

Dios entra por los sentidos

JOSÉ MARÍA CASTILLO

329-338

Es indudable que el intelectualismo ha sido uno de los tantos más habituales para aproximarnos al acontecimiento de la fe. El conocido teólogo J. M. Castillo llama la atención en este trabajo sobre la importancia de recuperar los sentidos y salvar, con ello, el divorcio existente entre el edificio especulativo construido para la explicitación de la fe y la vida misma. No fue una doctrina acabada, sino el ver, el palpar y el compartir lo que hizo enrolar a los discípulos de Jesús en su seguimiento.

Místicos y profetas: dos identidades religiosas

CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO

339-366

La fenomenología de la religión diferenció dos tipos básicos de experiencia religiosa: la mística, que busca la comunión íntima con lo sagrado y la profética, movida por un espíritu de transformación de la historia. Desde el campo del psicoanálisis estas dos actitudes básicas de lo religioso parecen guardar una íntima relación con los orígenes de la experiencia religiosa y sus vinculaciones con lo materno (en la vivencia mística) y con lo paterno (en la proyección ética y profética). Pero ambas dimensiones de la experiencia religiosa guardan entre sí íntimas vinculaciones. No hay auténtica mística si no desemboca en un compromiso ético y profético, ni cabe pensar en una profecía que no se nutra de una vinculación profunda con lo sagrado. El estudio analiza y compara ambas identidades religiosas y muestra sus mutua implicaciones psicodinámicas y teológicas.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

367-375

ARTICULOS PUBLICADOS

377

INDICE NOMENCLÁTICO

378

EL ISLAMISMO. UN "FUNDAMENTALISMO" EN EL ISLAM (I)

José Luis Sánchez Nogales

1. Islamismo, fundamentalismo, integrismo y fanatismo

A menudo se encuentran estos términos empleados por los escritores con escasa precisión. En la literatura periodística llegan a emplearse a veces con notable confusión, haciéndolos intercambiables. Sin embargo, cada uno de estos términos tiene su historia y su ámbito de significado y de aplicación. Para centrar el estudio en la realidad que designa uno de ellos, islamismo, conviene hacer una breve reseña histórica y conceptual que ponga orden en los significados y señale con cierta precisión los ámbitos de referencia para cada uno de ellos.

1.1. El fanatismo

El término más antiguo parece ser "fanatismo". Hay varios antecedentes del mismo. Las "fanas" son presentadas como divinidades, contadas entre las ninfas. "Fanum" es el lugar consagrado a la presencia de la divinidad, a la que se consultaba sobre el futuro. Pasó a significar, por extensión, templo o santuario. Parece implicar la idea de que alguien puede tener un control o dominio sobre lo desconocido, sobre el curso del tiempo, sobre su desarrollo y, por derivación, algún poder para llevarlo a cabo. También se daba el nombre de "fanáticos" a los sacerdotes orientales de la diosa Cibele, que vivían en torno a su "fanum" en el Palatino, y que afirmaban que la diosa se les revelaba en episodios de trance extático, en virtud de los cuales lograban excitar el fervor del pueblo. Incluso se nombraba así a los sacerdotes de Belona, diosa de la guerra, que se creían poseídos por ella. También existe un adagio latino: "fanatica dicitur arbor fulmine icta" (se llama fanático a un árbol que ha sido herido por un rayo). El común denominador consiste en que las realidades llamadas "fanáticas" se ven invadidas o heridas por una fuerza supramundana que las convierte en "fanum", pero a costa de destruir en ellas su primitiva esencia natural o, por decisión de otro modo, la normalidad de su ser.

La iconografía presenta al fanático mediante la imagen de un joven de ojos erizados, sosteniendo un libro abierto en una mano y una espada o pavorosa en la otra. Las imágenes que nos muestran últimamente las pantallas de televisión son bastante elocuentes: jóvenes en medio de una multitud corriendo portando un ejemplar de un texto sagrado en una mano, mientras que otros sostienen un fusil o un lanzagranadas. ¿Hay una relación, por lo tanto, entre una palabra tenida en la fe como “revelación” y la violencia que a veces hacen gala algunas actitudes que manifiestan síntomas de fanatismo? ¿Es el fanatismo una consecuencia de la recepción del texto sagrado? J. Balmes hizo una primera aproximación, desde la reflexión filosófica, al problema del fanatismo, aunque él lo relacionaba contextualmente con el surgimiento del protestantismo y los brotes de violencia que se desataron tanto entre las distintas tendencias protestantes como entre estas y el catolicismo. Advierte ya desde el principio de las generalizaciones inapropiadas:

“Injusticia fuera tachar una religión de falsa solo porque en su seno hubieran aparecido fanáticos: esto equivaldría a desecharlas todas, pues que no sería dable encontrar una que estuviese exenta de semejante plaga”¹.

El fanatismo, argumenta Balmes, es una enfermedad del espíritu. Y no es posible erradicarlo por completo, pero sí disminuir su extensión, atenuar su fuerza y refrenar su violencia. Lo define como una viva exaltación del ánimo ocasionada por alguna opinión falsa o exagerada². Aunque reconoce el fanatismo como una plaga que puede afectar a los diversos ámbitos en que se desarrolla la vida humana, afirma con seguridad que el fanatismo propiamente tal, sin carácter cativo apuesto, es el religioso. En tratándose de religión, el hombre tiene una inclinación a dejarse dominar por una idea fija, a que se exalte su ánimo a la vez de la misma y a que se empeñe en extenderla aunque sea a costa de las mayores violencias. Y ello lo achaca a la energía que empuja al hombre en la vida religiosa. Finalmente, viene a decir que el fanatismo es “el sentimiento religioso extraviado”³. En efecto, siendo el sentimiento religioso irrefrenable, tan fuerte y poderoso como para ejercer sobre el hombre una influencia sin limitación, cuando se aparta de su objeto legítimo, del camino propio y adecuado, produce resultados funestos. Y ello porque se alían dos causas muy a propósito para los

mayores desastres: una alucinación completa y absoluta ceguera del entendimiento con un incoercible empuje de la voluntad⁴. Balmes ya apuntaba en la dirección correcta cuando declaraba al fanatismo como extravío de la mente, sueños delirantes, que conducen al hombre a la extravagancia, a los crímenes más horrorosos. Justo es decir que la medicina que Balmes recomienda para la curación de esta enfermedad es el sometimiento a “una autoridad infalible”⁵, dando muestras de hacia donde dirigía su intención apologetica.

Algo esencial queda del análisis del filósofo catalán: su calificación del fanatismo como un achaque del espíritu humano en el ámbito de la religión. La más grave patología que pueda abrirse paso en esta esfera. “No está el mal en que se presenten fanáticos en una religión –dirá– sino en que ésta los forme, en que los incite al fanatismo, o les abra para él anchurosas puertas”⁶. Esta afirmación la retoma la actual reflexión filosófica sobre la religión para formular su hipótesis explicativa del fanatismo como patología de la actitud religiosa. Existen en la actitud religiosa razones y causas que pueden producir desviaciones patológicas. Una de ellas es la tendencia del hombre a convertirse en absoluto a sí mismo. Es la antigua tentación de llegar a ser como Dios, del “seréis como dioses” (Gn 3,5) en boca de la serpiente tentadora. Tentación de ocupar el lugar de Dios y creerse con derecho a implantar a toda costa lo que a un hombre concreto le parece que es la ley de Dios, la voluntad de Dios, para organizar la vida de las personas y el mundo según esa ley.

Se califica como actitud fanática aquélla en la cual se reviste de una aureola de santidad y de piedad la voluntad finita y limitada de un hombre. Para conseguir la sumisión absoluta a esta voluntad humana, imperfecta, se camuflan sus deficiencias, sus limitaciones e incluso sus lacras bajo la forma suave, dulce y reverenciable de la religión. La raíz de la actitud fanática es la angustia que experimenta el hombre ante la presencia del Misterio, que tan bien ha descrito S. Kierkegaard. El hombre auténticamente piadoso, religioso, nunca tiene una seguridad absoluta de haber “conocido” a Dios, o de “saber” con absoluta exactitud la voluntad de Dios. Todos los grandes hombres de la historia de las religiones han sentido temor, e incluso han vacilado y dudado, ante la abrumadora presencia de una manifestación que se les presentaba como divina. Así el caso de Moisés (cf. Ex 3), el de Isaías (cf. Is 6), o el Jeremías (cf. Jer 1), o de Jesús en Getsemaní ante el drama de la pasión: “Padre, si

BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo* IV, Madrid 21967, 76.

