# Islam y Derechos Humanos

Yaratullah Monturiol

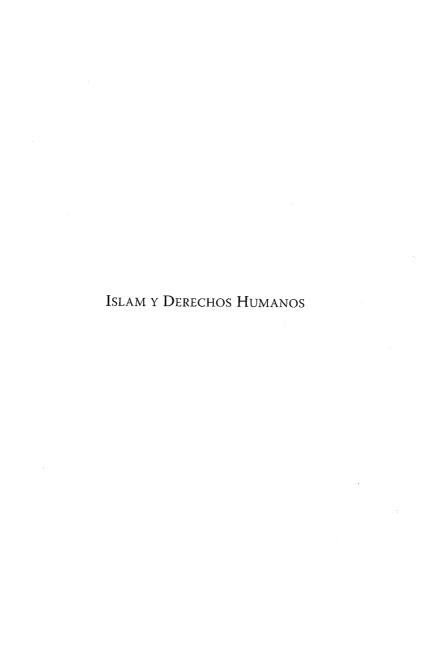


# COLECCIÓN SHAHADA

Con esta colección, el Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica CDPI quiere ofrecer a los lectores de habla hispana algunas de las más interesantes obras del pensamiento andalusí contemporáneo.

## Otros libros publicados

- Iniciación al islam
- Muhámmad, el Sello de los Profetas
- Términos-clave del islam
- 99 preguntas básicas sobre islam
- Islam en democracia
- Las normas del Hach
- Jutbas de Dar As Salâm
- África versus América
- Párrafos de moro nuevo
- Humanismo Islámico
- Islam y arte contemporáneo
- Alianza de Civilizaciones, Alianza por la Paz
- Aisha, esposa del Profeta
- Diálogos de enamorados



# يسم الله الوحسل الزهم



◈

Yaratullah Monturiol



© Edición en español: Junta Islámica, 2009 Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas CDPI

Depósito Legal: NA-2285-2009 ISBN 978-84-935469-6-0

Medina Sabora 14720 Almodóvar del Río (Córdoba)

Tlf.: 00-34-957 634005

e-mail: correo@juntaislamica.org

Edición: Mansur A. Escudero Maquetación e ilustración de cubierta: Hashim Cabrera

Impresión: Gráficas Lizarra

# BISMIL-LÂHI R-RAHMANI R-RAHÎM

"Hoy sólo tú debes dar cuentas de ti mismo"  $^1$ .



# لله

## INDICE

# INTRODUCCIÓN \* pág. 3

♦ Sharia ♦ pág. 15

## PRIMERA PARTE

- ◆ Capítulo 1 ◆ ¿El hombre "superior" a la mujer? ♦ pág. 37
- ◆ Capítulo 2 ♦ ¿Puede un marido usar la violencia contra su mujer? ♦ pág. 51

- ◆ Capítulo 3 \* ¿Qué significa que el hombre tiene derecho al "repudio"? \* pág. 71
- ◆ Capítulo 4 \* ¿Es una obligación o un derecho el uso del velo? \* pág. 83
- ◆ Capítulo 5 \* ¿Es una práctica islámica la ablación del clítoris? \* pág. 96

#### SEGUNDA PARTE

- ◆ Capítulo 6 → ¿Justifica el Corán la lapidación? → pág. 111
- ◆ Capítulo 7 → ¿Son islámicos los matrimonios forzosos?
   ◆ pág. 140
- ◆ Capítulo 8 \* ¿Qué dice el islam de la poligamia? \* pág. 185
- ◆ Capítulo 9 \* ¿Se practica la planificación familiar en el islam? \* pág. 197

#### TERCERA PARTE

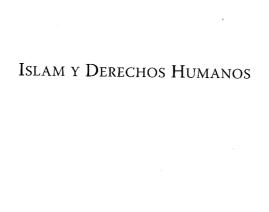
- ◆ Capítulo 10 ♦ ¿Prohibida la música? ♦ pág. 209
- ◆ Capítulo 11 ♦ ¿Existe libertad religiosa en el islam? ♦ pág. 221

- ◆ Capítulo 12 ♦ ¿Protege el islam a las minorías? ♦ pág. 231
- ◆ Capítulo 13 ♦ ¿Permite el islam la Guerra Santa? ♦ pág. 253
- ◆ Capítulo 14 \* ¿Castiga el islam la "apostasía"? \* pág. 304
- ◆ Capítulo 15 ♦ ¿Tolera el islam la homosexualidad? ♦ pág. 326
- ◆ Capítulo 16 ♦ ¿Cortar la mano al ladrón? ♦ pág. 337

## Epílogo

- ◆ Moratoria sobre los castigos corporales, la lapidación y la pena de muerte en el mundo islámico \* pág. 359
- ◆ Conclusión \* pág. 377
- ◆ Bibliografía ◆ pág. 389







# Introducción

"En verdad, ofrecimos el compromiso a los cielos, a la tierra y a las montañas, que rehusaron cargar con ello por temor. Pero el ser humano lo aceptó; siendo injusto e ignorante" <sup>2</sup>.

