tiene como finalidad el retorno de los musulmanes a la autenticidad perdida del islam y a la difusión del mensaje coránico entre los que no son musulmanes. Esta tendencia se apoya también en la demanda del elemento sagrado presente, aunque ampliamente sin respuesta, en grandes sectores de la sociedad. La «oferta» de respuestas trascendentes encuentra un terreno fértil en Europa, tanto entre ateos y agnósticos, como entre muchos cristianos decepcionados por el comportamiento de las Iglesias, que parecen cada vez menos capaces de recoger sus exigencias humanas y espirituales. Y desde esta perspectiva es desde donde se puede comprender también la difusión de experiencias como el budismo, la *New Age* u otros fenómenos espirituales y religiosos en las sociedades occidentales.

La tercera tendencia, a la que, simplificando, podríamos definir como sociopolítica, se propone la islamización de la sociedad como premisa para ejercer una creciente influencia política y una hipotética instauración de gobiernos islámicos. Como vimos antes, esta orientación nació en tierra islámica, pero se ha aplicado asimismo en otros lugares. Así, cuando los flujos migratorios se dirigieron a Europa, los estrategas de los movimientos integristas elaboraron la teoría de la

Cien preguntas sobre el islam

islamización del Viejo Continente. Esta teoría ha sido expresada en libros y fetuas emanadas en diferentes ocasiones, y forma parte de un itinerario global tendente a la construcción de un dominio islámico mundial. Este dominio sólo podrá ser alcanzado a lo largo de un período de muchos años (y tal vez siglos), pero los musulmanes lo consideran como un movimiento ineluctable de la historia.

Voy a presentar tres testimonios que, con matices diversos, nos ayudarán a comprender las dinámicas de la islamización en marcha.

Hace algún tiempo, un autorizado representante musulmán, el jeque libanes shií Muhamad Hussein Fadlalláh, hablando en la televisión de Beirut en el curso de un encuentro con algunos representantes cristianos, sostuvo que el sistema democrático vigente en Europa representa la mejor oportunidad para la difusión del islam en el continente, el canal a través del cual puede transitar con mayor facilidad el mensaje del profeta.

El segundo testimonio nos llega de Abdul-Hadi Palazzi, responsable del AMI (Asociación de Musulmanes Italianos), una de las organizaciones islámicas que se ofrece como candidata para representar a la comunidad islámica en las negociaciones para alcanzar un Acuerdo con el Estado italiano. Sostiene Palazzi que, en el ámbito de los flujos migratorios procedentes del norte de África y de Asia que, desde finales de los años 70, han invadido Europa, «se encuentra un proyecto de política internacional por parte de la organización de los Hermanos Musulmanes, [...] un movimiento integrista que, por detrás de una fachada seudoreligiosa, esconde el objetivo de la creación de una red de control que condicione, desde el interior, la vida de los países islámicos, explotando el sentimiento religioso en el sentido de una radicalización política. Esta organización ha decidido extender también su influencia a las comunidades de emigrantes que viven en la Europa occidental y, con este fin, envían a muchos militantes a Europa con becas de estudio, oficialmente para conseguir la licenciatura, pero, de hecho, lo que hacen es constituir bases de la Fraternidad. En el caso de Italia, se ha escogido como centro operativo la Universidad para extranjeros de Perugia, y es en esta ciudad donde se ha constituido la Unión de Estudiantes Musulmanes de Italia (USMI), siglas tras las cuales actúan inicialmente los Hermanos Musulmanes». Palazzi sostiene que en los años que han seguido a esta constitución, con el apoyo

El islam entre nosotros

de los ingentes recursos financieros procedentes del exterior, se está creando una red de centros islámicos en diferentes ciudades, premisa de lo que, al comienzo de los años 90, se convirtió en la Unión de las Comunidades y Organizaciones Islámicas de Italia (UCOII), otra de las formaciones que apunta a estipular un Acuerdo con el Estado italiano².

El tercer testimonio nos llega del arzobispo de Esmirna (Turquía), monseñor Giuseppe Bernardini, el cual, con ocasión del Sínodo de Europa celebrado en Roma, en octubre de 1999, refirió las declaraciones hechas por un autorizado personaje musulmán durante un encuentro oficial sobre el diálogo islámico-cristiano: «Gracias a vuestras leyes democráticas os invadiremos, gracias a nuestras leyes religiosas os dominaremos». El mismo Bernardini añadió que los petrodólares que entran en las cajas de Arabia Saudí y de otros gobiernos islámicos son «usados, no para crear trabajo en los países pobres del norte de África y de Oriente Medio, sino para construir mezquitas y centros culturales en países cristianos con inmigración islámica, incluida Roma. ¿Cómo no ver en todo esto un claro programa de expansión y de reconquista?»³.

68. Se están multiplicando en Europa las mezquitas, los centros islámicos y las escuelas coránicas. Pero también los altavoces que difunden la oración en los barrios, los modos de vestir, las oraciones colectivas recitadas en las calles y en las plazas: ¿ qué expresa esta simbología musulmana que se difunde cada vez más?

Expresa, sustancialmente, un fuerte deseo de afirmar la presencia islámica en la escena pública, fuera del ámbito privado y familiar, y con frecuencia se plantea siguiendo la misma lógica de la islamización de que hemos hablado hace un momento. No tengo en absoluto la intención de alimentar alarmismos, pero, haciendo valer el cierto cono-

² Para mayor información, véase Silvio Ferrari (ed.), *L'islam in Europa. Lo statuto giuridico della comunità musulmana*, il Mulino, Bolonia 1996, pp. 296-303.

³ (T. Francesco Ognibebé, «L'islam vuole invadere l'Europa?», en *Avvenire*, 14 de octubre de 1999.

Cien preguntas sobre el islam

cimiento que tengo de la historia del islam y la experiencia personal que he adquirido en muchos países islámicos, quisiera poner de manifiesto algunos aspectos que tal vez escapen a la sensibilidad de los hombres y mujeres occidentales, pero que, sin embargo, resultan altamente significativos.

Estoy pensando, por ejemplo, en la importancia atribuida al aspecto exterior: vestirse de una determinada manera, cubrirse con el *hijab*, llevar la barba larga... es mucho más que una moda (como se podría pensar en Europa) o que el respeto a una tradición (como ocurre en ciertas poblaciones africanas o asiáticas), equivale más bien a subrayar una identidad que es, al mismo tiempo, religiosa, cultural y social. En los países islámicos se han desarrollado auténticas contiendas políticas en torno a estos temas. Contiendas que han enfrentado a los gobiernos o las tendencias liberales, por una parte, y a las corrientes integristas y radicales, por otra.

Recuerdo que el gobierno egipcio prohibió llevar barba en los años 80 porque estaba considerada como un símbolo típico de los Hermanos Musulmanes. Recuerdo también las miríadas de carteles que, durante la presidencia de Nasser (1952-1970), campeaban por las calles de las ciudades egipcias con la inscripción: «El traje popular es mejor que la *jallábiyya*», o sea, mejor que la ropa tradicional de los campesinos. Nasser era consciente de la importancia que tenía «superar» esta vestimenta para favorecer un cambio de mentalidad y una apertura a la modernidad, y a partir de esto planteó una campaña para producir un impacto en la opinión pública y contrarrestar la influencia de los movimientos radicales, que convertían un cierto modo de vestirse en el rasgo reivindicativo de la identidad islámica.

Hablando de elementos simbólicos, el más significativo, obviamente, es la mezquita con cúpula y alminar, a los que a menudo acompañan altavoces y otros instrumentos de ampliación del sonido para difundir la llamada a la oración del modo más extendido y capilar posible: se trata de un modo de proseguir la islamización de todo el espacio, tanto del auditivo como del visual⁴.

⁴ Para la problemática ligada a la mezquita, véase, más adelante, el parágrafo D, preguntas K6-SX.

El islam entre nosotros

También la oración colectiva recitada en las plazas y en las aceras, o las manifestaciones públicas con ocasión de la *Ṭc/ ul-h'itr*, la fiesta que señala el final del ayuno de ramadán, constituyen otras tantas modalidades para señalar de una manera visible la presencia islámica, para afirmar la existencia de un nuevo protagonista, que se presenta en la escena pública con su radical alteridad y su carácter irreductible. Noto, sin embargo, que el ciudadano medio occidental, secularizado y desencantado, considera todo esto a la manera de una manifestación folclórica, como uno de tantos signos de la sociedad multicultural, y no capta su significado altamente evocador. Si, por ejemplo, decenas de personas se postran para orar un viernes en la Piazza del Duomo de Milán, como ya ha sucedido, «toman posesión simbólicamente» de la plaza más importante de la ciudad. Me sorprende que no se capte la dimensión sociopolítica de esta acción. Sin embargo, bastaría con aplicar las leyes que valen para todos: las calles o las plazas son lugares públicos y nadie las puede ocupar si no dispone de un permiso particular para una circunstancia determinada. Este principio vale tanto para la oración islámica del viernes como para una procesión católica.

69. Uno de los símbolos más controvertidos es el velo tradicional llevado por las muchachas. Este velo ha sido bastante tiempo objeto de ásperas polémicas, especialmente en las escuelas francesas y también en alguna española. Concretamente en Francia han sido muchos los directores que lo han prohibido por considerarlo un signo de ostentación de la propia diversidad y de rechazo de la integración.

También en este caso, si queremos comprender lo que está en juego, debemos partir de lo que ocurre en muchos países islámicos, donde el velo constituye desde hace tiempo un símbolo utilizado por los movimientos radicales para señalar una posición alternativa con respecto al poder. Se ha convertido en el uso instrumental, con fines preponderantemente políticos, de una costumbre musulmana: no es casualidad que algunos gobiernos (en Siria, Túnez o Turquía por ejemplo) hayan prohibido expresamente su uso en las escuelas y en las oficinas públicas, poniendo con ello un freno a la escalada de los movimientos radicales. Por otra parte, es preciso reconocer que muchas jóvenes llevan el velo por convicciones religiosas personales, aunque en algunos casos lo hacen por influencia de algunos adultos (padres, imán).

Cien preguntas sobre el islam

El resultado de esta doble realidad es la ambigüedad del símbolo, y esto explica la auténtica dificultad que supone tratar el problema en un contexto pluralista como el europeo. Por eso corresponde a los responsables de las escuelas y de los medios en que se plantea el problema, teniendo en cuenta la situación concreta que deben administrar, valorar las intenciones reales y motivar las decisiones de las muchachas interesadas, así como las de sus respectivas familias. Se trata de una cuestión que se puede resolver mejor a través de una confrontación razonable y motivada, que recurriendo a medidas generales que no tienen en cuenta los diferentes contextos.

70. A la luz de las consideraciones desarrolladas hasta ahora, ¿se puede afirmar que se está desarrollando de hecho una especie de «larga marcha» del islam dentro de las sociedades europeas?

De las comunidades islámicas nos llegan señales que denotan itinerarios y estrategias diferentes. Hay quien piensa en una penetración en el continente europeo que emplea los instrumentos propios de las democracias occidentales como el pluralismo y la libertad de expresión, pero están también los que no hacen otra cosa más que practicar su fe en el ámbito privado o bien en sus manifestaciones colectivas, sin que estas prácticas estén destinadas a proyectos de expansión religiosa, social o política.

Es interesante lo que está pasando entre los jóvenes. En el interior de la segunda y, en ocasiones, de la tercera generación de emigrantes hay quien ha elaborado una posición que concilia los valores de Occidente con los de la identidad islámica, y practican comportamientos diferentes a los que se practican en sus países de origen o por los padres de la primera generación. Me estoy refiriendo, por ejemplo, a muchos jóvenes magrebíes que se sienten orgullosos de ser, al mismo tiempo, franceses y musulmanes, y que han sido capaces de elaborar una síntesis en el ámbito personal entre el islam y la laicidad.

Por otra parte, para evaluar el alcance de un posible fenómeno de «islamización silenciosa» no debemos infravalorar el hecho de que la emigración, sobre todo la juvenil, es una especie de válvula de escape que permite a ciertos gobiernos de países en vías de desarrollo disminuir las tensiones sociales derivadas de las altas tasas de paro, de la pobreza y del malestar difundido entre la población. La partida de

El islam entre nosotros

cientos de miles de «insatisfechos» de la orilla meridional del Mediterráneo puede reproducir, no obstante, las mismas tensiones sociales en Europa, donde los primeros que pagan las crisis económicas y ocupacionales son con frecuencia precisamente los emigrantes. Y de este modo, aunque también por influjo de cierta propaganda realizada por las organizaciones más radicales, se difunde entre los musulmanes emigrantes la convicción de que el retorno a una práctica rigorista de la fe es la única verdadera alternativa a sus dificultades.

Esto les hace más sensibles a las llamadas de quienes continúan cultivando el sueño de la islamización de la sociedad también en la vieja Europa, donde las certezas y las referencias religiosas y culturales están siempre menos difundidas y son menos firmes, lo que la convierten en un terreno en el que se hace más fácil la expansión.

Por otra parte, los Estados europeos no pueden, por temor a una invasión cultural y religiosa, abdicar de los principios de la democracia, del pluralismo y de la libertad que caracterizan sus sistemas jurídicos y legislativos. En el plano formal no pueden hacer otra cosa más que ratificar el «sí» a la libertad de culto y de expresión social, con tal que las demandas adelantadas en nombre de la fe islámica no vayan acompañadas de la pretensión de cambiar las reglas de la convivencia civil.

Pero hay también quienes están convencidos de que limitarse a una actitud meramente defensiva es poco previsor. Tanto la inmigración como el crecimiento de las comunidades musulmanas representan, para los europeos, una provocación histórica, algo que en el lenguaje cristiano puede ser definido incluso como un acontecimiento providencial. En efecto, esta nueva situación les obliga a preguntarse de manera profunda sobre aquello que da consistencia a sus sociedades, sobre los modelos de una convivencia posible, sobre las reglas que deben presidirla.

71. En la Unión Europea viven alrededor de 12 millones de musulmanes, una parte de los cuales posee la nacionalidad del país en que residen. Resulta, por consiguiente, impropio llamarles emigrantes, o bien marroquíes, argelinos, tunecinos o turcos: son más bien ciudadanos con todas las de la ley. De una manera lenta, pero inexorable, se

Cien preguntas sobre el islam

va transformando también el ADN del Viejo Continente, que se vuelve cada vez más multicultural y multirreligioso. ¿ Qué dinámicas es posible prever entre la construcción del edificio europeo y la presencia de estos nuevos inquilinos que piden ciudadanía y derechos?

A buen seguro, es oportuno tener en cuenta las transformaciones que se están llevando a cabo, pero me parece que es necesario clarificar, en primer lugar, cuáles son los puntos de referencia imprescindibles, de otro modo correremos el riesgo de dejarnos arrollar por la emotividad y, tal vez, por las oportunidades políticas del momento.

Permítaseme recordar antes que nada —sin ninguna pretensión polémica, sino sólo por amor a la verdad— que estos 12 millones de musulmanes representan sólo el 3% de la población residente, y que los musulmanes que poseen la ciudadanía de su país de residencia son una minoría verdaderamente exigua respecto a la población de esos Estados. Una minoría que, ciertamente, es muy visible, en parte ampliada y enfatizada por los medios de comunicación, tal vez incluso un elemento que contará cada vez más, pero no deja de ser una minoría exigua. En Italia y en España, por ejemplo, los ciudadanos de fe islámica son unos cuantos miles y representan menos del 0,1% de la población total.

Ahora bien, ¿quién constituye la mayoría? O, mejor aún, ¿qué es lo que mantiene unida a la mayoría? y, en consecuencia —de una manera más radical—, ¿en qué se fundamenta el edificio europeo que se está construyendo en estos años? ¿Cuáles son sus cimientos? ¿Qué brújula puede orientar el camino que se ha de seguir en los años venideros?

Aunque son siempre menos los que lo ponen de relieve —tal vez porque no sea considerado *políticamente correcto*—, la historia nos enseña que las raíces de la civilización europea son en gran parte, aunque no exclusivamente, cristianas. Y es precisamente el cristianismo el que a lo largo de los siglos ha sabido conjugarse con otras tradiciones culturales y religiosas, dando vida a una civilización que es pluralista, aunque no por eso debe convertirse en una entidad indefinida, privada de un núcleo que la fundamente y la caracterice.

Eso significa que, cuando se habla de una Europa multirreligiosa, no se puede pensar en hacer tabla rasa de siglos de historia, y que los nuevos componentes culturales y religiosos que asoman en el continente deben armonizarse con todo lo que ya está consolidado.

El islam entre nosotros

que los «nuevos inquilinos» (para retomar los términos de la pregunta) deben colocarse en la casa común que se está construyendo, pero no pueden pretender otra construida *ex novo* expresamente para ellos. La tesis propuesta por algunos representantes musulmanes (Tariq Ramadán, el sobrino de Hassan al-Banná', fundador de los Hermanos Musulmanes) es que Europa es ahora multirreligiosa y los cristianos deben tomar conciencia de que ya no son la mayoría. A mí me parece que esta perspectiva es doblemente errónea: primero en el plano estadístico, a continuación en el plano cultural, dado que el europeo agnóstico es *culturalmente* cristiano, como yo, cristiano árabe, soy *culturalmente* islámico. Dicho con otras palabras, aunque los europeos ya no sean cristianos en su totalidad, la mayoría se declara o se considera cristiana de fe, y se reconoce dotada de esa sensibilidad.

12. El debate sobre los aspectos de naturaleza económico-financiera y político-institucional, en la trabajosa construcción de la Unión liuropea, han dejado hasta ahora a la sombra la reflexión ligada a los «fundamentos» del edificio europeo. En la Carta de los Derechos fundamentales aprobada en Niza en diciembre de 2000 se había eliminado ya cualquier referencia a las raíces religiosas del continente, optando por una formulación más genérica, que se limita a recordar el «patrimonio espiritual y moral» de los pueblos europeos. Ahora que los representantes de los diferentes países en la Convención están comprometidos en la redacción de la primera Constitución europea, se vuelven a plantear los interrogantes fundamentales respecto a sus aspectos fundacionales, pero la tradición cristiana parece estar destinada a desempeñar un papel de Cenicienta...

longo la impresión de que, en nombre del ímpetu de la modernidad, los europeos corren el riesgo de perder la memoria. Para quien estudia la historia europea con honestidad intelectual, y también para quienes observan muchos de los comportamientos individuales y colectivos de los europeos, resulta evidente que los valores y los ideales característicos del continente europeo son difíciles de explicar sin Conectarlos con la tradición cristiana, que, junto con la grecorromana y la judía, constituyen su fundamento. Yo mismo, árabe empapado de **Cultura** islámica, al descubrir Huropa en los años 50, y en particular la

Cien preguntas sobre el islam

Italia de los años 70 y la España de los 80, me di cuenta de hasta qué punto la civilización europea era incomprensible sin una referencia a la tradición cristiana. Y los cambios que tuvieron lugar a continuación en las costumbres de este y de otros países no han hecho desaparecer esta impronta que echa sus raíces en siglos de historia.

Ni siquiera los valores que han sido ampliamente objeto de conflictos como la libertad de pensamiento o la tolerancia, o como los derechos proclamados por la Revolución francesa, se vuelven plenamente comprensibles sin hacer referencia a sus orígenes judíos y cristianos. Y a pesar de que cierto pensamiento de impronta laicista se esfuerce en reivindicar la paternidad exclusiva y en subrayar su absoluta alteridad respecto al pensamiento religioso, la contribución de este último sigue siendo determinante.

No es casualidad que la concepción laica de la separación entre Iglesia y Estado, así como entre fe y política se hayan desarrollado en Occidente y parezca inconcebible en el mundo islámico. Como tampoco es fruto de la casualidad que la formulación más límpida de los derechos de la persona humana haya nacido en Occidente y encuentre dificultades para difundirse en el mundo musulmán. El motivo fundamental de todo esto es la inspiración cristiana de la civilización occidental, que ha sabido integrar también, a lo largo de los siglos, los valores laicos del helenismo y de otras culturas.

Precisamente en la laicísima Francia, cuando se habla de musulmanes, se les concibe como un componente de una sociedad radicalmente distinta (aunque no por ello dotada de una menor dignidad) de lo que constituye el fundamento de la nación y de la cultura de este país. Formalmente, y en nombre de la laicidad, se niega la dimensión socio-cultural del cristianismo; sin embargo, cuando se nos compara con los musulmanes no se puede dejar de considerarlos «diferentes». Diferentes respecto a lo que constituye el fundamento de la nación transpirenaica y de otras naciones, que tienen unas fuertes raíces (aunque no exclusivas) en el cristianismo.

Volviendo a la pregunta, el riesgo que veo cernirse sobre el gigantesco astillero que se ha abierto para proporcionar una nueva disposición al Viejo Continente es que Europa se dé una Carta magna sin alma. Y que, en consecuencia, se construya un edificio dotado de unos cimientos frágiles, un gigante con pies de barro.

El islam entre nosotros

B. EL PAPEL DE LOS CONVERSOS⁵

73. En el interior de la galaxia islámica que se ha ido consolidando en Europa, los convertidos representan una minoría numéricamente poco significativa (por ejemplo, en Italia oscilan entre diecinueve y veinte mil y en España algunos menos), pero que goza de una cierta visibilidad, especialmente en los medios de comunicación. ¿Cuáles son, a su juicio, las razones que inducen a un europeo a acercarse al Corán?

Dejando previamente claro que toda conversión es un hecho que pertenece al misterio de la libertad de cada hombre, y que cualquier intento de explicación tiene en sí mismo unos márgenes más o menos amplios de aproximación, sí podemos, no obstante, formular algunas consideraciones.

Es cosa sabida que en Europa se ha difundido un cierto interés por propuestas existenciales fuertes. Éstas resultan más fascinantes respecto a un cierto modo de vivir el cristianismo un tanto aguado, un cristianismo de medias tintas, de dudas y de temores, de un montón de «quizás» y de muchos «no sé»; un cristianismo que se presenta más bien con pocas afirmaciones y certezas. El islam comunica seguridad, sentido de pertenencia, y propone una serie de normas que afectan a toda la existencia: así se reza, así hay que comportarse, así se come. Hay quienes se sienten fascinados por una vida ordenada según unas reglas precisas que se presentan como un refugio protector respecto al relativismo que se propaga.

Hay una categoría particular de convertidos que son los que se aproximan al islam por motivos que podríamos calificar como «matrimoniales». Como ya sabemos, una mujer musulmana no puede casarse con un hombre de otra fe; por consiguiente, para que el matrimonio sea considerado válido desde el punto de vista religioso, es necesaria la conversión previa del futuro marido, preparada y «certificada» por

Cien preguntas sobre el islam

una autoridad islámica. Pero hay también mujeres que hacen su profesión de fe islámica después de haberse casado con un musulmán.

Hay otras personas que se quedan fascinadas con ocasión de algún viaje al extranjero, de lecturas espirituales o a raíz del encuentro y de hacer amistad con algún emigrante musulmán residente en Europa. Otros aún se convierten porque se sienten «decepcionados» por la política: se trata de antiguos militantes que cuentan a menudo a sus espaldas con años de experiencia en las filas de la extrema izquierda o de la extrema derecha, y que reelaboran su compromiso civil a la luz de las categorías culturales del islam. Estos últimos se reconocen en una representación del islam como «alternativa de sistema», en la que confluyen —pero al mismo tiempo quedan sublimadas— motivaciones como la opción en favor de los oprimidos, el rescate del neocolonialismo, la aversión al consumismo, a Occidente y a la que es considerada como su religión por antonomasia: el cristianismo.

Resumiendo, si dejamos aparte los motivos ligados a las así llamadas «obligaciones matrimoniales», los resortes más poderosos que desencadenan las conversiones son, en sustancia, dos: la fuerte carga mística y espiritual que responde a una búsqueda de lo sagrado, muy difundida en las sociedades europeas, y la fascinación ejercida por una religión que tiene en sí misma una notable carga totalizadora, se ofrece sin complejos de inferioridad en la escena pública y reivindica modelos de vida que requieren visibilidad social.

El imaginario ideológico de los conversos tiende a hacer suya la asociación Occidente-cultura débil por una parte, e islam-cultura fuerte por otra. En una sociedad cada vez más secularizada hay quienes quedan fascinados por la reivindicación del factor religioso como parte integrante de la dimensión individual y colectiva, y se vuelve decisiva la atracción ejercida por una fe que no persigue a los individuos apoyando y justificando sus debilidades, sino que se presenta como alternativa total y totalizadora. El islam se propone, o es percibido, como una propuesta total, como un plato de sabores fuertes con respecto a los «consomé insípidos» que se acostumbra a servir en las mesas occidentales. En definitiva, como una respuesta convincente a una demanda de sentido que se ha quedado sin respuesta.

Permítaseme una nota final: no debemos olvidar que la posibilidad de adherirse a otra religión y de hacer pública confesión de la misma

El islam entre nosotros

está garantizada por el clima de libertad que se ha desarrollado en Europa gracias sobre todo a la concepción cristiana de la persona y de la sociedad. Algo que sería prácticamente imposible o muy difícil de encontrar en los países islámicos, a causa de las situaciones de intolerancia de las que hemos hablado antes.

74. *¿Pueden representar los conversos, dado que han nacido y crecido en Europa, un «puente» entre los emigrantes musulmanes y las sociedades de los países que les acogen?*

Personalmente, me siento más bien escéptico en torno a esta hipótesis, que, no obstante, resulta muy fascinante por las posibilidades que ofrece. Los convertidos gozan, en efecto, de muchas ventajas: además de poseer un dominio pleno de la lengua del país en que viven, conocen a fondo sus usos, costumbres y actitudes mentales. Ahora bien, después de haber conocido a muchos estos últimos años, he debido constatar que, en general (con alguna excepción significativa), poseen un conocimiento limitado del islam y de su tradición, o bien se han fabricado una idea del mismo que corresponde poco a la realidad.

Además, por las experiencias que he podido llevar a cabo en algunas naciones entre las que figuran Italia y España, debo constatar que, por desgracia, algunos de ellos no se señalan precisamente por su compromiso orientado a una integración real de los musulmanes, sino que tienden más bien a subrayar las diferencias irreductibles entre el islam y el país anfitrión. En esta actitud es probable que incida el hecho de que su encuentro con la religión musulmana ha tenido lugar después de un itinerario intelectual y espiritual marcado por el rechazo de los valores de Occidente.

Muchos conversos asumen posiciones radicales (esto es algo que sucede en todas las religiones), tal vez para justificar ante ellos mismos el cambio de rumbo que han dado a su vida. Hace falta un gran equilibrio, en quien ha cambiado de estilo de vida, para metabolizar tanto la primera como la segunda opción. Es cierto que la mayoría de los musulmanes que han emigrado a Italia y a España tienen como finalidad primaria conseguir una vida decorosa para ellos y para sus familias; por lo que no tienen ni el tiempo ni la voluntad necesarios para dedicarse a los aspectos «políticos». Los conversos, sin embargo, convierten con frecuencia la dimensión sociopolítica en su caballo de

Cien preguntas sobre el islam

batalla, y luchan para reivindicar un estatuto particular o algunas excepciones a las normas generales, erigiéndose en portavoces de toda la comunidad. Algunos se distinguen, hasta en el modo de vestirse o en su comportamiento, por una actitud «exótica», por marcar su diversidad; mientras que, por lo general, los emigrantes intentan mantener un perfil bajo en este aspecto o, en cualquier caso, no brillan por su ostentación. En suma, que, con frecuencia, los conversos son más papistas que el papa.

75. ¿Le parece que pueden ser los jóvenes, las segundas y terceras generaciones de la inmigración, los protagonistas de un deseable proceso de integración del islam en las sociedades europeas?

Toda emigración es de por sí ocasión de encuentro con la diversidad y, por consiguiente, brinda oportunidades de intercambio, de enriquecimiento recíproco, de cambios que pueden ponerse en movimiento, sobre todo en el que llega, pero también en el anfitrión.

Si nos quedamos en una primera mirada superficial, podemos estar de acuerdo en el hecho de que quien ha nacido en la emigración —o, en cualquier caso, quien ha pasado en ella los años de la adolescencia y de la juventud, que son los años en que se forja la personalidad— posee los instrumentos necesarios para comprender mejor los mecanismos y los valores que regulan la convivencia, para poder apreciar sus ventajas respecto a los del país de sus padres, y para convertirse con ello en abanderado de una relación menos conflictiva que la que ha caracterizado a las generaciones que le han precedido.

Por otra parte, no debemos olvidar que los jóvenes experimentan un fuerte deseo de identificación con el grupo de la gente de su edad, y, por consiguiente, se ven inducidos a asimilar y apropiarse de las actitudes, las tendencias y los valores de sus coetáneos para no sentirse excluidos, para llegar a ser «uno de ellos» con todas las de la ley. Si se origina un conflicto entre los valores de la tradición y los encontrados en la escuela o en el grupo de la gente de su edad, es bastante probable que prevalezcan los segundos sobre los primeros (especialmente entre las muchachas musulmanas, entre las cuales los contrastes se manifiestan de un modo más evidente y agudo), y el conjunto de estos cambios produce, a largo plazo, una modificación en el modo de percibir e incluso de expresar su propia identidad cultural y religiosa.