1., 77.

78

⁴ Cf. id., 79.

⁵ Ibid.

⁶ Id. 76

es, aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya" (Lc 22,42). Es el sentimiento de supremacía de lo divino y el temor a tomar como voluntad divina lo que podría no ser sino mera voluntad y proyecto humano. La actitud fanática es la del hombre que, en esta situación de angustia y urgente, de no poder estar absolutamente seguro ante Dios, de no alcanzar a conocer y controlar sus designios, no ha podido superarla y ha quedado atrapado en una situación de ansiedad y desasosiego que le lleva a sentir un pánico. Para liberarse de esa ansiedad enfermiza, ha optado por abandonar la fe, que implica un movimiento de total abandono en las manos de Dios. Y, de este modo, renuncia a Dios como Misterio y lo rechaza, al rechazar la voluntad que le atenaza.

El fanatismo reemplaza la fe, la confianza, el abandono y la inseguridad que se experimentan ante la presencia imponente de Dios por una actitud de dominio, de control y adueñamiento de la voluntad de Dios. Pero en el mismo abandono de la auténtica fe, confiada y temblorosa, pervive el recuerdo del Dios poderoso y majestuoso que, a pesar de todo, es sentido como Bien supremo, como promesa de verdad, de felicidad, de bienestar y de salvación para el hombre. En ese recuerdo del Dios rechazado brota una angustia antipática insoportable que hace concebir al hombre, que siente arruinarse su fe, una angustia insoportable, en el fondo desesperada. ¿Por qué no convertirse a sí mismo en fuente de verdad, de felicidad, de bienestar y de salvación para el mundo humano, finita, limitada e imperfecta, como si ésta fuese infinita, ilimitada e perfecta? ¿Por qué no convertirse a sí mismo en fuente de verdad y de salvación para los demás hombres, haciéndoles creer que obedeciendo los dictados de su voluntad -en realidad condicionada e imperfecta- obedeciendo la voluntad de Dios -ésta sí, incondicionada y perfecta-?

Cuando un hombre ha llegado a responder afirmativamente a estas condiciones se ha convertido en un fanático. Es un hombre en el cual la auténtica fe religiosa o se ha deteriorado gravemente o ha desaparecido del todo. Sin embargo, el fanático no está dispuesto a renunciar del todo a Dios. Le queda la voluntad, ocupar él mismo el lugar de Dios y comenzar a actuar como si las condiciones y dictados de su voluntad fuesen idénticos a los designios de la voluntad de Dios, en realidad siempre misteriosos y difícilmente perceptibles. Los grados de intensidad de la actitud fanática cubren un amplio abanico de posibilidades. Su extremo más intenso llega a arremeter pasionalmente contra la limitación que se oponga a su voluntad -identificada con la voluntad

divina- y degenera en violencia psicológica, moral, espiritual e incluso física contra aquellos que no se atienen a esa voluntad. El fanático llegará a revolverse contra sí mismo y a dañarse, incluso con carácter suicida, cuando descubra su limitación, imperfección e impotencia. Si la necesidad de expresar este sentimiento tiene la posibilidad de recurrir a la violencia física en sus diversos grados, entonces acontece la implantación de la desesperación y del terror bajo una forma visible religiosa, e incluso rodeada de un halo de pretendida santidad y de un clima de aparente piedad y de testimonio martirial por implantar en el mundo -impío- la piadosa y santa voluntad de Dios despreciada por los hombres.

1.2. El fundamentalismo

Éste es un fenómeno propio del protestantismo, como reacción religiosa contra toda forma de modernidad. Brota a comienzos del siglo XX en los Estados Unidos, en la crisis del protestantismo americano arrastrada desde hacía medio siglo. Tres debates desgarraron la relativa unidad de los protestantes americanos a finales del siglo XIX:

1. La aceptación del darwinismo por los protestantes liberales y modernistas
2. La enseñanza de la exégesis crítica de la Biblia en algunos seminarios protestantes.
3. La visión progresista de la historia por el protestantismo liberal, con la idea de la inmanencia de Dios que hace venir su Reino en medio de los esfuerzos humanos⁸.

En el marco del movimiento protestante antimodernista, la Conferencia Bíblica de Niagara de 1895 presentó "cinco verdades fundamentales" de la fe cristiana como criterios para discernir acerca de la ortodoxia de las confesiones de fe de las Iglesias y de las personas:

1. La infalibilidad y verdad literal del texto bíblico.
2. El nacimiento virginal y la divinidad de Jesucristo.
3. El carácter expiatorio de la muerte de Jesucristo.
4. La resurrección corporal, física, de Jesucristo.
5. La segunda venida de Jesucristo seguida de un reino de mil años⁹.

⁸ Cf. MARTÍN E. MARTY, *Fundamentalisme*, en *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 485-486.

⁹ Cf. W. HENN, *Fundamentalismo*, en *Diccionario teológico enciclopédico*, Estella, Navarra 1995, 411-412.

Entre 1905 y 1920 fueron apareciendo los folletos publicados por un grupo de protestantes conservadores californianos, *The Fundamentals: a Word to the Truth*, en los que se viene a prolongar y acentuar los artículos de la Biblia: la inspiración e infalibilidad de la Biblia, una fuerte crítica de la ciencia bíblica histórico-crítica, rechazo de la teoría darwiniana de la evolución de las especies por su incompatibilidad con el texto bíblico, y se censura el socialismo del liberalismo protestante. Más de tres millones de copias de estos folletos fueron distribuidos entre los pastores de las iglesias protestantes en los Estados Unidos. En 1919 se funda la World Christian Fundamentals Association que se hace portadora de todas estas inquietudes, consiguiendo que en algunos lugares se prohibiera la enseñanza de la teoría evolucionista. Los procesos a profesores por esta causa en algunos estados, célebre el caso Scopes en Tennessee. En 1920, Curtis Lee Laws, bautista, redactor jefe de "Baptist Examiner", invitó a quienes pensaban como él a llamarse a sí mismos "fundamentalistas", y fue así como el término se impuso finalmente. Los fundamentalistas americanos se quejaban y combatían la postura de los conservadores, que les parecía demasiado pasiva y permisiva para con las ciencias "modernas". A partir de la década de los setenta parece haber renacido el fundamentalismo asociado a fuerzas políticas y medios de comunicación, encarnado en la llamada "mayoría moral". El fundamentalismo acentúa fuertemente el origen divino de la Escritura, revelada en cada una de sus palabras y literalmente. Acentúa asimismo la conversión a Jesucristo como salvador personal. No es infrecuente encontrar en los grupos fundamentalistas a líderes carismáticos a los que se concede, por parte de sus seguidores, una extraordinaria autoridad para interpretar las Escrituras. Pero siempre dentro de una rigidez ideológica y doctrinal que aísla la narración bíblica de la historia. Así que en los ambientes fundamentalistas prenda con facilidad el espíritu "cruzado" contra toda innovación, o contra lo que se percibe como un peligro para lo "fundamental", como por ejemplo el ecumenismo y el diálogo interreligioso, anatema para los fundamentalistas.

El Integrismo

El significado del término "integrismo" se perfila en los años previos a la primera guerra mundial y en oposición al modernismo. Los católicos que rechazaban una apertura de la Iglesia en la asunción de las libertades modernas y los esfuerzos de investigación científica, bíblica y teológica, reprocharon a los resistentes en contra de esta actitud calificándolos como integristas. Las características fundamentales que delimitan el concepto de integrismo se pueden definir en cinco:

1. Lucha contra la reducción teórica y práctica de los derechos de la Santa Sede y de la Iglesia en los diferentes dominios: religioso, territorial, político, etc.
2. Protesta por el abandono de la enseñanza de la neo-escolástica.
3. Rechazo de toda apertura en el orden político y social.
4. Temor hacia toda innovación e investigación que intente delimitar los elementos doctrinales de sus contextos históricos y culturales.
5. Denuncia de profesores y obispos como heréticos, por pretender recibir los resultados de la investigación y de las ciencias de la modernidad.

