

## Varios

### TRADUCCIÓN E INTRODUCCIÓN DEL TEXTO DE ‘ABD AL- MUN‘IM MAḤYŪB. “KUNTU MUSLIM<sup>AN</sup>... DA‘WA ILÀ AL-TAḤARRUR MIN AL-KAHNŪT AL-ISLĀMĪ” (FUI MUSULMÁN... INVITACIÓN A EMANCIPARSE DEL CLERO ISLÁMICO)

Translation and introduction of a text by ‘Abd al-Mun‘im Maḥjūb. “Kuntu muslim<sup>an</sup> ... da‘wa ilà al-taḥarrur min al-kahnūt al-islāmī” (I was a Muslim...An invitation to be emancipated from Islamic clergy)

Akram Jawad THANOON  
[akram@ugr.es](mailto:akram@ugr.es)  
Universidad de Granada

BIBLID [0544-408X]. (2018) 67; 265-288

**Resumen:** Traducción del árabe de un artículo del pensador contemporáneo libio ‘Abd al Mun‘im Maḥyūb titulado “Kuntu muslim<sup>an</sup>...da‘wa ilà al-taḥarrur min al-kahnūt al-islāmī”.

**Abstract:** A Spanish translation from Arabic of an article by the Libyan contemporary intellectual ‘Abd al Mun‘im Maḥjūb, titled “Kuntu muslim<sup>an</sup>...da‘wa ilà al-taḥarrur min al-kahnūt al-islāmī”.

**Palabras clave:** Islam. Pensamiento islámico moderno. Integrisimo.

**Key words:** Islam. Modern Islamic thought. Integrism.

**Recibido:** 29/05/2017 **Aceptado:** 04/07/2017

#### INTRODUCCIÓN

‘Abd al Mun‘im Maḥyūb<sup>1</sup>, pensador libio nacido en 1963, es titular de un doctorado en Filosofía en el área de Teoría de la Cultura y Artes de la Comunicación (1999) y uno de los contados especialistas árabes en lengua sumeria, sobre la cual formuló una novedosa teoría en su libro *ما قبل اللغة..الجنور السومرية للغة العربية واللغات الأفرآسوية* (Pre-lenguaje...Las raíces sumerias de la lengua árabe y las lenguas afroasiáticas), que obtuvo el premio del Estado libio en 2010. Sus intereses abarcan la filosofía, la historia, la filología y la crítica literaria, áreas en las

1. Para conocer más detalles de su perfil, consúltese: <<https://ar.wikipedia.org/wiki>> (solo en árabe).

que tiene varias publicaciones, además de contar como autor con colecciones de poesía.

En este artículo<sup>2</sup> ‘Abd al Mun‘im Maḥyūb somete las ideas derivadas de la religión islámica a la crítica y la reflexión con la pretensión, dice, de liberarlas de sus barreras. Sostiene que a finales del siglo IV de la hégira, el islam se tornó un sistema cerrado y contradictorio con respecto a la esencia del credo, dejando de ser un credo misionero para convertirse en dogma cerrado sobre sí mismo. Afirma que el islam tal como se practica hoy en día es una religión hecha por el hombre, convenida a fin de eternizar las autoridades, arraigar las raíces de la opresión y justificar la obediencia. En su opinión, a esa concepción y práctica de la religión islámica pertenecen y descienden todos los movimientos radicales y las manifestaciones de violencia política que enarbolan los eslóganes del islam. Junto a esas reflexiones y afirmaciones, que no pueden calificarse menos que como radicales y polémicas, el artículo encierra muchos otros asertos osados e intelectualmente provocadores, pero no por ello merecedores de censura y ocultamiento, dentro del marco del debate responsable y honesto. Más aún ahora cuando, en pro de la autenticidad y de la vuelta a las raíces, cualquier tipo de pensamiento heterodoxo en materia del dogma islámico correrá un riesgo real de ser acusado de apóstata y hereje, como bien sabe el autor y dice en su artículo.

Una última aclaración: le he dado muchas vueltas a la oportunidad de publicar esta traducción por motivos mayormente personales pues temía que se identificara la opinión del traductor con la del autor, generándose con ello problemas del todo indeseados. Mas al final la razón objetiva se impuso a tales persistentes temores, valiéndose de la premisa primordial de la diferenciación entre autor, traductor y —no lo es menos en este caso— lector. Diría que el ejercicio o la disciplina de la traducción entranan fundamentalmente una dinámica —o si se prefiere una dialéctica— de identificación y de distanciamiento, tan necesaria la una como el otro. Añadiría en honor a la transparencia para con los eventuales lectores que el motivo original de traducir, y ahora de publicar, el presente texto radicaba y sigue estando radicado en facilitarle al lector en español una muestra de una manera de pensar y de argumentar distinta, radicalmente, del pensamiento que se tiene casi por monolítico, tipificado e incontestable acerca de la actividad intelectual.

2. La versión original en árabe del artículo fue publicado en el foro “al-Ḥiwār al-mutamaddin” (El diálogo civilizado), <<http://www.ahewar.org/>>, con fecha del 27/09/2015. Se puede consultar en: <<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=486370/>>. Más tarde, el tema y el argumento del artículo fueron tratados por el autor con más detalles y apoyo bibliográfico en un librito titulado *Bayān ḍidda al-kahnūt al-islāmī* (Comunicado contra el clero islámico). Túnez: Tanit Ediciones, 2016. Esta publicación tiene “una licencia Creative Commons” que permite descargarla de la Web de internet de forma legal y gratuita. En la traducción del presente artículo al español se ha consultado esta última publicación para precisar y aclarar algunos términos e ideas.

tual árabe contemporánea en lo tocante al campo de la religión o la doctrina. Sin embargo, este texto-muestra no representa —por muy radical que nos parezca— una voz aislada, solitaria e insólita pues descansa sobre una larga y continuada tradición de un pensamiento crítico y revisor sobre el hecho religioso y doctrinal en la cultura arabo-musulmana. Las obras, modernas, citadas por el autor en su artículo atestiguan esta realidad. Dicho esto, no se me ocurre otra manera mejor de cerrar estas palabras introductorias que recurrir a la expresión clásica en árabe: "والله من وراء القصد".

#### TRADUCCIÓN

¿Estamos dispuestos a mirar el islam a través de una perspectiva crítica, sin suscitar con ello unas reacciones neuróticas que arrojen *sospechas* gratuitas? En otras palabras: ¿somos capaces de contentarnos con el islam dentro de sus límites como un tema inteligible, y por lo tanto susceptible de crítica, sin dejarnos poseer por una divagación nebulosa que sea el resultado de una centenaria acumulación de acatamiento y seguidismo? ¿Sin bastarnos con defender una identidad que no deja de ser una simple e ingenua pertinencia sentimental?<sup>3</sup>

Yo creo que nuestra reflexión sobre el islam debe integrarse en una metodología historiográfica que no reproduzca la clásica periodización de las épocas islámicas sino que vaya directamente hacia una periodización epistemológica de las transformaciones del dogma.

Pues los dogmas están ordenados históricamente, y su amplificación desde el siglo tercero de la hégira (X d. C.) hasta nuestra época significa que la entidad islámica ha sido embutida con muchos tipos de islam que se soldaban en cada una de las épocas anteriores con una sustancia principal antecedente para formar un imaginario general relativo al primer islam a través de los hadices del profeta, de la biografía del profeta o bien a través de las biografías elaboradas posteriormente y que disfrutaban de una aceptación generalizada y caracterizada por un grado de santidad añadida. Digo *una santidad añadida* al pensar en el término *valor añá-*

3. Tenía por religión un islam heredado, adoctrinado, seguidista e incontrovertible. No lo describiré como *conservador* o *tradicional* porque creo que pensar en el islam ha superado esas dos calificaciones, adecuadas hasta el final del siglo XVIII, cuando perdieron su significado. Lo más apropiado sería calificar al islam *actual* con otros adjetivos, como *compuesto/ordenado/alineado* (مُنْتَصِد) o *con corteza* (لِحَائِي), u *ortodoxo*. Aspiro a un credo pelado. Admiro enormemente las obras de al-'Azim, de Arkoun, de al-'Azma, al-Ajdar, entre otros, y considero que estudiarlas en conjunto (pese a sus diferencias radicales y metodológicas) proporcionaría la base para un entendimiento verdadero y radical de la religión islámica. Un entendimiento que lleva a descortezar y quitar las cáscaras sobrepuestas para llegar a la misma esencia. Me he apoyado en esas obras en la presente argumentación. El título de "Fui musulmán" expresa mi abandono de un entendimiento heredado del dogma y la necesidad de adoptar un pensamiento abierto, no encerrado en sí mismo.