El islam entre nosotros

Pueden surgir también oposiciones en el interior del núcleo familiar, que, por lo general, tiende a permanecer anclado en los valores tradicionales. Estas oposiciones se han convertido ahora incluso en objeto de libros, películas, representaciones teatrales, canciones. Todo esto ha inducido justamente a algunos observadores a deducir que los jóvenes son la nueva frontera de un islam cada vez más europeo, abierto a los valores de la laicidad y de la modernidad.

Ahora bien, si nos fijamos con atención captaremos asimismo procesos de signo muy diferente: me refiero, por ejemplo, a lo que sucede en ciertas *banlieues* de París o en los barrios árabe-islámicos de algunas grandes ciudades europeas. Aquí son precisamente los jóvenes los protagonistas de lo que se ha dado en llamar «el retorno al islam», una reapropiación de las propias raíces en clave radical y antioccidental, mezcla de rigorismo y de intransigencia, que interpreta la pertenencia religiosa como dato de oposición, tendente más bien a la superposición respecto a la sociedad en que se vive que a la integración en ella. Y en estos casos son, con frecuencia, los hijos quienes acusan a sus padres de haber «traicionado» el patrimonio originario, de haberse alejado del verdadero islam. Este conflicto interno de la comunidad musulmana es fomentado, en ocasiones, por las organizaciones radicales, que intentan impulsar a los más jóvenes hacia posiciones alejadas de la perspectiva de la integración y favorecer todo lo que tiende a la oposición respecto a Occidente.

76. *¿Cuáles son, en conclusión, los factores que pueden favorecer un proceso de integración del islam en Europa?*

Me parece que la cohabitación en el interior de sociedades en las que están vigentes principios fundamentales como el respeto de los derechos de la persona, la igualdad entre el hombre y la mujer, la democracia y el pluralismo, la libertad religiosa, la separación entre la religión y el Estado, puede influir a largo plazo de una manera positiva en las comunidades islámicas. Ahora bien, éste no es un proceso automático y, para favorecerlo, se requieren algunas condiciones.

1) *Por parte de las autoridades gobernantes se impone tanto un extremado rigor en la ratificación de los principios que acabamos de citar unos principios que han permitido a Europa convertirse en faro de civilización y tierra de acogida y de libertad—, como la disponibi-*

Cien preguntas sobre el islam

lidad para aceptar aquellos rasgos específicos del islam que no estén en contradicción con el ordenamiento jurídico y legislativo, ni con las costumbres consolidadas en los diferentes países. A este respecto es significativo el debate que se está desarrollando en el Reino Unido, donde, entre otras cosas, el ministro del Interior del gobierno laborista, David Blunkett, ha propuesto una campaña destinada a favorecer la integración de las diferentes comunidades extranjeras, a las que se les pide que adopten «normas de comportamiento británicas». «No se puede tolerar lo intolerable sólo porque esté enmascarado por la diferencia cultural», ha declarado el ministro, poniendo en guardia contra la explosión de conflictos (que, por lo demás, la sociedad británica ya ha conocido en su larga experiencia de tierra de inmigración) ligados al hecho de que las comunidades extranjeras insisten, por un lado, en declararse inglesas y, por otro, en reclamar el derecho a mantener íntegros los hábitos vinculados con sus culturas de origen⁶.

Altamente expresiva de la actualidad de la cuestión es también la polémica que se ha desarrollado en Alemania a propósito de la así llamada *Leitkultur*, la «cultura de referencia» para todos los que residen en suelo alemán. Resulta significativo que el término *Leitkultur* haya sido acuñado por Bassam Tibi, un politólogo alemán de origen sirio y de fe islámica que se declara «favorable a la diversidad cultural, pero firmemente contrario al multiculturalismo» y a los intentos desarrollados por las organizaciones musulmanas radicales que «en nombre de los derechos de la comunidad y del derecho a la salvaguardia de la identidad cultural, pretenden que se pueda aplicar la *shari'a* a los musulmanes emigrados a Alemania. Como musulmán liberal me he opuesto a ello: la *shari'a* chocaría con la laicidad que prevalece en Europa y sería contraria a las constituciones europeas»⁷.

2) *Por pane de los musulmanes* es necesario que crezca el deseo de sentirse plenamente ciudadanos de las sociedades en donde han echado raíces, sin ambigüedades ni nostalgias. Sin pretender que sólo la

⁶ Véase a este respecto «Immigrati, la sfida inglese. Un test per vivere da noi», en *La Repubblica*, 10 de diciembre de 2001.

⁷ Bassam Tibi, «I valori occidentali come único riferimento», en *Focus*, diciembre de 2000.

El islam entre nosotros

importación de modelos jurídicos vigentes en sus respectivos países de origen puede permitir la plena expresión de la fe religiosa, que está asegurada, sin embargo, por un sistema de garantías y de libertades válido para todos.

3) Por último, en un plano elemental, *en el ámbito de la vida cotidiana*, pueden resultar decisivos los procesos de inserción escolar, que desempeñan un papel fundamental en las dinámicas de la integración; así como la inserción de las mujeres musulmanas en el mundo del trabajo, una experiencia que puede hacer crecer los procesos de emancipación de una situación de inferioridad y sumisión. También tienen una gran importancia algunos aspectos sencillos como las relaciones de vecindad, la convivencia en los lugares de trabajo, todo lo que favorece el mutuo conocimiento y el intercambio más que la afirmación de las diferencias a toda costa. Vivir juntos en la vida cotidiana me parece que es lo más fundamental para favorecer la integración y reforzar la solidaridad, con la condición de que, como iba diciendo, las autoridades hayan establecido, previamente, unas reglas claras que rijan la convivencia y que no dejen márgenes de ambigüedad a quienes, en nombre del «respeto a la diversidad», quieren construir guetos musulmanes en las sociedades europeas.

C. ALMINARES DE ITALIA Y DE ESPAÑA: LAS PETICIONES AL ESTADO

77. Vamos a fijarnos ahora en la situación italiana y en la española. En estos países vive un número de musulmanes que se estima en tomo a los setecientos mil para el primer caso y unos quinientos mil para el segundo, montante probablemente destinado a aumentar tanto en virtud de las nuevas entradas por motivos laborales y reagrupaciones familiares, como por la tasa de fecundidad, que, en las familias islámicas, es bastante superior a las medias italiana y española. Estamos, por consiguiente, en presencia de la segunda comunidad religiosa de Italia y de España, y solicita el reconocimiento de sus propias prerrogativas por parte de las instituciones...

Antes de empezar a responder a la pregunta, me parece necesario proceder a una observación que, tal vez, pueda parecer provocadora,

Cien preguntas sobre el islam

pero que, sin embargo, es esencial para despejar el campo de un equívoco colosal: afirmar que el islam es hoy la segunda religión practicada en Italia y en España es correcto desde el punto de vista estadístico, pero un enfoque puramente numérico en este caso resulta limitado y puede autorizar a extraer consecuencias erróneas.

Me explicaré: cuando se habla de «segunda religión practicada en Italia y en España» se induce a pensar en algo que, al venir inmediatamente después de la primera (es decir, la cristiana) tiene que ver con millones de personas. Ahora bien, se trata de una comunidad de 700.000 y 500.000 personas respectivamente, que equivalen al 1,2% de la población total en el caso italiano y a 1,28% en el español. ¿Comprenden? La realidad es que estamos hablando del 1,2% y del 1,28% de los hombres y mujeres que viven en estos países más que de la «segunda religión».

La definición de Italia y de España como países «multirreligiosos» es verdaderamente ambigua: la presencia de personas que se remiten a credos diferentes —además de las diferentes confesiones cristianas, el islam, el judaísmo, el budismo, el hinduismo, etc.— no significa en absoluto que todas las confesiones tengan la misma importancia y el mismo peso específico. Es evidente la trampa que esta posición supone para la tradición cristiana, que, de una manera implícita, queda relegada a ser una realidad entre otras muchas, olvidando la contribución que ha brindado a la construcción de su civilización. La retórica de los «multi» (multicultural, multirreligioso, multiétnico) tiende a allanar todo en el interior de una igualdad indiferenciada y sin rostro. Soy consciente de que lo que digo no suena a «políticamente correcto», pero no cabe duda de que corresponde mejor a la realidad y a la historia de este país que ciertos análisis sociológicos que, en nombre de la tolerancia y de una malentendida solidaridad, falsean las perspectivas e inducen a conclusiones erróneas desde el punto de vista jurídico y cultural.

78. El artículo 8 de la Constitución italiana establece que el Estado puede suscribir Acuerdos con los representantes de las diferentes confesiones religiosas, y el 16.3 del Título 1, Capítulo 2º Sección Iª de la española señala que los poderes públicos «mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás con-

El islam entre nosotros

fesiones», y desde hace tiempo las mayores organizaciones islámicas solicitan la apertura de una mesa de negociaciones para llegar al reconocimiento de algunas prerrogativas. ¿ Considera usted que el Acuerdo es un instrumento adecuado?

Tengo que formular al menos dos consideraciones de manera preliminar.

La primera es una cuestión de método: ¿quién tiene derecho a representar a los musulmanes en Italia y en España? Es éste un problema muy difícil de resolver, tanto porque —como ya hemos tenido ocasión de ver⁸— el islam no reconoce en su seno ninguna autoridad desde el punto de vista jurídico, como porque las organizaciones que trabajan tanto en Italia como en España están divididas entre ellas y reivindican con diferentes títulos y con diversos motivos el derecho a representar las instancias de los fieles. Hasta ahora, en Italia, han sido cuatro organismos musulmanes diferentes los que se han presentado como candidatos para la realización del Acuerdo y, por consiguiente, el Estado tiene que tratar con una multiplicidad de interlocutores, ninguno de los cuales parece haber dado, por otra parte, hasta ahora suficientes garantías de representatividad. La cosa es tan cierta que las negociaciones para el Acuerdo ni siquiera han comenzado. En España, por el contrario, si bien hay un órgano interlocutor con el Estado para estos asuntos, creado por la Organización de Comunidades Islámicas (OCI), no es menos cierto que hay voces disidentes pertenecientes a distintos grupos diseminados por la geografía española (especialmente en el sur) que no se sienten parte de dicho órgano y lo rechazan como organismo representante del islam en España: un ejemplo de los varios posibles mencionables es el de la Federación de Comunidades Islámicas (FCI) radicada en Almodóvar del Río (Córdoba). Mientras que la OCI es de «tendencia saudí», la FCI lo es raigambre conversa, atendiendo ambas a intereses distintos.

El problema de fondo es que el islam está atravesando todavía en Italia y en España una fase de asentamiento y de primera articulación, y que las comunidades no han manifestado todavía ningún liderato auténtico y reconocido. De ahí que no parezca prudente insistir en la

Cien preguntas sobre el islam

dirección de una negociación oficial con organismos cuya efectiva representatividad es, por lo menos, dudosa y, en ocasiones, objeto de contestación y de críticas cruzadas entre los diferentes grupos. Quizás fuera más oportuno hacer frente a las peticiones más urgentes, esperar a la maduración de una comunidad todavía joven y disgregada y favorecer la formación de líderes representativos de la base.

La segunda consideración, que me produce perplejidad y me siento obligado a expresar, está ligada a la naturaleza del instrumento: el Acuerdo entre los Estados italiano y español y las confesiones religiosas representa algo muy comprometedor para los contrayentes, y corre el riesgo de servir más de obstáculo que de ayuda para la solución de los problemas particulares. Estos últimos, sin embargo, podrían ser afrontados de una manera más pragmática, recurriendo al derecho común o en el marco de acuerdos en el plano local, sin requerir la intervención del Estado ni de representantes religiosos. Existe un proverbio que, como ocurre a menudo con la sabiduría popular, expresa de una manera sencilla, pero eficaz, la actitud que se debería tener frente a este problema: «No hay que poner el carro delante de los bueyes».

79. Probemos, pues, a examinar las peticiones que han brotado estos años de las diferentes organizaciones y están contenidas en las propuestas de Acuerdo. Citemos las más significativas: petición de terrenos o de financiación pública para la construcción de lugares de culto y de mezquitas; gestión de áreas autónomas para la sepultura en los cementerios ya existentes o apertura de auténticos cementerios islámicos; permisos para el sacrificio halál (realizado según las normas coránicas); disponibilidad de menús islámicamente compatibles en los comedores escolares y de empresas; enseñanza de la religión islámica en las escuelas; presencia de personal religioso en hospitales, cárceles y cuarteles; posibilidad de ausentarse del trabajo o de la escuela con ocasión de las principales festividades del calendario musulmán o de suspender el trabajo para la oración ritual; reconocimiento de efectos civiles para el matrimonio celebrado según el rito islámico.

La materia es extremadamente compleja y controvertida, y antes de adentrarnos en el examen de cada una de las peticiones será oportuno remachar que debemos movernos en un marco de compatibilidad con los fundamentos del ordenamiento jurídico italiano y español. En con-

El islam entre nosotros

secuencia, no se debe poner en tela de juicio algunos fundamentos como la laicidad del Estado y, por consiguiente, la distinción entre orden temporal y espiritual, la igualdad entre hombre y mujer, la libertad de conciencia. Todas éstas, que podrían parecer recomendaciones genéricas de principio, son, en realidad, precisiones preliminares de gran importancia para evitar un acercamiento ambiguo, hecho en nombre de una perspectiva multicultural, igualmente ambigua, en virtud de la cual todo grupo social o religioso puede alegar derechos en nombre de la tutela de las minorías y del respeto a las diferentes identidades.

Dicho esto, me parece que algunas de las peticiones adelantadas por las organizaciones islámicas pueden ser acogidas sobre la base de la normativa existente ya en Italia y en España. Voy a poner algunos ejemplos. El sacrificio de animales según el ritual islámico —que prevé la degollación de éstos a fin de permitir la dispersión de la sangre de las carnes— se practica ya en algunas ciudades italianas y españolas respetando las normas higiénicas y sanitarias. Sabemos además que, en virtud de las peticiones formuladas por grupos numéricamente significativos de estudiantes musulmanes, en los comedores de algunas escuelas se ha procedido a la confección de menús que tienen en cuenta sus costumbres alimentarias.

La posibilidad de que las mujeres se puedan fotografiar en los documentos de identidad con el velo tradicional islámico ha sido reconocida en España y en Italia (no así en Francia) por el Ministerio del Interior y ya ha sido puesta en práctica. Existe, no obstante, una única y más que legítima condición: que los rasgos del rostro sean fácil y claramente reconocibles, pues de otro modo ¿cómo se podría hablar de documento de identidad? Personalmente, me permito formular algunas reservas a esta práctica: hasta los años 70 en la mayoría de los países islámicos las mujeres aparecían fotografiadas con la cabeza descubierta en el documento nacional de identidad. Ha sido la tendencia radical islamista la que ha impuesto de una manera progresiva, a lo largo de estos treinta últimos años, este uso, un tanto contradictorio con la finalidad de este documento. Ceder a esta tendencia hace correr el riesgo ilc reforzar una corriente que pretende imponerse como la única auténticamente islámica.

La asistencia religiosa dentro de las cárceles, cuarteles u hospitales responde también a comprensibles instancias espirituales de los fieles

Cien preguntas sobre el islam

musulmanes, y puede ser atendida sin grandes dificultades, con la condición de que se definan claramente los criterios de selección y autorización del personal religioso, y que su actividad no vaya más allá del ámbito espiritual.

Sin embargo, me deja perplejo la petición relativa a los cementerios islámicos. Si el objetivo final es alcanzar la integración y si se intenta aprender el difícil arte de vivir juntos, ¿por qué buscar la separación cuando ha terminado la vida? ¿No sería un gesto profético encontrarse rezando unos al lado de los otros en un cementerio que acoge a todos los difuntos, cada uno de ellos honrado según su propia tradición religiosa?

Estas consideraciones mías van más allá de lo que puede ser considerado lícito desde la perspectiva estrictamente jurídica: me limito a formular un deseo ligado a la perspectiva de construir una convivencia dotada de unos vínculos fuertes, más que una sociedad en la que cada uno ha conquistado el derecho a vivir en su propia isla, más o menos extensa.

80. Entre las peticiones formuladas por las organizaciones islámicas está la de considerar los viernes como día de reposo semanal o la de que los niños puedan dejar de asistir a la escuela en estos días para participar en la oración común, o bien la de reconocer como festividades algunas de las fiestas del calendario islámico.

Por muy paradójico que pueda parecer, el reposo semanal no tiene un valor específicamente religioso en la tradición islámica. Más aún, pensar que Dios descansó el séptimo día de la creación —idea que justifica el reposo semanal en los ámbitos judío y cristiano— es considerado como un antropomorfismo que es preciso condenar: Dios no descansa nunca ni el Corán prescribe al hombre descansar el viernes. Más que el respeto a un precepto religioso, ha sido la exigencia de adaptarse a los estándares internacionales de la jurisdicción en materia laboral —que prevén al menos un día de parada a la semana— lo que ha implicado la introducción del descanso obligatorio en los países islámicos. La única obligación religiosa prevista para el viernes es la oración comunitaria, que tiene lugar hacia las 12 o las 13 horas, dura sobre media hora y se realiza, por lo general, cuando se hace la pausa para comer. Por lo tanto, es de por sí compatible con el desarrollo de las actividades laborales normales.

El islam entre nosotros

Respecto a la petición de tener fiesta el viernes (que, por otra parte, sólo ha sido formulada en una de las propuestas de Acuerdo elaboradas hasta ahora), debo señalar que una investigación desarrollada recientemente por la Fundación Agnelli de Turín ha comprobado que, en los Estados de donde procede la mayoría de los musulmanes residentes en Italia y en España, el viernes no es día festivo: Albania, Senegal, Túnez y Turquía han preferido el domingo, mientras que en Marruecos se puede elegir entre el viernes, el sábado, el domingo o el día de mercado⁹.

En conclusión: dado que el descanso del viernes no tiene ningún fundamento doctrinal islámico y dado que no se practica en los países de donde procede la mayoría de los musulmanes que viven en Italia, ¿por qué precisamente Italia tendría que adecuarse a esta petición?

81. *¿ Qué piensa de la petición de poder interrumpir el trabajo para realizar la oración ritual?*

Debo recordar, de entrada, que la tradición islámica permite reagrupar las cinco oraciones en algunos momentos de la jornada, en particular la primera con la segunda (que se pueden hacer en casa, antes de ir a trabajar), y la cuarta con la quinta (que se pueden hacer al regreso), mientras que la tercera puede ser recitada a la hora de la comida. Y eso es lo que hace la mayoría de los musulmanes practicantes en los países islámicos.

Por otra parte, debemos señalar que sólo una minoría realiza las cinco oraciones rituales. Para ayudar a comprender lo que es el islam real y antes de tomar decisiones aventuradas, sería interesante que algún instituto sociológico indagase sobre el «índice de fidelidad» a las cinco oraciones.

El detallado análisis de la Fundación Agnelli que he citado antes ha comprobado además que ningún Estado islámico, con la excepción de Arabia Saudí, ha legislado sobre este tema: en casi todas partes se dejan las pausas para la oración a la libre iniciativa de los individuos y, con frecuencia, son reagrupadas en tres momentos, de modo que caigan friera del horario de trabajo, como sucede, por ejemplo, en el islamicísimo Irán.

Cien preguntas sobre el islam

Por otra parte, me parece que aquí, en Italia y en España, ya se ha concedido alguna vez a trabajadores de fe islámica la posibilidad de suspender brevemente la actividad laboral para la oración ritual: ya se han llevado a cabo experiencias de este tipo en la provincia de Ragusa (Italia) y en Murcia y Almería (España), donde los emigrantes extracomunitarios alcanzan en algunos casos el 30% de la fuerza laboral, en Biellese y en el Véneto, donde algunos empresarios han ofrecido el uso temporal de pequeños locales para el desarrollo de la oración, cosa que asimismo sucede en algunos núcleos del levante español. A mí me parece que allí donde exista una presencia significativa y exista una petición efectiva por parte de grupos de trabajadores se puede establecer, en el ámbito local, acuerdos en este sentido, insertándolos, eventualmente, en el contrato administrativo, sin recurrir a instrumentos de tipo legislativo que son más difíciles de alcanzar y de administrar, y sin implicar al imán o cualquier otra autoridad religiosa. De todos modos, debería haber concesiones que habría que revisar periódicamente sobre la base de las exigencias reales, a fin de evitar que se conviertan en derechos irrevocables.

O bien se podría pensar en una norma general que remita a acuerdos particulares entre trabajadores y empresarios en el marco de una cierta flexibilidad en la organización del trabajo. En todo caso me parece que es oportuno desconfesionalizar este tema, contribuyendo así a evitar contraposiciones sobre la base de principios religiosos, buscando, en cambio, soluciones desde una óptica laica, realista y pragmática que tenga como objetivo favorecer la máxima integración posible procurando respetar algunos rasgos específicos «compatibles».

82. Están también las peticiones vinculadas a la introducción de la enseñanza de la religión islámica en las escuelas...

En este caso la petición se sitúa en un ámbito decididamente más comprometedor. Para regular esta materia sobre las bases del ordenamiento jurídico italiano y español, es preciso recurrir a los Acuerdos, sobre cuya oportunidad ya me he expresado. Me limitaré a observar que la introducción de la enseñanza de la religión islámica en las escuelas exige una serie de clarificaciones preliminares en torno a los programas, a los libros de texto y a la selección de los profesores. Estos, últimos, en cualquier supuesto, deben ser sometidos al control del Estado.

El islam entre nosotros

El sentido común aconseja establecer, además, un número mínimo de alumnos para poder organizar la enseñanza, y sólo a partir de una petición explícita de los interesados y de sus familias. Es evidente que las clases deberán ser impartidas en el idioma oficial del país, a fin de favorecer el proceso de integración en el tejido social, rechazando posibles peticiones orientadas a introducir la enseñanza en árabe (motivadas por el hecho de que el árabe es la lengua del texto sagrado del islam), como sucede en las escuelas coránicas.

Sabemos, por otra parte, que las experiencias desarrolladas en algunos *Lánder* alemanes han puesto sobre la mesa problemas más bien relevantes. Hay quien ha protestado de que se sometiera la lista de los profesores turcos al gobierno de Ankara a causa de la preponderancia de alumnos turcos en las clases: un hecho que comporta una injerencia extranjera y una discriminación respecto a los jóvenes musulmanes de otras nacionalidades presentes en la escuela. Hay quien teme la infiltración de personal docente ligado a las organizaciones más radicales, lo que podría transformar la clase de religión en un ejercicio de cuño antioccidental.

83. Otro punto muy controvertido es la petición de reconocer el matrimonio celebrado según el rito islámico.

Más vale ser claros: aquí no nos encontramos frente a un problema de rito, sino de sustancia. Como ya hemos visto, la tradición islámica reconoce ciertos principios que están en contradicción con la Constitución: la poligamia, con la posibilidad de que el hombre pueda contraer hasta cuatro matrimonios al mismo tiempo; el repudio unilateral de su cónyuge por parte del marido, sin recurrir a ningún tribunal; la entrega de la tutela de los hijos al padre en caso de divorcio, aunque hasta la edad de siete años sean confiados al cuidado de la madre; la atribución de una cuota doble de la herencia a los hijos varones respecto a la reconocida a las mujeres; y la obligación de que los hijos, aunque hayan sido bautizados, sigan la religión del padre. Estos son sólo los aspectos más sorprendentes del matrimonio islámico, y todos ellos son incompatibles con el derecho italiano y español¹⁰.

Cien preguntas sobre el islam

84. *Algunos señalan que precisamente por las numerosas incompatibilidades que existen con los ordenamientos jurídicos italiano y español no se pide el reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio islámico, sino simplemente la posibilidad de celebrar un matrimonio que tuviera sólo valor religioso...*

Ya; sin embargo, como hemos visto antes, en la mentalidad islámica el plano religioso y el civil no son separables con tanta facilidad. El riesgo que se corre es el de multiplicar situaciones anómalas que ya existen ahora, como las que contemplan la situación de hombres musulmanes ya casados civilmente con una mujer y contraen matrimonio islámico con otra, matrimonio que no tiene valor jurídico en Italia ni en España, pero que contribuye de hecho a crear una situación ambigua que puede ser fuente de prevaricaciones e injusticias.

Por otra parte, quiero recordar que, según las reglas del derecho internacional privado, las relaciones personales y patrimoniales entre los cónyuges están reguladas en Italia y en España por la ley nacional del país de procedencia, y este principio se aplica asimismo a las relaciones entre padres e hijos. En consecuencia, los musulmanes extranjeros que se encuentran en territorio italiano están sometidos al derecho islámico según la codificación que éste haya recibido en sus respectivos países de origen.

Surge aquí un interrogante de importancia, que temo se repetirá cada vez de manera más frecuente con la multiplicación de las familias procedentes de países islámicos: ¿es oportuno que el juez italiano aplique siempre y en cualquier caso las normas de procedencia islámica, aun cuando éstas sancionen claramente la supremacía del hombre sobre la mujer y pongan límites evidentes a los derechos de ésta? ¿No

El islam entre nosotros

habría que rechazarlas en cuanto lesivas para el principio de igualdad entre los sexos y, por consiguiente, contrarias al orden público?¹¹.

Situándonos en un plano más general, estoy convencido de que, en materia familiar, no hay que alentar el nacimiento de una especie de «derecho comunitario» paralelo, establecido sobre la base de la confesión religiosa de los ciudadanos.

85. Más allá de las peticiones particulares que hemos examinado hasta ahora, ¿cuál es la perspectiva desde la que deberían trabajar las instituciones públicas?

Es absolutamente necesario favorecer la máxima integración posible en las sociedades italiana y española. Se trata, a buen seguro, de garantizar la libertad de expresión religiosa (que, además, ya está reconocida por las Constituciones de ambos Estados), evitando, no obstante, superposiciones equívocas entre religión y política, así como entre derechos individuales y derechos de una comunidad, como sucede a menudo en los países islámicos, donde el marco de referencia es sustancialmente el de un Estado confesional.

La laicidad es una adquisición a la que no pueden renunciar ni la sociedad civil ni el Estado, y que puede representar una oportunidad para favorecer un proceso de modernización que, aunque sea de una manera contradictoria y no lineal, se está produciendo en el mundo musulmán.

D. LA MEZQUITA, ¿UNA IGLESIA MUSULMANA?

86. Vayamos al tema de la mezquita, un tema que, de manera periódica, vuelve a encender discusiones y polémicas. La opinión pública de Italia y de España considera, por lo general, que la mezquita constituye para los musulmanes el lugar de culto por antonomasia, y que, por consiguiente, los criterios que rigen la concesión de terrenos o edi-

Cien preguntas sobre el islam

ficios para construirla deben ser análogos a los seguidos para las iglesias. En el fondo, se piensa que la mezquita no es más que una «iglesia musulmana». ¿Qué representa para la vida de un musulmán un lugar como la mezquita?

Antes que nada, me parece necesario plantear una cuestión de método: cuando se discute, tanto de éste como de otros temas, se debe partir del objeto y no del prejuicio o del presunto conocimiento sobre el mismo. Existe una tendencia ambigua a pensar que, después de todo, el otro es idéntico a mí o, al menos, semejante. Sin embargo, debemos reconocer al otro como diferente, si no queremos «anexionarlo» desde el punto de vista cultural y permitir que se originen y desarrollen los equívocos.

Yendo, pues, al objeto de la discusión, ha de quedar claro, en primer lugar, que la mezquita no puede ser asimilada a una iglesia islámica, sino que representa algo absoluta y radicalmente distinto. Para comprender su significado y su función no podemos partir de la tradición cristiana o de la mentalidad occidental, sino que debemos fijarnos en el islam, en su naturaleza y en su historia.

En la tradición árabe hay dos términos a propósito de la mezquita: *masjid* (que ha pasado al español con la voz *mezquita* y desde aquí a otras lenguas europeas) y *jámi*^c. Este último vocablo es el más difundido en el mundo árabe-islámico. La primera palabra deriva de la raíz *s-j-d*, que significa «postrarse», la segunda de la raíz *j-m-c* que significa «reunir». La mezquita es el lugar donde se reúne la comunidad para ocuparse de todo lo que tiene que ver con ella: la oración, pero también las cuestiones sociales, culturales, políticas. Todas las decisiones de la comunidad tienen que ser tomadas en esta sede: querer limitarla a un lugar de oración supone, pues, hacer violencia a la tradición musulmana.

El viernes (*yawm al-jumtfa*) es el día en que se reúne la comunidad islámica. Lo hace a medio día para la oración pública, a la que sigue la *khutba*, o sea, el discurso, que no puede ser asimilado a la homilía que pronuncia el sacerdote durante la misa: aquél se ocupa, en efecto, de las cuestiones más importantes del momento, por lo que va, en consecuencia, mucho más allá de los aspectos espirituales. En muchos países musulmanes —por ejemplo, en Egipto, el más populoso de los Estados árabes— las mezquitas están vigiladas los viernes por las fuer-

El islam entre nosotros

zas del orden. El motivo es muy simple: son muchas las decisiones políticas que parten de la mezquita durante la *khutba* del viernes. Los historiadores del islam saben que las revoluciones y los levantamientos populares han partido, en muchas ocasiones, de las mezquitas, y que *eljihád* se proclama frecuentemente durante la *khutba*. De ahí que, en muchos países islámicos, haya que someter el texto del discurso a las autoridades civiles de manera preventiva.