Desde la definición de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano I (18 de julio de 1870)¹⁰, los católicos más intransigentes cierran filas en torno a Roma: los intransigentes italianos, los ultramontanos franceses y el centro católico alemán. En España existía un "Partido Integrista" fundado a finales del XIX¹¹, e inspirado en el Syllabus de Pío IX. La lucha de estos integristas va encaminada a conseguir un nuevo "orden social cristiano" cuyo perfil debería ser definido por la autoridad de la Iglesia. La finalidad última perseguida es que la "ley divina" presida el gobierno de las sociedades desde los "inmutables principios católicos"¹², con objeto de lograr un orden social cristiano diverso del liberal, al que se le achaca ser un derivado de la Revolución Francesa y de la Ilustración. Para los integristas no hay verdadero catolicismo si no se mantienen en rigor y sin distinciones todos los dogmas y si no se aplican los principios de la religión católica a todos los ámbitos de la vida personal y social. El catolicismo integral se perfila así como social, intransigente, exclusivista y maximalista.

El integrismo es, por tanto, una "salida" del conflicto entre Iglesia y burguesía. La burguesía estaba interesada en el progreso científico. Pero el avance del socialismo la asusta y acude a la Iglesia en busca de un parapeto. Por su parte, la Iglesia no podía aceptar el orden social burgués heredado de la Revolución. En este conflicto se inscribe la acción del "Sodalitium Pianum" (La Sapinière). Dirigido desde Roma por Monseñor Humberto Benigni († 1934), desde 1909 emprende una cruzada contra el modernismo apoyada por un

¹⁰ Cf. Constitución Dogmática "Pastor Aeternus" sobre la Iglesia, en H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1999 (DH 3073-3075).

¹¹ Fundado en 1888 por Ramón Nocedal, con el nombre de "Partido Católico Nacional", como versión española de la corriente ultramontana francesa. Cf. F. VELASCO, *Integrismo*, en M. MORENO VILLA, *Diccionario del pensamiento moderno*, Madrid 1997, 690-694.

¹² Cf. Y. MARCHASSON, *Integrismo*, en P. POPUPARD, *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1987, 857-863.

un despliegue de prensa en toda Europa. Tras la publicación de la encíclica "Humani generis" de Pío X (8.9.1907) la sociedad vio reforzada su posición, si bien esta fue aprobada de modo oficial por la Santa Sede. A ello contribuyó el férreo control que se ejercía sobre los diversos ámbitos de la Iglesia: obligación de un informe periódico a Roma de los obispos, exigencia de información periódica sobre los cursos impartidos por los profesores de los seminarios, creación de comités de vigilancia doctrinal, juramento antimodernista para todos los cargos eclesiásticos, etc. El integrismo impuso un modelo de relaciones basado en la obediencia y la denuncia, afectando a obispos, teólogos, líderes de movimientos laicos y otros. El miedo que imponían estas delaciones, tantas veces infundadas, tuvo como consecuencia las protestas de varios episcopados dirigidas a la Santa Sede. A pesar del cese de actividades del Sodalitium desde 1911, sin embargo el estilo de acción continuó durante años dando lugar a esa corriente o corriente que comenzaría a ser conocida como "integrismo" católico. Durante la celebración del Vaticano II esta corriente integrista se revelaría como una minoría que posteriormente acaudillaría la oposición a la aplicación de las reformas conciliares. El integrismo hoy, más que una corriente organizada es una actitud mental que se revela periódicamente en la que se le achacan tres defectos importantes:

1. Doctrinalmente confunde integridad de la doctrina con su expresión cultural y su ropaje coyuntural pasajero.
2. Tácticamente comete el error de huir del mundo o combatir contra él —en lugar de evangelizarlo— considerándolo el reino del error y del pecado.
3. Moralmente proclama y practica un divorcio entre mundo y cristianismo, contradiciendo el principio de la encarnación¹⁴.

En definitiva, el integrismo es una actitud y una disposición mental propia del ámbito católico, que comparte con el fundamentalismo el aferramiento a lo que es y el miedo a la evolución de la sociedad y a la encarnación de la fe en el ritmo de esa evolución, aun conservando su esencia.

El Islamismo

Solo una palabra de introducción acerca del concepto que constituye el objeto de este trabajo. Ya se ve cómo los términos fundamentalismo e islamismo se aplican impropriamente dentro del ámbito islámico. No obstante,

muchos analistas, incluidos no pocos musulmanes, han traído los términos fundamentalismo e integrismo al campo del Islam para designar a los movimientos más conservadores, intransigentes, antimodernistas y violentos que han brotado dentro de dicha tradición religiosa. El concepto de fanatismo se sitúa en otro nivel de significado y puede ser aplicado a cualquier persona, corriente, movimiento, o incluso institución, que habiendo perdido la calidad de la auténtica actitud religiosa se deslice hacia una patología del espíritu reconocible. Fanatismo puede encontrarse, por consiguiente, en cualquiera de las tradiciones religiosas de la humanidad y, en sentido amplio, en cualesquiera otros ámbitos de la existencia humana.

Como primera delimitación deíctica hay que decir que el islamismo no se puede hacer sinónimo de Islam. Es corriente encontrar textos en los que se utiliza el término islamismo para designar el Islam. Es un uso no solo incorrecto, sino equívoco. Islam es una de las grandes religiones de la humanidad de ámbito mundial, con vocación universalista. El islamismo, aunque comenzó significando determinado "estudio sobre el Islam" —nunca la religión— ha quedado como término consagrado para designar una recepción extremista del Islam que conduce a una vivencia política ideologizada, radicalizada, anclada en el pasado e incluso violenta, de esta religión. Puede verse cómo hace el discernimiento un buen conocedor de este mundo:

"Por otro lado, en el contexto islámico, el término fundamentalismo ha sido utilizado en las últimas tres décadas para denotar la ideología política del 'islamismo', como algo diferente de la tradicional religión del Islam. En nombre del totalitarismo del siglo XX, se crearon partidos islamistas, los cuales luchan entre ellos esporádicamente y sin embargo asumen un carácter bastante monolítico en confrontaciones con el resto del mundo. A la prensa árabe le gusta referirse al fenómeno como *Islamist Internationale*"¹⁵.

M. Charfi ha sintetizado lo que supone el islamismo frente a lo que significa el Islam. Es verdad que en ese texto se nota con claridad la mente ilustrada del autor. Sin embargo, algunos de los elementos que, irónicamente, atribuye a esa historia idealizada a la que se adhieren los islamistas, pueden encontrarse en la recepción ortodoxa conservadora del Islam más tradicional.

DH 3475-3502.

cardenal Suband, de París, sintetizó estos errores en 1947. Cf. X. MARCUSEV, op. cit., pp. 862-863.

¹⁵ C. DURÁN, *Los talibanes. De camino a Asia Central: colisión en la frontera afgana*. Encuentro Islámico Cristiano, 350 (2001), 3.

De todas formas, la lectura a dos columnas merece la pena por la clara voluntad de distinguir entre Islam e islamismo, entre musulmanes e islamistas¹⁶.

“Para los musulmanes, el Islam es una religión popular y tranquila. Es, en primer lugar, una religión, en el sentido de que es esencialmente una creencia, una respuesta al problema acuciante de la vida y la muerte, un medio eficaz para apaciguar la angustia de la existencia, la esperanza de una vida tras la muerte que estará llena de justicia y de dicha. Significa sencillamente que el super-poder que ha creado este mundo, Dios, ha inspirado a Mahoma -un hombre entre los demás, que ha tenido, como todos los hombres, virtudes y debilidades-, un mensaje de amor, de igualdad, de fraternidad y de paz. Este hombre conoció enormes dificultades, porque fue denigrado, perseguido por los suyos, y estuvo a punto de ser muerto; entonces él se defendió. Pero, más allá de esta autodefensa, su mensaje es fundamentalmente un mensaje de paz y de concordia”.