*dido* en su calidad de uno de los componentes del excedente del valor y base de la acumulación del capital, según la economía clásica.

Con esa concreción de principio empezaré esta discusión y utilizaré la expresión *ortodoxia islámica* en el sentido de aquellas tradiciones que no han sido superadas en el islam, en su calidad de religión de origen mediorienta, desde que los árabes fueron su primera incubadora socio-histórica; tradiciones que ocupan con respecto del islam el lugar de referente general o paradigma de arbitraje para decidir en todo asunto nuevo. En otras palabras, estamos hablando de un *código* (مسطرة) estandarizado que no solo existe tras la *jurisprudencia legisladora* sino que además transforma la fe en principios generales (pilares) que nadie está autorizado a pensar en moverlos de su lugar axilar cada vez que se hable del islam.

Esta definición coincide con el sentido empleado por Mohammed Arkoun<sup>4</sup> al referirse a un *islam oficial y ortodoxo* y se ajusta a este sentido: *oficial* porque es “el resultado de la opción política tomada por el estado o el régimen gobernante”; *ortodoxo* porque “los faqués acreditados oficialmente por el poder creen en la capacidad de ofrecer la lectura correcta y correspondiente con la palabra de Dios, así como en la capacidad de conocer la tradición del profeta de un modo completo y comprensivo a fin de deducir las normas الأحكام que más adelante formaran la ley divina (الشريعة *šarī‘a*)”.

Así, emplearé el término *ortodoxia islámica* para referirme a esa parte enmudecida, no pensada, de una entidad hipotética meta-histórica llamada *dogma* (العقيدة) y que es capaz, cada vez que sea necesario, de reproducirse en forma de innumerables prohibiciones, restricciones y coerciones, al mismo tiempo de singularizarse como titular de la certidumbre (اليقين).

El concepto de *certidumbre* es la suma final más influyente de la pretensión de *la religión verdadera*, la verdad absoluta e incontrovertible, la evidencia dictada por *el código de Dios* (سنة الله), la eterna voluntad y, por consiguiente, una eternidad meta-histórica que reduce el destino y transforma el concepto de la certidumbre, visto de esa forma trascendental, en *cierto* y lógico (= real).

#### La teología (اللاهوت)

Podríamos estar de acuerdo —de una forma u otra— sobre el significado de la expresión *teología islámica* (اللاهوت الإسلامي), ese título holgado que engloba todo el espectro religioso, con sus variados y contradictorios matices y sus encuentros y desencuentros. Desde los siglos III y IV de la hégira (X y XI d. C., respec-

4. Mohammed Arkoun. *El pensamiento islámico, crítica e interpretación*. Trad. y notas de Hāšim Šālīh. Argel: al-Mu’assasa al-Waṭaniyya li-l-Kitāb, 1993, pp. 59-60. (En árabe)

tivamente) prácticamente nada se escapa de asimilar la teología y de aplicarla a la vida en todas sus dimensiones sociales, políticas, económicas, culturales y morales, así como de fortalecer la influencia de esa teología mediante una cadena legislativa<sup>5</sup> interminable que se encarga de expulsar de forma automática todo lo que discrepe con ella o la contradiga.

Se trata, en resumen, de una asimilación conducente a la obediencia. A ello pertenecen y de ello descienden todos los movimientos radicales y las manifestaciones de violencia política que enarbolan los eslóganes del islam o *la ley de Dios*. Ahora bien, esa asimilación no habría podido ser generalizada y extendida de esta forma si no fuera por los sucesivos golpes que la ortodoxia islámica ha propinado de forma fatal a todos los intentos de moderación o de reconciliación con el otro. Esta es la característica primera de la ortodoxia: ser un simulacro prototípico o no ser en absoluto. ¡Toda actividad autónoma no inscrita en el eslogan de *la ley de Dios* (شرع الله) debe ser aniquilada!

El significado principal de la ortodoxia islámica nos induce a ver el islam como una tradición religiosa arraigada en las comunidades que la abrazan. Los textos de esa tradición religiosa arrancan del Corán y pasan por los libros de los hadices del profeta y por el corpus jurisprudencial y la literatura reflexiva y exégeta. Todo ello representa un *bloque* que ha ido agrandándose con el paso del tiempo, hasta producir una tradición demagógica e intransigente que va reproduciéndose continuamente sin alteración digna de mención dentro de una progresión iterativa que sigue, gradual y progresivamente, desviándose de sus orígenes con insistencia, bajo la llamada paradójica y contradictoria a una *vuelta a los orígenes*.

#### *El discurso religioso* (الخطاب الديني)

El *discurso religioso* no tiene sentido sin evocar el conjunto de tabúes y prohibiciones que el pensar acerca del islam denota. Pues someter el documento básico (el Corán) a las tipologías textuales y aplicarle los parámetros de la lectura crítica conducirá, por consiguiente, a la *apostasía*. Esta es la problemática matriz

5. La norma deductiva jurisprudencial "El sentido está en la generalidad de la expresión, no en la especificidad de la causa" (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) permitió meter todos los asuntos de la vida dentro de la cerca del dogma, convirtiendo con ello cada sentencia coránica en un veredicto categórico apoyado por la analogía. Dicha norma aprovecha un dato abstracto, genérico y contextualizado para formular una secuencia de dictámenes legales basados en la analogía formal, sin concretar su tiempo, acción o eficacia. De este modo, nada —antiguo o moderno— queda fuera del círculo de la legislación. No hay esfuerzo interpretativo (اجتهاد) ni innovación desde el siglo IV de la era islámica, cuando los juristas islámicos echaron el cerrojo a la puerta de la interpretación y se quedaron encerrados con su recelo de investigar y desarrollar la norma conocida como *el beneficio común ilimitado* (المصلحة المرستلة) [concepto del derecho islámico tradicional y una de las fuentes secundarias de la jurisprudencia islámica] que, creemos, comprende lo que el progreso y el desarrollo ocasionan.

en el trato con la religión desde fuera. Para ser un musulmán creyente tienes que liberarte, en primer lugar, de todas las herramientas de la lectura, el análisis y la deconstrucción crítica, ya que esas herramientas no tienen cabida en este campo, y contentarte única y exclusivamente con cumplir.

El *texto coránico* es una expresión que evoca connotaciones contradictorias. Durante la recitación del Corán aparece un obstáculo epistemológico a la posibilidad de tratar el texto coránico como texto susceptible de leerse críticamente. Es *la palabra de Dios* que no tiene par, sin origen anterior ni destino ulterior, de modo que debe permanecer fuera de los límites y de los parámetros de lo humano (الأنثروبوس) limitado y contingente. Debemos adherirnos aquí a los límites de lo hipotético e infinito en detrimento de lo empírico y finito, a lo divino en lugar de lo humano. En otras palabras, debemos abstenernos de hacer del *texto* un campo para las aplicaciones propias del texto, de modo que no tendremos aquí otra opción que asumir la santidad mientras leemos; es decir basar nuestra práctica en el principio de la obediencia primero, puesto que la única libertad de pensar, que ningún faquí escatimaría al lector, debe integrarse *a priori* en el campo referido por las palabras. El consejo tradicional que cualquier faquí te regalará es el siguiente: debes tener fe para no caer en las trampas de la lógica y en las divagaciones de la razón.

El islam, de ese modo, se yergue cual una barrera impenetrable y un parapeto psicológico ante el historiador, el sociólogo, el investigador antropólogo y el semiólogo, que se ven incapaces de aproximarse al texto coránico con la libertad de sacar conclusiones debido a su temor de contravenir lo que es definitivo y axiomático según la ilógica lógica del dogma. Y, si fueras un musulmán tradicional (aunque de todas formas no existe un musulmán no convencional), harías evocar automáticamente el mecanismo psicológico de blindar el dogma. Es la primera reacción defensiva que debe habilitarte para la defensa de tu fe y el primer paso en el blindaje del dogma, naturalmente, será excluir todo aquello que pueda penetrar esa armadura o suscitar una duda respecto de su rectitud, su lógica y su validez para cualquier tiempo y lugar.