87. *¿Considera usted, entonces, incorrecto considerar la mezquita como un lugar de culto?*

Más que proponer una opinión personal, les invito a considerar la opinión preponderante entre los musulmanes. Considerarla un lugar de culto es erróneo y limitativo; del mismo modo que es introducir confusión, al hablar de la construcción de mezquitas, hacerlo en nombre de la libertad religiosa, dado que éstas no son sólo edificios religiosos, sino lugares que tienen una función que es asimismo cultural, social y política.

Tampoco podemos olvidar que el lugar dedicado a la oración del viernes es considerado como un espacio sagrado del islam y permanece para siempre prerrogativa de la comunidad, que decide quién puede ser admitido y quién lo profanaría.

A menudo existen en las ciudades de los países musulmanes pequeños reductos llamados *musallá*, es decir, lugar de oración (*salát*). Se trata de una especie de «capillas» que pueden albergar a algunas decenas de fieles y que se encuentran con frecuencia en la planta baja de algún edificio o en algún apartamento. Estos lugares, más discretos, se utilizan, por lo general, casi únicamente para la oración de medio día por la gente que llega de la calle o de las casas vecinas.

Lo normal es que las mezquitas tengan un alminar (*manara*), desde donde el muecín (*mu'adhdhin*) lanza la llamada a la oración (*adhán*). listos alminares tienen una función práctica y son ligeramente más altos que las casas que los rodean. Han asumido frecuentemente en la historia una función simbólica de afirmación de la presencia islámica y, en ocasiones, la función política de acentuar la superioridad del islam sobre las otras religiones, pero su función esencial es permitir que la voz del muecín llegue a los que habitan en los alrededores. A lo largo del siglo XX se han ido instalando con frecuencia megáfonos y

Cien preguntas sobre el islam

altavoces en los alminares (sobre todo cuando en los alrededores hay alguna iglesia o algún barrio cristiano), y los muecines han añadido otras frases a la llamada a la oración prolongándola en el tiempo. Sin embargo, estas innovaciones son contrarias a la tradición islámica, y los países islámicos más ortodoxos las condenan, como lo hace Arabia Saudí por ejemplo. Con todo, la condena no ha cambiado las costumbres que se habían consolidado. En otros Estados, como Egipto por ejemplo, el uso del megáfono está limitado únicamente a la llamada (que dura unos dos minutos) y está prohibido en la oración del alba, una prohibición que, no obstante, no se observa con frecuencia. El recurso a los magnetófonos para lanzar la oración, que también se ha introducido en Europa, está considerado como contrario a la tradición. Más allá de todas las consideraciones históricas y «litúrgicas» que acabo de exponer, también es oportuno que nos preguntemos quién financia la construcción y el mantenimiento de las mezquitas, no para entrometernos en asuntos ajenos, sino en virtud del principio que dice: «quien paga, manda». No es un secreto para nadie que gran parte de las mezquitas y de los centros islámicos de Europa están financiados por gobiernos extranjeros, en particular por Arabia Saudí, que impone también a algún imán de su confianza. Ahora bien, es cosa sabida que, en el mundo islámico sunní, Arabia Saudí representa la tendencia más rígida, la que recibe el nombre de wahhabí. No creo que sean estos imanes los que puedan ayudar a los emigrantes a insertarse en la sociedad occidental ni a asimilar la modernidad, condiciones necesarias para una convivencia serena con las poblaciones autóctonas.

88. *¿Qué podemos hacer entonces? ¿Cómo hemos de comportarnos, por ejemplo, frente a la multiplicación de peticiones de terrenos para edificar mezquitas?*

Permitir orar a los musulmanes es algo que cae por su propio peso, con tal de que se respeten las reglas y las costumbres propias de las sociedades occidentales. Por ejemplo, no se puede ocupar las calles, las aceras o las plazas, cosa que sucede, por desgracia, en determinados países musulmanes, como si la oración estuviera por encima de la ley. Esto mismo se está difundiendo también en Italia, «justificándolo» a menudo con el hecho de que no hay espacio en el interior de las mezquitas dispuestas en los edificios de viviendas. Tampoco se puede

El islam entre nosotros

molestar a la gente a las cinco de la mañana o a las diez de la noche, como sucede en algunas poblaciones italianas y españolas, como es el caso de Córdoba, una ciudad de envergadura, lanzando con el megáfono la llamada a la oración. Debo recordar además que, según la ley islámica, es posible orar en cualquier parte: en casa, por la calle, en el trabajo, en el campo. Más aún, no es necesario ir a la mezquita para las oraciones comunes, porque el «mundo entero es la gran mezquita», como dice Mahoma en un *hadiz*¹².

Pensando en los contextos italiano y español, caracterizados por la presencia de comunidades musulmanas diseminadas también en pequeños centros, la solución más adecuada (dejando a un lado edificios puntuales como la mezquita de la M-30 en Madrid) parece ser la de los *musallade* que hemos hablado antes: los fieles podrían reunirse cómodamente en estas «capillas» para orar. Serían incluso menos costosas para ellos que los grandes edificios, que requieren, de manera casi inevitable, el recurso a la financiación de gobiernos de otros países y de organizaciones internacionales islámicas. Por otra parte, subsiste un riesgo: la multiplicación de pequeños lugares de oración hace más difícil el control sobre la enseñanza que se imparte.

Para concluir, voy a subrayar una vez más que la mezquita no puede ser incluida *tout court* en la categoría de los «lugares de culto», dado que, en la concepción islámica, es un centro de agregación con valores culturales, sociales y políticos. Corresponde a las autoridades públicas la tarea y la responsabilidad de verificar atentamente qué actividades se pretende realizar en los locales que van a ser utilizados, por lo que, de manera genérica, se define como «mezquita», quiénes son sus responsables, quiénes son sus administradores, quiénes la controlan, quiénes la financian. No se trata de operaciones de policía, sino de garantías que es obligatorio ofrecer a la ciudad, a sus habitantes y también a los que frecuentan el lugar. También es un buen antídoto contra quien, tal vez animado por sentimientos racistas, tiende a identificar

¹² Cf. Arnt Jan Wensinck y J. P. Mensing, *Concordance et indices de la tradition musulmana*, Brill, Leiden 1943, II 424a. El dicho se encuentra en tres de las seis grandes colecciones: Bukhari, *Anbiya* '40; Muslim, *Masájidl*, 2 y 3; Ni sil'i, *Masájidl* y 42.

Cien preguntas sobre el islam

cualquier lugar de oración de los musulmanes con una potencial base terrorista o, en todo caso, con un lugar que debe ser considerado desde la sospecha más que con el debido respeto¹³.

E. CUATRO MODELOS DE INTEGRACIÓN

89. *Italia y España, como la práctica totalidad de los países que han conocido durante estos años la inmigración del Tercer Mundo, se están interrogando sobre los itinerarios que se debe seguir para llevar a cabo la integración de los extranjeros del mejor modo posible. ¿Cuál es su juicio sobre los modelos que se han adoptado hasta ahora en Occidente?*

Hasta ahora han sido, sustancialmente, tres los modelos tomados como referencia.

1. La asimilación

El empleo de este modelo supone que el extranjero tiene que asimilar totalmente no sólo las leyes y la lengua del país de acogida, sino también la cultura y los comportamientos, renunciando a toda peculiaridad. Ésta es, en sustancia, la receta francesa, propuesta en nombre de la así llamada *laïcité*, que hace a todos, teóricamente, iguales ante el Estado. Se trata de una receta que ha manifestado muchos límites, porque presupone y exige una identificación integral de los ciudadanos con el Estado, así como la cancelación de cualquier diferencia, cosas imposibles de realizar y de gobernar en la práctica.

2. El *meltingpot*

Es el modelo estadounidense del crisol en el que los inmigrantes deben fundirse con la población local, manteniendo algunas prerrogativas en el ámbito cultural y en el de las costumbres. Este modelo ha

¹³ Para un análisis más profundo remitimos a los artículos de Samir Khalil Samir, «La moschea: informazione e riflessione», en *Awenire*, 8 de diciembre de 2000; y «Note sulla moschea», en *La Civiltà Cattolica*, 152, 1, 3618 (2001), pp. 599-603.

El islam entre nosotros

tenido el mérito de reforzar el sentido de pertenencia de las minorías a la mayor nación del mundo, proporcionándoles un legítimo orgullo, simbolizado por la bandera, por el himno y por la participación en algunos grandes acontecimientos colectivos.

Por otra parte, el *melting pot* está mostrando sus límites precisamente por efecto de las nuevas oleadas migratorias y de los diferentes índices de crecimiento demográfico dentro de las diferentes comunidades étnicas, factores que ponen en crisis el conjunto de los valores compartidos que formaban el zócalo duro de la sociedad estadounidense, el así llamado *wasp* (*white anglosaxon protestant*). Comunidades que eran minorías son ya o se disponen a ser mayorías, reclaman derechos y poder, rompen equilibrios que estaban consolidados, piden nuevas reglas.

3. La sociedad multicultural

El tercer modelo, el que se considera con mayor atención en Europa, es el del multiculturalismo. Se basa en el principio de que todas las culturas tienen la misma dignidad y pueden convivir fácilmente, que la pluralidad de las expresiones es de por sí garantía de riqueza y de mejoramiento de la convivencia social.

Esta postura podemos sintetizarla con un eslogan usado ya para otros temas y en otras, no lejanas, épocas: «Lo diferente es bello». Nace del relativismo cultural y engendra el relativismo jurídico, o sea, el intento de dar legitimidad, también en el plano del derecho, a las diferencias que caracterizan a las minorías desembarcadas en Europa. Todo parece ir como una seda mientras las cosas se quedan en el plano de la enunciación teórica, pero si pensamos en las consecuencias prácticas de la lógica del multiculturalismo, saltan a la vista muchas incongruencias.

Pongamos un ejemplo. Si le digo a un inmigrante: tú eres egipcio, tu cultura es muy atractiva, tienes sobre tus hombros siglos de civilización, conserva tu identidad egipcia y no te preocupes de integrarte, porque los italianos y los españoles se enriquecerán también con tu diversidad; si le digo esto, es lógico que el inmigrante intente juntarse sobre todo con otros compatriotas, hable con ellos en su lengua, intente, en general, vivir como en Egipto. Los egipcios se pondrán a vivir juntos para recrear su microcosmos, listamos en la antecámara de un

Cien preguntas sobre el islam

gueto. El problema corre el riesgo de agudizarse en el caso de los niños a causa del dualismo que se establece entre la cultura de procedencia y la del país anfitrión, con el que los jóvenes tienden a identificarse. En la escuela aprenden a convertirse en italianos o en españoles, pero, al volver a casa, hablan, comen y viven como si hubieran vuelto a El Cairo. Se establece una situación humanamente desestabilizadora, una situación que, en el plano de la convivencia social, corre el riesgo de aumentar los conflictos y de hacer más difícil la gobernabilidad de las diferencias. Estoy convencido de que el modelo multicultural se parece más a una peligrosa utopía que a un ideal que debemos perseguir. Lo digo en nombre de un enfoque realista, y no a causa de una posición repleta de prejuicios.

90. *¿De dónde procede eso que usted ha calificado de utopía multicultural?*

En su origen hay un conjunto de factores concomitantes, ligados en algunos casos por una relación de causa-efecto. Está el humanísimo deseo de abrirse a lo nuevo, a todo lo que representa novedad, indicio de una sed de conocimiento de la realidad en la multiplicidad de sus factores, que, no obstante, degenera fácilmente en un exotismo barato, en una admiración por todo lo que es diferente y nuevo, una tendencia cada vez más marcada en Occidente.

Junto a esto, hay también una actitud relativista, heredera de la crisis de las certezas ideológicas y religiosas que caracteriza a la época contemporánea. Esto desemboca en una tendencia a penalizar todo lo que forma parte de la tradición.

Por último, está lo que yo llamo el *meaculpismo*, un complejo de culpa muy difundido en Occidente respecto a la experiencia colonial y, más en general, respecto al Tercer Mundo. Este complejo llega incluso a justificar la aceptación de cualquier legado cultural de segunda mano en nombre del relativismo o bien del hecho de que «en sus casas se hace así», o que, de todos modos, no deben ser discriminadas las culturas extraeuropeas que ya fueron aplastadas en el pasado ni, por consiguiente, a los que quieren trasplantarlas a Occidente.

Si éstos son los presupuestos ideales del multiculturalismo, los efectos están ya a la vista de todos y penalizan, en particular, a la cultura cristiana. En nombre del respeto a las diferencias y de la tutela de

El islam entre nosotros

las minorías se pide la supresión del crucifijo de las paredes de los hospitales, se renuncia a poner el belén en la escuela en tiempo de Navidad, se escogen poesías o cantos rigurosamente no religiosos para el recital de Navidad. De este modo, además de discriminar a la amplísima mayoría de los usuarios de la escuela, se impide de hecho a los musulmanes y a los que pertenecen a otras confesiones de fe conocer elementos esenciales de la historia y de la civilización italiana o española en su caso, que tienen una naturaleza cultural antes incluso que confesional. Se trata de modalidades de autocensura absolutamente perjudiciales, que alimentan los conflictos en vez de administrarlos y que denotan problemas de identidad en quien se convierte en promotor de las mismas.

91. En conclusión, ¿ cuál es, pues, el modelo más adecuado para llevar a cabo una auténtica integración en países como Italia o España?

Para responder, quisiera partir de un ejemplo que procede de mi juventud. Fue el día en que, por haber llegado mi turno de cocina, tuve que preparar la mahonesa para la comunidad de jesuítas con la que vivía. Como éramos 150 personas y no teníamos en aquellos tiempos ningún electrodoméstico, el asunto no era en modo alguno sencillo: tras haber mezclado las yemas de los huevos con mostaza y vinagre, se iba vertiendo a chorlitos el aceite de oliva y se empezaba a «batir» rápidamente para formar el amasijo. Era una operación comprometida, cuyo éxito dependía de la capacidad de hacer amalgamar los ingredientes de inmediato a fin de obtener un «núcleo duro» que permitiera poder asimilar después los cinco litros de aceite, de lo contrario todo el trabajo resultaba en vano y la mahonesa se «cortaba».

Lo mismo sucede en la sociedad: sólo si está garantizado un «núcleo duro» inicial, un fondo de referencia en el plano antropológico, pueden amalgamarse las comunidades extranjeras, integrarse con los elementos fundacionales y se puede evitar que «enloquezca» la convivencia civil, probablemente después de haberse ilusionado con poder evolucionar según los cánones del igualitarismo indiferenciado y del relativismo sin alma propugnado por los partidarios de la sociedad multicultural.

Si tuviéramos que dar un nombre a este modelo de convivencia, podríamos llamarla modelo de la identidad enriquecido. Parte este

Cien preguntas sobre el islam

modelo de la constatación de que hay un dato cultural y antropológico que se ha ido consolidando a lo largo de los siglos y que se traduce en un cierto modo de considerar a la persona, de organizar la convivencia, el trabajo, etc. Existe, por consiguiente, una identidad de fondo de la que no se puede prescindir para proyectar nuevas formas de sociedad: ésta, sin embargo, no es una realidad fija e inmutable en el tiempo, sino una realidad en devenir que, aun conservando sus características constitutivas, es capaz de integrar elementos de otras culturas que sean compatibles con ella, de recibir y amalgamar las novedades que encuentra en su camino y enriquecerse con ellas. A buen seguro, se requiere mucho tiempo para que se consiga una auténtica integración, y no cabe la menor duda de que es necesaria una clara voluntad de aceptar las reglas por parte del que llega del exterior. Ahora bien, si la sociedad que acoge no posee una idea clara de su identidad no será capaz de integrar; más aún, se asustará del nuevo, en quien verá una amenaza para su propia seguridad.

¿De dónde procede la xenofobia? Del miedo a que el «diferente» ponga en peligro una convivencia ya de por sí frágil, porque no está fundamentada en valores y certezas; en consecuencia, por la existencia de un «vacío» (aunque se niegue con frecuencia) más que por la ostentación de una «plenitud» que, en realidad, esconde fragilidad e inseguridad. De ahí que los flujos migratorios y el crecimiento de comunidades islámicas constituyan un auténtico y vertiginoso desafío para las sociedades italiana y española en particular y europea en general, que se ve obligada a preguntarse por la consistencia de lo que la constituye, a volver a encontrar los ideales y las razones profundas que la definen en cuanto colectividad, en cuanto nación, en cuanto comunidad humana.

V. ISLAM Y CRISTIANISMO: EL ENCUENTRO INEVITABLE, EL DIÁLOGO POSIBLE

A. EL ISLAM Y LAS OTRAS RELIGIONES

92. ¿ *Cómo se relaciona el islam con las otras religiones y, en particular, con las monoteístas?*

En primer lugar, hemos de recordar que, en la visión islámica clásica, la humanidad se divide en tres categorías.

La primera incluye a los creyentes (*mu'minūn*), o sea, a los musulmanes.

La segunda a los protegidos (*dhimml*), o sea, a los cristianos, a los judíos y a los sábeos¹, a quienes consideran creyentes monoteístas, aunque imperfectos. Éstos pueden mantener su religión y no están obligados a convertirse al islam. Sin embargo, deben permanecer sometidos, como recomiendan algunos versículos del Corán donde se

¹ Algunos añaden a los *dhimmí* también a los seguidores de la religión de Zoroastro, citados una sola vez en el Corán (azora de la Peregrinación XXII, 17) con el nombre de *majūs*, Magos. Los sábeos son una confesión que ya no existe y que corresponde, probablemente, a una secta judeocristiana bautista de los primeros siglos, los mándeos. No hemos de confundirlos con los sábeos de Harrán, que siguen un culto astral, o con los habitantes del antiguo reino de Saba, situado en Yemen. Véase Cario Alfonso Nallino, voz «Sabií» en la *Enciclopedia Italiana*, Roma 1936, XXX 379 s. Véase también Harón B. Carra de Vaux, voz «Sabi'a» en la *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 1.eidcn 1927, IV 21 s.

Cien preguntas sobre el islam

pone en guardia a los creyentes para que no entablen amistad con ellos o les confíen algún poder sobre los musulmanes.

La tercera categoría, por último, es la de los politeístas, llamados incrédulos (*káfirun* o bien *kuffar*). A éstos hay que combatirlos y la única alternativa de la que disponen es la muerte o la conversión al islam.

Así pues, el mundo ha sido dividido por los juristas musulmanes en tres partes, que corresponden a estas tres categorías: *dar al-silm*, la Casa de la paz, *dar al-sulh*, la Casa de la protección, y *dar al-harb*, la Casa de la guerra. Con todo, históricamente, los musulmanes han tenido que proceder a realizar «ajustes» para hacer compatibles los enunciados de principio con la fulminante expansión de la dominación islámica. Ciertamente, no podían convertir, por ejemplo, a todos los habitantes de la India tras haberla conquistado, ni matar a los que no se convertían². En consecuencia, tuvieron que llevar a cabo una «acrobacia» jurídica a fin de hacer entrar a otras religiones en la categoría de los protegidos. Algunos juristas señalaron que ciertas religiones no eran mencionadas en absoluto por el Corán y decidieron evaluarlas una a una.

Por lo que se refiere a los cristianos y a los judíos, el Corán contiene versículos favorables y otros que lo son menos. De todos modos, a los cristianos se les considera siempre desde una perspectiva más positiva que a los judíos, y ello por un motivo que es, antes que nada, histórico: en La Meca vivían cristianos árabes y etíopes que tenían la tarea de proteger la ciudad. Cuando Mahoma encontró las primeras dificultades, envió a sus seguidores a Etiopía, sede en aquel tiempo de un reino cristiano, donde fueron acogidos con generosidad. Por ese motivo, el islam conservó durante cierto tiempo una actitud muy positiva respecto a los cristianos. De ello es testigo este versículo coránico: «En los judíos y en quienes asocian encontrarás la más violenta enemistad para quienes creen. En quienes dicen: 'Nosotros somos cristianos', encontrarás a los más próximos, en amor, para quienes creen [o sea, los musulmanes, ndr], y eso porque

² El islam llegó al delta del río Indo el año 713 y entró plenamente en la historia india con la conquista de Mahmüd de Gazna (998-1030).

Islam y cristianismo

entre ellos hay hombres dedicados al estudio³ y monjes y no se enorgullecen»⁴.

Mahoma tuvo contactos con los judíos en particular después de la emigración del año 622 a Medina, donde vivían ricas y poderosas tribus judías. Al principio las relaciones fueron buenas: incluso eligió —de manera análoga a los judíos— a Jerusalén como *qibla*, punto de orientación para la oración de sus seguidores, y el *Yóm Kippür* como día para el ayuno. Sin embargo, hacia finales del año 2 de la hégira, el 623 de la era cristiana, cambió de estrategia y rompió con los judíos. Fijó la *qibla* en dirección hacia La Meca y extendió el ayuno al mes de ramadán. Se trataba de un movimiento táctico encaminado a ganarse a los árabes: en efecto, pretendía acentuar que no era contrario en absoluto al papel ejercido por La Meca como centro religioso, sino a la concepción politeísta de sus habitantes.

Mahoma tuvo éxito en su intento de «recuperación religiosa» del politeísmo. Mantuvo casi completamente intactos los ritos paganos de la peregrinación tradicional a La Meca: la carrera de una colina a otra, las siete vueltas alrededor de la Kaaba, el lanzamiento de piedras al valle, beber agua de la fuente de Zamzam, etc. Conservó todos estos ritos dándoles un nuevo significado conectado con las gestas de Abrahán e Ismael⁵. Fue, como se dice hoy, una óptima inculturación del islam en la sociedad árabe pagana. Los ritos de la peregrinación a La Meca son, por tanto, todos ellos de origen pagano, pero fueron islamizados, hasta el punto de que el famoso teólogo al Gazalí, a quien se llama «la Prueba del islam», escribió: «La peregrinación es la cosa más irracional que pueda haber en el islam. En ella hacemos gestos y ritos absolutamente irracionales. Por eso la peregrinación es el lugar donde podemos mostrar, mejor que en cualquier otro lugar, nuestra fe, porque la razón no comprende nada y sólo la fe nos hace realizar estos gestos.

³ «Dedicados al estudio» es la traducción musulmana del término árabe *qissliin*, palabra siríaca que corresponde a la griega «presbíteros» (ancianos). Para los cristianos esta palabra ha significado siempre «sacerdotes».

⁴ Azora de la Mesa V, 82.

⁵ Para los musulmanes, fue Ismael y no Isaac el tajo que Abrahán estaba dispuesto a sacrificar.

Cien preguntas sobre el islam

La obediencia ciega a Dios es la mejor prueba de nuestro islam»⁶. Un fragmento verdaderamente interesante.

93. ¿ *Cómo tuvo lugar ja ruptura entre Mahoma y los fieles de las otras dos religiones monoteístas?*

No existe una ruptura en el plano teológico, porque nunca ha habido unidad. Ni los judíos ni los cristianos han reconocido su profecía. Creen que «no hay otro dios fuera de Dios», propuesta equivalente a la primera parte de la profesión de fe islámica, pero ningún judío o cristiano quiso reconocer a Mahoma como profeta. Ahora bien, a diferencia de los cristianos, los judíos constituían un poder político y económico en Medina. En esta ciudad estaban organizados en tres tribus principales⁷, a los que se añadían otros pequeños grupos, todos ellos ricos. Para aumentar su poder, Mahoma tenía que modificar la situación: si no reconocían su profecía, todos ellos serían expulsados. Eso muestra hasta qué punto el problema era de naturaleza política.

En un primer momento, Mahoma se distanció de las tribus judías; después lanzó un ataque contra la más poderosa de ellas, obligándola a refugiarse en Siria. Algunos años después expulsó de la ciudad, una tras otra, a las otras dos tribus, impidiéndoles que se llevaran consigo sus propios bienes. El motivo invocado por Mahoma tras la matanza de la primera tribu fue no haber respetado el pacto de solidaridad que habían hecho con él, pero esto parece más un pretexto que otra cosa. La derrota definitiva de los judíos tuvo lugar en el curso de la expedición contra el rico oasis de Jaybar, el año 7 de la hégira (628 d. de C). En ese período, Mahoma estaba en pleno ascenso militar y preparaba la entrada en La Meca.

Todo esto ha dejado su eco en el Corán. El ya citado versículo 82 de la azora de la Mesa (V) compara a los judíos con los cristianos: a los primeros los considera como enemigos, y como amigos a los segundos.

⁶ Cf. Abu Hamid Muhammad al-Gazah, *Ihya' 'ulum al-dm* (Vivificación de las ciencias religiosas), vol. I, libro 7, cap. 3, sección 2: ed. El Cairo 1939, 272 s.; ed. Dar al-kutub aPilmiiya, Beirut 1992, 315.

⁷ Los Banü Qurayza, los Banü al-Nadír (en el oasis de Jaybar) y los Banu Qaynuqa'.

Islam y cristianismo

Pero tampoco faltan versículos en que considera a ambos como enemigos. Tenemos un ejemplo en el versículo 56 de la misma azora: «¡Oh, los que creéis! No toméis a judíos y cristianos por amigos: los unos son amigos de los otros. Quien de entre vosotros los tome por amigos, *será* uno de ellos. Dios no conduce a la gente de los injustos». O bien, el ya citado versículo 106 de la azora de la familia de ʿImrán (III), que va dirigido a los musulmanes y les dice: «Sois la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres: mandáis lo establecido, prohibís lo reprobable y creéis en Dios. Si la gente del Libro hubiese creído, hubiese sido mejor para ellos. Entre ellos hay creyentes, pero, en su mayoría, son perversos». O también el versículo 29 de la azora del Arrepentimiento (IX) que invita a combatir a «aquellos a quienes fue dado el Libro» e instituye el pago del tributo por parte de los cristianos y los judíos, especificando que deben ser combatidos «hasta que paguen la capacitación personalmente y ellos *estén* humillados», lo que significa que el amo no podía, por ejemplo, enviar a un siervo con el dinero; se requería un gesto que denotara la sumisión.

En sus orígenes, por consiguiente, la relación entre el islam y las otras dos religiones monoteístas era ambigua; en particular, con el cristianismo. En efecto, mientras que la enemistad entre musulmanes y judíos era evidente, la relación con los cristianos oscilaba entre la amistad y la hostilidad, en función de la situación sociopolítica. El Corán mismo, como acabamos de ver, adopta posiciones contradictorias según las circunstancias: a veces considera amigos a los cristianos, otras dice que deben ser combatidos. Sin embargo, dado que la población conquistada era en su mayoría cristiana, el islam tuvo que mostrarse más conciliador con el cristianismo en el plano político. En el plano teológico, en cambio, el islam y el judaísmo están relativamente cerca en la concepción «absoluta» del monoteísmo; mientras que el islam y el cristianismo divergen sobre todo a propósito de la concepción trinitaria de Dios y de la divinidad de Cristo.

94. *El Corán traduce la palabra «cristianos» con la denominación «nazarenos», con la que muchos investigadores se refieren en realidad a una secta judeocristiana de la época. ¿Acaso está ligado a esto la consideración teológica negativa respecto al cristianismo? ¿De qué fuentes obtuvo Mahoma sus conocimientos bíblicos?*

Cien preguntas sobre el islam

En efecto, el Corán no conoce otra categoría de cristianos diferente a la de los «nazarenos», que en árabe se dice *al-Nasára*, palabra que deriva con toda probabilidad de *al-Násira*, Nazaret. Ciertamente, las creencias de los cristianos, tal como aparecen mencionadas en el Corán, no corresponden a ninguna de las de las grandes comunidades cristianas de la época, nestorianos, monofisitas o calcedonianos⁸. Sobre esto hay dos posibles interpretaciones: la primera consiste en el hecho de que los árabes cristianos vivían al margen del mundo cristiano, por estar diseminados a través de la extensa Península arábiga, sin una verdadera organización eclesiástica; la segunda alude a una cierta dificultad por parte de Mahoma para comprender la naturaleza y los contenidos de los principales dogmas cristianos.

Si bien el islam no sigue a ninguna de las tres denominaciones cristianas antes recordadas, con todo, parece más cercano a las posiciones de los arríanos, que negaban la plena divinidad de Cristo. Tal vez por eso el gran teólogo san Juan Damasceno, que vivió en el siglo VIII entre los musulmanes, primero en Damasco y después en Jerusalén, tomó al islam por una nueva secta cristiana. Esta interpretación, sin embargo, no fue seguida por ningún teólogo oriental, siríaco o árabe, sino sólo por algunos teólogos griegos y latinos.

Los relatos bíblicos contenidos en el Corán están tomados casi todos de libros canónicos y apócrifos del Antiguo Testamento y de los Evangelios. El relato de la Anunciación, por ejemplo, es muy semejante al que refiere el Evangelio, mientras que los milagros realizados por Jesús en su tierna edad o incluso la narración del nacimiento de María están tomados de los así llamados «evangelios de la infancia» apócrifos, muy difundidos entre los árabes cristianos preislámicos.