El programa islamista, según este autor, se reduce a dos puntos fundamentales. En primer lugar la reivindicación de la aplicación de la ley islámica y, por consiguiente, un estado islámico. En segundo lugar el mantenimiento teórico y aplicación práctica de dos fobias: contra occidente y contra la mujer¹⁷. El islamismo rechaza globalmente todo lo que el espíritu

“Para los islamistas, el Islam es todo lo contrario. No es a Dios a quien hay que adorar sino una cierta historia. Los integristas han sido adoctrinados por sus teóricos y dirigentes de tal modo que tienen la cabeza llena de una historia deformada e idealizada hasta el extremo. Para ellos, Dios ha creado a la humanidad para que le obedezca, y ha elegido al Profeta Mahoma, un hombre perfecto, para transmitir sus órdenes a esta humanidad. Este último fue seguido por un puñado de fieles, todos buenos, generosos y devotos, y combatido por una armada de incrédulos, que eran todos altivos, mentirosos, perniciosos y rapaces. Con la ayuda de Dios, las fuerzas del bien, poco numerosas, han triunfado sobre las fuerzas del mal, a pesar de su gran número. La historia del Islam es la de una epopeya maniquea [...]. Los compañeros del Profeta y sus sucesores, hombres que eran, si no perfectos les faltaba poco, han constituido un Estado y codificado un derecho. Hoy, es necesario reconstituir ese estado y volver a ese derecho que hay que aplicar al pie de la letra y sin cambiar nada”.

humano haya podido crear fuera del mundo musulmán. E incluso rechaza toda creación que, dentro del ámbito musulmán, sea posterior a la época del Profeta y de los cuatro califas “bien dirigidos”, los primeros sucesores de Mahoma. Y una de los más sobresalientes objetivos de su programa consiste en reavivar la polémica y la controversia milenaria entre la media luna y la cruz, Islam y Cristianismo. Pero el problema del islamismo, probablemente, es el mismo problema que, según Charfi, aqueja al conjunto del mundo musulmán y que requiere su tiempo y ocasión: el problema de la falta de claridad acerca de la relación correcta que debe establecerse en el Islam entre mundo, estado y religión¹⁸, de lo que me ocuparé más adelante.

2. El reformismo islámico como origen¹⁹

El islamismo nace a partir de los movimientos reformadores en el seno de sociedades musulmanas sometidas a colonización occidental²⁰. Surge, en primer lugar, como una llamada a “modernizar” el Islam sin occidentalizarlo. El reformismo es una tendencia que brota en el siglo XVIII. El primer pensador adscrito claramente a él es Sâh Wali Allâh (1703-1762) en La India. Se pueden perfilar tres principios fundamentales inspiradores de esta tendencia:

1. Retorno al Corán y a las tradiciones auténticas primitivas. Este retorno conlleva una cierta emancipación respecto del comentario (tafsir) medieval.
2. Lucha por la liberación de los territorios ocupados por potencias coloniales.
3. Oposición a los regímenes musulmanes que rechazan las reformas o pactan con potencias ocupantes y, por ello, se han desnaturalizado y, en cierto modo, desislamizado.

Dentro de la coincidencia en estos principios generales se reconocen algunas escuelas o tendencias bien pronunciadas y visibles.

1. El Wahhâbismo²¹ tiene su origen en Siria y Medio Oriente, y recibe su nombre del teólogo musulmán hanbalí Muhammad ibn ‘Abd al Wahhâb (1703-1787) que emprendió una lucha contra las supersticiones extrañas al espíritu del Corán, predicando el retorno a los simples preceptos del texto sagrado y a la tradición de la comunidad primitiva del Profeta y sus compañeros

¹⁸ Cf. Id., 61.

¹⁹ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*, Madrid 1998, 106-116.

²⁰ Cf. M. TALBI, *Plaidoyer par un Islam moderne*, Paris 1998, 51.

²¹ Cf. M. TALBI, *Wahhâbisme*, Paris 1998, 608-611.

¹⁶ M. CHARFI, *Islam et Liberté. Le malentendu historique*, Paris 1998; texto en pp. 57 y 58-59.

¹⁷ Cf. M. CHARFI, o.c. 50.

en Medina. Se autodenominan muwahidun, unitarios, por ser intransigentes en el principio de la unidad y unicidad divina. Toda adoración de un objeto distinto de Dios es digna de ser castigada con la muerte. Consideran incredulidad la interpretación simbólica del Corán y defienden el literalismo absoluto, sobre todo en la aplicación de las penas corporales de la sari'a o ley islámica²². Entre 1803 y 1806 se impusieron en La Meca y Medina. Posteriormente fueron derrotados por tropas turco-egipcias, pero consiguieron mantenerse en Arabia central hasta que se impuso en el poder la casa de los Sa'ud. Esta dinastía, actualmente reinante, unificó Arabia bajo 'Abd al-'Aziz al-Sa'ud en 1932, e impuso la reforma wahhâbi. Desde entonces esta forma conservadora del Islam será como el alma de la organización social, religiosa y política de Arabia, hasta hoy. Se proclama el Corán como única constitución, la sari'a como ley del reino para la regulación de la vida religiosa, educativa, social, jurídica, política y económica. De ahí que el Islam impregne todos los ámbitos de la vida del país. Concretamente se aplica estrictamente el código penal coránico, el cierre de restaurantes durante el día en el Ramadán, el cierre de comercios y negocios a la hora de la oración, etc.

Se establece un difícil equilibrio entre el conservadurismo religioso y las necesidades de modernización de las estructuras del país, no exento todo ello de un cierto clima de hipocresía. Los gobernantes se sienten frenados por una corriente islámica conservadora que paraliza el avance hacia la modernidad y, por otra parte, se apoyan en esa corriente para mantener el estatuto de país islámico de Arabia. Ninguna otra religión está permitida en Arabia Saudí. Según el wahhâbismo el país es como una inmensa mezquita, por consiguiente, sobre su suelo no se pueden celebrar otros cultos, ni erigir otros templos. La pena por apostasía del Islam es, en Arabia, la muerte por decapitación. Para conservar el orden cívico-religioso existe una suerte de policía religiosa, una especie de adquisición modernizada, los llamados mutawwi'un, para la represión del vicio y la propagación del bien. La mujer es uno de sus objetivos más vigilados: que vista el vestido negro, que no vaya junto con varones desde la infancia, la separación total de sexos en todos los ámbitos de la vida, que no conduzca automóviles, restricción de su acceso a las mezquitas, etc.

2. La Salafiyya²³ nació a mediados del XIX con el predicador iraní Gamâl al-Din al-Afgâni (1838-1897). Toma su nombre de un pasaje de un discípulo de

²² Cf. R. DU PASQUIER, *El despertar del Islam*, París 1992, 51-57.

²³ Cf. F.M. PAREJA, *Islamología*, II, o.c., 618-636; R. DU PASQUIER, o.c., 57-61; W. ENDE, *Salafiyya*, en *Encyclopédie de l'Islam*, VIII, 931-940; ID., *Rashid Ridâ*, ibid., 461-563.