El Corán lo abarca todo, dice el musulmán ortodoxo; no existe, por ende, verdad alguna fuera del Corán. Tampoco nada le antecede porque es anterior a todo. Avanzar de forma aislada de él es una regresión (رَدَّة) o una *rebelión*. No hay libertad. La libertad se limita a optar por ser musulmán, en caso de que no lo fueras.

*Un texto disperso (نصّ مُشَدَّر)*

El conocimiento del texto coránico —cuando el musulmán no se limita a buscar los preceptos y los pilares— no va más allá del análisis descriptivo. Las herramientas metodológicas que los árabes acostumbran aplicar a ese texto solo permiten celebrar la retórica de *la palabra de Dios* (كلام الله) y señalar los *adornos* lingüísticos y estilísticos que un texto humano es incapaz de producir o igualar por muy excelsas que sean sus destrezas lingüísticas y literarias.

El análisis descriptivo se mueve sobre una lámina horizontal del texto sin esforzarse por descomponer sus componentes y su estructura semántica (فكّ تنصيداته (وتراكيه الدلالي). Mantiene que el Corán ha hablado de modo objetivo y retórico (تقريراً وخطاباً); su elocuencia es a la vez general y no circunscrita, específica y restringida, infinita y común a la vez que restringida y singular o articulada mediante su pronunciación y legible por lo que significa; sus preceptos están armonizados entre mandato y prohibición, entre generalización y limitación, entre licencia y negación; sus estilos se desenvuelven entre la promesa y la amenaza. La cadena de la caracterización sigue de ese modo girando en torno al eje de las definiciones teológicas sin conducir a desvelar ni los mecanismos de la exposición y sus diseños lingüísticos ni sus niveles semánticos, sin una aproximación hacia el sistema semiótico, con el analista (descriptor) preso del dogma de la santificación.

El Corán es un texto disperso, pero solo se lee de una única manera hereditaria. Estamos ante decenas de métodos que la moderna metodología científica nos brinda para convertir el Corán en un objeto de investigación mediante nuevas herramientas en este campo: herramientas traídas desde fuera del texto, desde fuera del sistema de las imposiciones que precisa del resultado, de la suma y de la conclusión antes del análisis y la descomposición, o dicho con otras palabras, antes de la reflexión.

Arkoun ya había hecho un llamamiento a realizar una clasificación cronológica de los capítulos y las aleyas (السُّور والآيات) a fin de estudiar las relaciones entre el significado de estas y los tiempos de su génesis y para que sea posible reconocer la diferencia entre las dos imágenes de Corán en sus etapas oral y escrita. Dicho llamamiento fue rechazado, naturalmente, y sus seguidores siguen temerosos de embarcarse en ese proyecto. Sin embargo, el primer resultado de un estudio científico del Corán revelará su historicidad, lo cual representa una problemática que suscita una reacción neurótica irrefrenable o difícil de mitigar.

El Corán es un texto sagrado pero no es santo en tanto texto puesto que su carácter sagrado no tiene sentido fuera del campo de la fe en esa sacralidad. Es *la palabra de Dios* que conduce a *adorar a Dios* (عبادة الله). Así se redondea un

círculo cada vez más cerrado con el paso del tiempo que no vuelve a abrirse de nuevo o a contemplarse desde un ángulo diferente. Pues resulta imposible contemplar el Corán (y el islam por extensión) desde fuera. Solo es posible contemplarlo desde dentro.

Dice Naṣr Hāmid Abū Zayd<sup>6</sup>: “los textos religiosos (= el Corán) no son a fin de análisis más que textos lingüísticos, en el sentido de que pertenecen a una estructura cultural concreta, producida de acuerdo con las normas de esa cultura cuyo principal sistema semántico es el lenguaje”. Por ello, “si los textos religiosos fueran textos humanos en virtud de su pertenencia lingüística y culturalmente a una determinada época histórica en que se conformaron y se produjeron, entonces serían necesariamente textos históricos”.

El origen de la meta-historia de *la palabra de Dios* fue la búsqueda de un sentido de la existencia y de un nuevo horizonte para un pensamiento cargado de percepciones del otro mundo. Sin embargo el culto a Dios (عبادة الله) —que es un acto colectivo donde la individualización no tiene sentido— hizo abandonar *el cielo de la palabra*, como me gusta decir, o sea su supuesta naturaleza celestial, para asentarla en la tierra: transformar la palabra de Dios en calidad de *señales* (آيات) *para la introspección y la meditación de los horizontes en legislación* material dependiente de *los límites* (الحدود)<sup>7</sup> marcados por la palabra de Dios o en la razón de adoptar nuevos límites que no fueron marcados. En una palabra, el Corán se convirtió en *jurisprudencia* y en una fuente única para la legislación civil debido a la ausencia de todo código legal o legislativo convenido entre los árabes, que en su origen fueron iletrados pastores nómadas de la península Arábiga cuyo pensamiento no se dirigía hacia las remisiones del símbolo y la señal, ni hacia los significados del lenguaje figurado. El objetivo era acabar con el carácter de la leyenda, algo desacreditada y vilipendiada, para dar comienzo a la *interpretación* que reproduce la leyenda inherente de un modo fantástico sin otra opción que creer en su realismo. Fantástico, porque básicamente no es humano y, puesto que es divino, entonces ha de ser milagroso, algo que el suceso histórico es incapaz de emular y tan solo puede obviar el proceso de su formación y aceptar su presencia y ser. Sería una apostasía buscar su esencia con el apoyo de, o mediante, las coordinadas sociales (históricas y geográficas) que lo produjeron.

Las otras naciones fueron campo de proselitismo, de atracción y de actividad misionera, un proceso resumido en la palabra *conquista* (الفتح). Antes de ello, po-

6. Naṣr Hāmid Abū Zayd. *Naqd al-jiṭāb al-dīnī* (Crítica del discurso religioso), El Cairo: Dār Sīna, 1994<sup>2</sup>, pp. 203-206.

7. Literalmente: límites, fronteras o confines. Aquí como término del derecho islámico: los límites del comportamiento aceptable y los castigos relacionados con delitos graves: apostasía, adulterio, fornicación, robo, etc.) [N.T.]

dríamos estar de acuerdo en las primeras trayectorias fundacionales de la época que 'Azīz al-'Azma<sup>8</sup> llama *Paleoislam*, pero el siglo III de la hégira abrió nuevos terrenos en la relación entre el islam y las religiones de esas naciones, sobre todo el judaísmo, el cristianismo y el zoroastrismo, en el momento en que Bagdad se convertía en capital mundial de la actividad cultural en todo el sentido de la palabra<sup>9</sup>, junto con la labor del movimiento de copia, arabización y traducción de las obras de los filósofos griegos en beneficio de los arabo-parlantes. Naturalmente, el islam fue adoptado como eje evaluativo para las ciencias, la filosofía y los textos de las otras religiones<sup>10</sup>.

#### *La mente religiosa (العقل الديني)*

No existe una mente religiosa. Podríamos hablar de razón, de integrarse en lo recto (الاندراج في السوية). Este es el alcance de la palabra *razón* en el Corán. El concepto de la mente, en cambio, está fuera de cuestión. Estamos hablando de los conceptos y de sus derivaciones. Esto no solo le atañe al islam sino que afecta también a las otras religiones: el judaísmo, el cristianismo y el budismo. Hablar de los conceptos y de sus derivaciones dentro del mismo plano y en la misma medida es tanto como hablar de la filosofía y las cavilaciones. Estas podrían ser el resultado de un enunciado filosófico, que vive a su lado, antes o después que ello, pero no podrá ser él.

La voz *mente* en la lengua árabe contiene varios estratos cuyos significados remiten a la razón (التعقل). Se extienden desde el entendimiento (الفهم) a la conciencia (الوعي). En el Corán, sin embargo, esa voz evoca la imagen de la mente en cuanto intelecto: el Nous<sup>11</sup>, un rasgo que a su vez requiere una aceptación humana concreta que es la obediencia a lo mandado. En concreto, transformar el mandato divino en una realidad comprendida (مُدْرَك) y asentarla como una nueva fundación basada necesariamente en su antecedente (يَجِبُ مَا قَبْلَهُ).