⁸ Nestorio distinguía entre la humanidad y la divinidad de Cristo y rehusó llamar a María *Theotokos*, Madre de Dios, prefiriendo el título de «Madre de Cristo». Los monofisitas siguieron a Dióscoro, patriarca de Alejandría, en la afirmación de que en Cristo hay una sola naturaleza (*physis*). Según éstos, Cristo procede de dos naturalezas, pero después de su encarnación existe sólo «una naturaleza encarnada del Verbo de Dios». La doctrina monofisita fue condenada el año 451 en el concilio de Calcedonia, donde se proclamó que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre.

Islam y cristianismo

Respecto a los aspectos dogmáticos, en cambio, no ha sido posible encontrar apoyo alguno en ninguna tradición cristiana, ni siquiera herética. Cuando el Corán dice, por ejemplo, que la Trinidad cristiana está compuesta por Dios, Jesús y María⁹, no se ve qué secta haya podido afirmar nunca tal cosa. La única hipótesis que me permito adelantar es que estamos en presencia de una interpretación distorsionada de la afirmación teológica cristiana sobre María Madre de Dios y sobre Jesús Hijo de Dios. Por consiguiente, era bastante lógico para los musulmanes concebir este dogma según los esquemas de la mitología árabe: un dios toma una mujer y traen al mundo a otro dios.

Una confirmación de lo que digo es la crítica dirigida en el Corán a los cristianos, a los que acusa de sostener que Dios haya tenido una concubina (*sáhiba*, o sea, una compañera): «El —ensalzado sea en su grandeza—, nuestro Señor no ha adoptado ni compañera ni hijo»¹⁰; «Creador de los cielos y de la tierra, ¿cómo tendría un hijo, si carece de compañera y ha creado todas las cosas y sobre todas las cosas es omnisciente?»¹¹. O bien los famosos versículos de la azora de María (XIX) que condenan la idea de una filiación de Dios: «Dios no tiene por qué adoptar un hijo. ¡Loado sea! Cuando decreta una cosa, no tiene más que decir 'Sea', y es»¹²; «Dicen [los impíos]: 'El Clemente ha adoptado un hijo'. En verdad, traéis algo desgraciado, por lo que casi se desgarran los cielos, se abre la tierra y caen derruidos los montes. Atribuyen un hijo al Clemente, cuando el Clemente no necesita adoptar ningún hijo»¹³.

Está además el pequeño capítulo de la Fe pura o del Culto sincero (azora CXII), que dice así: «Di: 'Él es Dios, es único, Él solo. No ha engendrado ni ha sido engendrado, y no tiene a nadie por igual'». Esta azora, como ya hemos dicho, constituye la respuesta tradicional al Credo cristiano que dice: «engendrado, no creado», aunque sabemos

⁹ Cf. azora de la Mesa, V, 116: «Acordaos de cuando Dios dijo: Jesús, hijo de María, ¿has dicho acaso a los hombres: Tomadme, junto a mi madre, como dos dioses, prescindiendo de Dios?».

¹⁰ Azora de los Genios LXXII, 3.

¹¹ Azora de los Rebaños VI, 101.

¹² Azora de María XIX, 36.

¹³ Ib. 91-93.

Cien preguntas sobre el islam

que esos versículos fueron pronunciados en La Meca contra los paganos y no contra los cristianos.

El Corán, en definitiva, condena toda idea de filiación divina, porque la percibe como una generación física, como resultado de un acto sexual.

95. *Con la consecuencia de que los cristianos son considerados como «los que asocian» porque asocian al único Dios otras «divinidades». ¿No los consideran, pues, auténticos monoteístas?*

Los musulmanes consideran creyentes a los cristianos, aunque imperfectos. Los versículos que invitan a combatirlos son producto de circunstancias historicopolíticas. En esto consiste, por desgracia, la ambigüedad del Corán y del islam, en que mezclan posiciones de principio con situaciones concretas. Podemos citar a este respecto muchos hadices, atribuidos a Mahoma, que se muestran muy benévolo con los judíos y los cristianos, mientras que otros se muestran menos. Uno de ellos cuenta de Mahoma que se puso de pie en señal de respeto al ver pasar frente a él un cortejo fúnebre, y cuando alguien le dijo que era un muerto judío, le replicó: «¿Acaso no tiene un alma por eso?». Una recomendación contenida en otro hadiz dice: «A quien haya hecho una injusticia a un *dhimmi*, seré yo quien le acuse en el Día del Juicio». O también: «El que mate a un *dhimmi* no olerá nunca el perfume del paraíso»¹⁴. Los cristianos están puestos, en efecto, «bajo la protección de Dios y de su mensajero», y Mahoma recomendó a sus generales que respetaran todos los acuerdos establecidos con ellos y no imponerles cargas que vayan más allá de lo que pueden soportar.

Pero hay también hadices hostiles a los cristianos, como aquel en que Mahoma afirma haber recibido la orden de combatir a la gente hasta que no profese que no hay otra divinidad más que Dios¹⁵, y (en otra versión del mismo dicho) que «Mahoma es el Mensajero de Dios»¹⁶. Dejando aparte el controvertido dicho que preanuncia la

¹⁴ Perfume que, según el mismo hadiz, llega incluso a cuarenta años de marcha.

¹⁵ Cf. Bukhari, cap. de la *zakát*, 24, 1; y cap. *deljihád*, 56, 102: *Umirtu an uqátıla an-nása hattá yaqülü«La ilaha illa Alian»*.

¹⁶ Cf. Bukhari, cap. de la fe, 2,17.

Islam y cristianismo

expulsión de los judíos y los cristianos de la península arábiga, encontramos un hadiz donde se declara que «no hay iglesia en el islam», o también que «no hay vida monástica en el islam». Otro afirma que no se debe construir ninguna iglesia en tierra del islam, ni restaurar las estropeadas o en ruinas.

Otro dicho recomienda a los musulmanes no tomar nunca la iniciativa de saludar a cristianos y judíos. Si los encontráis en vuestro camino, precisa, obligadles a tomar el camino más difícil. Se trata de un hadiz que vuelve periódicamente a la palestra: a finales de los años noventa difundieron los Hermanos Musulmanes un mensaje hostil en las escuelas y oficinas de Egipto y Jordania, intimando a los musulmanes a que no saludaran a los cristianos ni les felicitaran ni en Pascua ni en Navidad. La madre de un niño libanes fue a comprobar en persona de labios del director de la escuela la veracidad de lo que le había contado su hijo, y se quedó de una pieza. Cuando el embajador libanes refirió el hecho al rey Hussein, éste expulsó de inmediato al profesor. Lo que pretendo decir es que muchos comportamientos tomados del fanatismo se inspiran en dichos como el que acabamos de citar. La actitud del islam hacia el cristianismo es, por consiguiente, ambigua, y esto contribuye a hacer difícil la convivencia entre los fieles de ambas religiones.

B. JESÚS Y MAHOMA: ¿DOS PROFETAS?

96. *El islam considera a Jesús entre los profetas más importantes de la historia de la humanidad. ¿Cómo se presenta su vida en el Corán?*

Mahoma construyó una imagen de Jesús coherente con los módulos elaborados por el Corán respecto a los profetas bíblicos, pero se aparta en muchos aspectos sustanciales de la presentada por los evangelistas. Veámoslo en síntesis.

El Corán reconoce que Jesús fue concebido por una virgen «elegida entre todas las mujeres de la creación»¹⁷ sin intervención de hombre. Dios, por medio de un ángel se apareció en forma de un hombre

¹⁷ Azora de la Familia de ʿImran III, 42.

Cien preguntas sobre el islam

perfecto, anunció a María «la buena nueva de una Palabra que viene de Él cuyo nombre será Cristo, Jesús hijo de María»¹⁸, o sea, el nacimiento de un «niño purísimo», que enseñará «el Libro y la Sabiduría y la Tora y el Evangelio»¹⁹.

María dio a luz a su hijo junto a una palmera, después lo llevó en brazos a su gente, que le imputó una «cosa monstruosa», dado que no estaba casada²⁰. En este mismo momento el recién nacido empezó a hablar, de manera milagrosa, para defender a su madre, diciendo: «En verdad, yo soy el Siervo de Dios, que me ha dado el libro y me ha hecho profeta». Éste y otros milagros del Niño Jesús están tomados de los Evangelios apócrifos, en los que se inspiró Mahoma para su presentación de Cristo.

Jesús realizó muchos milagros, más que cualquier otro «profeta»: curó al ciego de nacimiento, al leproso, resucitó a muertos; pero el Corán subraya, después de cada milagro, que lo hizo «con permiso de Dios».

Jesús aparece como un hombre enviado a los hijos de Israel para recordarles el mensaje de Dios. A su alrededor encontramos discípulos a quienes el Corán llama en ocasiones con el nombre de *Ánsar*, auxiliares, el mismo término empleado por Mahoma para definir a sus seguidores en Medina. Por otra parte, como sucedió con otros profetas, incluidos Moisés y el mismo Mahoma, la mayoría de su gente no le reconoció y rechazó su enseñanza, acusándolo de magia²¹.

Por último, el Corán niega la crucifixión de Cristo por obra de los judíos y alude a la sustitución sobrenatural de su persona por otra no mejor precisada: «...pero no le mataron ni le crucificaron, pero a ellos se lo pareció», recita el ambiguo versículo 156 de la azora de las Mujeres (IV). Por consiguiente, Jesús no murió, sino que fue elevado por Dios²², y volverá de nuevo el día de la Resurrección.

¹⁸ Ib. III, 45.

¹⁹ Ib. III, 48.

²⁰ Azora de María XIX, 27.

²¹ «¡Esto no es más que magia manifiesta!». Cf. azora de la Mesa V, 110; azora de los Baños VI, 7; azora de JonásX, 76; azora de Hud XI, 10.

²² Cf. azora de las Mujeres IV, 1 56: «Dios lo elevó hacia El».

Islam y cristianismo

97. *Se puede hablar, por tanto, de una auténtica cristología coránica. ¿ Cuáles son sus aspectos principales?*

La teología coránica de Cristo está basada en una afirmación fundamental: Jesús es el más grande y el más santo de los profetas enviados por Dios antes de Mahoma, pero es sólo un profeta. Los atributos con los que se le presenta son muchos: el Cristo²³, uno de los seres más cercanos a Dios, eminente, Palabra de verdad, siervo de Dios, Señal de la Hora²⁴, espíritu de Dios, espíritu de santidad, etc. Ahora bien, ninguno de estos títulos reconoce la filiación divina de Cristo.

Para los cristianos, decir que Jesús es el Verbo de Dios significa que es el Verbo eterno, coexistente con Dios, «nacido del Padre antes de todos los siglos», en cuanto que la Palabra de Dios es inseparable de su sustancia. Para los musulmanes, en cambio, este término significa que Jesús es el fruto concreto de la palabra de Dios que ha dicho «sé», y fue. Jesús fue, por consiguiente, un hombre nacido por mandato de Dios. Por consiguiente, decir que Jesús es «Espíritu de Dios», *rūh min Allāh*, significa para los comentaristas musulmanes, desde al-Tabari a al-Zamakhshar! o al-Rāzi²⁵, que es simplemente puro, porque nació sin intervención humana a través del anuncio del ángel (*rūh*) de Dios.

La misma reducción de significado se denota en la palabra «señal»²⁶. En efecto, el Jesús coránico, no sólo *lleva* una señal a los hombres, sino que *es* él mismo una señal para los hombres, como afirma el versículo 91 de la azora de los Profetas (XXI): «Y acuérdate de aquella que conservó su virginidad. Infundimos en ella parte de nuestro Espíritu. De ella y de su hijo hicimos una aleya [señal] ante los mundos». La concepción virginal de Cristo no es, con todo, prueba de la divinidad de Jesús, sino sólo una señal del poder de

Cien preguntas sobre el islam

Dios, que hace de su profeta, en este aspecto, una noble criatura semejante a Adán²⁷.

Los milagros son considerados asimismo como la demostración del poder de Dios y de bondad para con el hombre, pero no como una prueba de la divinidad de quien los realiza. Jesús, en definitiva, no hizo ningún milagro por sí mismo, sino que fue Dios quien le permitió hacerlos o bien servirse de él para llevarlos a cabo. Y este razonamiento se aplica a todos los demás versículos coránicos que presentan a Jesús como alguien que declara lícito lo que era ilícito, o que afirman que ha sido «elevado junto a Dios», aunque esta última expresión se refiere en el Corán únicamente a Jesús.

Encontramos en el Corán algunas de las curaciones y resurrecciones citadas por los Evangelios canónicos, pero también otros milagros citados sólo por los Evangelios apócrifos, como el episodio en que el niño Jesús hace volar un pájaro hecho de arcilla. Dice, en efecto, Jesús en el Corán: «Yo os crearé, de arcilla, algo semejante en la forma a los pájaros; soplaré en ella y se transformará en pájaros con el permiso de Dios»²⁸. Lo interesante es la doble acción de crear y soplar, que es típicamente divina en el Corán²⁹. El verbo *crear* aparece citado ciento setenta y siete veces, siempre como acto específico de Dios, más dos veces referidas precisamente a Jesús. Tal vez podamos vislumbrar en esto una huella de la doctrina de la divinidad de Cristo, a pesar de la afirmación contraria del islam. Probablemente con la intención de eludir esta idea, hay quien traduce el verbo árabe *khalaqa*, crear, por «plasmear» o «hacer».

A Cristo se le presenta como un auténtico musulmán: enseña el monoteísmo absoluto y, en consecuencia, la sumisión total a Dios, único Señor. Con otras palabras, enseña el islam y sus preceptos: la limosna, la oración y la piedad para con los padres. De ahí que Jesús rechazara con vigor la idea de ser Dios. El versículo 116 de la azora de

²⁷ Cf. azora de la Familia de ʿImian III, 52: «Jesús es, ante Dios, igual que Adán al que creó del polvo. Luego le dijo: 'Sé, y fue».

²⁸ Azora de la Familia de ʿImran III, 49.

²⁹ «Acuérdate de cuando dijo tu Señor a los ángeles: 'Estoy creando un ser humano a partir del barro de la arcilla moldeable; cuando lo haya concluido insuflaré en él parte de mi espíritu. ¡Caed postrados ante él!'» (XV, 2X-29).

Islam y cristianismo

la Mesa (V) es emblemático a este respecto. «Acordaos de cuando Dios dijo: 'Jesús, hijo de María, ¿has dicho acaso a los hombres: Tomadme, junto a mi madre, como dos dioses, prescindiendo de Dios?'». Y respondió Jesús: «¡Llor a ti! No me incumbe decir lo que no es verdad». Cristo pide a sus discípulos que le obedezcan, pero sólo como guía y no como Señor, porque «Dios es mi Señor y vuestro Señor. ¡Adoradle! Ése es el recto camino»³⁰.

El profeta Jesús llega incluso a anunciar en el Corán la venida de Mahoma. Dice, en efecto, a los hijos de Israel: «¡Hijos de Israel! Yo soy el Enviado que Dios os ha mandado para confirmar el Pentateuco, que me precedió y albriciar un Enviado que vendrá después de mí. Su nombre será Ahmad» (que es otra forma de Muhammad, Mahoma: ambas significan «alabado»)³¹. Los musulmanes ven en el anuncio hecho por Jesús a los apóstoles la futura venida del «Consolador» (el Espíritu Santo) una profecía relativa a Mahoma. El origen de esta interpretación se encuentra en la traducción siríaca del término «consolador» (*menahhemana*) que se encuentra en la versión siro-palestinese del Evangelio de Juan, y no en la corrupción del término griego *parakletos* (que significa consolador) en *periklytos* (que significa alabado, o sea Mahoma), como se considera por lo general. En la teología musulmana, probablemente influenciada por la cristiana, se piensa que el profeta auténtico es preanunciado siempre por aquel que le ha precedido, y por esa razón los teólogos musulmanes intentan encontrar en el Antiguo y en el Nuevo Testamento indicaciones sobre la venida de Mahoma, pero, en realidad, se trata de una operación artificial: se procede a una aplicación arbitraria de algunos versículos refiriéndolos a Mahoma³².

³⁰ Azora de María XIX, 37.

³¹ Azora de la Línea de combate LXI, 6.

³² A propósito de la diferente concepción de Jesucristo es significativo lo que afirma Juan Pablo II en el libro-entrevista con Vittorio Messori, *Cruzando el umbral de la esperanza* (Plaza & Janes, Barcelona 1995³). Después de haber recordado que, «gracias a su monoteísmo», los musulmanes están «particularmente próximos» a los cristianos, dice: «Cualquiera que, conociendo el Antiguo y el Nuevo Testamento, lee el Corán, ve con claridad el *proceso de reducción de la Divina Revelación que en él se lleva a cabo*. Es imposible no advertir el alejamiento de lo que Dios ha dicho de Sí mismo, primero en el

Cien preguntas sobre el islam

98. ¿ *Cómo se presenta el Evangelio en el Corán?*

El Corán utiliza una sola palabra: *Injll*, siempre en singular, que no es otra cosa que la contracción de «Evangelio», y no recurre al plural *Anájll*, los Evangelios. No cita los restantes libros del Nuevo Testamento: no hay ni siquiera la mínima alusión, por ejemplo, a los Hechos de los Apóstoles, a las cartas de Pablo, al Apocalipsis. Cuando el Corán habla de *Injll* no se refiere a un libro determinado, sino a la enseñanza de Jesús. Personalmente, me inclino a creer que no existía en tiempos de Mahoma una versión árabe completa de los Evangelios³³. Sabía sólo que los cristianos y los judíos poseían un libro sagrado y, probablemente, habría visto alguna copia del Evangelio en lengua siríaca.

La actitud coránica frente al Evangelio es ambigua. En efecto, Mahoma invita con frecuencia a los árabes paganos a referirse a la «gente de la Escritura» para encontrar confirmaciones sobre lo que él predica, y exhorta a los árabes musulmanes a dirigirse a los judíos y a los cristianos cuando tengan dudas sobre la interpretación de los textos coránicos³⁴. A pesar de ello, acusa precisamente a los judíos y a los

Antiguo Testamento por medio de los profetas y luego de modo definitivo en el Nuevo Testamento por medio de Su Hijo. Toda esa riqueza de la autorrevelación de Dios, que constituye el patrimonio del Antiguo y del Nuevo Testamento, en el islamismo ha sido de hecho abandonada.

»Al Dios del Corán se le dan unos nombres que están entre los más bellos que conoce el lenguaje humano, pero en definitiva es un Dios que está fuera del mundo, un Dios que es *sólo Majestad, nunca el Emmanuel*, Dios-con-nosotros. *El islamismo no es una religión de redención*. No hay sitio en él para la Cruz y la Resurrección. Jesús es mencionado, pero sólo como profeta preparador del último profeta, Mahoma. También María es recordada, Su Madre virginal; pero está completamente ausente el drama de la Redención. Por eso, no solamente la teología, sino también la antropología del Islam, están muy lejos de la cristiana» (p. 106).

³³ El debate entre los investigadores sobre la existencia de un texto completo de los Evangelios en lengua árabe antes del islam todavía está abierto, y sobre este tema existe una decena de estudios. La mayoría de los investigadores se inclina, sin embargo, por una respuesta negativa.

³⁴ Cf. azora de los Profetas XXI, 7: «Antes de ti no hemos enviado más que a hombres a los que inspiramos. ¡Preguntad a los poseedores de la amonestación si vosotros sabéis!».

Islam y cristianismo

cristianos de haber falsificado sus propios textos religiosos. El motivo es simple: mientras que el Corán «pretende» que Cristo había anunciado a Mahoma, en los Evangelios no aparece anuncio alguno de la venida de ningún profeta después de Cristo. Por otra parte, hay tantas contradicciones entre los Evangelios y el Corán que a los musulmanes se les hace difícil aceptar la Biblia de los cristianos como auténtica. De ahí que los versículos del Evangelio que están en armonía con el Corán sean aceptados por la tradición islámica; sin embargo, los que discrepan son interpretados de modo alegórico, o bien de una manera reductora, excluyendo cualquier dimensión trascendente, o son simplemente rechazados como fruto de falsificación. En cuanto a los otros libros del Nuevo Testamento, no sólo los desconoce el Corán, como ya hemos dicho, sino que hasta son frecuentemente ignorados o combatidos por los autores musulmanes. Pablo, en particular, es una especie de «bestia negra» y se le considera como uno de los que falsificaron el mensaje de Cristo.

99. *¿Qué aspectos sustanciales del cristianismo son negados por el islam?*

El Corán niega los fundamentos doctrinales de la religión cristiana: la divinidad de Cristo, la encarnación, la crucifixión, la redención y la Trinidad. Si los hubiera ignorado, se podría decir que el silencio no equivale a una negación, pero los ha negado de una manera explícita.

Negando la divinidad de Cristo lo que pretende el Corán es salvar el honor de Dios y la misma reputación de Jesús. Por eso remacha en distintas ocasiones que es inconcebible que Dios tenga hijos. Veamos algunos ejemplos, además de los ya citados:

«Creador de los cielos y de la tierra,; cómo tendría un hijo, si carece de compañera y ha creado todas las cosas y sobre todas las cosas es omnisciente?»³⁵.

«Di: 'La alabanza a Dios, que no ha tomado hijo ni tiene socio alguno en su realeza, que no tiene dueño que le proteja de la humillación'. ¡Canta su enorme grandeza!»³⁶.

³⁵ " Azora de los Rebaños VI, 101.

³⁶ " Azora del Viaje nocturno XVII, 111.

Cien preguntas sobre el islam

«Dios no ha adoptado ningún hijo, ni junto a Él hay Dios alguno»³⁷.

«Quien tiene el señorío de los cielos y de la tierra no adopta un hijo ni tiene asociados en el señorío»³⁸.

Por un motivo análogo niega el Corán la crucifixión. El escándalo de la cruz es algo inaceptable, y Dios exaltó a su profeta elevándolo al cielo antes de la crucifixión.

Con todo, es el concepto de Trinidad el que suscita mayor escándalo. En el Corán hay muchos versículos polémicos respecto a los cristianos sobre este tema. «Son infieles quienes dicen: 'Dios es el tercero de una tríada'. No hay Dios, sino un Dios único. Si no cejan en lo que dicen, realmente, quienes de entre ellos no creen, tocarán un tormento doloroso»³⁹. O aún: «¡Gente del Libro! ¡No exageréis en vuestra religión! ¡No digáis de Dios sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y Su Palabra, que Él ha comunicado a María, y un espíritu que procede de Él! ¡Creed, pues, en Dios y en Sus enviados! ¡No digáis 'Tres'! ¡Basta ya, será mejor para vosotros! Dios es sólo un Dios Uno»⁴⁰. La misma apelación dirigida por el Corán a los cristianos se apoya en esta exclusión implícita de la noción trinitaria de Dios: «¡Gente del Libro!

Convengamos en una fórmula aceptable a nosotros y a vosotros, según la cual no serviremos sino a Dios, no le asociaremos nada y no tomaremos a nadie de entre nosotros como Señor fuera de Dios»⁴¹. Por otra parte, sería inaceptable tomar como punto de partida para poner en marcha un diálogo sincero islámico-cristiano la pretensión islámica de querer enseñar a los cristianos su fe⁴², o bien la imagen coránica de Jesús. En efecto, en vez de ser un punto de encuentro entre ambas religiones, la cristología coránica se convierte en una piedra de tropiezo, porque el islam considera que sabe quién es Cristo a partir del Corán.

³⁷ Azora de los Creyentes XXIII, 93.

³⁸ Azora de la Distinción XXV, 2.

³⁹ Azora de la Mesa V, 77.

⁴⁰ Azora de las Mujeres IV, 171.

⁴¹ Azora de la Familia de Imran III, 64.

⁴² Cf. azora de la Mesa V, 75: «¡Mira cómo les explicamos los signos! ¡Y mira cómo son desviados!».

Islam y cristianismo

El musulmán piensa con frecuencia que padece una injusticia y le pregunta al cristiano: «¿Cómo es que yo reconozco a Cristo como profeta y tú no reconoces igualmente a Mahoma como profeta?». Es difícil explicarle que el hecho de reconocer a Jesús como profeta es practicar una reducción para los cristianos, porque, para ellos, Jesús es el Hijo de Dios hecho hombre. Ahora bien, esto es algo que no puede afirmar un musulmán, porque si lo hiciera ya no sería coherente con su fe.

Por otra parte, decir que Jesús es profeta no tiene gran relevancia para un musulmán, dado que, según su fe, Dios ha enviado profetas a todos los pueblos de la tierra. El Corán cita sólo a 28 por su nombre, pero la tradición musulmana considera que son centenares. Mahoma, el «sello de los profetas», como declara solemnemente el Corán⁴³, es el último de ellos. Sin embargo, eso es inaceptable para los cristianos, porque significa que Mahoma ha venido a completar y a corregir cuanto ha sido revelado por Jesús: afirmación contraria a la enseñanza del mismo Jesús, que se presenta en el Evangelio como la realización cabal de la Revelación. Más aún, anuncia que después de él vendrán muchos falsos profetas. Para los cristianos, el sello de la profecía es Juan el Bautista, porque no sólo anunció a Cristo, como hicieron antes otros profetas, sino que lo señaló también a sus contemporáneos diciendo: «Él es el Mesías»⁴⁴.

100. ¿Cómo podemos considerar la figura de Mahoma desde un punto de vista cristiano?

La lectura del Corán y de los hadices presentan a Mahoma como un hombre que tuvo a los cuarenta años una experiencia extraordinaria de relación con Dios. Esto cambió profundamente su vida y le indujo a dedicarse al anuncio de esta experiencia. Primero lo hizo en La Meca; después le surgieron dificultades que le obligaron a trasladarse a Medina, donde empezó a organizar la vida de la ciudad. Tuvo que

" Azora de los Partidos aliados o de los Coaligados (*al-Ahzáb*) XXXIII, •X).

†T. Samir Khalil Samir, «Cristo nel Corano», en *La Civiltà Cattolica*, I 14, II, n. 3191 (1983), 450-462; e Id., «Teología coránica di Cristo», en *La -iviluá Cattolica*, 3192 (1983), 556-564.

Cien preguntas sobre el islam

resolver problemas relacionados con terrenos, relaciones familiares, economía, guerras, prescripciones éticas. En cada ocasión piensa que recibe de Dios la respuesta a estos problemas y la transmite en forma de versículos coránicos; mientras tanto se afirma cada vez más como líder político.

Como necesitaba dinero y debía extender su poder, organizó razias contra otras tribus árabes, estrechó alianzas y se fue haciendo más fuerte y más rico. Al final pudo enfrentarse también con La Meca y ganar para sí la práctica totalidad de la península arábica. En ella impuso su visión de la vida, de Dios, de la relación con los otros, a lo que llamó islam. A mi modo de ver, nada de esto convierte a alguien en un profeta. En ciertos aspectos recuerda a figuras bíblicas como Moisés o Josué; en ciertos acentos del primer período de La Meca recuerda al profeta Amos en su llamada a la justicia social. Pero esto no convierte a nadie en una figura digna de un profeta, sobre todo si considero el nivel moral y espiritual de su enseñanza respecto al cristianismo. Me pregunto cómo pudo Dios, después de haber enviado a Cristo a predicar las bienaventuranzas y el amor al prójimo, enviar a alguien con quien la humanidad da, sustancialmente, un paso atrás, alguien que vuelve a proponer la lógica de la antigua ley del talión («ojo por ojo, diente por diente»).

Y a quien replique que era un profeta enviado expresamente a los árabes, debemos recordarle que esta afirmación ha sido contradicha por los mismos musulmanes. En efecto, éstos objetan que es el profeta de todos los pueblos. Es cierto que, en su tiempo, Mahoma hizo dar a los árabes politeístas (o sea, a los que no eran ni judíos ni cristianos) pasos hacia adelante respecto a algunas costumbres preislámicas. Ahora bien, es igualmente cierto que, en algunos aspectos, ha hecho dar pasos hacia atrás respecto a la enseñanza cristiana: en la concepción de la religión emparejada a la guerra, en la de la mujer y en la del matrimonio, y, de modo más general, en atribuir a la revelación divina lógicas contingentes ligadas a la sociedad árabe en que vivía.

Desde el punto de vista cristiano no hay profecía después de Juan el Bautista ni hay revelación después de Cristo. Sé que algunos teólogos cristianos proponen considerar a Mahoma como profeta subrayando que gracias a su predicación más de mil millones de hombres profesan el monoteísmo, pero a mí me parece poco convincente esta

Islam y cristianismo

consideración: el hecho de tener muchos seguidores puede constituir un mérito para una persona, pero no la convierte en un profeta. Al decir esto no pretendo en absoluto ofender a los musulmanes, sino que me limito a realizar una constatación razonable, y tengo en cuenta el hecho de que ningún texto oficial de la Iglesia ha reconocido nunca a Mahoma como profeta.