MUCHAS son las preguntas que ha generado en los últimos años el tema de los Derechos Humanos en el islam. Esos derechos fundamentales para cualquier persona son indispensables en cualquier cultura y de igual modo en todas las sociedades islámicas, pues las poblaciones musulmanas -sea en mayoría o en minoría- se extienden hoy por todo el mundo. Desde el islam ningún gobierno puede erigirse como portavoz ni representante de la *umma* (comunidad), pues no hay una raza, país o estado que posea la autoridad

<sup>2.</sup> Corán. 33:72.

espiritual ni la legitimidad para gobernar la globalidad islámica del mundo como si de un imperio se tratara. La persona que es musulmana en el sentido más real del término nunca se someterá a ningún dios humano, por lo que nadie puede tiranizar a otros pueblos, como "ser supremo", desde ningún lugar concreto de nuestro planeta en nombre del islam. Los políticos son servidores del pueblo y no al contrario. Un cargo más alto debe implicar más responsabilidad pero no más privilegios; no al menos en detrimento de los otros. Pero los derechos humanos no son asunto de unos cuantos sino de toda la humanidad. Cada persona, por el hecho de ser musulmana, adquiere el rango de califa en la tierra y eso implica una responsabilidad intransferible que se pone en evidencia según el modo de relacionarnos con todas las cosas. Esta competencia particular no sólo afecta individualmente sino que también exige un compromiso a nivel colectivo, que refleja el nivel de conciencia o al menos de educación que enseña el islam.

En este sentido, la recopilación de información sobre los asuntos analizados en este libro ha supuesto una ardua tarea de años, con capítulos que tratan algunos de los temas más conflictivos o confusos, tanto en su aplicación como en cuanto a la simple comprensión de los mismos. Los malos tratos y los castigos corporales, la discriminación de las mujeres, la libertad religiosa y otros muchos asuntos se plantean como materias pendientes y en proceso de revisión, sobre las que también la comunidad islámica debe responder. Sin embargo, en muchas ocasiones se atribuyen al islam acusaciones falaces, por lo que hay que ofrecer una reflexión que propicie el debate, desde la propia *umma* y

#### Introducción

con su entorno -que es todo el mundo- y proponer caminos de diálogo, desde una pedagogía de alteridad que fomente el conocimiento y respeto de unos derechos humanos que no son un patrimonio occidental, sino derechos humanos sin fronteras, que permitan una auténtica cultura global sin exclusiones.

Se tiende a considerar que el islam es una religión con una doctrina. Pero esto, además de ser discutible a nivel filosófico, teológico y etimológico, limita y empobrece demasiado su calado y envergadura. Definitivamente, no es una doctrina, sino una ética. El dîn del islam se traduce como "religión", pero en realidad su auténtico significado literal es "juicio", "deuda", o forma de vivir y de hacer las cosas según unos planteamientos existenciales o valores. El dîn del islam debe tratar principalmente de derechos humanos.

Los trabajos aquí reunidos nos orientan por el camino del islam desde sus fuentes -el Corán y la Sunna- hacia una audaz y rigurosa explicación exegética desde la máxima transparencia, y a su vez reúne otros tipos de documentación auxiliar obtenida para informar con más precisión de los temas que nos afectan hoy y que atentan contra los derechos humanos. La globalización en la que todas las culturas del mundo están inmersas nos compromete a todas y todos en un proyecto común, en el que la comunidad musulmana tiene un trabajo específico que hacer, trabajando rigurosamente desde los principios islámicos. Pero, además hay que utilizar esta formación esencial para mejorar todos los aspectos educativos, relación con nuestro entorno, convivencia, y aportar mejoras para el consenso y la aplicación de acuerdos, pactos o leyes que defiendan y

protejan precisamente a quienes tienen menos recursos para hacerlo, así como propuestas constructivas para prevención de conflictos que a menudo son resultado de la ignorancia, el desconocimiento y la confusión. Dos observaciones antes de entrar en el ejercicio de reflexión que provoca este libro: El mensaje profético es una amenaza para los opresores, sea cual sea su origen, creencia u objetivos, según advierte reiteradamente el Corán. Lo que busca esencialmente la comunidad musulmana en el islam es protección. Tenemos el pleno convencimiento de que con la búsqueda de conocimiento, el estudio y la reflexión nos acercamos más a ella.

"Hijo mío, siéntate con la gente instruida y permanece próximo a ella. Al-lâh da vida a los corazones con la luz de la sabiduría, igual que da vida a la tierra muerta con la lluvia abundante del cielo" 3.

Aunque es nuestro propósito adentrarnos en los temas más conflictivos y malentendidos del islam, para analizar su complejidad y proyectarnos con ello en la evolución humana con todos los pueblos del mundo, es justo y oportuno recordar a nuestros lectores, antes de continuar, que el islam se fundamenta radicalmente en la paz. Y conviene comprender este término en su más amplio y profundo sentido:

"Y sabed que Al-lâh invita a la morada de la paz, y guía a un camino recto a quien quiere ser guiado" 4.