8. 'Azīz al-'Azma. *The emergence of Islam in late antiquity, Allah and his people*. Cambridge: University Press, 2014

9. Por ejemplo: durante la primera mitad del siglo III de la hégira había en Bagdad más de 1000 copistas, de los cuales cada uno producía entre 50 y 100 páginas copiadas por jornada. Es decir que juntos producían un promedio de más de 2 millones de páginas al mes.

10. El predominio de ese paradigma evaluativo embarga las posibilidades del diálogo, no solo entre el islam y las ciencias modernas sino también con otras religiones. Los congresos y foros del diálogo interreligioso suelen estar encapotados por los nubarrones políticos. Durante largos períodos las tres grandes religiones (islam, cristianismo y judaísmo) han sido utilizadas, sin duda, como catalizador de acontecimientos históricos y su santificación siempre ha jugado —y lo sigue haciendo— el papel de *estimulante ideológico*. De hecho, las recaídas del diálogo no serán superadas si no se logra frustrar esas cargas neuróticas que de forma automática destierran al otro extramuros y rechazan asimilar su diferencia de credo.

11. En términos de la filosofía de Plotino. [N.T.]

Otorgar el atributo de *racional* al dogma religioso no tiene otro sentido que intentar convencer a los demás de que la fe no contradice la mente. Se trata de una paradoja que sería absurdo pensar en demostrar. Muchos filósofos se esforzaron por demostrar que la filosofía se originó en el seno de la teología. Todos estamos de acuerdo si nos referimos con ello a una *filosofía religiosa* concreta, o sea a una filosofía que reproduce una religión de-santificada. Pero cuando se abre la botella salen espectros enredados: pensamiento teológico, mente religiosa, filosofía islámica, hasta llegar a la comedia del milagro científico del Corán en la época moderna.

*La falacia de la filosofía islámica (وهم الفلسفة الإسلامية)*

Cuando Occidente se vio obligado a copiar el legado filosófico del islam y asimilar un nivel diferente de las ciencias, tradujo lo que los musulmanes clasificaron durante tres siglos, es decir entre los años 150 y 450 de la hégira (750 y 1050 d. C., aproximadamente). Ese es todo el legado intelectual de los musulmanes que ni evolucionó ni se tomaron en cuenta sus coordenadas históricas y geográficas, sino que se fijó con casi el mismo celo con el que se le trató al documento sagrado (el Corán), y fue repitiéndose, rumiándose y reproduciéndose sin adición radical alguna.

En tiempos de al-Ma'mūn (786 - 833 d. C), designado califa en 813 de la era cristiana, fue fundada por orden de él *la casa de la sabiduría* y el movimiento de la traducción (del griego a través del siríaco) se vigorizó como nunca. Esa actividad cultural produjo posteriormente textos solapados, en el sentido de que era un compendio de procesos complejos de intertextualidad realizados en la lengua árabe que dejaron gran impacto en sus días antes de caer en el olvido progresivamente hasta que fueron recuperados por los europeos.

El registro de la traducción es un registro repleto y variado. Va desde el califato de Abū Ŷa'far al-Mansūr (712-775) al de Harūn al-Rašīd (763/766-809) y llega a su cenit durante el califato de al-Ma'mūn a manos del cristiano nestoriano Ḥunayn Ibn Ishāq (حنين بن إسحق)<sup>12</sup> (809-873) y su hijo Abū Ya'qūb Ishāq Ibn Ḥunayn (اسحق بن حنين) (830-910-1), especializado en traducir a Aristóteles, así como su sobrino Ḥabīš Ibn al-A'sam (حبيش الأعمس) y el sabeo Tābit Ibn Qurra al-Ḥarrānī (ثابت بن قرّة) (826-901) y el melquita Qusṭā Ibn Lūqā l-Ba'labakkī (قسطا بن لوقا البعلبكي) (820-912), etc.

Citaré un ejemplo: el filósofo de los árabes Ya'qūb Ibn Ishāq al-Kindī (801-873), discípulo de Aristóteles como él mismo se autodenominó, reseñó obras filo-

12. Conocido en Occidente por el nombre latinizado Iohannitius [N.T.]

sóficas y anexó sus explicaciones y comentarios a obras como *Agrād kitāb 'Iqlīdis/Los propósitos del libro de Euclides*, “Qaṣd Aristū fī l-maḡūlāt” (La intención de Aristóteles en su *Categorías*), “Taqrīb qawl Arjimīdīs (Aproximar a Arquímedes), entre otras. Vemos así que la tentativa filosófica árabe tantea e interpreta sin elevarse al nivel de autenticidad de las obras que le precedieron.

No haré un rastreo de las trayectorias de la intertextualidad que produjo aquella mezcla de obras filosóficas o, mejor dicho, *de pensamiento*, que enriqueció la cultura árabe de una forma no precedida. Señalaré, sin embargo, que el islam (como texto primordial que generó sus representaciones y creencias) avanzaba al lado de aquellas trayectorias y las tocaba de cerca al principio pero, una vez intervino en ellas el objetivo común merecedor de apoyo y aliento llegó a ser compararlas con los pilares del dogma que abarcaba todo conocimiento, es decir el islam. Eso precisamente fue lo que animó más tarde a un religioso neurótico como Imán al-Gazālī (1058-1111 d. C) a componer su obra “Tahāfut al-falāsifa” (La incoherencia de los filósofos o La destrucción de los filósofos). La última reacción, o más bien el último baile en ese carnaval de la filosofía islámica fue la obra titulada “Tahāfut al-tahāfut” (Refutación de la refutación o La destrucción de la destrucción) de Ibn Ruṣd (1126-1198), cuyo recuerdo seguirá vivo durante largo tiempo. De hecho sigue vivo entre nosotros hoy en día y lo hará en el futuro, pero como un recuerdo artístico más que como el artífice de un proyecto.

Los musulmanes no son capaces de vivir —filosóficamente— sin la presencia de sus fuentes griegas. Podríamos abordar mejor esta situación pensando en los orígenes cosmopolitas (babilónicos, faraónicos y africanos) de la filosofía griega. Pero los musulmanes no fueron capaces de separar su legado filosófico de las proyecciones religiosas y, aunque oscilaban ante varios preceptos, al final siempre volvían a rendirse totalmente ante la validez del dogma y a arrepentirse de las opiniones y de las palabras del filósofo, que podrían haber salido fuera del contexto de la sagrada teología que nunca se debe traspasar.

Decimos *filosofía islámica*, y lo enfatizo, porque la filosofía que fue monopolizada más tarde por los herederos del Logos logró deshacerse de sus orígenes orientales. El islam no es una excepción en ese caso, a condición de que no levantemos *a priori* ante nuestro discurso filosófico las barreras decretadas por la *teología* o el clero islámico bajo mandato perpetuo en los púlpitos clericales<sup>13</sup>.

En Europa la filosofía griega fue asimilada simultáneamente con la asimilación del legado musulmán. El latín era la herramienta de ese proceso que allanó el

13. Cfr. mi opinión detallada sobre ese asunto en mi obra titulada *Warāṭat al-lūgūs* (Los herederos del logos). Trípoli (Libia): al-Markaz al-Ālamī li-Dirāsāt wa-Abḡāt al-Kitāb al-Ajdar, 2004.

camino, sin duda, para habilitar un terreno firme en el que surgió la época del Renacimiento.

La filosofía islámica fue una contestación a (o una imitación de) los textos de la filosofía griega. Sin embargo, no encontramos en los escritos de los filósofos de la época de la Ilustración nada notable que indique la influencia de algo/alguien anterior, con la excepción del averroísmo, que seguía ejerciendo su influencia a niveles del discurso, la convención de los términos y de los significados de los conceptos. La historia nos informa de la existencia de huellas del averroísmo en el discurso cristiano hasta el siglo XX. Esta es una cuestión que precisa de un diálogo multilateral en el que los actores han de liberarse de sus desvelos ideológicos pasados por la mano bendita, es decir por la religión. De todas formas, el averroísmo es puerta de entrada a la vez que destino de la filosofía arabo-islámica que podemos encontrar en el discurso filosófico occidental.