C. NO AL BAILE DE MÁSCARAS, SÍ AL AMOR A LA VERDAD

101. *Hasta ahora hemos visto cómo se relaciona el islam con las religiones monoteístas y cómo se considera la figura de Jesús en el Corán. Pasemos ahora a considerar el valor y los límites del diálogo entre cristianos y musulmanes. Se trata de un tema debatido y controvertido, un tema del que se ofrecen lecturas e interpretaciones muy diferentes. En primer lugar, ¿qué se entiende por diálogo? ¿Cuál es la posición más auténtica y realista por parte cristiana en un encuentro con el interlocutor musulmán?*

Más que una actividad reservada a los teólogos o un lujo sólo al alcance de pocos intelectuales, me parece que, en nuestra época, el diálogo representa a partir de ahora un desafío al que millones de personas están llamadas a hacer frente en una dimensión cotidiana también en Europa. Es la realidad lo que hace encontrarse cada día a cristianos y musulmanes en las más diversas circunstancias, y estos encuentros —en la escuela, en los lugares de trabajo, en el barrio o en el edificio en que habitan— representan el terreno adecuado para comprobar la posibilidad de entrar en comunicación, de hacer brotar las diferencias y de intercambiar las recíprocas riquezas, lo que cada uno considera importante para él y para el otro. Ahora bien, estoy igualmente convencido de que es preciso limpiar el campo de algunos equívocos que durante estos años se han sedimentado en la palabra «diálogo».

La condición preliminar para dialogar es que haya dos voces, y que ambas sigan siendo distintas, que cada una sea expresión de un sujeto con un rostro y una identidad definidos. Hoy en cambio, especialmente en el campo cristiano, está de moda el «baile de máscaras», en el que parece necesario camuflarse y cubrir el propio rostro para estar frente al otro: es el diálogo del mínimo común denominador, de los así lia-

Cien preguntas sobre el islam

mados valores comunes buscados a cualquier precio como punto de partida antes que como posible resultado de un camino.

Esta posición está animada a menudo por buenos sentimientos y por un deseo auténtico de encuentro, pero no lleva muy lejos, y me parece que ni siquiera ayuda a comprenderse más, ni pone las premisas para una mejor convivencia. Si miro sólo lo que tenemos en común, corro el riesgo de acabar pensando que, en resumidas cuentas, mi interlocutor y yo somos del mismo parecer, tal vez con algunas pequeñas diferencias que pueden ser dejadas de lado. Ahora bien, el día en que uno de los dos descubra que no es así, podría disminuir o perder del todo su credibilidad en lo que, hasta ese momento, habíamos dicho y hecho: sería como despertarse de un hermoso sueño y descubrir de repente que la realidad es muy distinta. Insisto: el diálogo no consiste en decir lo que le gusta al interlocutor que tenemos enfrente, eso pertenece más bien a la diplomacia. El diálogo auténtico requiere amor a la verdad a cualquier precio y respeto al otro en su integridad, no es minimalista, sino exigente.

Si la primera condición que deben exigirse por ambas partes los interlocutores es la conciencia de sí, de su propia identidad, la segunda es el deseo de dar a conocer al otro la propia posición de una manera integral (no sólo en aquellas partes que no le molestan o no suscitan interrogantes) y conocer la del otro en toda su complejidad, a fin de aprender a discernir y comprender a la persona que tenemos enfrente.

Para los cristianos eso significa, por ejemplo, no poner entre paréntesis los aspectos que constituyen el núcleo central de su fe como la encarnación, la muerte y resurrección de Jesús, verdadero hombre y verdadero Dios, la dimensión trinitaria de Dios. Y significa asimismo no «contentarse» con la proclamación común del monoteísmo (que también es una dimensión muy importante), o con la admiración que siente el Corán por la figura de Jesús, que, no obstante, como ya hemos visto, queda reducido al papel de un gran profeta sin más, ignorando de hecho su característica más importante: la de ser el autor de la salvación para todos los hombres.

Por parte cristiana, no se debe olvidar que presentar sólo una parte de la propia fe o reducir su densidad por miedo a ofender, decepcionar o provocar escándalo, no hace más que confirmar al interlocutor musulmán en la convicción (muy difundida en los países islámicos,

Islam y cristianismo

aunque también en la emigración) de que el cristiano es un creyente que no ha completado aún su camino para llegar a la plenitud de la verdad, que sólo estaría revelada en el Corán. Cada vez que voy a Inglaterra me quedo sorprendido cuando veo escrito con grandes letras en la pared de la mezquita de Birmingham, que se encuentra en el camino hacia el aeropuerto: «Read the Koran, the Last Testamento (Lee el Corán, el Último Testamento).

Igualmente equívocos, y a menudo perjudiciales para una recíproca claridad, se han revelado algunos comportamientos prácticos adoptados en estos últimos años, casi siempre de buena fe, aunque también con una fuerte dosis de ingenuidad o escasa conciencia de lo que se estaba haciendo. En nombre de la solidaridad, de la fraternidad o de la «fe en el único Dios», se han cedido locales parroquiales o incluso espacios en las iglesias a las comunidades musulmanas para la oración, olvidando que, para los seguidores de Mahoma, esto puede significar, más que un favor, una rendición, una especie de abdicación de la propia fe y un reconocimiento implícito de la superioridad del islam. No hemos de olvidar que, según el pensamiento islámico, un lugar que ha sido hecho sagrado para el islam no se puede ya secularizar y es considerado, aunque sea de una manera implícita y sin una formalización de tipo jurídico, como una especie de propiedad islámica.

102. *Se afirma con frecuencia que cristianos y musulmanes pueden colaborar en muchos campos: la promoción de la paz, la defensa de la vida (aborto, eutanasia, manipulaciones genéticas), y, en general, en temas relacionados con los así llamados «valores comunes». Pero ¿cuál es el auténtico fundamento del diálogo? ¿Es un fundamento de tipo ético o hay algo más radical sobre el que éste se pueda fundamentar en el plano antropológico?*

Es menester plantear una premisa. Para el cristiano, la razón es un dato que pertenece a la naturaleza humana, que invita al hombre a preguntarse por el significado y por las implicaciones últimas de su existencia y de todo el universo, y que llega a hacerle intuir la existencia del Misterio, de Dios, el cual se manifiesta en la Revelación. Desde esta perspectiva abierta por el cristianismo existe, pues, un punto de partida que es común a todos los hombres, un dato de la naturaleza que se desarrolla y llega a plenitud por el encuentro con el significado últi-

Cien preguntas sobre el islam

mo de la realidad, pero que todos pueden compartir. En este sentido la noción de *derecho natural* representa un terreno común entre el creyente y el que no lo es, y permite el reconocimiento de los llamados derechos universales.

Por otra parte, en la visión bíblica, el hombre (y no el «creyente») ha sido creado a imagen de Dios⁴⁵. Por consiguiente, todos los hombres pueden encontrar esta «imagen» divina, que servirá de valor común a la humanidad, si intentan ahondar en el sentido de la vida y purificarse a sí mismos.

El musulmán, en cambio, considera inconcebible hablar de derecho natural, a no ser en el interior de la ley religiosa (la *sharf'á*) entregada al hombre por Dios, con la convicción de que no existe un dato universal que no esté incluido ya previamente en la concepción islámica de la vida. Mientras que en el cristianismo se parte de la razón y se llega a la Revelación, en la concepción islámica clásica la Revelación precede a la razón y «prevalece» sobre la misma, la engloba. En árabe se dice que el islam es *din al fitra*, la religión natural del hombre.

Por otra parte, es interesante observar que muchos musulmanes, y no de hoy precisamente, atribuyen al derecho natural una dignidad propia y autónoma respecto a la ley religiosa, aunque esto no pertenece a la tradición clásica. Este hecho es muy importante, tanto porque puede contribuir a la evolución del pensamiento islámico, como porque permite reconocer también los derechos fundamentales a quienes no pertenecen a la comunidad islámica.

En este marco, el papel de los cristianos es fundamental, porque pueden ayudar a llevar a cabo este discernimiento, tal vez tomando impulso en esos valores que son definidos y practicados como «valores comunes». Es verdad que estos valores no constituyen el fundamento del diálogo, pero representan la ocasión histórica que hacen encontrarse a cristianos y musulmanes, y que los fieles de ambas reli-

⁴⁵ Esto es absolutamente negado por el islam. Muchos investigadores musulmanes creen encontrar en un hadiz de Mahoma («Dios ha creado al hombre a su imagen») el equivalente al versículo bíblico (Gn 2). En realidad, el sentido del adjetivo «su» en el islam es «a imagen del hombre», mientras que en el texto bíblico es «a imagen de Dios», como se explicita en el resto del versículo.

Islam y cristianismo

giones pueden compartir, por los cuales pueden luchar, aun llegando por itinerarios lógicos y antropológicos diferentes.

El fundamento del diálogo no es, por tanto, un conjunto de afirmaciones teóricas, ni una serie de valores, sino más bien la condición humana común, que implica la apertura al Misterio, a la dimensión religiosa de la vida. Pretendo decir que sería erróneo negar, en nombre de las irreductibles diferencias que existen también, la posibilidad de emprender itinerarios comunes y de entendimientos en algunos aspectos específicos, aunque debemos ser conscientes de que, posiblemente, llegaremos a algunos puntos cruciales en los que, después de haber recorrido un trecho del camino común, nuestros itinerarios vuelven a separarse. Por ejemplo, cuando se trata el problema de la igualdad entre el hombre y la mujer, en el que, mientras que el cristiano reconoce la validez del derecho natural, el musulmán afirma el primado de la ley religiosa que niega esta igualdad.

Como puede verse, se trata de un camino compuesto de llanuras y de repechos muy accidentados, hace falta un buen entrenamiento para seguir recorriéndolo.

103. Hay algunos aspectos de ambas religiones de los que parece desprenderse una notable afinidad. Por ejemplo en la concepción de Dios como misericordioso, la pertenencia a las religiones del Libro, la común referencia a la tradición de Abrahán...

También por detrás de expresiones idénticas o análogas puede haber acepciones diferentes que es importante conocer y ahondar en ellas por amor a la verdad, no por afán puntilloso de señalar diferencias a cualquier precio.

Tomemos, por ejemplo, la frase «Dios es misericordioso». Para el musulmán significa que Dios, por ser el Poderoso, puede inclinarse hacia el hombre y hacer uso de su misericordia, o bien negársela a quien quiere. Ahora bien, eso es diferente de la noción del Dios misericordioso que encontramos en el Antiguo Testamento y más aún de la que encontramos en el Nuevo, a saber: que la misericordia de Dios es como la de un padre o la de una madre. En efecto, Dios es para el cristiano la expresión más auténtica del amor y es la fuente de la misericordia que el padre y la madre usan con su hijo. Esta concepción figura en la base de todo el Nuevo Testamento, forma parte de la esencia

Cien preguntas sobre el islam

de la fe y es el comienzo de la oración cristiana más común: el Padre nuestro. Y no es casualidad que entre los noventa y nueve nombres de Dios que la tradición islámica ha sacado del Corán no aparezca el de «Padre», por ser un atributo incompatible con el Dios coránico y negado por el mismo Corán.

Sin embargo, se puede señalar que de la misma raíz árabe de las palabras «clemente» y «misericordioso» (*rahmán* o *rahlm*) deriva asimismo la palabra *rahm*, que es el seno materno. Eso significa que la misma lengua árabe hubiera podido sugerir la noción «materna» de Dios. Pero ese filón no ha sido apreciado por el islam clásico, aunque algún místico la ha empleado, y esto podría representar una puerta abierta a un ahondamiento en el concepto de Dios común a judíos, cristianos y musulmanes.

104. Otro ejemplo al que se recurre para subrayar las analogías entre el islam y el cristianismo es que ambos son considerados como «religiones del Libro».

La expresión «gente del Libro» es típicamente coránica. Con ella designa el Corán a los judíos y a los cristianos. El motivo es que, en el ambiente árabe que conoció Mahoma, los únicos que tenían un libro revelado eran los judíos y los cristianos. Los musulmanes no lo poseían, y no lo tendrían hasta veinte años después de la muerte de Mahoma, en tiempos de su tercer sucesor, el califa °Uthmán. Por consiguiente, *desde una perspectiva islámica*, sólo desde entonces las tres religiones monoteístas reciben el nombre de religiones del Libro, o sea, basadas en un libro revelado por Dios, aunque Mahoma no mencionó nunca al islam como religión del Libro.

Ahora bien, la expresión es ambigua también, *desde el punto de vista cristiano*, por dos motivos. En primer lugar, porque significa reconocer, de una manera implícita, que el Corán es un libro revelado por Dios a Mahoma, y este reconocimiento no se ha producido nunca en el cristianismo y no se puede fundamentar teológicamente⁴⁶. En

⁴⁶ Cf. Samir Khalil Samir, «Le Coran est-il révélé? Muhammad est-il prophète? Un point de vue chrétien», en *JVoire apostolat dñs le monde musulmán. Fatqá (Libano) 26 luglio - 2 agosto 1999*, en *Rencontr Vincentienne*, Congrégation de la Mission, Roma 2000, 292-2^W.

Islam y cristianismo

segundo lugar, porque mientras que para los musulmanes la revelación divina se ha dado a conocer a la humanidad de una manera definitiva y cabal en el libro del Corán, cuyo contenido habría bajado directamente del cielo, del cristianismo no puede decirse que se funde en un libro, aunque éste sea revelado, ni puede ser «reducido» a las Sagradas Escrituras. El fundamento del cristianismo no se encuentra, efectivamente, en un libro, sino en un acontecimiento: la encarnación de Dios, que se hizo hombre en la persona de Jesucristo. La señal de la fe cristiana es, por excelencia, la cruz. En ella se sacrificó Jesús por amor al hombre y por la salvación de toda la humanidad.

No es casualidad que las comunidades cristianas orientales, ya desde el principio, venerasen los iconos que representaban a la Virgen con Jesús, y no un icono del Evangelio o de la Biblia. Por otra parte, cuando en la liturgia se lleva el libro de los Evangelios en procesión incensándolo, se hace en cuanto que el Evangelio nos revela a Cristo. Ignacio de Antioquía, a comienzos del siglo II, dice ya de una manera inequívoca en su carta a los fieles de Filadelfia: «Mi tesoro es Jesucristo, mis archivos inamovibles su cruz, su muerte y resurrección, y la fe que viene de él».

105. *Un último elemento de afinidad al que se alude con frecuencia es la pertenencia a la común tradición de Abrahán...*

La figura de Abrahán es un tema clásico del diálogo interreligioso⁴⁷. Es verdad que las tres religiones llamadas —de una manera un tanto abusiva— «abrahamánicas», reconocen todas ellas a Abrahán como padre. Ahora bien, ¿lo hacen en el mismo sentido? Algunos autores acentúan la ambigüedad de tal referencia sosteniendo que sería incluso asimilable a una homonimia⁴⁸. Es cierto que todas ellas se refieren a Abrahán como ejemplo perfecto del hombre creyente que confió por completo en Dios, hasta el punto de estar dispuesto a sacrificarle a su hijo.

⁴⁷ Cf., por ejemplo, Eugène Tisserant, *Abraham père des croyants*, Le Cerf, París 1952.

⁴⁸ Cf., por ejemplo, Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Eglise*, Calman-Lévy, París 1996, pp. 174-176; y Antoine Moussali, *La croix et le croissant. Le ehristianisme face a l'islam*, Ed. de París, París 1998, pp. 51-56.

Cien preguntas sobre el islam

El Antiguo Testamento habla ya de Abrahán como padre de una multitud de pueblos: «Cayó Abrán rostro en tierra, y Dios le habló así: 'Por mi parte ésta es mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, pues te he constituido padre de muchedumbre de pueblos. Te haré fecundo sobremanera, te convertiré en pueblos, y reyes saldrán de ti. Y estableceré mi alianza entre nosotros dos, y con tu descendencia después de ti, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo tu Dios y el de tu posteridad'»⁴⁹. De este tema hablan también diferentes autores del Nuevo Testamento, sobre todo Pablo, especialmente en la carta a los Romanos y en la dirigida a los Gálatas.

El Corán recoge la imagen de Abrahán como guía espiritual de la humanidad: «Y cuando su Señor probó a Abraham con ciertas órdenes. Al cumplirlas, dijo [el Señor]: 'Haré de ti guía [imán] para los hombres'»⁵⁰. Sin embargo, el Corán rechaza la pretensión de los judíos y los cristianos de monopolizar la figura de Abrahán, y le da la vuelta a esta pretensión en favor del islam. Afirma, en efecto: «[Judíos y cristianos] Dicen: 'Si sois judíos o cristianos, estáis en la vía recta'. [Y Dios responde a Mahoma:] Di: 'No, antes bien la religión de Abraham, que fue puro creyente [haníf] y no asociador'»⁵¹. Y en otro pasaje: «¡Gente de la Escritura! ¿Por qué disputáis de Abraham, siendo así que la Tora y el Evangelio no fueron revelados sino después de él? ¿Es que no razonáis? [...] Abraham no fue judío ni cristiano, sino que fue *haníf*, sometido a *Allah*, no asociador. Los más allegados a Abraham son los que le han seguido, así como este Profeta y los que han creído. *Alláh* es el Amigo de los creyentes»⁵².

Otros observan también que el cristianismo y el islam miran a Abrahán desde dos perspectivas bastante diferentes. En el islam Abrahán es el testigo del monoteísmo más radical y, como las demás

« Gn 17,4-7.

⁵⁰ Azora de la Vaca II, 124 (versión —corregida— de la Asociación Estudiantil Musulmana de Oregon State University).

⁵¹ Ib. II, 135 (versión de la Asociación Estudiantil Musulmana de Oregon State University).

⁵² Azora de la Familia de 'Imrán III, 65-68 (versión de la Asociación Estudiantil Musulmana de Oregon State University).

Islam y cristianismo

figuras bíblicas, el modelo de la perfecta sumisión a Dios. Sin embargo, la noción de promesa o alianza hecha a Abrahán, así como la de «historia de la salvación», que es común al judaísmo y al cristianismo, están prácticamente ausentes del islam⁵³.

De ahí que el concilio Vaticano II, en su constitución dogmática *Lumen gentium*⁵⁴, afirmase: «El designio de salvación abarca también a aquellos que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que confesando profesar la fe de Abrahán adoran con nosotros a un solo Dios, misericordioso, que ha de juzgar a los hombres en el último día»⁵⁵. La primera redacción de este texto decía: «Los hijos de Ismael que, profesando a Abrahán por padre, creen también en el Dios de Abrahán». La redacción definitiva no se pronuncia sobre la relación entre los musulmanes y Abrahán, sino que se limita a afirmar que los musulmanes profesan «tener la fe de Abrahán»⁵⁶.

106. *Estos últimos años se han producido muchas intervenciones de representantes de la jerarquía católica para intentar relanzar la necesidad del diálogo, pero al mismo tiempo han proyectado claridad sobre posibles equívocos. Juan Pablo II encuentra en primera línea en esta difícil frontera, y ha sido objeto de críticas por parte de quienes temen una caída de la Iglesia en posiciones consideradas ambiguas y demasiado laxistas...*

Estoy convencido de que el Papa constituye la expresión más significativa del intento de llevar a cabo un diálogo auténtico. Juan Pablo II continúa favoreciendo la construcción de «puentes» y de ocasiones de encuentro entre cristianos y musulmanes, y se opone enérgicamente —como ha hecho en muchas ocasiones después del atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York y durante los conflictos de Afganistán e Iraq— a la idea de un choque entre civilizaciones y entre religiones. Los testimonios más significativos de esta posición son la invitación dirigida a los católicos para que procedieran a una jornada

Cien preguntas sobre el islam

de ayuno el 14 de diciembre de 2001 (que coincidía con el último día del ramadán) y el encuentro entre representantes de las religiones promovido en Asís el 24 de enero de 2002.

Juan Pablo II ha sacado otras veces a la luz el empleo de la fe como un instrumento con fines políticos o militares que se oculta en ciertas llamadas en clave religiosa contra Occidente, así como en las dirigidas contra el terrorismo islámico. El Papa es muy consciente de que una parte del islam —probablemente minoritaria, aunque capaz de influir en la comunidad— aviva el fuego de las contraposiciones y recurre a consignas de tipo religioso para intentar reagrupar el mundo musulmán, apoyándose incluso en situaciones lacerantes como la palestina. Pero sabe asimismo que la polarización de las posiciones sería una catástrofe, no sólo para las minorías cristianas que viven en países islámicos, sino para toda la humanidad, que podría tener que vérselas con mil millones de musulmanes «convocados» por ciertas consignas: una perspectiva ésta de la que, a buen seguro, no es fácil percatarse, pero inminente no obstante, y que el reciente conflicto de Afganistán ha vuelto a sacar, dramáticamente, a escena.

El Papa, mientras vuelve a plantear la necesidad de un diálogo entre identidades diferentes, no cesa de recordar la necesidad de promover el respeto de los derechos humanos, entre los que pone en primer lugar el de la libertad religiosa. Éste implica la posibilidad de profesar la propia fe y adherirse a otra: dos problemas que, como sabemos, quedan aún por resolver en muchos países islámicos.

En conclusión, no hay nada de renuncia en la posición de Juan Pablo II, a lo sumo su magisterio revela una admirable síntesis entre la reafirmación de la fe cristiana y la preocupación por que ésta pueda seguir siendo practicada por todas partes. Y con esto, como él mismo dijo al reunirse con los líderes religiosos en Asís, «queremos mostrar al mundo que el impulso sincero de la oración no lleva a la contraposición y menos aún al desprecio del otro, sino más bien a un diálogo constructivo, en el que cada uno, sin condescender de ningún modo con el relativismo ni con el sincretismo, toma mayor conciencia del deber del testimonio y del anuncio».

107. A través de las multiformes iniciativas del voluntariado, miles de católicos se encuentran desde hace años en primera fila en las expe-

Islam y cristianismo

riencias de acogida de emigrantes, muchos de los cuales son de religión islámica. ¿En qué condiciones pueden convertirse también estos «encuentros de la vida cotidiana» en ocasiones de diálogo?

Lo que veo hacer a los voluntarios católicos en Italia (y en España) es verdaderamente digno de ser destacado desde el punto de vista de la asistencia, merece respeto y admiración por la generosidad y la dedicación que derrochan.

Sin embargo, en más de una ocasión he notado una cierta dificultad a la hora de expresar las motivaciones de tanta generosidad, a la hora de dar razón de sus gestos como expresión de caridad y, por consiguiente, de fe. A veces por una especie de azoramiento o de «recato» respecto a los emigrantes musulmanes. Incluso he encontrado a personas que, en las casas de acogida o en los comedores, han renunciado a santiguarse antes de las comidas por «respeto» a la fe de los musulmanes allí hospedados. Esto, en verdad, más que un signo de respeto, me parece un faltar a las razones verdaderas del gesto que se realiza y de la obra que se sostiene. ¿Por qué habría de organizar un cristiano un comedor para pobres y emigrantes, sean del credo que sean, sino para realizar un gesto de caridad cristiana? ¿Y por qué habría de avergonzarse de atestiguarlo a todos los que tiene delante, incluidos los musulmanes? Si no fuera así, los centros de acogida promovidos por la Iglesia correrían el riesgo de transformarse en una especie de «supermercados de la solidaridad». Desarrollarían, sin duda, una obra meritoria, pero suprimiendo el verdadero motivo de la acción, que es, precisamente, el testimonio cristiano.

Pero, ¡ojo!, no es cuestión de proselitismo, sino de autenticidad, de capacidad de expresar la verdad sobre nosotros mismos en lo que hacemos. Sería ciertamente un error *condicionar* el pan que ofrecemos a la adhesión al Evangelio: esto resultaría un acto de proselitismo verdaderamente inaceptable. Lo que se pide es más bien la autenticidad, el testimonio sencillo de la fe que anima a los voluntarios y que les lleva a ayudar a todos sin exclusiones de orden religioso, ideológico o político, a compartir las necesidades para compartir el sentido de la vida. Creo que se impone un sereno examen de conciencia sobre esto: ¿no se pierden por el camino las razones de tantas iniciativas de acogida dignas de alabanza? ¿No habría que reconsiderar tal vez las modalidades como se organizan y proponen estas iniciativas, a fin de que se

Cien preguntas sobre el islam

conviertan en una acción educativa tanto para quienes las hacen, como para los que se benefician de ellas?

108. *¿Puede contribuir la experiencia migratoria a modificar la visión tradicional y ciertos prejuicios de los musulmanes respecto al cristianismo y a los cristianos?*

Ya hemos visto antes que, según una mentalidad más bien difundida en los países islámicos, al cristiano se le considera como un creyente que todavía no ha completado el itinerario hacia la plenitud de la fe. Esta plenitud sólo puede ser alcanzada mediante la adhesión a las enseñanzas del Corán. También hemos de hacer las cuentas con una especie de identificación, que se ha ido consolidando a lo largo de los siglos, entre todo lo que se atribuye a Occidente y al cristianismo. En este sentido, la inmigración que recibe Europa constituye una gran ocasión para contribuir a desmontar algunos tópicos y para permitir un conocimiento reconciliado, más realista y con menos prejuicios, del cristianismo y de los cristianos.

Los ejemplos son muchos: el emigrante musulmán puede darse cuenta en Europa de que hay otras experiencias religiosas, además de la musulmana, con las que es posible convivir en un marco de libertad y de pluralismo. Puede madurar en él la convicción de que es posible vivir como creyentes aun sin las «garantías» ofrecidas por un Estado confesional, que es posible separar la política de la religión y estar laicamente al servicio del bien común, que la razón no es hostil, sino profundamente amiga de la fe y que la modernidad representa una oportunidad histórica para medir la verdad de nuestra propia fe dentro del mundo. Por último, que es un error identificar el cristianismo con Occidente, aunque el primero figure entre los elementos fundadores de la civilización del segundo.

En este sentido, el testimonio que los cristianos están llamados a dar resulta decisivo. Algunos aspectos de la vida de Occidente —como el difundido relativismo moral, una mal entendida concepción de la libertad trocada por la posibilidad de hacer lo que quiera cada uno sin la menor referencia a un ideal, la conversión del cuerpo femenino (aunque también del masculino) en una mercancía— confirman a los musulmanes cuando juzgan corrupta y decadente a la sociedad occidental.

Y me parece que estos aspectos deberían ser afrontados con un mayor espíritu crítico por parte de los cristianos, porque son indicios

Islam y cristianismo

significativos de una sociedad que ha suprimido a Dios de su horizonte de referencia y considera la religión como un objeto decorativo de escaso valor para exhibir en una especie de «salón de los valores»: una cosa interesante, tal vez incluso original, pero, en definitiva, carente de influencia sobre la vida. Cuando los musulmanes critican la sociedad occidental por la disolución de sus costumbres y porque la consideran una civilización que ha renunciado, sustancialmente, a Dios, invitan también de una manera indirecta a los cristianos a interrogarse sobre el significado de su presencia en esta sociedad, sobre la densidad de su testimonio y sobre la incidencia de la fe en los ambientes en que viven.

Creo que, desde este punto de vista, la inmigración puede representar una buena oportunidad también para los cristianos, un signo de los tiempos, y sugiere una interesante comparación con el pasado. En los siglos pasados fueron muchos los misioneros que marcharon a los países islámicos, pero su predicación fue impedida o sustancialmente neutralizada por la fuerte presión cultural y social llevada a cabo por el islam; esto impidió de hecho a millones de musulmanes conocer el cristianismo. (Entiéndase bien: al menos conocerlo, no convertirse al mismo). La historia nos propone hoy una dinámica inversa: millones de musulmanes vienen a aquella Europa de la que habían partido los misioneros, pero encuentran una sociedad donde el cristianismo está ausente, perdido o en vías de extinción. Muchos amigos musulmanes venidos a Italia y a España en particular o a Europa en general me han atestiguado la decepción que les ha producido el hecho de que creían poder encontrar en Occidente un mantillo cristiano y una sociedad penetrada por la religiosidad y, sin embargo, sólo han encontrado tenues huellas de la misma.

Tal vez la presencia de tantos musulmanes pueda convertirse en una provocación positiva para los cristianos, en un estímulo para despertar su fe del letargo en que se ha sumido. La presencia islámica en Europa, como la de los emigrantes cristianos procedentes del Tercer mundo (que con frecuencia dan testimonio de una fe más dinámica y animosa) puede constituir para los cristianos occidentales la invitación a una emulación espiritual.

109. Hay quien sostiene que el mismo concepto de diálogo es algo extraño a la mentalidad islámica y que, por consiguiente, más allá de

Cien preguntas sobre el islam

las buenas intenciones que animan a los protagonistas por parte cristiana, el resultado efectivo es un diálogo de sordos. ¿ Qué se puede responder a los que califican de ingenuos y estériles los intentos puestos en marcha estos años?