Afgâni, Muhammad 'Abdu, publicado en la efímera revista al-'urwâ al-wutqâ (El vínculo indisoluble):

"¡Oh pueblo del Corán! Nada seréis mientras no pongáis en práctica el Corán, mientras no os comportéis conforme a sus mandatos y prohibiciones, mientras no toméis estas normas como regla de todas vuestras acciones, siguiendo sus mandatos como lo hicieron vuestros antepasados (salaf)"

Salafiyya significa "actuar como lo hicieron los antepasados de las primeras generaciones islámicas" (al-salaf al sâlih). Pretende depurar las supersticiones y adaptar la vida de las comunidades musulmanas a la modernidad: reforma del Islam y, simultáneamente, resistencia a la secularización y a la occidentalización. Retorno a la pureza de la fe original y aceptación de todo lo positivo que hay en la ciencia moderna occidental. Algunos comentarios coránicos de esta corriente han querido presentar el Corán de modo concordista, haciéndole contener todos los principios de la ciencia moderna. Así se planteó la necesidad de un nuevo iytihâd (esfuerzo personal de interpretación) y un nuevo iymâ' (consenso interpretativo de la comunidad) para renovar la hermenéutica fixista de las cuatro escuelas jurídicas tradicionales. Algunas de las expresiones de pensadores adscritos a la salafiyya parecen reivindicar algo muy parecido al "libre examen". Y no se detienen al afirmar que el derecho islámico (fiqh) no puede aprisionar el Islam, para lo cual, si fuera necesario habría que suprimir las cuatro escuelas jurídicas tradicionales. Declara que las normas sobre la poligamia, el repudio, la esclavitud y otras, no pertenecen a la esencia del Islam. La religión debe ser deslindada todo lo posible del estado y del gobierno²⁴.

Políticamente replantea la unidad perdida de la umma (comunidad musulmana) como una exigencia teológica del Islam, y pretende impulsarla mediante el logro de un sistema igualitario, reformas sociales que incluyan una cierta liberación de la situación de la mujer y una acción apologética que se enfrente al proceso expansivo de la misión cristiana. Atacan con especial dureza a los escritores e instituciones musulmanas que consideran adalides de la secularización y la occidentalización. Discípulo de Muhammad 'Abdu fue Rasid Ridâ (1865-1935), de origen libanés, fundador con aquél de la revista "Al-Manâr". Éste endureció la dirección fundamentalista del movimiento²⁵ al

²⁴ Cf. F. M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, Madrid 1975, 155-169.

²⁵ Cf. M. TALBI, *Plaidoyer par un Islam moderne*, o.c., 86-87.

adherirse al islam wahhâbi, orientándose hacia el panislamismo y el panarabismo como bases de la unidad musulmana bajo un califato árabe restaurado, tras una polémica con los jóvenes turcos que habían quitado toda competencia al califato de Estambul (1922), que suprimieron posteriormente en 1924.

3. Los Hermanos Musulmanes (al-Ihwân al-Muslimun) fueron fundados por el sayj Hasan al-Bannâ' (1906-1949), profesor egipcio, el 3 de marzo de 1928, como asociación político-religiosa de carácter activista. Alcanzan su mayor popularidad en los momentos de agitación política en Egipto tras la segunda guerra mundial. Uno de sus escritos principales es *Nuestros problemas interiores a la luz del orden islámico*²⁶. Pretende la prohibición de los partidos políticos y la formación de un único frente islámico, la implantación de la ley islámica con carácter coercitivo, la introducción del espíritu de yihâd (esfuerzo en el camino de Dios, "guerra santa") en el ejército, la formación de una unión panislámica y panárabe, la adaptación de la moralidad pública a la ley islámica, campañas de sensibilización contra los usos y costumbres extranjeras, censurar el mundo de la cultura, enseñanza religiosa islámica obligatoria en la educación, adaptar el sistema económico todo lo posible a la ley islámica (limosna legal, prohibición del interés), etc. El llamamiento de al-Bannâ' al pueblo egipcio, y musulmán en general, en 1947, es elocuente:

"He llamado a mi pueblo para que elija, o hablando de un modo más claro y justo, le he llamado a ratificar su alianza con Dios y consigo mismo, de tal manera que haga de las reglas del Islam el soporte de nuestra vida social en todas sus manifestaciones. Así se salvará nuestra sociedad de la angustia, trastornos y desórdenes que existen por todos sitios, prohibiéndonos todo progreso e impidiéndonos reconocer el buen camino que nos permitiese resolver nuestros problemas internos y externos. Y he dicho que no existe otro camino hacia la salvación si no es el de actuar así, por medio de nuestra fe y nuestras obras lo más rápida y firmemente posible...

... a saber, que el Islam es religión y sociedad, templo y estado, vida inmediata y última; que subraya primordialmente las cosas de la vida terrestre, más que los actos de culto, a pesar de que unas y otras estén establecidas sobre una misma base: rectitud de corazón, vida de conciencia, temor de Dios, pureza de alma. La religión, así, no es más que una parte del orden islámico y el

Islam la gobierna como gobierna al mundo y la vida terrestre: totalmente...

Así, ¡oh jefe de gobierno, oh vosotros hombres de la venerable al-Azhar, miembros de las asociaciones y partidos, oh patriotas de este país, oh vosotros todos los que sois sus hijos, yo os dirijo estas palabras: Volved al Islam, aprovechad la ocasión, volved a ser Musulmanes!"²⁷.

El ideólogo sucesor de al-Bannâ' fue Sayyid Qutb²⁸. Detenido en 1954 tras el fallido atentado contra el presidente Nâsir, fue condenado a muerte; sin embargo, la pena le fue conmutada por la de cadena perpetua. En 1965 fue nuevamente detenido por ser el principal ideólogo del Movimiento y jefe de la banda que intentó asesinar al presidente Nâsir con el fin de promover una revolución musulmana. Entre 1965 y 1967 se producen hasta 18.000 arrestos de Hermanos. Juzgado Qutb en 1966, fue condenado a muerte y ahorcado en agosto del mismo año. Su producción literaria fue abundante. Muestra, a través de sus escritos, haber comprendido la importancia de valores tales como la justicia, la solidaridad, el trabajo, valores a los que nuestra época es tan sensible, pero le faltan una auténtica simpatía por el mundo moderno y un profundo conocimiento de éste, lo cual se comprende sabiendo cuál es su concepción de la Historia. Para él la edad de oro está en el pasado. Es la época ideal de los comienzos del Islam. Por lo tanto nada nuevo puede suceder ya en la tierra.

A partir de estos dos principales ideólogos, los Hermanos se han expandido hacia otros países en los que han influido en la formación de movimientos islamistas²⁹. El régimen islamista sudanés está sostenido por el partido de los Hermanos liderado por Hasan al-Turâbi. Doctrinalmente, tiene como ley el Corán y rechaza todas las herejías; en el terreno moral apoya un rigorismo coránico estricto: prohibición de la usura, de las escuelas mixtas, organización del azaque, etc. Dado que los nuevos problemas deben ser resueltos según un estricto Islam, políticamente tiene la intención de destruir toda influencia occidental en los países musulmanes por considerarla fuente de ateísmo y corrupción. Son muy contrarios a la occidentalización de las costumbres. Propugnan una fe que se pueda plasmar en una "ciudad religiosa",

²⁷ H. LOUCEL, *Contribution a l'étude des Frères Musulmanes: Nos problèmes a la lumière de l'Ordre Islamique*: Orient 37 (1966) 114-115 y 118. Cita en español en M. BORRMANS, *Los Hermanos Musulmanes*: Encuentro 15 (1973) 8.

²⁸ Cf. J.J.G. JANSSEN, *Sayyid Qutb*, en *Encyclopédie de l'Islam* IX, 121-122.

regida por la ley de Dios. Achacan el surgimiento de los problemas actuales al hecho de no conocer el Islam o de haberlo abandonado. La solución está en adoptar el Islam como camino y la ley religiosa (sari'a) como única ley.