Señalo en particular que desde el siglo IX d. C había decenas de nombres de *ulemas* religiosos, faqués y autoridades de referencia espirituales que se posicionaron de antemano en contra de la extensión del filosofar arabo-islámico. Que el lector se acuerde de aquellos eruditos que blindaron la identidad cultural al confinarla entre dos límites: la palabra de Dios y la lengua árabe, o sea la recitación del Corán y su exégesis, por un lado, y la poesía y la *maqāma* literarias, por otro. Ibn Qutayba (828-889 d. C), autor de la famosa obra *Adab al-Kātib* veía en los amantes de Aristóteles *unos simples enfermos*.

La vuelta a la filosofía griega no era algo aceptable a lo largo de la historia árabe sin llevar a cabo una suerte de disonancia cognitiva que permitiera la revelación de Dios como resultante o conclusión final del discurso.

La contribución parcial de la filosofía arabo-musulmana en este campo llegó a ser oculta o latente, y de ese modo desempeña su papel desde los tiempos de Averroes, situándose —desde el punto de vista histórico— en las interacciones del siglo XVI. En otro sentido, buscar dicha aportación y explicitarla en el siglo XXI constituye, sin más, una de las lecciones primarias en cronología de la filosofía en el mundo.

“Se acabaron los tiempos de Bagdad y de Córdoba y ha empezado la era de París, Oxford y Polonia”, según Alain de Libera. Ese cambio no fue automático —como no lo es naturalmente cualquier cambio cultural— ya que se desenvuelve por trayectorias paralelas y zigzagueantes. Sin embargo, el clero islámico tendió a rechazar desde el principio el traslado y la propagación del conocimiento filosófico en defensa de su discurso resistente a los cambios en el tiempo. Esta es, de hecho, la defensa fundamental contenida en los escritos de los historiadores que buscan la impronta de la filosofía islámica en los tratados y aportaciones de los filósofos occidentales.

Hay que repensar la ilusión de la autenticidad filosófica que la lengua árabe ha deparado al mundo. El investigador no encontrará nada especial de esa autenticidad si las desembaraza de sus fuentes. Los árabes-musulmanes no viven de espaldas al mundo. Esta es la lección que debe ponerse al frente de la comparación. Busquemos las características y dejemos de lado *lo divino* (التَّيْبُو). ¿Somos capaces de pensar de modo filosófico?

*El origen del integrismo* (نشأة الأصولية)

Durante sus primeros cuatro siglos de vida, el islam se expandía con el ingreso de nuevos adeptos y devotos, aunque parcialmente (a juzgar por varias crónicas históricas). A finales del siglo IV de la hégira, su expansión se paró y el islam se tornó un sistema cerrado, oscurantista y contradictorio con respecto a la *esencia* del credo. Empezó a legislar acerca de todos los aspectos de la vida, de lo más pequeño a lo más grande, de modo que nada se le escapaba de la vida escudriñada bajo un microscopio teológico que detectaba, *daba licencia* y *censuraba* por medio de la analogía (القياس). Sus escuelas jurídicas principales se convirtieron en sistemas contiguos implícitamente rivales que se esforzaban por extender su influencia una a costa de la otra, otorgando *la selección privilegiada* o *la salvación* a sus seguidores en detrimento de los demás fieles, considerados extraviados, naturalmente, a los que el arcángel de la revelación erró el camino.

Desde aquel momento en la historia el islam dejó de ser un credo misionero para convertirse en dogma cerrado sobre sí mismo que solo admitía en su seno a aquellos que lo aceptaban por intuición y totalmente como el único y solo representante de la ley de Dios (شرع الله) en la Tierra.

El integrismo (con sus tonalidades, que se extienden desde la excesiva religiosidad hasta las destructivas manifestaciones violentas) es el resultado de la ocultación de la esencia tolerante del credo y de darle primacía a la legislación teológica que dio al islam carácter de petrificación y cerrazón. Es el producto de escuelas sociales dominadas por un discurso estéril que remite las calamidades de la vida al perdón en el más allá y recompensa a los pobres con el paraíso eterno. Es, además, un discurso justificativo que extiende *bulas* a favor de todo aquel que se dedica a Dios.

El integrismo es una mentalidad colectiva que se formó a lo largo de siglos de esa enseñanza disfrazada con el semblante de la ciencia divina mientras que entrañaba mecanismos precisos para difundir el cumplimiento y la sumisión a una voluntad superior representada por el clero entre jeques y faquies.

Hablemos de los mecanismos del poder. Este ahora emplea todos los medios de comunicación y de información de masas disponibles, así como las platafor-

mas multimedia e Internet para propagar su discurso. Recurre a libros, artículos, reseñas y publicaciones en las páginas de las redes sociales, amén de los sermones, las prédicas y las tertulias ofrecidas a diario por los canales de televisión vía satélite asegurando así un suministro incesante y una corriente ininterrumpida de orientación teológica y de sugestión sicopática.

Esta es la cultura que ha engendrado las manifestaciones de violencia, el extremismo y el terrorismo. Decir que el islam es otra cosa y distinta para justificar el rechazo de la violencia, las tendencias *takfiries* (تكفيرية)<sup>14</sup>, el degüello, las decapitaciones, el ensañamiento y quemar vivos a los adversarios es simplemente un disparate y un sinsentido. El islam late en todos esos fenómenos y no puede separarse de ellos. No es posible, de hecho, separarlos de él.

Esta identificación no solo es aplicable al islam, sino que abarca a todas las religiones que derivan de fenómenos semejantes o los defienden. Ya hemos citado los casos del judaísmo, del cristianismo y el hinduismo. Y, para el caso, cualquier otra religión que sitúe al otro en el prisma de la sospecha previa y le quite su derecho a la libertad de conciencia.

Por ahora, dialogar con esos integristas parece imposible ya que los términos del diálogo tienden a evocar significados cargados de datos de conceptos previos y velados tras capas de dimensiones holgadas e imposibles de seguir sin aceptar de antemano los datos de fe y de obediencia. Es decir que no hay lugar, prácticamente, para que los integristas reconozcan las posibilidades de un diálogo abierto y meditar acerca de cualquiera de sus posibles aportes a no ser que estos sean una repetición de estereotipos relativos a la fe a los que hay que rendirse previamente ante su evidencia.

#### *El clero islámico* (الأكليروس الإسلامي)

Los ulemas constituyen un grupo que hereda y monopoliza las fuentes de la autoridad. Se beneficia de sus permanentes e inquebrantables relaciones a varios niveles, populares y oficiales. Sus mecanismos dependen principalmente del monopolio del derecho de representar y suplantar a los demás en el ejercicio del *dictamen legal* (الحُكْم الشرعي), o sea la capacidad de deducir dictámenes fundamentados en fuentes religiosas directa o indirectamente. Los dictámenes (الأحكام) es el término tradicional que expresa la sustancia de la ley islámica basada en El Libro y, sobre todo, la tradición del profeta (la Sunna).

El Corán ha indicado en más de una ocasión y mediante claras e incontrovertibles aleyas el rechazo a representar, suplantar y controlar la creencia de los demás. Sin embargo, con el paso del tiempo la necesidad requería confeccionar un

14. Acusación de apostasía que un musulmán lanza contra otro musulmán. [N.T.]

código abultado de hadices que lo permitieran. En consecuencia, fue erguido un monumento clerical semejante al sistema patriarcal en el cristianismo. Se trata de un clericalismo islámico cuya categoría y grados varían de una confesión a otra. El grado más célebre de clericalismo se ve en los países suníes, que abarca a menudo al Muftí, al cadí, al faquí, al imán de la mezquita y al jeque. Los imanes de al-Azhar (Egipto), de al-Zaytūna (Túnez), de Fez (Marruecos) o de La Meca (Arabia Saudí), etc., son autoridades de referencia y de dirección que ocupan un rango mayor y equiparable en cierta medida al Papa que ocupa la Santa Sede en Roma o al titular de la autoridad en la iglesia universal (الكنيسة الجامعة) en el cristianismo, como en el Vaticano. En el lado chií, la ciudad de al-Na'af al-Ašraf (suroeste de Irak) desempeña la misma función. La institución clerical islámica disfruta de competencias espirituales apoyadas por el poder político, que a su vez se beneficia de su función de aplicar regímenes de obediencia y cumplimiento a cambio de su bendición, lo cual le otorga al poder político una legitimidad religiosa de orígenes divinizados que no se pueden transgredir, a la vez que fomenta su hegemonía hasta el punto de volver embarazoso cualquier intento de oponerse a él. Es muy fina la capa que separa las dos autoridades, la espiritual y la política. No somos capaces de hallar un sentido claro de la separación entre ambas en las sociedades islámicas. La una no es a menudo sino dependiente de la otra o derivada de ella. Las dos forman la composición del discurso del poder en sus dos vertientes, jurisprudencial y constitucional.