Es preciso reconocer que las iniciativas ligadas a la cultura del diálogo han partido casi siempre de cristianos, aunque estos últimos decenios se ha producido una cierta apertura en el mundo islámico: recuerdo, por ejemplo, los congresos islámico-cristianos promovidos por el CERES (*Centre d'Études et de Recherches Economiques et Sociales*) y por la fundación Ál al-Bayt auspiciada por el príncipe Hassan, hermano del difunto rey Hussein de Jordania, algunos encuentros bilaterales en que han participado representantes de la universidad islámica al-Azhar, tanto en el Vaticano como en El Cairo, y las actividades de grupos pequeños, pero significativos, en Líbano. Algunos intelectuales musulmanes reconocen públicamente que en su mundo tienen que recuperar un cierto retraso y que mientras existe, por ejemplo, una buena tradición de islamistas cristianos, son verdaderamente pocos los estudiosos musulmanes del cristianismo. Además, la producción editorial islámica sobre el cristianismo es, por lo general, de naturaleza polémica y más bien agresiva o bien de corte apologético, con el objetivo declarado o implícito de defender al islam de las «acusaciones de Occidente». Están, es cierto, los estudios de algunos intelectuales musulmanes que han puesto en marcha una reflexión sobre el cristianismo con actitud dialogante, pero no se puede hablar de un auténtico filón de diálogo.

En el fondo, el musulmán sigue convencido de que el islam es la última y definitiva religión revelada, que en el Corán se encuentran tanto el verdadero judaísmo como el auténtico cristianismo, y que los judíos y los cristianos habrían alterado sus Escrituras. Quien posee ya toda la verdad, ¿qué novedad podría aprender practicando el diálogo interreligioso? Es evidente que esta posición pesa como tina losa sobre la posibilidad de construir un diálogo auténtico, aunque las razones a favor de un encuentro en la verdad, que he ilustrado antes, siguen siendo válidas. Es preciso orar para que prevalezcan, siendo conscientes de que, como dijo Juan Pablo II en Asís, orar «no significa evadirse de la historia y de los problemas que ésta presenta. Al contrario, es optar por hacer frente a la realidad no solos, sino con la fuerza que viene de lo Alto, la fuerza de la verdad y del amor cuya última fuente está en Dios».

Islam y cristianismo

110. *Los cristianos árabes tienen a sus espaldas una convivencia de trece siglos con el islam. ¿ Qué enseñanzas podemos sacar de su experiencia?*

Deseo subrayar que, al contrario de lo que piensan muchos, tanto en Occidente como en Oriente, «árabe» no es sinónimo de «musulmán»: el capítulo segundo de los Hechos de los Apóstoles nos recuerda que en el día de Pentecostés había también árabes entre los neófitos convertidos al cristianismo, y en la actualidad hay más de 12 millones de árabes cristianos. Los árabes no nacieron con Mahoma; antes del nacimiento del islam vivían en la Península arábiga judíos, cristianos y paganos. Como consecuencia de su predicación y de la expansión musulmana por Oriente Medio (636-642 d. de C), los cristianos de esa zona fueron arabizados progresivamente y han vivido con los musulmanes bajo la jurisdicción del islam como protegidos⁵⁷.

A lo largo de los siglos ha habido muchas experiencias positivas de encuentro e intercambio en el ámbito personal; unas experiencias basadas sobre todo en el hecho de que ambas partes reconocen como fundamental la dimensión trascendente de la existencia y el carácter absoluto de algunos valores. Sin embargo, se ha manifestado más problemático el encuentro con el islam en cuanto sistema sociopolítico que ha seguido a la politización de la religión y a la tentación —siempre apremiante en la tradición musulmana— de imponer el propio dominio. Una tentación que, a su vez, es hija de la convicción de poseer el monopolio de la verdad, de la certeza de tener en el Corán la revelación perfecta y definitiva.

Una de las enseñanzas más preciosas que, como árabes cristianos, hemos recibido de los musulmanes a lo largo de los siglos es la prioridad absoluta reconocida a Dios, que penetra incluso los aspectos cotidianos de la vida; no se trata de un Dios-objeto-decorativo-de-escaso-valor, sino de un Dios con el que estamos llamados a hacer cuentas en cada momento. A este respecto, conservo un pequeño recuerdo personal que me produjo un gran impacto. Un viernes que me encontraba en El Cairo, el peluquero en cuyo establecimiento había entrado poco antes de medio día me dijo amablemente: dentro de unos minutos empezará la

Cien preguntas sobre el islam

oración ritual y suspenderé el trabajo, le aconsejo que vaya al barbero cristiano, que se encuentra a cincuenta metros de aquí. Su sinceridad y honestidad me indujeron a permanecer en su establecimiento y esperar al final de la oración ritual: me había dado un testimonio de verdadero creyente, dispuesto incluso a perder un cliente con tal de no renunciar a un gesto de fe. Por otra parte, es preciso reconocer que esta prioridad reconocida a Dios puede degenerar fácilmente o bien en el fanatismo, o bien en el olvido de las propias responsabilidades respecto a la sociedad. Eso es lo que sucede siempre en El Cairo, donde algunos servicios públicos (por ejemplo, el registro civil o la oficina de pasaportes) quedan de hecho bloqueados durante todo el mes de ramadán.

Nosotros, los cristianos árabes, hemos aprendido a apreciar los aspectos positivos y los negativos de la coexistencia, huyendo tanto de la tentación de adoptar una actitud bonachona ingenua, como de una oposición cargada de prejuicios, así como de un rechazo sistemático de lo que pertenece a la otra tradición.

111. *¿ Se puede hablar, entonces, de una especie de vocación histórica de los árabes cristianos, de una llamada a hacer de puente entre dos civilizaciones que, al mismo tiempo, están alejadas y son vecinas?*

En efecto, los cristianos árabes podemos ayudar a los cristianos occidentales tanto a comprender el islam en todas sus dimensiones, como a convivir con él, sin la presunción de dar lecciones a nadie, sino limitándonos a comunicar los frutos de nuestra experiencia milenaria. Somos como un puente que une dos orillas y, como todo puente, para llevar a cabo la finalidad para la que ha sido construido, debe ser pisado (en ocasiones con descuido, o incluso con hostilidad) por los que quieren pasar de una orilla a la otra. No somos iguales a los occidentales porque somos árabes, ni a los musulmanes porque somos cristianos. En el fondo, somos considerados como extraños por estos dos mundos, aunque pertenecemos profundamente a ambos. Se trata de una posición muy incómoda, vertiginosa, pero es la *conditio sine qua non* para seguir siendo de verdad puente. Y ésta es nuestra auténtica vocación histórica, semejante —permítaseme esta comparación comprometedor— a la posición de Jesucristo en la cruz. Ésta une, en sentido vertical, la tierra y el cielo, la humanidad a la divinidad, y, en sentido horizontal, Oriente y Occidente, los vecinos y los alejados.

APÉNDICE DOCUMENTAL

CRONOLOGÍA DEL ISLAM

Mahoma

- 570 ca. Nacimiento de Mahoma poco después de la muerte de su padre.
- 577 Muerte de su madre, Amina. Mahoma es educado primero por su abuelo y después por su tío.
- 591 ca. Entra al servicio de Khadíja como caravanero. Se casa con ella cinco años después.
- 610 Primeros versículos coránicos. Predica durante tres años en secreto.
- 613 Predicación pública en La Meca.
- 615 La hostilidad de la tribu de los Quraysh conduce al éxodo de los fieles musulmanes a Etiopía.
- 622 Emigración (hégira) de Mahoma hacia Yathrib (Medina).
- 624 Victoria islámica contra La Meca en la batalla de Badr.
- 628 Conquista islámica del oasis judío de Jaybar.
- 630 Entrada triunfal de Mahoma en La Meca.
- 632 Muere en Medina.

Califato

- 632-633 Guerra contra los «apóstatas».
- 634 Comienza la campaña militar contra los imperios bizantino y persa.
- 636 Batalla de Yarmük: los bizantinos pierden Siria.
- 639-642 Conquista de Egipto.

Cien preguntas sobre el islam

- 653 Fijación de los textos coránicos bajo el califa °Uthman.
- 656 Alí, sobrino y yerno de Mahoma, es elegido como cuarto califa.
- 656-57 Guerra civil entre °Alí y °Á'isha, viuda de Mahoma: los musulmanes se dividen entre sunníes, shí'íes y kháwárij (escindidos).
- 660 Mu°awiya se proclama califa en Damasco. Comienza la dinastía omeya.
- 668-73 Primer asedio a Constantinopla.
- 670 Expansión por el norte de África.
- 680 Masacre de Hussayn, hijo de °AH, en Karbala. Se ensancha la fractura entre sunníes y shí'íes.
- 711 Paso del estrecho de Gibraltar. Hundimiento del reino visigodo.
- 713 La expansión hacia el Este llega al delta del Indo.
- 732 Carlos Martel detiene a los musulmanes en la batalla de Poitiers (Francia).
- 750 Hundimiento de la dinastía omeya (excepto en al-Andalus, la España islámica). Comienza la dinastía abbasí.
- 786-809 Califato de Hárün al-Rashíd. Máximo esplendor del imperio islámico.
- 827-902 Conquista árabe de Sicilia.
- 954 Difusión del islam ismaelí en la India.
- 969 Conquista fatimí de Egipto y fundación de El Cairo y de la mezquita al-Azhar.
- 1000 ca. Primeras conversiones de jefes del África negra.
- 1000-1021 Gobierno del califa fatimí al-Hákim: endurecimiento de las medidas contra los cristianos.
- s. XI Conversión del reino africano de Gana al islam.
- 1061-1092 Los árabes abandonan Sicilia tras ser conquistada por los normandos.
- 1071 La victoria de los seléucidas sobre los bizantinos abre Asia Menor a las tribus turcas.
- 1076 Los seléucidas arrebatan Damasco a los fatimíes.
- 1099 Los cruzados entran en Jerusalén.
- 1187 Victoria de Saladino en Hattín.
- s. XIII Difusión del islam por Bengala con la conversión de budistas e hinduistas.

Cronología del islam

- 1236 Fernando III de Castilla conquista Córdoba.
- 1258 Los mongoles conquistan Bagdad. Fin del califato abbasí.
- 1317 Primer rey musulmán en el trono de Dongola, que ya era reino nubio cristiano.
- Mitad s. XV Asedio del islam a la isla de Java.
- 1453 Conquista de Constantinopla por parte de los turcos otomanos.
- 1475 Introducción del islam en Filipinas.
- 1492 Acaba la *Reconquista* con la capitulación de Granada.
- s. XVI Destrucción del último Estado nubio cristiano.
- 1506 *Jihád* del *imán* al-Gází contra los cristianos de Etiopía.
- 1516 Victoria de los otomanos sobre los mamelucos y ocupación de Siria.
- 1526 Batalla de Mohács. Hungría cae bajo el imperio otomano.
- 1526-1858 Reino de la dinastía mogola en la India.
- 1529 Asedio a Viena por parte de los otomanos.
- 1571 Derrota de la flota otomana en la batalla de Lepante.
- 1798-1801 Campaña de Napoleón Bonaparte en Egipto.
- 1865-1885 Conquista rusa de los territorios islámicos de Asia Central.
- 1918 El imperio otomano sale derrotado de la primera guerra mundial.
- 1924 Abolición del califato por obra de Musíala Kamál Attatürk.

Edad contemporánea

- 1932 Nace el reino de Arabia Saudí.
- 1947 Creación de un Estado para los musulmanes de la India: Paquistán.
- 1948 Nacimiento del Estado de Israel y comienzo de la diáspora palestina.
- 1962 Independencia de Argelia al final de un prolongado conflicto contra la dominación francesa.
- 1967-70 La guerra de Biafra enfrenta a cristianos y a musulmanes nigerianos.
- 1969 Creación de la Organización de la Conferencia Islámica.
- 1979 Triunfa la revolución islámica de Jomeini en Irá .
- 1979-89 Los *mujáhidln* combaten contra la Armada roja que ocupa Afganistán.

Cien preguntas sobre el islam

- 1980-88 Guerra Irán-Iraq. De nada sirven las mediaciones de los países islámicos.
- 1983 Proclamación de la *sharPa* en Sudán. Se reinicia la insurrección en el Sur del país.
- 1987 Después de años de choques conducidos por el Frente Nacional de Liberación Moro se sella un acuerdo con el gobierno filipino.
- 1990 Iraq invade Kuwait. Envío de tropas estadounidenses al Golfo.
- 1991 Guerra del Golfo. Conferencia de Madrid entre árabes e israelíes.
- 1992 Dan comienzo las violencias de los grupos islámicos en Argelia.
- 1993 Acuerdos de Oslo entre Israel y la OLP de Arafat al que se oponen los grupos radicales.
- 1996 Los talibán afganos entran en Kabul.
- 1999-2002 Numerosos Estados de la federación nigeriana proclaman la *shari'a*.
- 2000 Estalla la segunda Intifada palestina.
- 2001 Ataques terroristas en Nueva York y Washington. El jefe de *al-Qá'ida*, Ben Laden, elogia repetidamente a los terroristas y lanza el *jihad* contra Occidente. Ofensiva diplomática y militar internacional contra el terrorismo.

LA MEDIALUNA EN EUROPA

Las procedencias

Autóctonos (griegos musulmanes)	200.000	2%
Convertidos (europeos convertidos al islam)	150.000	1%
De Oriente Medio (incluidos los iraníes)	770.000	7%
Ex yugoslavos y albaneses	600.000	5%
Turcos y kurdos	3.300.000	29%
Asiáticos	1.100.000	10%
Magrebíes	4.450.000	38%
Africanos	715.000	6%
Otros	189.000	2%
TOTAL	11.474.000	100%

MAPA DEL ISLAM EN ESPAÑA

¿ Cuántos son los musulmanes?

Cuando hay que «medir» la pertenencia religiosa, la estadística puede ayudar, pero no es nunca resolutive. La cuantificación del islam español que proponemos deriva de la suma de dos realidades: la de los *inmigrados*, que incluye en su interior tanto a los regulares como a los clandestinos, y la de los *españoles*, que, a su vez, incluye a los extranjeros que a lo largo del tiempo han ido adquiriendo la ciudadanía española y a los españoles convertidos al islam.

Por lo que respecta a los extranjeros, se suele hacer referencia al porcentaje de musulmanes respecto al total de la población que se registra en los países de origen de los inmigrados, y que es «proyectada» asimismo sobre el contexto español. Tomando como base este criterio, la edición 2001 del «Dossier estadístico de inmigración» de Caritas —que viene siendo considerado como el instrumento más autorizado en la materia y que utiliza y reelabora los datos recogidos por los Ministerios de Interior de los respectivos países— y del Anuario estadístico de extranjería del Ministerio del Interior español (Delegación del Gobierno para la extranjería y la inmigración, Madrid, 2001) se calcula en 500.000 el número aproximado de musulmanes extranjeros presentes de manera regular en España a finales del año 2000, equivalente al 1,28 % del total de la población extranjera española. A éstos debemos añadir tres categorías de personas: los que viven en una situación de clandestinidad; los que, procedentes del

Cien preguntas sobre el islam

exterior, han obtenido estos años la ciudadanía española, y los ciudadanos de origen español que se han convertido al islam. Como en estos tres casos se trata de áreas difícilmente cuantificables, hemos de limitarnos a proponer una estimación, que gira en torno a las 550.000 almas por dar un número redondo.

De dónde proceden

El islam que vive en España es, junto con el caso italiano, uno de los más abigarrados en el ámbito europeo por lo que se refiere al origen geográfico de sus componentes. A diferencia de Francia, de Alemania y de Gran Bretaña, donde las comunidades más preponderantes con mucho son, respectivamente, la magrebí, la turca y la indo-paquistaní, en España existe una gran variedad de componentes étnico-nacionales.

El 70 % llega de África (fundamentalmente del Mágreb y de otros países norteafricanos y subsaharianos, sobre todo senegaleses en este último caso); en menor medida, en torno a un 20%, tenemos a los procedentes de la zona mediorienta (Egipto, Siria, Iraq, Jordania, Líbano esencialmente) y también de Turquía y de los países balcánicos (Yugoslavia y Bosnia Herzegovina sobre todo), debiéndose el 10% restante a los procedentes de diversas zonas extremorientales como Filipinas, India, Paquistán y Tailandia, entre otras menores.

Las comunidades nacionales más consistentes son las marroquíes, que alcanzan la mitad del total, seguidas por las argelinas, tunecinas, senegalesas, egipcias y numerosos grupos nacionales inferiores a las 10.000 unidades. La comunidad marroquí es la que ha conocido el mayor incremento a lo largo de los años como consecuencia de las llegadas masivas a causa de la constante depresión económico-social, con un incremento que va del 10% al 15% según las provincias.

La dimensión familiar

Prevalece claramente el componente de sexo masculino, aunque con muchas diversificaciones en el interior de las distintas comunida-

Mapa del islam en España

des. Las mujeres oscilan entre el 20% y el 33 % entre los inmigrantes procedentes de diversos países del norte de África, y bajan al 17 % en el caso de los senegaleses. En el panorama de la presencia extranjera en España, desde hace algunos años —frente a la ralentización de las entradas regulares por motivos laborales respecto al pasado— han aumentado de manera significativa las reagrupaciones familiares (hijos, mujeres, abuelos, etc.) y esto ha tenido lugar sobre todo en las comunidades nacionales con fuerte connotación islámica, lo que prueba la existencia de un progresivo proceso de estabilización en España. En consecuencia, por encima de los números, en el islam español, como en el caso italiano, va en aumento la importancia de la dimensión familiar y de las problemáticas conexas: matrimonio, educación, inserción escolar, desarrollo de la segunda generación.

Las organizaciones

La mayoría de los musulmanes que viven en España practica el islam en el ámbito personal, en el familiar y en pequeñas comunidades, y no mantiene un tipo de relación fija con grupos organizados. A la multiplicidad de las procedencias geográficas y de las diferencias étnico-nacionales se une una notable diversificación de las «pertenencias» en el ámbito doctrinal y espiritual: a una mayoría de observancia sunní se añade una minoría de shííes, y el fenómeno de las fraternidades, un componente místico del islam, se muestra más bien difuso y difícil de precisar. Hay varias, y la más significativa es la de la *Muridiyya*, a la que se ha adherido buena parte de la comunidad senegalesa, mientras que una minoría de la misma comunidad está adherida a la fraternidad de la *Tijaniyya*.

A grandes rasgos, cuatro son los grupos que se distinguen en territorio español: los musulmanes de origen norteafricano y mediorientales que se han establecido por razones de índole profesional y/o política, y entre los hay que incluir a los inmigrantes indocumentados, cuyo número supera los 400.000. Los estudiantes de países mediorientales y norteafricanos, en número variable según los años, que vienen a España para cursar estudios universitarios o de posgrado cuyo montante puede situarse en los 10.000. Cabe añadir otros dos, el de los

Cien preguntas sobre el islam

musulmanes de Ceuta y de Melilla, en torno a unos 80.000, los cuales han logrado un estatus político gracias a las organizaciones de partidos políticos implantados en aquellas ciudades autónomas. Y por último, los musulmanes españoles conversos, con un número que puede situarse entre los 20.000 y los 25.000. En su mayoría se trata de católicos y militantes de grupos izquierdistas de signo marxista que, desilusionados ante la situación política y espiritual que deviene a partir de las décadas de los años 70 y los 80, acabaron abrazando el islam.

Cabe subrayar, por lo tanto, que la mayoría de los musulmanes que viven en España no se reconoce en ninguna de las organizaciones de carácter globalizador que hemos mencionado, ni en otras menores, y vive su pertenencia al islam y a la comunidad islámica de una manera individual e informal. Son varias las fuentes que coinciden en considerar que sólo el 5% de los musulmanes frecuenta de modo regular la mezquita para la oración del viernes.

Las labores llevadas a cabo en los últimos tiempos por los grupos integristas financiados por Arabia Saudí buscando hacerse con el control político de las comunidades islámicas en el ámbito español han desencadenado una lucha sin cuartel, como lo demuestra el enfrentamiento existente desde tiempo atrás en las mezquitas desperdigadas por el territorio nacional español, así como el hecho de que los representantes de la FEERI (Federación Española de Entidades religiosas Islámicas) y la UCIDE (Unión de las Comunidades Islámicas de España), que representan ambos a la CIÉ (Comisión Islámica de España) estuviesen enfrentados. El enfrentamiento que viene dividiendo a ambos grupos desde tiempo atrás (cuando Mansur Escudero lideraba la FEERI) tiene como causa primordial el dinero, dado que Ryad Tatory (representante de la UCIDE) firmó por cuenta propia con el Estado español el acuerdo de financiación con las comunidades islámicas españolas. Dicho acuerdo no fue aceptado por la FEERI, cuyo actual portavoz es Yúsuf Fernández Ordóñez, pero sin embargo ésta se vio obligada a firmarlo para no quedar sin financiación.

Así, pues, la inmensa mayoría del centenar de asociaciones islámicas que existe en España se encuentran divididas entre la FEERI, de talante moderado, y la UCIDE, de tendencia fundamentalista, a la que repetidamente se la ha acusado de recibir dinero de Arabia Saudí y de los Hermanos Musulmanes.

Mapa del islam en España

En materia de legislación relativa a las comunidades islámicas en España cabe destacar los siguientes acuerdos alcanzados con el Estado español: la ley 26 de 10 de noviembre de 1992, que recoge el Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España, y la posterior Instrucción de 10 de febrero de 1993, sobre la inscripción en el Registro Civil de determinados matrimonios celebrados en forma religiosa, que admite en este registro a quienes contraen matrimonio islámico. En el Acuerdo de Cooperación de 1992 se regulan diferentes cuestiones: el estatuto de los dirigentes islámicos e imanes, su situación personal en el ámbito de la seguridad social y forma de cumplimiento del servicio militar; protección jurídica de las mezquitas; atribución de efectos civiles al matrimonio islámico; asistencia religiosa en establecimientos públicos y centros docentes; beneficios fiscales aplicables a determinados bienes y actividades de los entes que componen la Comisión Islámica de España; conmemoraciones de festividades religiosas islámicas y, finalmente, la colaboración del estado en la conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico Islámico. Hay que precisar, en lo que respecta al convenio educativo, que éste no se ha puesto en marcha porque no ha habido entendimiento entre FEERI y UCIDE a la hora de elegir los profesores de Islam.

GLOSARIO

Alláh

Contracción de la palabra árabe *al-iláh*, el dios, para significar el Dios por excelencia, Dios. Los cristianos y los judíos de lengua árabe también llaman a Dios con este término. Alá tiene 99 nombres divinos: el Misericordioso, el Soberano, el Santo, el Vigilante, etc.

Aya

Signo divino. En la concepción islámica se refiere a cada versículo coránico.

Califato

Del árabe *khiláfa*, sucesión. El califato ha durado de manera casi ininterrumpida desde la muerte de Mahoma el año 632 hasta 1924, año en que fue abolido por la Turquía republicana. Su reconstitución la consideran hoy necesaria muchos grupos radicales islámicos para liberar al mundo de la así llamada *jáhíiyya* (véase esta palabra).

Corán

Del árabe *al-Qur'an*, «recitación» o «proclamación». El nombre del libro sagrado de los musulmanes deriva de la primera exhortación del arcángel Gabriel a Mahoma: *igra'* (¡Lee! ¡Recita!). Está compuesto de 114 azoras o capítulos, dispuestas todas ellas por orden de extensión salvo la primera, llamada *al-faiiha*.

Glosario

Da'wa

Llamada. Expresa la acción misionera de propagación del islam.

Din wa-dunyá wa-dawla

Religión, sociedad y Estado. Fórmula con la que se define la religión islámica según la concepción islámica clásica y en muchas interpretaciones modernas que consideran inseparables estos tres elementos.

Dhimmi

Significa «protegido» y se refiere a la gente del Libro, o sea, a los fieles judíos y cristianos, que disponen de un libro sagrado. Estos últimos están puestos bajo la protección (*dhimma*) del Estado islámico si cumplen ciertas condiciones concretas previas; en particular, el impuesto de capitación (sobre el individuo), la *jizya*. Con el paso del tiempo, la condición de los *dhimmies* se ha convertido en sinónimo de «ciudadanos de segunda clase».

Fatiha

Azora «que abre», primera azora del Corán, usada como oración ritual por los musulmanes. Dice así: «¡En el nombre de Alá, el Compasivo, el Misericordioso! Alabado sea Alá, Señor del universo, el Compasivo, el Misericordioso, Dueño del día del Juicio, a Ti solo servimos y a Ti solo imploramos ayuda. Dirígenos por la vía recta, la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados».

Fatwa

Respuesta u opinión jurídico-religiosa emitida por un jurista a una cuestión concreta.

Fiqh

Derecho islámico. Los textos islámicos han dado lugar a diferentes interpretaciones por parte de las distintas escuelas jurídicas. El especialista en el *fiqh* recibe el nombre de *faqih* (plural *ñiqaha'*).

Iladith

1.a colección de los dichos y hechos de Mahoma tal como fueron referidos y recogidos por sus compañeros o por sus discípulos. Al que los

Cien preguntas sobre el islam

estudia se le llama *muhaddith*. Hay seis grandes colecciones de *ahadith* consideradas como auténticas (*sahih*).

Hajj

La peregrinación a La Meca. Quinto pilar del islam: debe hacerla al menos una vez en la vida quien tenga posibilidades, entre los días 9 y 13 del mes de *Dhül-hijja*. En ella participan cada año por lo menos dos millones de fieles, que siguen un ritual minucioso. Entre los principales actos figuran el *tawáf*, que consiste en dar siete vueltas alrededor de la Ka'aba, el *sa'í*, una carrera entre las colmas de Safa y Marwa, la lapidación simbólica del diablo junto a Mina, y la ofrenda de un sacrificio animal. El ritual culmina en la oración sobre el monte [°]Arafat. Cuando la peregrinación a La Meca se realiza fuera del mes de *Dhü I-hijja* se considera «pequeña» y, por consiguiente, recibe el nombre de [°]*umra*, visita.

Hégira

Del árabe *Hijra*, emigración. Se refiere a la huida de Mahoma desde La Meca a Yathrib (rebautizada después con el nombre de *Madínat al-nabl*, la ciudad del profeta, o Medina), que marca el año 1 del calendario lunar islámico (622 d. de C).

Hudüd

Plural de *hadd*, límite. Con este término se definen las penas coránicas «canónicas», o sea, derivadas de la aplicación de la *shari'ca*.

Fjaz

Milagro. Se refiere, en la tradición islámica, al Corán, al que se le atribuye un estilo literario «inimitable» que demostraría su origen divino.

Imam

Imán. Título religioso que se aplica a aquel que «está delante», que guía la oración colectiva en la mezquita. Según los shl'íes, este título fue llevado por los doce descendientes de Alí que se sucedieron a la cabeza de la comunidad y es, por tanto, una prerrogativa de pocos elegidos, como fue el caso del imán Jomeini.

Glosario

Islam

Deriva del verbo *aslama* y significa «sumisión». Para los musulmanes (los sometidos a Dios), el islam es la religión «natural» y original del hombre. En este sentido, el Corán considera «musulmanes» a todos los profetas enviados por Dios.

Jáhiliyya

Literalmente, la ignorancia. El término se refiere a la sociedad árabe preislámica, pero actualmente se refiere a la sociedad que no conoce o no aplica el islam; equivale a sociedad bárbara o pagana.

Jihád

De la raíz árabe *j-h-d*, esforzarse, luchar. El contexto en que este término (masculino en árabe) se repite en el Corán es el del *jihád fí sabíl Alláh*, lucha por el camino de Dios, entendido por los exégetas musulmanes como sinónimo de guerra santa. La tesis, muy difundida además en Occidente, según la cual es preciso distinguir entre el «pequeño *jihád*», la guerra santa, y el «gran *jihád*», el esfuerzo ético-espiritual contra el mal, no tiene confirmación ni en la tradición islámica clásica ni en la elaboración teórica de los grupos islámicos que se vinculan al *jihád*, mientras que es una característica de las corrientes místicas.

Jomeinista

Se refiere a los grupos que adoptan la doctrina «revolucionaria» shi'í propia del ayatolá Jomeini, en particular la tesis sobre el «gobierno del docto» (*velayet-e-faqih*).

Ka'aba

La construcción cúbica que se encuentra en el centro del patio de la Gran Mezquita de La Meca en torno a la cual dan siete vueltas los musulmanes cuando realizan el *tawáf* durante la peregrinación. En ella se custodia la piedra negra, un bloque de pórfido negro (tal vez un meteorito). Según la tradición islámica, Abrahán habría elevado en aquel lugar un altar a Dios, por ese motivo mantuvo Mahoma la construcción, ordenando, no obstante, destruir los símbolos de las divinidades preislámicas que habían sido colocadas alrededor.

Cien preguntas sobre el islam

Kafir

Incrédulo o politeísta. *Kufīr* o *káfīr* en plural.

Mezquita

Del árabe *masjid*, lugar de postración. La mezquita no se puede comparar a una «iglesia musulmana», dado que no representa sólo un lugar de culto, sino también un centro de reunión cultural, social y política.

Muecín

Del árabe *mu 'adhdhin*, el que realiza la *adhán*, la llamada a la oración, desde lo alto del alminar. La llamada empieza pronunciando cuatro veces *Alláhu akbar* (Dios es el más grande), seguida de la *shaháda* (dos veces cada frase) y de la llamada propiamente dicha: «Venid a la oración, venid a la salvación» (dos veces cada frase), para acabar con un nuevo *Alláhu akbar* (dos veces) y diciendo, por último, «no hay más dios que *Alláh*».