3. *El deslizamiento hacia el islamismo: globalidad, codificación, resentimiento y literalismo*

En el Islam, teológicamente, existe la tendencia, inspirada en el contenido del Corán y en la tradición del Profeta, a constituirse en sociedad perfecta regida por la ley divina (sari'a) y el derecho religioso islámico (fiqh) como constitución política de la sociedad madre de los creyentes (umma). Esta tendencia no siempre se lleva a la praxis extrema. Muchos estados con mayoría de población musulmana se consideran «estados musulmanes» en los cuales rige la sari'a y el fiqh para muchos aspectos de la vida individual, social, política y jurídica, pero otros aspectos están regidos por leyes de carácter más civil, el qanun, o derecho positivo promulgado por los sultanes y dirigentes políticos. Los estados en los que rige el derecho islámico como constitución política y ley civil y penal reciben el nombre de «estados islámicos», y suelen estar sostenidos por tendencias rígidamente conservadoras, como es el caso del Islam sí'í en Irán, el sunní anbalí en Arabia Saudí, o el islamista de los Hermanos Musulmanes de Sudán. La base teológica y el ejemplo histórico para la institución del califato es la sunna o tradición del Profeta que hizo coincidir en su persona la triple condición de líder religioso, dirigente político y jefe militar de la comunidad primitiva de Medina, la umma paradigmática. Algunos predicadores (hutabâ') le dan ese triple calificativo: el que preside en la mezquita (al imân fi-l-masgid), gobernante de los musulmanes (hakim al-muslimun) y jefe en la batalla (qâ'id fi-l-ma'araka)³⁰. Asimismo, los más radicales le atribuyen calificativos tales como "jefe de los guerreros" (imâm al- mugâhidun) y "el mejor de los combatientes (afdal al muqâtîlun)³¹. Asimismo, el radicalismo islamista tiende a identificar la mezquita, en referencia a la del Profeta en Medina, con el centro absoluto del mundo del creyente musulmán y de la comunidad, aplicándole calificativos que hacen de ella un símbolo del universo unificado, globalizado y sin posibilidad de diferenciación de órdenes y ámbitos de realidad dentro del mismo. En Sudán, la predicación islamista ha llegado a calificarla como "casa de culto" (dâr al-'ibada), "cuartel de las tropas" (dukanât al gais) y "sede del gobierno" (maqaw al-hukuma)³².

³⁰ Cf. M. A. AYUSO GUIXOT, *El Islam desde el púlpito*. Extracto de Tesis Doctoral, presentada en la Facultad de Teología de Granada, Granada 2001, 35.

³¹ Cf. id.

³² Cf. id.

La elección de Abu Bakr, dio comienzo a la institución del califato, título de la institución que ostentaría la jefatura de la comunidad. En marzo de 1924 fue abolido definitivamente el califato simbólico y residual de Estambul tras la revolución de los «jóvenes turcos»³³. Desde entonces el mundo musulmán no tiene califa. El califato representa la cumbre de la unidad de la comunidad musulmana (ummat al-nabi) en la que el hombre musulmán toma conciencia de su identidad y de su pertenencia a la comunidad del Profeta, una, universal, impecable en sí y asistida por Dios. La umma debería realizar ese «querer vivir juntos» que tiene su modelo en la comunidad primitiva de Medina. Desde esta nostalgia hay que entender los periódicos intentos de restauración del califato³⁴. De ahí el problema de concordar esta mentalidad con el derecho occidental:

«Mahoma fue, al mismo tiempo, fundador de una religión y organizador de un estado, uniéndolos indisolublemente mediante una ley única, la sari'a. Ley que, una vez desaparecido el califato único, se pretende no circunscrita a límites territoriales, no encerrada en las fronteras de un estado. Esta ley se resiste a ser revisada, ampliada o restringida por órgano legislativo alguno. Por otro lado, nada escapa al derecho musulmán en cualquier esfera de la conducta de los individuos y del estado, no solo en lo propiamente jurídico o político, sino también en la moral y la liturgia. Lo profano y lo sagrado están imbricados»³⁵.

La aplicación total de la sari'a implica un estado islámico. No obstante, tampoco se debe olvidar que en muchos países musulmanes, durante las últimas décadas, la ley islámica y la jurisprudencia musulmana han ido siendo relegadas a los aspectos más personales o, si se puede hablar así, «religiosos», como es el caso del derecho matrimonial, la filiación, a veces la herencia, la praxis religiosa... Pero muchos de los contenidos de la ley islámica que, en rigor, deberían ser aplicados por todo gobierno musulmán, como son la ley penal coránica, las reglas fiscales, el código de la poligamia, el estatuto de la esclavitud, etc., no son aplicados por el 80% de los estados musulmanes. Solo el 20% de los estados -los estrictamente estados islámicos- aplican la ley islámica en su

³³ Cf. las dinastías califales en F. MAILLO SALGADO, *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid 1996, 295-299.

³⁴ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam. Frontera y Encuentro*, Madrid 1998, 36-43.

³⁵ A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Los Nuevos mudéjares; la shari'a y los musulmanes en sociedades no islámicas*, Madrid 1995, 50.

integridad, y ello no sin el recurso a la hipocresía y las salvedades.

Otro elemento importante a tener en cuenta es el momento histórico, social y cultural ambiental en que se codifica el derecho islámico en sus cuatro escuelas jurídicas reconocidas. El ambiente de su nacimiento es el de una religión en continua expansión, mediante un poderío militar considerable. El derecho islámico nace en una comunidad que domina pueblos y se implanta desde los comienzos como hegemónica en amplias zonas de territorio conquistado y de pueblos sometidos:

«Además, el Islam creció dominando, no estando sometido, y, así, el ordenamiento jurídico de la comunidad musulmana presupone que ésta no depende de otras autoridades que las islámicas»³⁶.

Esta mentalidad fue la que, según algunos expertos en historia y en derecho, hizo fracasar muchos intentos de adaptación y de coordinación de los mudéjares en la España medieval, que, como es obvio, vivían ya en territorios con mayoría de población cristiana o, al menos, bajo derecho real de inspiración cristiana, aunque con separación de poderes. Son varios los tratadistas que insisten en esta mentalidad que trabaja de modo a veces inadvertido en las mentes de los musulmanes ahora inmigrados a países europeos, pero que se eleva a nivel consciente en los «guardianes de la ortodoxia», que son quienes frecuentemente procuran hacerse con el control de la predicación en las mezquitas:

«El derecho islámico clásico no tiene experiencia sustancial de musulmanes viviendo fuera del territorio dominado por el Islam, puesto que la elaboración de la parte sustancial de ese derecho se produjo en una época en que el estado normal era que un musulmán viviese en una sociedad cuya estructura y conceptos fundamentales estuvieran basados en el Islam. Se trata en efecto de un código elaborado para una religión en expansión»³⁷.

Cuando el Islam retrocede o comunidades musulmanas han de vivir bajo un régimen no musulmán, al derecho islámico se le plantea un problema que no tiene fácil respuesta. Una de las clásicas es la emigración: el musulmán

que no puede vivir en un territorio bajo un régimen musulmán debe emigrar hacia la «casa del Islam». Sin embargo no todas las escuelas jurídicas proporcionan igual respuesta al problema. La escuela jurídica hanafi, la más liberal, atribuye al concepto «dâr al-Islâm» un significado territorial y, por consiguiente, defiende que un musulmán que está en la emigración bajo régimen no musulmán debe ser tratado según las leyes del territorio en que se encuentra. Las demás escuelas jurídicas sunníes, en general, piensan que se puede considerar como «dâr al-Islâm» a un territorio que no estando sometido a un gobierno musulmán, sin embargo permite la libre práctica del Islam. Los problemas, casi siempre, pueden venir por el control de la predicación en las mezquitas por gobiernos y movimientos de corte islamista.

Un tercer componente importante de la conciencia musulmana, en general, es el sentimiento de humillación por parte de Occidente, que suele identificarse con el Cristianismo desde la época de las cruzadas, en la mentalidad y la opinión pública musulmana. De hecho, cuando se ha producido en los últimos años alguna actuación militar que implicaba fuerzas occidentales en territorios de mayoría islámica, por poca simpatía que se tuviese en el resto del mundo islámico hacia sus gobernantes, enseguida predicadores, líderes políticos, periodistas y literatos, emplean en sus intervenciones, crónicas y relatos, de uno u otro modo, el término «cruzada». Esta identificación, casi espontánea en la mente del musulmán, entre Cristianismo y Occidente funciona en todos los estratos sociales, desde los de menor cultura, casi analfabetos, hasta los más altos, sobre todo cuando dicha identificación es propiciada y alentada por los sectores más conservadores y «fundamentalistas». No debe olvidarse que la época del colonialismo no ha dejado buen recuerdo en las comunidades musulmanas. Y ésta es una experiencia aún fresca en la memoria de estos pueblos. Es evidente que los encuentros de Occidente con el Islam no han sido afortunados por ninguna de las dos partes desde la época del nacimiento del Islam hasta hoy³⁸. Un camino afortunado consiste en trabajar para desligar, en la conciencia colectiva musulmana, el Cristianismo y la Iglesia católica de Occidente. Esto, además de beneficiar el entendimiento en el nivel más

³⁶ En lo referente a España no hay que olvidar esa «cultura del resentimiento» que nace en una nostalgia aprovechada por gobiernos islámicos e instituciones culturales económicamente poderosas que alimentan el sentimiento de que España tiene contraída con el mundo musulmán una deuda histórica al haber aplastado la grandeza pasada de su civilización. Este sector representa a un Islam muy reivindicativo, con una fuerte autoconciencia de tener un derecho natural e histórico sobre lo que ellos siguen considerando al-Andalus. Cf. SAID 'ALAMI, *La comunidad musulmana española y el racismo*, en M. ABUMALHAN (Ed.), *Comunidades Islámicas en Europa*, p. 124.