Podemos considerar la controversia de la sucesión (el califato) que surgió tras el fallecimiento del profeta (632 d. C) como acto fundador de esa blindada composición. La lucha se originó primero entre los muhāyirūn<sup>15</sup> y los anšār<sup>16</sup> para trasladarse en segunda instancia, tras desplazar a los anšār, al proceso de la elección o de la selección social de un sucesor de entre los mismos muhāyirūn. Sin embargo, el modelo más meridiano de esa composición se dará más adelante con los omeyas, que fundaron su estado en Damasco entre 661 y 759 d. C y con el estado sucesor de los abasidas, en Bagdad, entre 750 y 1258 d. C. Esa alianza (entre las dos autoridades espiritual y política) adquirió un carácter integral basado en proporcionar legitimidad a cambio de garantizar la protección y hacer la vista gorda al poder. Esa característica permanece —de una forma u otra— vigente hasta hoy en día. El lazo sacro entre las autoridades espiritual y política solo se disolvió en raras ocasiones. Solo está expuesto actualmente a algún intento de

15. Los emigrados: los primeros musulmanes emigrados de La Meca a al-Madina. [N.T.]

16. los habitantes de al-Madina que se convirtieron al islam y les proporcionaron refugio y protección a los muhāyirūn (emigrados). [N.T.]

descomposición o crítica tras unas experiencias violentas en las que las masas reivindicaban clamorosamente democracia y derechos humanos.

*El ídolo de Dios (صنم الله)*

El islam en origen es abstracto. El profeta Mahoma intentó quedarse con las creencias vigentes en su época, con lo que estimó una creencia justa capaz de atizar el deseo de salvación en el ser humano y liberarle de las muchas falacias que le rodeaban. Así, despejó el dogma del culto a los ídolos y del politeísmo y orientó la energía de la santificación hacia una sola y única deidad sin lugar específico por ser omnipresente.

Podemos estar de acuerdo con el análisis aportado por al-'Afif al-Ajḍar, en el que ve tanto a Mahoma como a los profetas de África en el siglo XX reproducir las experiencias de profetas precedentes del templo de 'Ištār<sup>17</sup> en el siglo VII a. C., ya que todos ellos comparten síntomas y rasgos psicológicos que se podrían resumir en un solo diagnóstico: *la alucinación de la profecía*. Esta forma de caracterización, sin embargo, eterniza a su vez un estado común y lo sitúa por encima de la historia o, lo que es lo mismo, la transforma en eterno proceso en cuyo umbral se rompen todas las coordenadas históricas y geográficas. En resumen, reemplaza una remisión a lo absoluto por otra y cae en la trampa de la santificación contraria en su búsqueda de lo repetido a través de la historia.

Otras partes del análisis de al-'Afif al-Ajḍar en su libro titulado *De Muḥammad al-Iman a Muḥammad al-Tarīj*<sup>18</sup> representan unas aproximaciones detalladas y precisas. Creo que continuar ese insólito análisis conducirá a reasentar las elucubraciones nebulosas publicadas y difundidas por las obras islámicas acerca de la génesis del islam en los contextos sociales (históricos y geográficos) en un proceso de conocimiento que constituye un insoslayable umbral cognitivo cada vez que se trata de investigar el tema del génesis del islam y de sus etapas posteriores, durante los siglos III y IV de la hégira, en particular.

Tras cuatro siglos del fallecimiento de Mahoma, una especie de nostalgia religiosa hacia las deidades encarnadas se adueñó de los árabes. Pero la fe en el Dios Único que no tiene lugar era fuerte y les refrenó de regresar a la religión primaria de sus antecesores. Con ello, empezaron a encarnar a Dios mentalmente adscribiéndole cualidades y rasgos de las deidades antiguas, de las cuales algunas siguen todavía enterradas bajo las arenas del desierto de Arabia.

17. La diosa de la Mesopotamia oriental —acadia, asiria y babilónica— de la fertilidad, el amor, la guerra, el sexo y el poder. [N.T.]

18. Literalmente: *De Mahoma la fe a Mahoma la historia*. [N.T.]

Ahora estamos en el siglo XXI y *el ídolo de Dios* es mayor de lo que era en los siglos anteriores. Se ha hecho de tamaño inabarcable. Cada vez que los astrofísicos descubren una nueva dimensión del cosmos, los musulmanes aumentan el tamaño de ese ídolo. Los musulmanes han regresado a la idolatría por culpa de sus *ulemas*<sup>19</sup> que tienen unas particulares razones ajenas al credo. Hay que desarticular el sistema clerical islámico para que podamos examinar el dogma con libertad.

¿Quiénes son los *ulemas*? Son una categoría de neuróticos que no se dan cuenta de nada que no sea rumiar el Corán y los hadices. Sin embargo, se autodenominan *sabios/hombres de ciencia* y así se les conoce entre el pávido vulgo que casi se postra en adoración de esas deidades ficticias. Esos representantes de la fe poseen una imagen agrandada y temible en la mente de la gente, porque se han auto-designado a sí mismos agentes de la fe y albaceas del dogma, o directores ejecutivos de los asuntos de la santidad. Hablan en calidad de delegados directos de *Dios* y dan licencia a sus sucesores una generación tras otra a fin de asegurar el control de su grupo sobre los demás en nombre de la religión que estos abrazan, obedecen y se enorgullecen de ello.

Estas son las herramientas con las que esa categoría de *ulemas* controlan a los demás. QUITAN del credo sus abstracciones espirituales que elevan al ser humano hacia lo absoluto, mientras les inflan a las gentes un espantajo escatológico que galvaniza sus figuraciones espirituales e intelectuales acerca del *ídolo de Dios*.

Esa categoría de *ulemas* ha conseguido transformar el islam de un credo individual que busca la salvación personal en un régimen riguroso basado en unificar las concepciones intelectuales colectivas (el imaginario), logrando con ello no solo el manejo de la autoridad espiritual sino asegurarse también el apoyo del poder temporal, por no decir el control de ese último tal y como lo vemos en varias sociedades árabes e islámicas.

Tienen garantizado el seguimiento voluntario de los demás, porque han sido capaces a lo largo de una larga historia de experiencias de presentarse, sin apenas competencia, como delegados legítimos con el exclusivo derecho a portar el discurso religioso y gestionar la vida. Vemos en algunos países cómo las autoridades espiritual y política se identifican en un solo modelo al llamar a sus reyes con el título de El Príncipe de los Creyentes (أمير المؤمنين) o El Servidor/Guardián de los Lugares Santos (خادم الحرمين الشريفين) o El Portento de Dios (آية الله). Así, la voz de Dios se ha instalado, sucesivamente, en el profeta heredado por los Califas Rectos (الخلفاء الراشدين), que son heredados a su vez por los Príncipes de los Creyentes.

19. Uso sarcástico de la voz *ulemas* que en árabe significa también *científicos* o *sabios*, además de juristas islámicos. El sarcasmo implícito aquí se hace más expreso en el párrafo siguiente. [N.T.]

Actualmente, con el debilitamiento de la presencia de esos Príncipes, los ulemas y los faquíes pueden representar a Dios y actuar en su nombre mediante la remisión a referentes sagrados que no se podrán poner en tela de juicio sin provocar a los creyentes en esos referentes, a esas personas que rinden culto a Dios y veneran a los ulemas y faquíes como santos.