Muñí

Aquel de quien emana la *fatwá*. En muchos países islámicos se refiere al cargo religioso más elevado de un Estado o de una región.

Mujáahidm

Plural de *mujáhid*, combatiente del *jihád*.

Nasara

Nazarenos. Término empleado por el Corán y la tradición islámica para referirse a los cristianos.

Pilares de la fe

Son cinco y son obligatorios para todo musulmán que haya llegado a la edad de la pubertad: la profesión de fe en *Alláh* y en su profeta (*shahada*), la oración ritual cinco veces al día (*salat*), la ofrenda de la limosna ritual (*zakát*), el ayuno durante el mes del Ramadán (*sawm*) y, por último, la peregrinación a La Meca, que ha de ser realizada al menos una vez en la vida por los que tengan la posibilidad de hacerla (*hajj*) (véase cada una de estas palabras).

Glosario

Qibla

Dirección en que se hace la oración. Mahoma la estableció hacia La Meca después de haber practicado la *qibla* judía hacia Jerusalén. En la construcción de las mezquitas se respeta siempre esta orientación.

Ridda

Apostasía del islam, también llamada *Irtidad*. La pena prevista para el apóstata (*murtadd*), al menos en teoría, es la muerte.

Salát

Oración ritual que consiste en gestos y frases preestablecidos. Puede ser comunitaria (en la mezquita) o individual. Debe ser recitada cinco veces al día (al alba, al medio día, por la tarde, a la puesta del sol y ya entrada la noche) en dirección hacia La Meca, siempre en estado de «pureza legal», o sea, practicando las necesarias abluciones. Segundo pilar del islam.

Sawn

Ayuno, en general el observado durante todo el mes lunar del ramadán, que corresponde al cuarto pilar de la fe. Consiste en abstenerse de tomar cualquier alimento, bebida y placeres desde la salida del sol hasta el ocaso. Es obligatorio para todo musulmán que ha llegado a la pubertad. Están exentos los enfermos, los que están de viaje o las mujeres encintas. No es válido el ayuno de las mujeres durante la menstruación y deben recuperar después los días perdidos.

Shaháda

Profesión de fe en *Alláh* y en su profeta. Este primer pilar del islam consiste en decir: «Atestigo que no hay más dios que *Alláh* y que Mahoma es su enviado» (*ash-hadu an lá ilaha illa Alláh wa-Muhammad rasül Alláh*). Basta con que alguien que no sea musulmán pronuncie esta frase para serlo.

Shan^ca

Abreviación común de *Shan^cat Alláh*, la ley de Dios. El Corán la presenta siempre como una ley de origen divino, de una «vía» que se opone a las «pasiones de aquellos que no saben». Su aplicación, parti-

Cien preguntas sobre el islam

cularmente en materia de derecho penal, constituye hoy la principal reivindicación de los grupos radicales y es tema de un encendido debate en muchos países islámicos. Las fuentes de la *shari'a* son el Corán y la *sunna*, la tradición del profeta cuyos textos han dado lugar a distintas interpretaciones por parte de las diferentes escuelas jurídicas.

Sheikh

Anciano, jeque. Título religioso que significa «presbítero». Se usa también en diferentes Estados árabes como título nobiliario.

shí'íes

De *Shfat 'Ali*, el partido de 'Alí, sobrino y yerno de Mahoma y marido de Fátima. Fueron protagonistas de la primera división en el seno del islam debida a la lucha por la sucesión que tuvo lugar a la muerte del profeta. Los shí'íes constituyen aproximadamente el 10% de los musulmanes. Viven, principalmente, en Irán, Paquistán, Iraq, Líbano y en algunos países del Golfo.

Sira

Biografía de Mahoma. La más autorizada es la escrita por Ibn Hishám en el s. IX.

Shüra

Consulta. Nombre que se da en los sistemas políticos islámicos al Consejo legislativo o consultivo.

Sunna

Conjunto de las tradiciones islámicas vinculadas a Mahoma.

Sunníes

Aquellos que se atienen a la Sunna. Constituyen el 90% de los musulmanes del mundo y están divididos en cuatro «ritos» o escuelas: la *hanafí*, vinculada a Abü Hanífa (700-768) y difundida por Turquía, Egipto, Siria, Iraq, Paquistán, Afganistán y la India; la *maliki*, que toma su nombre de Málik ben Anas (712-796) y está difundida por el Magreb y por el África negra; la *sha~fi'i*, del imán Sháfi'i (768-820) y difundida por el África oriental, el sur de Arabia e Indonesia; y la

Glosario

hanbalíe Ibn Hanbal (781-856) de Arabia Saudí, que ha dado origen a la rígida doctrina wahhábí de la familia real de Riad.

Sūra

Azora, capítulo del Corán. Son 114 en total y están subdivididas en mecanas y medinesas.

Tafsír

La disciplina de comentar el Corán. El comentarador es el *mufassir*.

Ta 'wil

Interpretación del Corán.

Tawhid

Unicidad. La fe en el Dios único.

Ulema

Del árabe *'ulama'* (plural de *'alim*), sabios. Los «doctores de la ley» coránica encargados de interpretar la *sharí'a*.

Umma

En árabe, nación. En general, se sobrentiende aquella a la que pertenecen todos los musulmanes.

Wahhábí

Se refiere al grupo que adopta la doctrina oficial en vigor en Arabia Saudí y que se remite a las enseñanzas del teólogo Muhammad ben ^cAbdulwahháb (1703-1787). En los países de la antigua URSS el término se refiere por lo general a todos los grupos integristas islámicos.

Zakát

Limosna, una especie de diezmo tomado de los ingresos y destinado a obras de beneficencia. Tercer pilar del islam.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad, Luis V., *Inmigración, pluralismo y tolerancia*, Editorial Popular, D.L., Madrid 1993.
- Abumalham, Montserrat, *El Islam*, Ediciones del Orto, Madrid 1999.
- Amigo Vallejo, Carlos, *Dios Clemente y Misericordioso. Experiencia religiosa de cristianos y musulmanes*, Ediciones Paulinas, Madrid 1981.
- Amorós Puente, Ana y otros, *Por una educación intercultural: guía para el profesorado*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1993.
- Aragón Bombín, Raimundo; Chozas Pedrero, Juan, *La regularización de inmigrantes durante 1991-1992*, Centro de Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1993.
- Arkoun, Muhammad, *El pensamiento árabe*, Paidós Iberia, Barcelona 1992.
- Ayubi, Nazih., *El islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Bellaterra, Barcelona 1997.
- Ayubi, Nazih., *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del estado árabe*, Bellaterra, Barcelona 1998.
- Balta, Paul, *El Islam*, Salvat, Barcelona 1996.
- Bausani, Alfredo, *El Islam en su cultura*, Fondo de Cultura Económica, México 1989.
- Bel Adell, Laura, «La integración intercultural de los inmigrantes: un reto para los años noventa», *Awráq*, XVI (1995), pp. 165-184.
- Berque, Jacques, *Los árabes de ayer y de mañana*, Fondo de Cultura Económica, México 1982 (reimp. de la cd. de 1964).

Bibliografía

- Blanco Fernández de Valderrama, Cristina, *España como país de inmigración: análisis de una nueva situación*, Bilbao 1992.
- Bodas Barea, José y otros, *El Mundo Árabe y su imagen en los medios*. Comunica, Madrid 1994.
- Burgat, F., *El islam cara a cara*, Bellaterra, Barcelona 1996.
- XVII Congreso de Teología. Inmigración y cristianismo*. Centro Evangelio y Liberación, Madrid 1998.
- Caritas española, *Inmigrantes: propuestas para su integración*, Caritas Española, Madrid 1995.
- Castles, Stephen, *Los trabajadores inmigrantes y la estructura de clases en la Europa Occidental*, Fondo de Cultura Económica, México 1984.
- Cebrián Abellán, Aurelio, «La traumática integración de la población árabe inmigrada en la Unión Europea», *Awraq*, XVI (1995), pp. 93-113.
- Cortés, Julio (trad.), *El Corán*. Edición preparada por J. Cortés con introducción e índice analítico de Jacques Jomier, Herder, Madrid 1998 (6ª ed.).
- Cruz Hernández, Miguel, *Pensamiento islámico. Investigación de su tradición y actualidad*, *Anthropos*, 86-87, 1988.
- Djai't, Hichem, *Europa y el Islam*, Libertarias, Madrid 1990.
- Elias, Jamal J., *El islam*, Akal, Madrid 2002.
- Epalza, Mikel de (dir.), *L'Islam d'avui, de demà i de sempre*, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis-Fundació Enciclopedia Catalana, Barcelona 1994.
- Epalza, Mikel de (trad.), *L'Alcorá*. Traducció de l'àrab al català, introducció a la lectura; cinc estudis alcorànics, Proa, Barcelona 2001.
- Fierro, Maribel; Carnicero, María Jesús, «Las publicaciones de los musulmanes españoles», *Awraq*, XVIII (1997), pp. 105-150.
- Franzé, Adela; Gregorio Gil, Carmen, *La segunda generación inmigrante: la familia y la escuela*, s.l., [1993?].
- Galindo Aguilar, Emilio (dir.), *Encuentro islamo-cristiano*. Bajo el Patrocinio de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, Madrid 1975 y ss. (en formato de fascículos).
- Gardet, Louis, *¿ Conocemos el Islam?*, Casal i Valls, Andorra 1960.
- Gcertz, Clifford, *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Paidós, Barcelona 1994.

Cien preguntas sobre el islam

- Gellner, Emst, *La sociedad musulmana*, Fondo de Cultura Económica, México 1986.
- Gómez Fayrén, Josefa, «Perfil sociodemográfico de la inmigración magrebí en la Región de Murcia», *Awraq*, XVI (1995), pp. 115-146.
- Gómez García, Luz, *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*, CantArabia, Madrid 1996.
- Gozálvez Pérez, V. (dir.), *Inmigrantes marroquíes y senegaleses en la España mediterránea*, Conselleria de Treball i Afers Socials Valencia, 1995.
- González-Anleo, Juan, *El poblado marroquí de Manuel Garrido : un estudio sociológico*, Madrid 1993.
- Horrie, Chns; Chippindale, Peter, *¿Qué es el Islam?*, Alianza, Madrid 1994.
- Hossein Nasr, Sayyid, *Vida y pensamiento en el Islam*, Herder, Barcelona 1985.
- Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona 1997.
- Inmigración y ley de extranjería*, Editorial Popular, Madrid 1999.
- Izquierdo Escribano, Antonio, *La inmigración en España 1980-1990*, Centro de Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1992.
- Izquierdo Escribano, Antonio, *La inmigración inesperada: la población extranjera en España (1991-1995)*, Trotta, Madrid 1996.
- Jalil, Abd-el-, *Cristianismo e Islam*, Rialp, Madrid 1954.
- Jomeini, Ayyatollah, «Testamento Político y Religioso del Líder de la Revolución Islámica y Fundador de la República Islámica del Irán, Imam Ayatollah al-Uzma Ruhollah al-Musaini al-Jomeini», *Awraq*, XI (1990), pp. 175-233.
- Jomier, Jacques, *Biblia y Corán*, Razón y Fe, Madrid 1966.
- Jomier, Jacques, *El Corán. Textos escogidos en relación con la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1985.
- Jomier, Jacques, *Un cristiano lee el Corán*, Verbo Divino Estella, 1985
- Jomier Jacques, *Para conocer el Islam*, Verbo Divino, Estella 1994 (2ª ed.).
- Kassis, Hanna E.; Kobbervig, Karl I., *Las concordancias del Corán*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid 1987.

Bibliografía

- Kaster, H. L., *El mundo del Islam*, Labor, Barcelona 1985.
- Khoury, Adel-Thomas, *Los fundamentos del Islam*, Herder, Barcelona 1981.
- Lacomba, Joan; Olmo, Nuria, *La inmigración musulmana y su inserción: musulmanes en Valencia*, Patronat Sud-Nord «Solidaritat i Cultura» (Universitat de Valencia), Valencia 1996.
- Laroui, A., *El Islam árabe y sus problemas*, Península, Madrid 1984.
- Lewis, Bernard, *El lenguaje político del Islam*, Alfaguara, Madrid 1995.
- López García, Bernabé y otros, *Inmigración magrebí en España: el retomo de los moriscos*, Mapfre, Madrid 1993.
- López García, Bernabé, *Política y movimientos sociales en el Magreb, Siglo XXI*, Madrid 1989.
- López García, Bernabé, *El mundo árabo-islámico contemporáneo: una historia política*, Síntesis, Madrid 1997.
- Maíllo Salgado, Felipe, *Vocabulario básico de Historia del Islam*, Akal, Madrid 1987 (2ª ed.).
- Marín Guzmán, Roberto, *El islam: Ideología e Historia*, Universidad Nacional de Costa Rica, San José 1986.
- Marín Guzmán, Roberto, «La familia en el Islam: Su doctrina y evolución en la sociedad musulmana», *Estudios de Asia y África*, XXXI/1 (1996), pp. 111-140.
- Marín Guzmán, Roberto, «La alternativa religiosa frente al secularismo. Origen, desarrollo y aspiraciones del fundamentalismo islámico en Palestina», *Estudios de Asia y África*, XXXIV/2 (1999), pp. 295-323.
- Marín Guzmán, Roberto, «El Islam en Europa. Una aproximación histórica», en Rubio Ríos, Amoldo, *Problemas de actualidad europea*, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia 1999, pp. 261-316.
- Marín Guzmán, Roberto, *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente Contemporáneo*, Universidad Nacional de Costa Rica, San José 2000.
- Marín Guzmán, Roberto, «La presencia del Islam en Occidente: de las reacciones cristianas a la búsqueda de la comprensión», *Revista de Humanidades: tecnológico de Monterrey*, 9 (2000), pp. 217-276.
- Marín Guzmán, Roberto, «El fundamentalismo islámico en Egipto (II). Los grupos neofundamentalistas en Egipto: Las doctrinas de

Cien preguntas sobre el islam

- Al-'Uzla al-shu'uríyya y de al-hijra y sus reacciones», Estudios de Asia y África, XXXVII (2002), pp. 13-59.*
- Marino Menéndez, Fernando M., *Derecho de extranjería, asilo y refugio*, Ministerio de Asuntos Sociales. Instituto Nacional de Servicios Sociales (INSERSO), Madrid 1996.
- Marqués Diez, Bárbara, *Las dificultades psicológicas de adaptación de los trabajadores inmigrantes: informe sobre investigaciones y experiencias en España y Alemania*, Confederación de Empresarios de Aragón, Zaragoza 2000.
- Martín Muñoz, Gemma; Valle Simón, B.; López Plaza, M^a Ángeles, *El islam y el mundo árabe. Guía didáctica para profesores y formadores*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid 1996.
- Martínez Montávez, Pedro, *El Islam*, Salvat, Barcelona 1991 (2^a ed.).
- Martínez Montávez, Pedro, *Pensando en la Historia de los árabes*, CantArabia, Madrid 1995.
- Martínez Montávez, Pedro, *El reto del Islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Temas de Hoy, Madrid 1997.
- Mérad, Ali, *El Islam contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, México 1988.
- Mernissi, Fátima, *El poder olvidado: las mujeres ante un islam en cambio*, Icaria, Barcelona [s.a.].
- Mernissi, Fátima, *El miedo a la modernidad: islam y democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Guadarrama 1992.
- Mernissi, Fátima, *El harén político: el profeta y las mujeres*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Guadarrama 1999.
- Monferrer Sala, Juan Pedro, «Las gentes del Libro», *El Legado Andalús*, 9 (2002), pp. 18-20.
- Morales Lezcano, Víctor (dir.), *Inmigración africana en Madrid: marroquíes y guineanos (1975-1990)*, UNED, Madrid 1993.
- Moreras, Jordi, *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*, CIBOD, Barcelona 1999.
- Naír, Sami; Lucas, Javier de, *El desplazamiento en el mundo: inmigración y temáticas de identidad*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Madrid 1998.
- Navarro, Josep M^a (ed.), *El islam en las aulas*. Icaria, Barcelona 1997.

Bibliografía

- Pareja, Félix María; Bausani, A.; Hertling, L. von, *Islamología*. 2 vols., Razón y Fe, Madrid 1952-1954.
- Pareja, Félix María, *La religiosidad musulmana*, BAC, Madrid 1975.
- Peirone, Federico, *El islamismo*, Hyspamérica, Madrid 1985.
- Pipes, Daniel, *El Islam, de ayer a hoy*, Espasa-Calpe, Madrid 1991.
- Ramírez, Angeles, *Migraciones, género e Islam: mujeres marroquíes en España*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid 1998.
- Riad, Hassan, *Egipto, fenómeno actual*, Nova Terra, Barcelona 1965.
- Richard, Yann, *El islam shií*, Bellaterra, Barcelona 1996.
- Robinson, F., *El mundo islámico*, Círculo de Lectores, Madrid 1989.
- Rodinson, Máxime, *Islam y capitalismo*, Siglo XXI, Madrid 1973.
- Rodríguez Zahar, León, «Tres aspectos del origen de la segregación de la gente del libro en el Islam: hanifismo, *umma* y *dhimma*», *Estudios de Asia y África*, XXXIV/3 (1999), pp. 583-622.
- Rosenthal, Erwin I. J., *El pensamiento político en el islam medieval. Esbozo introductorio*, Revista de Occidente, Madrid 1967.
- Roser Nebot, Nicolás, *Religión y política: la concepción islámica*, Fundación Sapere Aude, Salamanca 2002.
- Roy, Olivier, *Genealogía del islamismo*, Bellaterra, Barcelona 1996.
- Ruiz-Almodóvar, Caridad, «El Código Sirio de Estatuto Personal», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 45 (1996), pp. 233-280.
- Ruiz-Almodóvar, Caridad, «El Código Jordano de Estatuto Personal», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 46 (1997), pp. 277-318.
- Ruiz-Almodóvar, Caridad, «El Código Kuwaití de Estatuto Personal», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 47 (1998), pp. 335-381.
- Ruiz-Almodóvar, Caridad, «El Código Iraquí de Estatuto Personal», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 48 (1999), pp. 311-340.
- Ruiz-Almodóvar, Caridad, «El Código Sudanés de Estatuto Personal», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 49 (2000), pp. 179-224.
- Ruiz-Almodóvar, Caridad, «El Código Omaní de Estatuto Personal», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 50 (2001), pp. 269-299.
- Ruiz-Almodóvar, Caridad, «Código libro de estatuto personal», en: C. Castillo, I. Cortés y J.P. Monferrer (eds.), *Estudios Árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV Aniversario de su muerte)*. Universidad, (Granada 1999, pp. 165-187.

Cien preguntas sobre el islam

- Ruiz Bravo, Carmen, *La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente: 1918-1952. Estudio y textos*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid 1976.
- Ruiz Figueroa, Manuel, «Voces del Islam hoy», *Estudios de Asia y África*, XXVIII/3 (1993), pp. 387-400.
- Ruiz Figueroa, Manuel, *El Islam: Religión y Estado*, El Colegio de México, México 1996.
- Ruiz Figueroa, Manuel, «El código de conducta de la mujer musulmana. Entre la tradición y el cambio», *Estudios de Asia y África*, XXXIII/3 (1998), pp. 549-567.
- Sánchez Nogales, José Luis (ed.), *La experiencia de Dios. Actas del IV Curso «Cristianos y Musulmanes», Granada, 5 al 9 de julio de 1999*, Granada 2001.
- Serrano, José María, «España ¿hacia un cambio de sentido de los movimientos migratorios? Análisis particular de la inmigración marroquí», *Awráq*, XVI (1995), pp. 185-217.
- Stoddard, Philip H. y otros, *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, Fondo de Cultura Económica, México 1988.
- Taboada, Hernán G. H., «Los métodos de control de población en el Islam», *Estudios de Asia y África*, XXXI/1 (1996), pp. 141-156.
- Thoraval, Yves, *Diccionario de civilización musulmana*, Larousse-Planeta, Barcelona 1996.
- Vera, José María, *El ejército de Alá. El Islam: orígenes, presente y perspectivas de futuro*, Tibidabo, Barcelona 1992.
- Vernet, Juan (trad.), *El Corán*, Planeta, Barcelona 1963.
- Zaghal, Malika, *Guardianes del Islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*, Bellaterra, Barcelona 1997.

ÍNDICE TEMÁTICO

- °Abdal°azíz, rey saudí: 41 y n. 5
 °Abduh, Muhammad: 62; 63
 Abdullah Ocalan, líder kurdo: 102
 Abdul-Hadi Palazzi: 110
 Abrahán: 18, n. 2; 21, n. 6; 147, n. 5;
 169-171
 «Abrahámica/o(s)»: 169-171
 AbüBakr al-Siddíq: 25, n. 14; 47; 97
 Abü Sayyáf: 65
 Abü Sufyán: 23, n. 11
 Ataque de Mahoma a la caravana
 de —: 23
Adhán: 137
 Adulterio: 18
 Afganl, Gamal al-Dln, al-: 61
 Afganistán: 71
 Aplicación de la *sharFa*: 77
 Conflicto: 46
 Sanción de la apostasía: 98
Ahádíth: 49
 Ahmad: 157
 °Á'isha: 25 y n. 14
 Al al-Bayt: 176
 Albania:
 Día de fiesta: 131
 Algacel: véase Gazah, al-
 °Alí ibn Abí Talib: 100, n. 30
 °AlI, Muhammad: 60
 Aluffí Beck-Peccoz, Roberta: 87, n.
 19; 131, n. 9; 135, n. 11
 Alláh: 18; 19
 Etimología: 19
 Invención de Mahoma: 19
 Invención del islam: 19
 Monopolio de la palabra: 19-20
 Parte del panteón preislámico: 20
 Prohibición de su empleo en
 Malasia por los cristianos: 19
 Traducción: 19
 Almería: 132
 Alminar, véase: *Manara*
 Almodóvar del Río (Córdoba): 127
 AMI (Asociación de Musulmanes
 Italianos): 110
 Amos: 18; 162
Anájlil, véase: *Injll*
 Analogías cristianismo-islam: 168-171
 Ankara: 133
Ánsar: 154
 Antiguo Testamento: 18; 19

Cien preguntas sobre el islam

- Anunciación, La (versículos coránicos de): 21
- Anwár al-Sadát, presidente egipcio asesinado: 65; 105
- Anzala*: 25, n. 15
- Apertura de cementerios islámicos: 128; 130
- Elemento que no facilita la integración: 130
- Apócrifos: 150; 154
- Apostasía: 72; 74-75; 96-101
- Murtadd*: 96
- Condena a muerte: 99-100
- Condena de la apostasía en el islam: 101
- Condena de shí'ies en Arabia Saudí por apostasía: 100 y n. 31
- Ridda*: 96
- Sanciones: 98-99
- Según el Corán: 97
- Arabia Saudí: 71
- Aplicación de la *shari'a*: 77
- Condena de la megafonía en las mezquitas: 138
- Financiación de la UCIDE: 190
- Financiación en la construcción de mezquitas: 138
- Hegemonía económica: 38
- Relaciones económicas con Occidente: 103
- Sanción contra la apostasía: 98
- Árabe(s)
- Lengua: 19
- Politeístas: 162
- Preislámicos: 23
- Arameo: 19
- Argelia
- Reformas jurídicas: 73
- Asbáb al-tanzü*: 88
- ¡Aslim, taslam!*: 54
- Atatürk: 62; 79
- Averroes: véase Ibn Rushd
- Aya*: 155 y n. 26
- Ayatolá Jomeini: 35; 64
- Áyatollah*: 40
- Ayman al-Zawáhirí: 65
- Ayudas al desarrollo: 104; 105
- Ayuno: 22; 78-79; 113
- Azhar, al-: 39, n. 2; 40; 105; 176
- Censura de publicaciones: 72
- Escuelas azharíes: 39
- Báb al-ijtihid*: 27, n. 19
- Ba'í*: 88
- Banü al-Nádlr: 148, n. 7
- Banü Qaynuqa^c: 148, n. 7
- BanüQurayza: 148, n. 7
- Bases islámicas radicales en Europa: 107
- Batallas
- De Badr: 23
- Jaybar: 24
- De Uhud: 23
- Belén, el: 143
- Ben Laden: 65
- Bernardini, Giuseppe, arzobispo de Esmirna: 111
- Besancon, Alain: 169, n. 48
- Biellese (Italia): 132
- Bienaventuranzas: 162
- Birmingham: 165
- Blunkett, David, ministro del Interior del Reino Unido: 124
- Bonclli (traducción del Corán): 4K

Índice temático

- Borrmans, Maurice: 70, n. 2
 Botines: 23
 Broli, Cario: 59, n. 20
 Burghiba: 79
Burqa: 89
Burqif: 89
 Butrus Butrus-GáIT, ministro egipcio de Asuntos Exteriores: 105
 Cachemira: 56
 Caetani, Leone: 50, n. 12
 Calcedonia, concilio de (451): 150, n. 8
 Calcedonianos: 150
 Calendario lunar/solar: 22
 Califato:
 Supresión e intentos de restitución: 41-41; 62
 Campiglio, Cristina: 134, n. 10
 Campos Elíseos de París, atentado: 108
 Canónicos: 150
 Cárceles
 Presencia de personal religioso: 128; 129-130
 Carra de Vaux, Barón B.
 Carré, Olivier: 63, n. 22
 Carta a los fieles de Filadelfia: 169
Centre d'Études et de Recherches Economiques et Sociales, véase: CERES
 CERES: 176
 CIÉ: 190
 Código
 Napoleónico: 62
 Penal mauritano contra la apostasía: 98
 Penal sudanés contra la apostasía: 98
 Colonialismo: 75
 Comisión Islámica de España, véase: CIÉ
 Comunidad(es) islámica(s): 46
 Acuerdos con el Estado español: 126-128
 Acuerdos con el Estado italiano: 126-128
 Disidencias internas: 127
 División de las organizaciones: 127-128
 Peticiónes a los Estados italiano y español: 128-135
 Concubina (de Dios): 151
 Confiscación de los bienes judíos en Medina: 24
 Constitución suiza: 62
 Constituciones de los países islámicos: 77
 Conversos musulmanes: 119-122
 Búsqueda de un estatuto particular: 122
 Dimensión sociopolítica: 121
 «Exotismo» como elemento diferenciador: 122
 Imaginario ideológico: 120
 Falta de deseo integrador: 121
 Por causas matrimoniales: 119-120
 Poco conocedores del islam: 121
 Por decepción política: 120
 Por fascinación cultural: 120
 Radicalismo ideológico: 121
 Corán, El
 Actualización: 66
 Aspectos sociales: 25
 Como base socio-jurídica: 67
 Comparado con Cristo: 29

Cien preguntas sobre el islam

- Compilación: 28-29
 Cristianos: 146-147
 Cristología: 155-157
 Crucifixión (negación): 159
 Descendido: 25
 Disposición de las azoras: 29
 Distribución cronológica de la re-
 velación: 29; 29-30; 51
 Efecto de la lectura: 30
 Estado-religión: 76-77
 Evangelio: 158
 Fijación escrita: 28
 Filiación divina: 152
 Increado: 25
 Indumentaria de la mujer: 89
 Interpretación: 27-28
 Interpretación semiótica: 74
 Interpretación literalista: 73
 Jesús: 153-157
 Judíos: 147
 Ley civil frente a ley religiosa: 76-77
 Ley coránica: 71
 Materiales de escritura: 28
Mushaf: 28
 Nacimiento: 25-26
 Negación de los fundamentos doc-
 trinales del cristianismo: 159
 No es obra de Mahoma: 66
 Nombres de Dios (99): 168
 Para los musulmanes contiene la
 «lengua de Dios»: 25-27
 Problemas de lectura: 28
 Reduccionismo cristológico: 159-
 161
 Relatos bíblicos contenidos: 150
 Texto constitucional de Arabia
 Saudí: 77
- Traducción: 19
 Transmisión oral: 28
 Trinidad: 150; 159
 Valor absoluto de los versículos
 para los ortodoxos: 66
Credo
 Azora contra el —: 30
 Creyente, véase: *mu'minin*
 Creyente puro: 18, n. 2
 Cristianismo: 18, n. 2
 Analogías con el islam: 168-171
 Árabe: 177-178
 Árabe como puente entre cristia-
 nismo e islam: 178
 Experiencia de vivir bajo el is-
 lam: 177-178
 Negación de sus fundamentos
 doctrinales en el Corán: 159
 Reactivación gracias a musulma-
 nes y cristianos del Tercer
 Mundo: 175
 Visión de Mahoma: 161-163
 Cristianos: 18; 19; 75
 Discriminación en Pakistán: 95
 Discriminación en escuelas euro-
 peas: 143
 En los países islámicos: 94 y irn.
 25-26; 95
 Falsificación del Nuevo Testa-
 mento: 159
 Participación en la vida social: 96
 Trabajadores en los países del
 Golfo: 95
 Vistos por los musulmanes: 152-
 153
 Crucifijo: 143
 Crucifixión de Jesús: 154; 159