³⁶ Id., 57.

³⁷ M. FIERRO, *La emigración en el Islam. Conceptos antiguos, nuevos problemas*, en M. ABUMALHAN (Ed.), *Comunidades Islámicas en Europa*, p. 72.

específicamente religioso, puede ser un puente tendido a las corrientes emergentes que pretenden una nueva exégesis coránica y una renovación del derecho islámico.

Quando se trata del Islam y de las reacciones islamistas en su seno, no es justo pasar por alto, aunque solo es posible aludir aquí de modo general, el trasfondo que alimenta y atiza esta escalada hacia el extremismo. Se trata de la conciencia colectiva que tiene la comunidad musulmana —según grados diversos— de ser una civilización humillada y una cultura aplastada por el mundo occidental. Las raíces culturales y religiosas de este mundo occidental se hunden en una civilización, la cristiana, que en la mentalidad musulmana está sobrepasada y sumida ya por la civilización y la religión islámica. Siendo ésta la última revelada —creen con fe religiosa— contiene purificadas y rectificadas las revelaciones anteriores y las civilizaciones a que dieron lugar. Esta conciencia de “comunidad humillada” es una herida que nunca ha cerrado en la conciencia musulmana. Se expresaba desde esta conciencia M. Talbi todavía en 1992:

“Quizás algunos recuerdan aún el importante desfile organizado en Túnez el 8 de mayo de 1930 con ocasión del congreso eucarístico, y para celebrar el centenario de la ocupación de Argelia, en el cual participaron millares de muchachos y muchachas vestidos de cruzados. Para la ocasión, el diario “Túnez Católico” enumeraba las victorias sobre el Islam dando cuenta del número de musulmanes que, gracias a los misioneros, habían abrazado el catolicismo. Se jactaba de cómo Francia actuaba con todo su poder para cristianizar a los africanos que se debatían en las tinieblas del Islam y del paganismo”³⁹.

Una conciencia colectiva que se ha ido formando en el seno de una religión nacida como religión triunfal y expansiva. He indicado ya cómo el derecho islámico tradicional no tiene experiencia de ser aplicado en situaciones en las que el Islam no es religión hegemónica. De ahí la situación “esquizoide” entre el dogma del triunfo del Islam como religión universal definitiva y la situación fáctica de un mundo que no acaba de ser “sometido”, es decir, islamizado. De nuevo M. Talbi, un pensador modernista:

“El Islam es la más ecuménica de las religiones reveladas, la más universal, porque reconoce a todos los enviados y “sella” todas

las religiones “confirmando” los mensajes anteriores (Corán 6,92), perfeccionándolos y superándolos. Dios es uno y su mensajero es uno en labios de todos sus enviados, de los que el último es el Sello de la Profecía”⁴⁰

Esta tendencia “esquizoide” desemboca en una situación auténticamente patológica en la mente de los islamistas, que pueden acabar concibiendo el recurso al terrorismo magnicida como una “forma” de “guerra santa” (yihâd), y el suicidio asesino como “testimonio martirial” (shahid) por el honor del Islam, la defensa de la fe y la reivindicación de la tierra. Esta herida de la memoria musulmana, periódicamente recidiva, tiene zonas de especial y dolorosa sensibilidad que están en la mente de todos: la nostalgia de al-Andalus; la mala experiencia del colonialismo europeo; el fracaso de las elites laicas musulmanas postcoloniales y de sus fórmulas de desarrollo importadas de uno u otro bando del Occidente de entonces; el problema palestino que no acaba de resolverse con una paz justa para todos y acorde con las resoluciones basadas en el derecho internacional; la “Guerra de los Seis Días”, tan conectada con el problema anterior, y que humilló una vez más a la comunidad musulmana; la llamada “Guerra del Golfo” en Occidente, conocida en muchos países musulmanes como “la última cruzada”; y otras. Factores todos estos que contribuyen a sensibilizar esa herida diacrónicamente abierta y periódicamente sangrante. Y en el fondo de todo ello, no tendría excusa olvidarlo, el injusto y clamoroso desequilibrio entre países ricos y pobres o en vías de desarrollo. A estos últimos pertenecen la mayoría —salvo algunos especialmente agraciados por su subsuelo— de los países musulmanes. Y aun en algunos de los agraciados la población humilde no goza de los beneficios que la riqueza del país podría proporcionarle. Quizás sea éste, el límite del subdesarrollo y de la pobreza, la zona de fractura más honda, la que debe ser urgentemente atendida como presupuesto de todo otro intento de caminar hacia la moderación de los movimientos de “despertar islamista” y hacia una civilización y una cultura de la paz dentro del Islam y en sus “fronteras” con las otras religiones y culturas.

En el ámbito de la hermenéutica desde principios del siglo XX viene emergiendo en la intelectualidad musulmana una vía media de interpretación del texto sagrado marcada por algunos pensadores adscritos a lo que ha dado en llamarse “nuevas tendencias”. Se trata de un grupo de pensadores que ha comenzado a aplicar métodos histórico-críticos a la exégesis coránica. Ciertamente que están considerados como impíos por la “ortodoxia” islámica. No hay que

olvidar cómo fueron considerados los pioneros de la exégesis bíblica actual. El intento de 'Ali 'Abd al-Râziq⁴¹, reformista modernista de la Universidad Islámica al-Azhar de El Cairo, distingue en el Corán lo que es mensaje religioso eternamente válido y las disposiciones legales aplicables a una época histórica concreta. Su objetivo era desbloquear los lazos entre el poder espiritual y el temporal. Fue condenado y excluido de al-Azhar⁴². Algo parecido, aunque con más fortuna para el autor, ocurrió con el libro "Sobre la poesía preislámica" de Tâhaâ Husayn a causa del método crítico que empleó y que afectaba a elementos históricos que aparecen en el Corán y en la tradición. Tras varios ataques en el parlamento egipcio e incluso su cese como funcionario, finalmente fue incluido como ministro de Instrucción Pública en el gabinete de Nâsas, en 1950⁴³.

En Túnez, Tâhir al-Haddâd distingue entre el mensaje eterno del Corán, doctrinal y espiritual, y las disposiciones ligadas a una época histórica concreta. Condenado por las autoridades religiosas tunecinas en 1930, su libro⁴⁴ fue secuestrado en 1935. Considerado maestro por H. Burguiba, sus tesis exegéticas han tenido escasa continuidad. Pero puede encontrarse su rastro en la obra de M. Charfi. Finalmente, el egipcio Muhammad Ahmad Jalafallâh vio rechazada su tesis doctoral⁴⁵ en 1947 por el jurado académico de la Universidad Fuad de El Cairo. En ella sostiene que el Corán ha recibido influencias extracoránicas y que contiene errores históricos. Considera que lo importante es la verdad profunda de sus leyes psicológicas y sociales. El Corán debe ser explicado en función de la sociedad en la que brota y de la personalidad del Profeta. Su tesis fue declarada «crimen supremo de ateísmo y de ignorancia» y tanto él como su maestro (Amin al-Juli) fueron privados de sus cátedras.