La voz de Dios ha menguado paulatinamente desde el siglo IV de la era musulmana en concreto, y ha sido sustituida por la voz de las falsas deidades. Y, como esas deidades múltiples fueron incapaces de cercar el progreso y confinarlo o de poner fin a la innovación de nuevas herramientas, han tenido pues que recuperar aquella voz divina y han convertido a Dios en *ídolo* aterrador que habita el séptimo cielo del cosmos y que, instalado en su trono, vigila a sus criaturas desde lo alto.

#### *Una nación inmunizada (أمة محصنة)*

Los musulmanes son la *comunidad religiosa* (الأمة الدينية) que no acepta la crítica de la religión. No siempre han sido así, ya que en el siglo III de la hégira la vida cultural en Bagdad, la capital del islam, conoció unos fenómenos nuevos y una activación vigorosa del movimiento de traslación y traducción que resultó en una ebullición intelectual sin precedente en ninguna de las civilizaciones anteriores. Ahora, sin embargo, y en pro de la autenticidad y de la vuelta a las raíces, la acusación es prototípica y el castigo claro: la apostasía, la herejía y la aplicación de los *hudūd*.

De ese modo se le considera al otro como un ateo, si este no expresa su deseo de convertirse al islam. Los musulmanes —y no el islam— no le contemplan a ese otro como un proyecto de *hermano* en el credo sino más bien como un enemigo contra el que se podría luchar en cualquier momento.

La crítica es una condición humana. Su primera manifestación es la consciencia del ser humano de las dimensiones de la cuestión que se somete a la crítica. Sin embargo, lo que se espera de él es obedecer a ciegas. La religión es un absoluto, no algo histórico.

Nada puede blindarse contra la crítica o estar aislado del análisis. Lo mejor sería someter la *primera causa* (العلّة الأولى) y la idea de Dios, ante todo, a un análisis microscópico.

Al someter las ideas derivadas de la religión a la crítica y la reflexión, las liberamos de sus barreras. La religión no sobrevivirá si no ha sido despojado de los apéndices que le han sido añadidos a lo largo de siglos. Ese despojamiento es condición *sine qua non* de su supervivencia. De lo contrario, los musulmanes han de prepararse para la apertura de la grieta de una arrolladora apostasía, emezan-

do por la negación de la cuestión de la Revelación (الوحي), engorrosa para el pensamiento piadoso. Dicho en otras palabras: el primer paso hacia la liberación del clericalismo islámico es la cuestión de la Revelación.

*¡Es el clericalismo entonces! (الكهنوت إذن!)*

El clericalismo es como una presidencia espiritual (رئاسة روحية). El islam no reconoce la existencia del clericalismo, pero los musulmanes lo practican de forma típica. Levantan una caricatura papal (مشيخة بابوية) provista de inapelables competencias rigurosas dentro de un cerrado sistema teológico que suscita los celos del poder político pero que no puede hacer otra cosa que engatusarlo y expresar su apoyo.

El Corán no le concedió a nadie la potestad de juzgar a los demás, cuestionar sus intenciones o arrogarse su representación. Esa potestad no se le dio ni siquiera a Mahoma en ningún texto del Corán. Se le quitó al profeta y se la consagró por completo al Juicio Final en el más allá (حكم الآخرة). Sin embargo, fuera de este contexto [coránico] vemos al islam como un verdadero y violento fundador del clericalismo islámico. Si queremos hablar con la lógica de la historia y considerar los hadices, por ejemplo, documentos históricos honestos, entonces nos enfrentaremos con un haz de contradicciones que demuelen el dogma islámico desde dentro. Sería mejor —a mí ver— dejar de lado esos *documentos* y recurrir al pensamiento libre. No debemos hablar de laicismo, hemos de hablar, ante todo, en nombre de la vida.

*Un desplazamiento necesario (إزاحة ضرورية)*

Todos estamos de acuerdo en la necesidad de una porción esotérica (الغيبية) en la reflexión profunda sobre la vida, pero no lo estamos menos en la necesidad de trasladar lo legendario a terrenos científicos capaces de desarticular su tejido y devolver sus orígenes a sus coordenadas históricas, geográficas y sociales.

Necesitamos la religión tanto como necesitamos la poesía, el sueño y la esperanza. A ellos acudimos cada vez que buscamos salir de la rutina y de lo tópico, pero no podremos vivir con ellos eternamente. Que la religión sea un código diario de la vida significa perder nuestra condición humana y contentarnos con una vida cual una imagen especular de un ser inexistente. El resultado será quedarse deliberadamente fuera de la historia.

Cuando la religión sea un código cotidiano que despoja al ser humano (al individuo) de su capacidad de cambiar, ajustar, añadir y de cancelar, este será un comisionado sin otra alternativa que la de obedecer y cumplir con los preceptos (الفروض) (el dilema de la predestinación y el libre albedrío معضلة التخيير والتسيير)

está aún por resolver en el espacio de la teología islámica escolástica, 'Ilm al-Kalām). De ese modo, los valores se desequilibran al estar amputados de sus referentes. Así surgen los Tribunales de la Inquisición (محاكم التفتيش) que imponen *castigo* a todo aquel cuyo pensamiento no sea idéntico al clericalismo islámico. Los Tribunales de la Inquisición cristianos (acordémonos de Galileo)<sup>20</sup>, con toda su violencia y carácter sanguinario, ya son parte de la historia occidental. Los Tribunales de la Inquisición islámicos siguen vigentes, y son un encadenamiento sucesivo (*continuum*). Ante esa hipertrofia dogmática que vive actualmente su época imperial no parece que vaya a tocar a su fin en breve.

*La comedia de la prodigiosidad (كوميديا الإعجاز)*

Al igual que se acabó el mito de la prodigiosidad retórica desde tiempo de al-Mutanabbī<sup>21</sup>, se acabó asimismo el mito de la prodigiosidad científica del Corán, aquella mentira envuelta con ecuaciones algebraicas y progresiones aritméticas apoyadas por computadoras y provistas de finos detalles científicos de laboratorio. Nadie puede escaparse del dominio de un verso poético en el que cabe el mundo entero y menos aún de una teoría elaborada en un laboratorio sin nombre de una universidad pasajera.

La prodigiosidad científica del Corán es una especie de comedia negra que te incita a reír mientras estás a punto de llorar. Por encima de todo lo que podría imaginarse, hay algo que produce un efecto destructivo y aniquilador en las mentes de la juventud y es la difuminación de los confines entre lo milagroso y la ciencia. Ello hace que la ciencia para los jóvenes se convierta en algo prodigioso y solamente alcanzable mediante un texto revelado como el Corán. Fuera lo que fuese el grado de firmeza y de la lógica de las pruebas científicas, estas no serán verdaderas si no se convierten en pruebas *ortodoxas* (شرعية) conformes al prodigioso Corán. Cada teoría científica que contravenga al Corán es, simple y llanamente, una falsedad inducida por Satanás.

El relámpago, por ejemplo, no es un fenómeno natural que el Corán explique u oriente a analizar de manera científica sino que es uno de los portentos que indican la grandeza del Creador; un fenómeno que obedece sus órdenes cuando Él desee que este sea una de sus señales en la tierra. Las causas del fenómeno del

20. He querido evocar el recuerdo de Galileo por la notoriedad de su juicio a causa de sus opiniones científicas y porque su *arrepentimiento* puso fin a su juicio. La acusación de herejía —que los tribunales de inquisición islámicos ahora toman prestada— fue el arma más terrible de la iglesia para extender su control sobre la vida, empezando por juzgar las opiniones e ideas. Entre 1481 y 1808 d. C. 340.000 personas fueron sentenciados por herejía, y 200.000 fueron quemadas vivas en la hoguera.

21. Poeta de la época del califato abasí del siglo X, perteneciente a la corriente neoclásica, considerado como el mayor poeta árabe de todos los tiempos en lengua árabe. [N.T.]

relámpago o el hecho de que este sea una descarga eléctrica resultante de la colisión entre una carga de signo positivo con otra de signo negativo son harina de otro costal que nada tiene que ver con el Corán.

El Libro de los musulmanes ve en el trueno una señal dirigida por Dios a su voluntad. Los musulmanes, en cambio, ven en ello “un ángel que conduce las nubes con su honda de plata”, según relato atribuido al profeta por de Ibn 'Abbās, como nos dice al-Ṭabarī. En su *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*<sup>22</sup>.