índice temático

- Cuarteles
 Presencia de personal religioso: 128; 129-130
 Cuba: 102
 «Cultura de la referencia»: 124
 Chador: 89
 Damasco: 150
Dá'wa: 96
Daral-harb: 68; 146
Dáral-silm: 146
Dar al-sulh: 146
 Derecho comunitario: 135
 Derechos de la mujer: 92
 «Derechos Humanos»: 102; 118
 Declaración de El Cairo: 69-71
 Declaración universal: 69
 Y beneficios económicos: 103
 Derecho universal: 166
 Día de *Kippür*: 22
 Día del Juicio: 18; 20
 Diálogo cristianismo-islam: 163-167; 171-172; 176
 Diferencias entre cristianismo e islam: 36
 Diversidad cultural: 124
Dhimma: 93-94
Dhimtní: 145; 152
Dhimmites: 68; 70; 93
Din al-fitra: 166
 «Dinero negro»: 105
 Dióscoro, patriarca de Alejandría: 150, n. 8
Al-islam din wa-dunyá wa-dawla: 76
 Dios
 Islámico: 19
 Traducción: 19
 Único: 18; 19; 20; 24
 Donati, Pierpaolo: 134, n. 10
 Donohue, John: 101, n. 33
Difá': 32, n. 25
 Egipto: 38; 61; 141; 153
 Mezquitas en —: 136-137
 Eid, Camille: 45, n. 8; 57, n. 19; 59, n. 20
 Eiffel, torre (atentado fallido): 108
 El Cairo: 176; 177; 178
 'Elóhim: 19
 Emigración: véase hégira
 Emigración de musulmanes
 A Europa: 104
 Contacto real con el cristianismo: 174-175
 Erbakan, Necmettin: 79
 Escudero, Mansur: 190
 Escuelas
 Ausencia durante las festividades islámicas: 128; 130-131
 Enseñanza de la religión islámica: 128; 132-133
 Integración: 142
 Menús islámicos: 128; 129
 Jurídicas islámicas: 43 y n. 7
 Selección y control del profesorado y de los libros de texto para la enseñanza del islam: 132
 «Espíritu de Dios», véase: *Rüh min Alláh*
 Espiritualidad islámica: 34-35
 Estados Unidos
 Embargo contra Cuba: 102
 Embargo contra Libia: 102
 Estudiantes extremistas en Europa: 110

Cien preguntas sobre el islam

- Etiopía: 21; 146
- Etiópico
- Préstamos léxicos: 31
- Europa: 19
- Base histórica cristiana: 116-118
- Construcción del edificio multi-irreligioso europeo: 116-118
- Laicismo: 118
- Olvida su componente espiritual: 118
- Pérdida de la memoria histórica: 117-118
- Primera Constitución europea, redacción: 117
- Evangelio
- En el Corán: 158-159
- Denominación en árabe: 158
- Expasión islámica violenta: 107
- Fadlalláh, Muhammad Husayn: 110
- FCI (Federación de Comunidades Islámicas): 127
- Fahd, rey de Arabia Saudí: 95, n. 27
- Falsificación de las escrituras: 159
- Faqih*: 35; 40
- Farag Foda,
- Ejecutada por apostasía: 99
- Fatiha, al-*: 29
- Fátima: 39
- Fatwa*: 41; 42
- Fazilet*, partido político turco: 79
- Fedayín, véase: *Fidá'I*
- Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas, véase FEERI
- FEERI: 190
- Fernández Ordóñez, Yúsuf: 190
- Ferrari, Silvio: 111, n. 2; 134, n. 10
- Ferré, André: 50, nn. 12-13.
- Fetua(s), véase: *Fatwa*
- Fizilál al-Qur'án*: 63
- Fidá'I*: 46
- Fu'ád, rey de Egipto: 41 y n. 4
- Fundación Agnelli, Turín: 74; 131
- Fundamentalismo, véase *usuüliyya*
- Fundamentos del islam, Los, véase: Pilares del islam, Los
- Fuqahá'*: 34; 35; 42
- Gabriel (arcángel): 18; 26
- Gaddafi: 102
- Gassaníes: 18, n. 3
- Gazalí, al-: 27 y n. 20; 33; 147; 148, n. 6
- Gazalí, Muhammad, al-: 99
- Gazwa*: 22
- «Gente del Libro»: 18; 93; 168
- GIA argelino: 65; 108
- Goyim*: 32
- «Grupo salafí para la predicación y el combate»: 108
- Grupos terroristas islámicos en Europa: 108
- Guerra Irán-Iraq: 45
- «Guerra santa», véase: *Jihád*
- Hadd*: 78, n. 7; 101
- Hadith*: 35; 40; 139
- Hagar: 21, n. 6
- Hajj*: 32-33
- Hákim bi-Amr Allah, al-, califa fatimí: 52
- Halál*, sacrificio: 128; 129
- Hanpé: 18, n. 2
- Harám*: 48
- Hasan, hermano del difunto rey de Jordania: 176

índice temático

- Hasan al-Banná': 64; 117
Hawári: 31, n. 24
 Hégira: 21; 24
 «Hermanos Musulmanes», véase:
 Al-Ikhwán a\l-Muslimiün
Hijab: 89; 112
 Hijos
 Tutela/pertenencia paterna: 91;
 133
Hijos de nuestro barrio, novela: 99
Hojjatoleslám: 40
 Holanda: 75
 Hospitales
 Presencia de religiosos islámicos:
 128
Hudüd: 78
HudüdAlláh: 78, n. 7
 Huérfano: 18
Huffaz: 28; 29
Hunafa': 18
Huriüb al-Faranj: 53
Huriüb al-ridda: 47; 97
Hurb al-sallbiyya: 53
 Husayn, rey de Jordania: 153; 176
 Husayn, Saddám: 102
 Ibn Abi Záhir: 53
 Ibn Bádís: 62
 Ibn Hanbal: 49
 Ibn Hishám: 23, n. 9
 Ibn Rush: 27 y n. 21
 Iconos: 169
íd al-fitr: 113
 Identidad y reanimación islámica a
 través del aspecto exterior: 112
 Ignacio de Antioquía: 169
 Igualdad hombre-mujer: 129; 135
l-jity. ul-Qur'ñn: 30; 31
Ijmáf: 43
Al-Ikhwan al-Muslimiün: 63; 112
 Dinero en España: 190
 Negar el saludo a los cristianos
 en Egipto: 153
 Proyecto de política internacio-
 nal: 110
Uáh: 19
 Imperio otomano
 Caída: 62
 «Incrédulos», véase: *káfrun*
 India: 146
 Infieles: 46
 Infierno: 18
 Inglaterra: 165
Injil: 158
 Inmigración: 75
 Inspiración cristiana: 25
 Integración
 A través de la convivencia labo-
 ral: 125
 A través de los ordenamientos jurí-
 dico y legislativo europeos: 124
 Apertura de cementerios islámi-
 cos como elemento no inte-
 grador: 130
 Asimilación: 140
 Conflictos sociedad secularizada-
 tradición islámica: 122-123
 Convivencia diaria: 125
 De mujeres musulmanas en el
 mundo laboral: 125
 En la escuela: 142
 Escolar de los hijos de emigran-
 tes musulmanes: 125
 La juventud como elemento cru-
 cial: 122-123

Cien preguntas sobre el islam

- Melting pot*: 140-141
 Modelo de la identidad enriquecido: 143-144
 Modelos: 140-142
 Multicultural: 141-142
 Oposiciones en el núcleo familiar: 123
 Por medio de la emigración: 122
 Sobre la base del laicismo: 135
 Integrismo: 63-64
Intiñada palestina: 24
 Iqbal, Muhammad: 26
 Irán
 Aplicación de la *sharfa*: 77
 Práctica de las oraciones diarias: 132
 Revolución: 64-65
 Iraq, conflicto: 46
 Irene Khan: 92
 Isaac: 147, n. 5
 Islam
 Advenimiento: 18
 Analogías con el cristianismo: 168-171
 Apostasía: 72; 74-75; 96-101
 Argumento de autoridad: 68
 Aspecto exterior: 112
 Aversión a lo occidental: 120
 Categorías y jerarquía: 39-41
 Ciencia para el islam: 61-62
 Cohabitación con la Democracia en Europa: 123-125
 Como proyecto total: 120
 Comunidades en España: 127-128
 Control de las películas: 38-39
 Controversias entre grupos: 42
 Conversión del mundo: 109-110
 Democracia en el islam: 61
 Derechos humanos: 67; 69-71
 Derechos del individuo frente a derechos comunitarios: 72
 Diálogo con el cristianismo: 163-167; 171-172; 176
 Difusión: 38
 Difusión a través de las democracias occidentales: 110; 111
 Disgregación del islam actual: 42
 División del mundo: 146
 El «clero islámico»: 39-41
 En Líbano: 38
 Estado-religión: 134
 Estrategias en Europa: 114
 Expansión demográfica: 57-59
 Expansión violenta: 107
 Factores para su integración en Europa: 123-124
 Frente a ordenamiento jurídico occidental: 134
 Fundamentalista: 64-65
 Fundamentalista y modernidad: 65
 Indumentaria de la mujer: 89
 Intolerancia en países islámicos: 121
 Irracionalidad: 33-34
 Islamización del mundo: 109-111
 La fuerza del normativismo: 119
 Liberal: 43; 66
 Libertad de conciencia: 74
 Libertad religiosa: 93-96
 Libros sobre el cristianismo: 176
 Martirio: 55-56; 64
 Modernidad frente a tradición: 59-61; 62-64

índice temático

- Modernidad y tradición: 66
 Mujer: 81-92
 Necesidad de compatibilidad con el ordenamiento jurídico: 128
 Norma coránica: 68
 Orígenes: 17
 Ortodoxia y Fundamentalismo: 39
 Pena de muerte: 75; 98
 Peregrinación como elemento irracional: 147
 Pluralismo: 74
 Proyecto socio-político-cultural-religioso: 35; 38
 Radicalismo: 45 y n. 8; 62-64
 Radicalismo sobre los jóvenes: 123
 Reformista: 62; 75
 Relación con otras religiones: 145-153
 Retorno al — por medio de la juventud: 123
 Retraso del mundo árabe-islámico: 61
 Segunda religión estadística en Italia y España: 126
 Significado del término: 46-47
 Suicidio: 55-56
 Superficialidad normativa: 34-35
 Terrorismo: 65
 Tolerancia religiosa (falacia): 48
 Unidad y pluralidad sociocultural: 37-39
 Velo: 87-89
 Verdadero (debate sobre el islam): 22
 Violencia en el islam naciente: 47
 Violencia actual: 55; 63
 Y laicidad entre musulmanes en Europa: 114
 Islamización
 A base de actuaciones colectivas en espacios abiertos: 113
 A través de las tensiones sociales: 115
 Dimensión sociopolítica: 113
 Elemento de provocación histórica para los europeos: 115
 Europea: 111-113
 Silenciosa en Europa: 114
 Ismael: 21, n. 6; 147, n. 5
Jáhiliyya: 64
Jámí: 136
Jallabiyya: 112
Játam al-nabiyyín: 37
 Jaybar, oasis de: 148
 Jerusalén: 147; 150
 Jesús
 Anunciador de Mahoma: 157
 Como musulmán auténtico: 156-157
 Crucifixión: 154
 En el Corán: 153-157
 Hijo de Dios: 151; 161
 Milagros de —: 150; 156
 Profeta en el Corán: 156-157
Jihád: 43-57; 64; 108
 Ayuno durante *éi jihád*: 78-79
 Contra cristianos: 52-53
 Enseñanza en las escuelas: 57
JMd akbar: 44
Jihád asgar: 44
 ¿ *Jihád* cristiana?: 51-53
Jihád y conversión forzosa: 95

Cien preguntas sobre el islam

- Proclamación durante la *khutba*: 137
- Reglas para proclamar el *jihád*: 45-46
- Significado: 43-44
- Jizya*: 48; 54; 77; 93; 95
- John Joseph, obispo de Faisalabad: 96, n. 28
- Jomeini, véase: Ayatolá Jomeini
- Jomeinismo: 64
- Jordania: 153
- Josué: 162
- Juan Damasceno: 150
- Juan el Bautista: 161; 162
- Juan Pablo II: 157, n. 32; 172; 176
- Judaísmo: 18, n. 2; 19
- Judíos: 18; 145
- Organización en Medina: 148
- Poder político-económico en Medina: 148
- Jurisprudencia islámica: 35
- Justicia social: 18
- Kaaba, La: 21; 147
- ídolos de: 21; 24
- Kawákibl, °Abd al-Rahmán, al-: 62
- Khadija: 17, 18; 25, n. 14
- Kh&dim al-haramayn al-sharifayn*: 95, n. 27
- Kāñr(ün)*: 45; 48; 49; 146
- Khamj*: 54; 787
- Khums*: 40
- Khumuri-hinna*: 89
- Khutba*: 136; 137
- Kitáb al-magázl*: 47
- Kuffar*: 49; 146
- Kutan, Recai: 79, n. 9
- Kuwait
- Sanción contra la apostasía: 98
- Lajmíes: 18, n. 3
- Legislación beduina: 25
- Leitkultw*: 124
- Ley
- Sobre la blasfemia: 95 y n. 28
- Leyden: 75
- Líbano: 176
- Libertad de pensamiento: 72; 118; 121
- Libertad (de expresión) religiosa: 93-96; 101-103; 104; 105; 121; 135
- Libia: 102
- Libro
- Revelado: 19
- Licitud
- De los intereses bancarios: 42
- De la infibulación: 42
- De considerar a los kamikazes palestinos «mártires»: 42
- Del aborto en ciertas circunstancias: 42
- Limosna ritual, véase: *zakát*
- Lockerbie, atentado: 102
- Lumen gentium*: 171 y n. 55
- Ma'ájim fí l-taríq*: 63
- Madlnat al-nabl*: 22, n. 8
- «Madre de Cristo»: 150, n. 8
- «Madre de Dios»: 150, n. 8
- Magos, véase: *Majüs*
- Mahárím*: 88, n. 21
- Mahfuz, Nagíb
- Atentado contra: 99
- Mahmüd de Gazna: 146, n. 2
- Mahoma:
- Analfabeto: 31-32
- Anuncio de su venida: 157

índice temático

- Ataques de los paganos mequías: 20
 Conocimiento de los Evangelios: 158
 Dificultades en los primeros momentos: 146
 Expedición contra TransJordania: 25
 Experiencia mística: 17
 Herido en Uhud: 23
 Ideas iniciales: 20; 21
 Legislador: 22; 25-26
 Milagro: véase *i'jaz al-Qur'án*
 Monoteísmo: 17; 18; 20
 Muerte: 25
 Mujeres de —: 25, n. 14
 Nacimiento: 17; 18
 No pidió la muerte del apóstata: 97
 Oposición de los mequías: 20; 21
 Pactos con tribus: 23
 Pactos en Medina: 22
 Peregrinación a La Meca: 24
 Política de acercamiento a las tribus judías: 22
 Político: 22
 Poseído por un espíritu maligno: 20
 Predicación: 17; 18; 21; 22; 25-26
 Profeta de los *ummiyyun*: 32
 Profeta elegido por Dios: 18; 19; 24
 Razias: 22-24
 Relación con los judíos: 148-149
 Ruptura con cristianos y judíos: 148-149
 Seguidores: 20; 21; 22
 «Sello de los profetas»: 161
 Última revelación: 24
 Visto como adivino por los paganos mequías: 20
 Visto por los cristianos: 161
 Vocación profética: 26
Majūs: 145, n. 1
Manar, al-: 63
Manara: 137
 María
 Parto de Jesús: 154
 Madre de Dios: 151
 Nacimiento de: 150
 Marruecos
 Día festivo: 131
 Reformas jurídicas: 73
 Mashhūr, Mustafa: 78, n. 6
Masjid: 136
 Matrimonio(s)
 Derecho comunitario: 135
 Inscripción en el Registro Civil de España: 191
 Incompatibilidades con los derechos italiano y español: 133; 134-135
 Mixtos: 90-91
 Petición de reconocimiento del matrimonio islámico en Occidente: 128; 133
Status jurídico: 91
Meaculpismo: 142
 Meca, La: 17; 18; 21; 22; 95; 146; 161-162
 Ataques de Mahoma contra—: 23
 Conquistada por Mahoma: 24
 Emporio político-social, religioso y económico: 20
 Peregrinación a —: 147

Cien preguntas sobre el islam

- Medina: 17; 18, n. 4; 22; 24; 95; 154
- Emigración de Mahoma a —: 147
- Organización de —: 22
- Seguidores de Mahoma en —: 21; 22
- Menahhemana*: 157
- Mensing, J.P.: 139, n. 12
- Meses sagrados preislámicos: 23
- Mezquita(s)
- Altavoces llamando a la oración: 111; 112; 137-138
- Altura y función de los alminares: 137-138
- Como lugar de reunión de terroristas en Europa: 107
- Construcción en Europa: 104; 128
- De Birmingham: 165
- Denominación en árabe: 136
- Espacio cultural, social y político: 137; 139
- Financiación para su construcción en Europa: 105; 111; 138
- Elemento de islamización auditivo y visual: 112
- Lugar de decisión comunitaria: 136
- Multiplicación en Europa: 111-112
- Necesidad de controlar a los responsables de las mezquitas: 139
- No es una «iglesia islámica»: 135-136
- Sustituidas por los espacios públicos: 138
- Milán
- Piazza del Duomo: 113
- Millat al-islam*: 98
- Mohamed Omer Hajji
- Condenado a muerte por apóstata y prófugo: 100
- Mohamed Talbi: 73; 74 y n. 5
- Moisés: 154; 162
- Monofisitas: 150
- Monoteísta: 18, n. 2
- Moussali, Antoine: 169, n. 48
- Mu'adhdhin*: 137
- Mu^cáwiya: 23, n. 11
- Muecín, véase: *Mu'adhdhin*
- Mufassir*: 40
- Muftí: 41
- Muhammad: 157
- Muhammad ibn ^cAbdalwahháb: 39, n. 3
- Mujahidm*: 45; 46; 56
- Mujer musulmana
- Autoridad absoluta del varón: 87
- Discriminación: 89-90
- Disparidad en el matrimonio: 84
- Divorcio: 85; 86
- Emancipación: 125
- Herencia: 86
- Hijos: 91
- Imposibilidad de casarse con un no musumán: 84-85
- Inferioridad con respecto al varón: 81-87
- Imposición del velo: 113
- Inteligencia: 86-87
- Integración en el mundo laboral europeo: 125
- Matrimonios mixtos: 90-91

índice temático

- Mutilaciones sexuales: 102-103
Privación de derechos: 87
Relación sexual: 90
Relegación a las labores domésticas: 90-91
Repudio: 85
Tutela de los hijos: 86
Valor del testimonio inferior al del varón: 86
Velo: 87-89
- Mullah*: 40
Multiculturalismo: 124; 141-143
«Multirreligiosidad» ambigua en Italia y en España: 126
Mu'minün: 145
Munzal: véase Corán descendido
Murcia: 132
Muridiyya: 189
Murtadd: 96
Musa/7a:80; 137; 139
Musñrát: 88
Mustafa Kamal, véase Atatürk
Musulmanes
 Acuerdos con el Estado español: 191
 Conversos arrestados y crucificados en el Sudán: 100
 Conversos europeos: 119-122
 Conversos poco conocedores del islam: 121
 Conversos por causas matrimoniales: 119-120
 Conversos por decepción política: 120
 Conversos por fascinación cultural: 120
 Convertidos al cristianismo: 100
- Emigrantes en Europa: 122
En España: 116; 125; 187-191
En Italia: 116; 125
Estudiantes en España: 189
Imaginario ideológico de los conversos: 120
Necesidad de integración: 124
Número en Europa: 115-116
Organizaciones en España: 189-191
- Nabulsi, Hablb: 56
Nahda, al-: 61
Nallino, Cario Alfonso: 145, n. 1
Nasara, al-: 150
Násikh wa-l-mansúkh, al-: 50-51
Násira, al-: 150
Nasr Hámid Abü Zayd: 74-75
Condena a muerte: 99
Náser, presidente egipcio: 63, n. 22; 112
Nazarenos, véase: *Nasara, aj-*
Nazaret, véase: *Násira, al-*
Negus etíope: 21
Neonatos:
 Enterramiento de: 18
Nestorianos: 150
Nestorio: 150, n. 8
Niqab: 89
«No hay otro dios fuera de Dios»: 148
«Noche del Destino»: 26
Nombres de Dios: 168
Occidente: 19
 Beneficios petrolíferos: 103
 Relaciones económicas con Arabia Saudí y Países del Golfo: 103

Cien preguntas sobre el islam

- OCI (Organización de las Comunidades Islámicas en España): 127
- Ognibebe, Francesco: 111, n. 3
- ONU
Embargo contra Iraq después de 1990: 102
- Ópera de El Cairo: 61
- Oración
Colectiva en espacios abiertos: 113
Interrupción del trabajo: 131
Lugar y momentos para la realización de la oración: 131
Llamada a la oración, véase: *Adhan*
No ritual, véase: *Difá'*
Ofrecimiento de locales para la oración en España e Italia: 132
Orientación hacia Jerusalén: 22; 147
Orientación hacia La Meca: 22
Pausa en el trabajo para su realización: 128; 132
Práctica de las oraciones diarias: 131-132
Ritual, véase: *salát*
- Oraciones:
Cinco: 18, n. 4
De la mañana: 18
Del mediodía: 18, n. 4
De la noche: 18
- Oriente Medio: 17
- Pablo, san: 32; 82-83; 158; 159; 170
- Padres de la Iglesia
Citas de los Evangelios: 29
- Pagano: 1.8, n. 2
- Palestina: 56
- Paraíso: 18
- Paráketos*: 155
- Pecados
Perdón de los: 18
- Peirone (traducción del Corán): 48
- Penas coránicas, véase: *hudiid*
- Pena de muerte: 75; 98
- Península arábiga: 17
Conversión/sumisión (militar) al islam: 24
Monoteísmo: 18; 177
Paganismo: 18; 177
- Peregrinación
A La Meca, véase: *hajj*
Elemento irracional: 147
Del adiós: 24
Mes de la — (preislámico): 20
- Periklytos*: 157
- Perotti Barra, Giancarla: 87, n. 19
- Petrodólares islámicos: 111
- Physis*: 150, n. 8
- Pilares del islam, Los: 32-33
Comparación con los mandamientos cristianos: 32
- Pirone, Bartolomeo: 52, n. 14
- PKK, partido kurdo: 102
- Pobre: 18
- Point Show, Galería de París (atacado): 108
- Politeísmo:
Atacado por Mahoma: 20
- Politeístas: 146
- Poliandria: 84
- Poligamia: 84; 133
- Profesión de fe, véase: *shahada*
- Prohibición
de conducir a la mujer en Arabia Saudí: 43

índice temático

- del culto cristiano en Arabia Saudí: 95
- de los símbolos cristianos en países islámicos: 94
- de llevar barba en Egipto (década de los 80): 112
- Qa'ida, al-*: 65; 108
- Qibla*: véase oración
- Qisslsün*: 147, n. 3
- Qiyás*: 43
- Quinto del botín: 23, n. 10
- Quraysh: 17; 21
- Qutb, Sayyid: 63 y n. 22; 64
- Rahlm*: 168
- Rahm*: 168
- Rahmán*: 168
- Ragusa (Italia): 132
- Rahmán, al-*: 20
- Atributo de Dios Padre: 20
- Atributo de *Christos*: 20
- Atributo del Espíritu Santo: 20
- Divinidad preislámica: 20
- Ramadán, véase: *sawm*
- Ramadán, Táriq: 117
- Restricciones, véase: Prohibiciones
- Rasül*: 48
- Rází, al-: 155
- Reciprocidad, principio de: 102-103; 105
- Refah*, partido político turco: 79
- Reformadores islámicos: 27; 28; 61; 73-75
- Reino himyarí: 18, n. 3
- Relativismo
- Cultural: 141
- Jurídico: 141
- Renacimiento árabe-islámico, véase: *Nít/íl; í, al-*
- Repudio unilateral: 133
- Resurrección de los muertos: 19
- Retórica de los «multi»: 126
- Revelación coránica: 25; 27
- Riada*: 96
- Riquezas
- Desprendimiento de las: 18
- Recai Kutan: 79, n. 9
- Roma
- Sínodo de Europa (1999): 111
- Rüh*: 155
- Rüh min Alláh*: 155
- Rüm*: 28, n. 23
- Rushdie, Salman: 99
- Sa^cdawi, Nawál, al-
- Acusada de apostasía: 99
- Sábeos: 145 y n. 1
- Sacrificio de animales: 128; 129
- Sadát, véase: Anwár al-Sadat
- Sahiba*: 151
- Salát*: 32-33; 137
- Samir Khalil Samir: 52, n. 14; 101, n. 33; 140; 161, n. 44; 168, n. 46
- Sawm*: 32-33; 113; 147
- Sayyed*: 40
- «Sello de la profecía» cristiana: 161
- Senegal
- Día de fiesta: 131
- Señal, véase: *Aya*
- Separación Iglesia-Estado: 118
- Shaháda*: 32
- Shaifa*: 27; 42; 65; 73; 94; 163
- Aplicación efectiva: 77-78
- Carácter inmutable: 70
- Características fundamentales: 68-69
- Contradisposiciones frente a la : 78

Cien preguntas sobre el islam

- Desigualdad social: 68
 Fuentes de la —: 67
 Herencia: 73
 Matrimonio: 73
 Modernización del derecho: 73
 Pretensión de aplicación a los musulmanes en Alemania: 124
 y derechos humanos: 67
Sheikh: 40
 Shl'ies: 40
Shvra: 61
 Síra: 47
Slra de Ibn Hisham: 22-23
 Siria: 148
 Siríaco: 19
Süff: 34
Sunna: 50; 76; 89; 101
 Sunníes: 40
 Tabari, al-: 155
 Tabatbá'í, Muhammad: 56
Tafsir: 27
Tafsír al-Manñr: 63
Takfir wa-l-hijra, al-: 65
Taláwa: 38
 Talibán: 46; 71
 Tantáwí, Muhammad: 56
Tanzín al-jihad: 65
Tawhld: 37
 Tá'if, acuerdos de (1989): 96
 Taslima Nasreen
 Acusada de blasfemia: 100
 Tatory, Ryad: 190
Ta 'wTl: 27
 Tensiones sociales como elemento islamizador. 115
Theotokos: 150, n. 8
 Tibi, Bassam: 124 y n. 7
Tijaniyya: 189
 Tisserant, Eugéne: 169, n. 48
 Tolerancia: 118
 Tradicionalismo wahhábí en las escuelas: 39
 Tribus:
 Cristianas: 18
 Judías: 18; 22
 Tributo: 23
 Troll, Christian: 101, n. 33
 Túnez: 76; 91
 Código de familia: 91
 Día de fiesta: 131
 Turquía: 62; 79
 Día de fiesta: 131
 Laicismo: 79-80
 Renacimiento islámico: 79-80
 UCIDE: 190
 UCOII (Unión de las Comunidades y Organizaciones Islámicas de Italia): 111
 Última revelación: 18
 Último día: 19
 'Umar [ibn al-Jattáb]: 28, n. 22; 50
Umma: 46; 69; 96
Utnmi: 31; 32
Ummiyyün: 31; 32
 Unión de las Comunidades Islámicas de España, véase UCIDE
 Unión Europea
 Número de musulmanes: 107
 Universidad de Perugia
 Radicales islámicos en —: 110
 USMI (Unión de Estudiantes Musulmanes en Italia): 110
Usüliyya: 64, n. 23
Usüliyyün: 64, n. 23

Índice temático

- ʿUthmán ibn ʿAffan: 28 y n. 22; 29
 Vaticano: 176
 Velo: 87-89
 En las escuelas europeas: 113
 Entre las mujeres caiotas: 88-89
 En la fotografía del documento
 de identidad: 129
 Polémica del —: 113
 Prohibición del — en las escuelas
 y espacios públicos en Siria,
 Túnez y Turquía: 113
 Símbolo político-religioso: 113
 Véneto (Italia): 132
 Vernet, Juan: 21, n. 6
Versos satánicos: 99
 Vestido islámico: 89
 Viernes
 Día de reposo semanal: 130-131
 Día de reunión de la comunidad
 islámica: 136
 Viuda: 18
 Voluntariado católico con musulma-
 nes: 173-174
 Waraqa ibn Nawfal: 18
 Wasp: 141
 Watan: 46
 Wensick, Amt Jan: 139, n. 12
White anglosaxon protestant: 141
 Xenofobia: 144
 Yahya al-Antákí: 52, n. 14
 Yahtrib: 21; 22
 Acuerdo de Mahoma con —: 21
 Seguidores de Mahoma en —:
 21; 22
 Yemen: 18, n. 3
 YómKippiür: 147
 Yüsuf al-Qaradáwí: 56
 Zabur: 31, n. 24
 Zakát: 32
 Zamakhsharí, al-: 155
 Zamzam, fuente de: 147
 Zayd, hijo adoptivo de profeta: 88, n.
 22
 Zaynab bint Jahsh: 88, n. 22
 Zoroastro: 145, n. 1