En la actualidad se comienza a hablar de un «nuevo iytiâd», con libertad de reflexión personal, por parte de pensadores todavía aislados. Así el egipcio M. Mustafa Mahmud, que intenta comprender el mensaje religioso del Corán como musulmán creyente y abierto. M. Arkun, argelino profesor en París, afirma que hay que descifrar el Corán según unas reglas aplicables a todas las escrituras sagradas⁴⁶. Es necesario un examen crítico del texto coránico que ponga de

⁴¹ *L'Islam et les bases du pouvoir*. Revue d'Études Islamiques (1933) 353-391 y (1934) 163-222.

⁴² Cf. F. M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, o.c., 166-168.

⁴³ Cf. id., 168-169.

⁴⁴ *Imra'atu-nâ fi-l-sharî'a wa-l-mujtama* (Notre femme au regard de la Loi révélee et de la société), Tunis 1930.

⁴⁵ Texto edulcorado: *Al-fann al-qasasi fi-l-Qur'ân al-karîm* (L'art du conte dans le précieux Corán), Le Caire 1950-51.

⁴⁶ *Comment lire le Coran?* prefacio a la edición de K. MURPHY, *Le Coran*, Paris 1970.

relieve su enseñanza siempre válida frente a errores, insuficiencias y desviaciones. Habla de tres aproximaciones al texto coránico: lingüística, antropológica y exegética. En esta última observa que los comentarios clásicos del Corán están viciados, como la escolástica cristiana, por un pensamiento esencialista que fija el lenguaje mítico del Corán en razonamientos formales. Está muy influido por el pensamiento de R. Bultmann. En India y Pakistán han brotado varios comentarios del Corán de tendencia renovadora⁴⁷. En Islamabad, F. Al-Rahmân se expresaba así:

«El Corán es enteramente la Palabra de Dios y, en sentido propio, enteramente también la palabra de Mahoma. El Corán contiene evidentemente ambas, porque si él afirma que ha estado en el corazón del Profeta, ¿cómo puede permanecerle extraño?»⁴⁸.

Se aproxima ya a una teoría de la revelación que tiene en cuenta la autoría humana del Profeta. Pero el libro ha sido prohibido y el autor exiliado a América⁴⁹. No obstante, la ortodoxia islámica sigue aferrada, tras el fracaso del movimiento mu'tazilî en el siglo IX, a un comentario literal del Corán y a una recepción muy conservadora de la tradición (sunna, hadiz) del Profeta. La "revelación" para la ortodoxia islámica está recogida en el Corán (Qur'ân). En la conciencia profética de Mahoma el Corán es la palabra de Dios, la expresión en árabe de cuanto había sido escrito desde antes de la eternidad sobre una tablilla celosamente guardada, libro celeste revelado a Mahoma a través de Gabriel. La teología islámica, por consiguiente, casi puede ahorrarse el trabajo de buscar en el Corán los auténticos "logia", palabras auténticas del dictado de Gabriel a Mahoma. Este literalismo hermenéutico supone una carga a la hora de recibir en el derecho islámico y en la praxis determinadas instituciones coránicas y de la tradición del Profeta. Los muytahidun (expertos en iytiâd, interpretación del texto sagrado) tienen las dificultades ya señaladas para una recepción contextual de dichas instituciones religiosas como son el derecho islámico, la "guerra santa", el código penal coránico, etc. Los más conservadores, y especialmente los islamistas, aprovecharán la concepción dictafónica de la revelación para imponer su recepción literal y "anacrónica" de dichas instituciones, con objeto de legitimar sus objetivos e intereses, sobre todo cuando estos implican acciones de privación de libertad de pensamiento y de acción o,

⁴⁷ Cf. J. M. S. BALJON, *Modern Muslims Interpretations (1880-1960)*, Leiden 1961.

⁴⁸ *Islam*, London 1966, 30 y 33. Cf. también *Major Themes of the Qur'ân*, Biblioteca Islamica, Minneapolis, Chicago 1980.

⁴⁹ Cf. En torno a este problema de la nueva exégesis coránica, J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Biblia y Corán. Entre Escrituras que se cuestionan*, en *Id. De la frontera al encuentro*, o.c. 170-173.

que es peor, acciones directamente violentas e incluso terroristas. M. Talbi piensa que aún pasará medio siglo antes de que en el ámbito del Islam se abra paso un iythâd renovado y un pensamiento libre:

“No veo despuntar en el horizonte la escuela de igtihâd renovado y ambicioso del que tendríamos necesidad, a pesar de los logros desde hace un siglo de los numerosos movimientos reformadores y revolucionarios... Por consiguiente, sin pensamiento libre solo se produce una cosa: el extremismo. Es lo que padecemos actualmente. Un día u otro, estoy convencido de ello, este círculo vicioso será roto. El día en que el pensamiento se vea liberado, el Islam encontrará en su seno los pensadores que necesita... Esto llegará, pero tendrá que pasar el tiempo. Hace falta, para conseguirlo, que nuestras universidades formen primero intelectuales y que estos acaben por imponer la libertad de pensamiento. No nos hagamos ilusiones, esta evolución no podrá dar resultados antes de medio siglo”⁵⁰.

Los factores señalados, la concepción global y totalizadora de la vida, la carga emocional de la humillación y el resentimiento, el contexto de la modificación del derecho islámico, así como la carga hermenéutica del literalismo y la descontextualización, se potencian mutuamente para prestar a los extremistas que se deslizan hacia el islamismo radical, e incluso terrorista, una plataforma ideológica de legitimación y de justificación ante las masas musulmanas más empobrecidas y radicalizadas. El empleo ideológico del concepto teológico de iythâd para legitimar acciones de violencia terrorista inaudita tiene su última raíz en la recepción literal, descontextualizada, anquilosada y extremista del texto sagrado y de la tradición de la primera comunidad de Medina liderada por el Profeta.

CONSECUENCIAS ÉTICAS DE LA MUERTE

Francisco José Alarcos Martínez

“Mors certa, hora incerta”

Una rápida revisión de las publicaciones sobre el tema de la muerte desde una perspectiva ética se centran, en su inmensa mayoría, en los dilemas sobre el final de la vida: la eutanasia, la “muerte digna”, la retirada de tratamientos más o menos fútiles, la ética del cuidado a los moribundos, y un largo etcétera. En pocas ocasiones se plantea el tema de las consecuencias éticas de la muerte¹. Dicho con otras palabras, la muerte del otro, manifestación anticipada de la nuestra, ética² y existencialmente nos interpela poco. La gran preocupación por vivir nos lleva a sepultar rápidamente la muerte, la memoria de los vivos y las consecuencias que para nuestra existencia lleva aparejada la conciencia cierta de la propia finitud. Evitarla desde una conjura de silencio, encubrirla o eludirla no vale de nada cuando ésta se nos revela con toda su intensidad al contemplar la finitud del otro culminada, el rostro del otro muerto³. Tolstoi lo recoge magníficamente describiendo el cadáver de Iván Ilich en los siguientes términos: “Este yacía, como yacen siempre los difuntos, con especial pesadez, hundido cadavéricamente con sus miembros agarrotados en la litera de la caja, doblada la cabeza para siempre sobre un cojín. Exhibía, como exhiben siempre los difuntos, su amarilla frente cerosa, con entradas en las sienas hundidas, con la nariz sobresaliente y como si presionara el labio superior. Había cambiado mucho. Aún había adelgazado más desde que Piotr Ivánovich lo vio por última vez, pero, como ocurre con todos los difuntos, su rostro era más hermoso y, sobre todo, mucho más notable que en la persona viva. La expresión de la cara correspondía a la del individuo que ha hecho cuanto necesitaba hacer, y lo ha hecho bien. Había, además, en esa expresión un reproche o una advertencia a los vivos”⁴.

¹ Para ver una ética fundamental de la muerte y sus consecuencias en el “más acá”, cf. M. VIDAL, *Moral de Actitudes II*, Madrid 81991, 461-489.

² Convertir la muerte en tabú ha sido la salida cultural en Occidente, como muy bien ha puesto de manifiesto la obra de P. ARIÈS, *Ensayo sobre la muerte en Occidente*, Barcelona 1982.

³ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “Muerte”, en *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid 1997, 802-807.