El Corán, dice Mohammed Arkoun, “no es un tratado de física o química, ni de sociología o economía; no impone un sistema económico concreto en detrimento de otro ni tampoco un régimen político determinado. Estas son cosas dejadas a los humanos para resolver de acuerdo con las leyes de la economía, la sociología y la politología”.

Puede que seamos, nosotros los musulmanes, parte de un universal sistema moral que todas las naciones del mundo tengan de una forma u otra o puede que nos contentemos con nuestro cerrado chovinismo dogmático para establecer a nuestro beneficio un orgullo espiritual que alimente nuestro celo y blinde nuestros arrabales. ¿Cuál será el resultado? En este caso, yo diría que rechazar al otro y excluirlo, recelar y desconfiar de él, acusarle y sospechar de él y, luego, darle por hereje, es como tener el monopolio de la vida en nombre de lo absoluto que no existe sobre la tierra y remitir el mundo al Día del Juicio Final.

#### *El ser humano (الإنسان)*

La elección, la libertad, la libertad de expresión, la libertad de conciencia, la libertad de movimiento, la consulta (الشورى), la aceptación del otro, conocerse, la hermandad, dar oportunidad, etc. Existe un vasto horizonte que cubre estos *principios* dentro de Corán e indica la posibilidad de zanjar la contradicción entre lo relativo y concreto, de un lado, y lo absoluto e infinito, de otro; entre lo humano y lo divino, entre la predestinación y el libre albedrío. ¿Por qué no resolvemos esta cuestión?

La religión del clero se ha saltado todos esos *principios* o los ha redefinido a fin de incluirlos en el conjunto de sus mecanismos para ganar hegemonía y extender su influencia. El tema del ser humano fue encapsulado con independencia de las condiciones estipuladas en el Corán y transformado en materia para la elaboración, en un campo pasivo. Se le encerró en su relatividad y en su parvedad precedera, para medirlo luego con el código legislativo (la cama de Procusto is-

22. Obra conocida como *Tafsīr al-Ṭabarī*. Al-Ṭabarī (839-923 d. C.) es un prominente estudioso, historiador, tradicionalista y exégeta del Corán, oriundo de Tabaristán, provincia de Irán, que compuso toda su obra en árabe. Los datos bibliográficos que el autor cita de esa obra son: Dār al-Ma'ārif, 1ª ed., vol. I, p. 338. [N.T.]

lámica) y confinarlo finalmente en el cofre de la ética jurisprudencial, o más bien atarlo con la cadena de una moral hecha a medida, no establecida por el Corán, el más célebre documento en árabe que se recita en lugar de leerse.

La autoridad política (empezando por la dinastía omeya) se confabuló con el poder del clero y por ello se originó desconectada de sus sociedades, porque la lucha era elitista y requería cualidades tribales y especiales privilegios religiosos. Los musulmanes, al integrarse en un estado central, se convirtieron en manadas esparcidas entre las nuevas ciudades, las remotas aldeas y los oasis en los desiertos, renunciando a su primera condición humana: la libertad. Esa libertad fue suplantada por la observación de los mandamientos divinos tras remitirlos a sus delegados de los esbirros políticos y espirituales: los emires y los imanes. El más peligroso logro de estos últimos fue acorralar el Corán en un angosto rincón con el fin de convertir la voluntad de Dios en competencias personales de sus diputados. Esa fue la desviación decisiva para encerrar el sistema religioso dentro de sí mismo tras vaciarlo de sus posibilidades de apertura y asimilación.

El voluminoso código de la legislación empezó a extenderse y poco a poco se relajaba el recurso al arbitraje de las normas sociales que representaban un sistema consuetudinario con carácter de ley. Dichas normas eran lo más cercano al Corán, que las mantuvo en parte sin alteración, y paulatinamente nadie objetó ese remplazo. Al hombre musulmán (y me refiero aquí a los árabes) se le moldeó la vida en un tiempo récord que no excedía de varias décadas. Se le puso sobre un nuevo *raíl* desde el año 632 d. C. y la *Yahiliyya*<sup>23</sup> se hizo más presente. Desde entonces no ha sucedido nada digno de mención.

Vosotros [los musulmanes] ahora miráis hacia el futuro, como todos, pero os daís de bruces con el discurso coránico, firme, silenciado y axiomático, que os cuenta la historia del fin del mundo y evoca la Resurrección (القيامة) en cada momento de vuestra pasajera vida.

El delito de proyectar los símbolos coránicos a otros campos ajenos al propio campo religioso podría justificar las alucinaciones políticas y el empleo de las aleyas como pretexto para fenómenos anormales que legitiman la violencia y la opresión, así como para intervenir en las trayectorias del desarrollo y abortar los intentos del progreso a través de la inspiración en un modelo estandarizado que no reconoce las condiciones históricas y sociales (paradigma clerical).

Vosotros (los musulmanes) os enfrentáis ahora al desafío de reconocer al otro —esencia de la democracia— pero no sois capaces de admitirlo. ¿Por qué? Por-

23. Término islámico que puede traducirse como *edad de la ignorancia* (del árabe *yāhīl*, *ignorante*). Se refiere al tiempo y la sociedad anteriores al surgimiento del profeta Mahoma y del islam en la Arabia del siglo VII. [N.T.]

que el islam es incapaz de aprobar el credo del otro o convivir con ello. Por ello, no será democrático.

¿Qué más? (ماذا بعد؟)

Una fe agnóstica sigue dominante. El clero sigue arrojando en vuestras mentes la imagen del Dios inmemorial cuyas palabras fueron grabadas sobre la Tabla Bien Guardada (اللوحة المحفوظة)<sup>24</sup> en lengua árabe normativa antes de la creación de los cielos y la tierra y antes de soplar en el barro del ser humano.

Vuestro islam se ha envuelto en velos de una legislación hecha por el hombre pero que alegan pertenecer a un origen divino; un origen que es incapaz de defenderse o de replicar con pruebas fehacientes a sus oponentes quienes, a pesar de ser hijos naturales suyos, lo violan y sabotean desde dentro con herramientas de probada eficacia tras varios siglos de uso. El Dios en el que creéis ya no es capaz de daros un nuevo libro. El arcángel Gabriel se ha jubilado y se ha retirado a disfrutar de su morada en el paraíso de la eternidad. Hasta el mismo Satanás sufre de hastío tras una vida tan dilatada. ¿Qué podéis hacer, ahora que la plaza del antiguo panteón se ha quedado desierta de sus símbolos luminosos y oscurantistas?

La "Yahiliyya" sigue siendo la característica del hombre árabe. El islam ha sido vencido antes de poder sacaros de vuestra legendaria cueva. Dios, que reveló el Corán, ha muerto a mano de los eruditos del clero, los ulemas de la religión, como se auto-denominan. Los árabes están dando vueltas y vueltas, silbando y dando palmas, desnudos, en torno a la casa antigua (البيت العتيق)<sup>25</sup>, llamada ahora *palacio presidencial* unas veces y *casa de la fatwa* (دار الإفتاء) otras. El *palacio* y la *casa* son los lugares donde la *soberanía de Dios* (سيادة الله) se apropia y se intercambia entre el monarca y el imán, el presidente o el muftí.

Apropiación e intercambio, digo, porque el islam tal como se practica hoy en día es una religión hecha por el hombre, convenida a fin de eternizar las autoridades, arraigar las raíces de la opresión y justificar la obediencia. Todos los regímenes árabes, sin excepción, hacen la vista gorda a las corrientes integristas, salvo cuando estas representan una amenaza directa contra ellos. En ese último caso, aparece el apoyo a la *moderación*, el entendimiento *prudente* del islam y el rechazo a los excesos, al extremismo y a la exageración. La historia de los musulmanes no se sale de esos tres casos. Nuestra lectura del islam desde esta perspectiva debe comenzar siempre por buscar las formas y los contextos del ejercicio de la au-

24. Referencia a la sura LXXXV del Corán, aleya XXII: 83, 22 سورة البروج. [N.T.]

25. *La casa antigua* es uno de los nombres de la Kaaba, en La Meca. Toda la frase es una parodia satírica de algunos de los ritos tradicionales del peregrinaje anual (الحج) que constituye el quinto pilar del islam.

toridad. Buscad a quienes ostentan el dominio si deseáis comprender cómo es vuestro dogma verdaderamente.