<sup>3.</sup> Imam Malik, Al-Muwatta.

<sup>4.</sup> Corán, 10:25.

#### Introducción

Muhámmad Asad nos comenta sobre esta aleya que la Morada de la Paz (*Dar as-salâm*) denota no sólo el estado de felicidad suprema, más allá de la vida mundana -a lo que alude la alegoría del Paraíso- sino también el estado espiritual del alma musulmana en esta vida, que afecta a la pacificación interior, así como al entorno. El término *salâm* comprende los conceptos de firmeza y paz interiores, ausencia de defectos o males de cualquier tipo, y satisfacción interior. Su traducción no sería "salvación", como se ha dicho en ocasiones, sino que un equivalente mucho más próximo -sin ser el único- es *salud*.

El esfuerzo de compilación de este libro no se basa exclusivamente en reunir una serie de documentos o informaciones sin más. Se trata de un iÿtihad 5 colectivo, considerado como un deber ético y una deuda hacia la comunidad islámica y la sociedad global en la que vivimos, así como de un testimonio de la situación actual y nuestro proceder al respecto, hacia las próximas generaciones. Es un *ÿihad* que realiza quien no se limita a imitar, seguir, o aplicar unas enseñanzas, sino que extrae de ello un conocimiento derivado de la reflexión y el razonamiento que le inspiran. Este ejercicio ha sido considerado durante siglos una amenaza por múltiples motivos ajenos a la esencia del islam, pero que le repercuten profundamente. Cuando el iÿtihad tiene una intención sincera, que no está marcada por otros condicionantes ni intereses, es la herramienta necesaria para que la cosmovisión islámica pueda ser adaptada a nuestra realidad cotidiana.

<sup>5.</sup> Intenso esfuerzo personal (ÿihad) para interpretar las fuentes islámicas según el entendimiento o comprensión de su significado. Quien se aplica en este trabajo es muÿtahid.

#### Islam y Derechos Humanos

El Corán exhorta insistentemente a meditar y reflexionar sobre los signos -albergados en cada uno de sus versículos (ayat) o aleyas- y anima a observar con atención todos los detalles para propiciar la agudeza perceptiva. Habla directamente, y con contundencia, tanto a los intelectos como a los corazones, desde los aspectos más evidentes hasta los más sutiles:

"¿No van pues a reflexionar sobre este Corán? ¿O es que sus corazónes están cerrados con candado?" <sup>6</sup>.

El profeta Muhámmad, que fue apodado por 'Aisha el "Corán andante", animaba a sus compañeros a practicar el iÿtihad en su presencia. No sólo eso, sino que toleraba las interpretaciones ingenuas o poco afortunadas, intentando con paciencia mejorar su comprensión del Corán, tal y como lo demuestran numerosos hadices. Lamentablemente, después de su muerte muchos fueron los conflictos que surgieron y que hasta hoy no han llegado a superarse. La diversidad de corrientes y escuelas de pensamiento, que podría haber sido un modo de enriquecimiento cultural, se convirtió en una lucha intestina para la búsqueda de legitimidad (poder) de unos (intereses) sobre otros. Durante siglos, numerosas sociedades islámicas sufren una contradicción entre la influencia de mentes mediocres al servicio de políticas que utilizaban el islam para sus fines, frente a la censura o marginación de la espiritualidad y brillantez de quienes podían beneficiar a su sociedad con su sabiduría. Así es como arraigó la guerra psicológica que marcó la discordia y el distanciamiento entre la élite gobernante y el pueblo. La

<sup>6.</sup> Corán, 47:24

#### Introducción

corrupción y el engaño son ajenos a la espiritualidad islámica y a sus enseñanzas. La aplicación de las normas sociales se vio gravemente afectada por la fractura entre razón y tradición. A pesar del establecimiento absurdo de una supuesta contradicción entre el intelecto y la Tradición, las enseñanzas del Profeta demuestran que no existe tal dicotomía.

No vamos a extendernos aquí en lo que otros libros <sup>7</sup> ya han explicado sobre las diversas corrientes, las terminologías con las que se diferencian los distintos posicionamientos, ni los diversos intereses políticos en cuanto a la defensa de unos o la censura de otros. La persecución de los *ulemas* (sabios), con la consecuente crisis intelectual y espiritual, demuestran que es urgente una revisión de los textos sagrados con una mirada limpia y abierta, en contra de lo que ha defendido el *taqlid* <sup>8</sup> abocando a la comunidad musulmana a la inopia. Se puede y se debe recurrir a las fuentes y desde allí encontrar los principios universales que nos inspiren y orienten en la defensa y protección de los valores más nobles y los derechos de las personas, mejorando nuestra condi-

<sup>7.</sup> Recomendamos a Iqbal "La reconstrucción del pensamiento religioso". Ed. Trotta. O por ejemplo, a Al-Alawani "Ijtihad" Islamic Institute of Islamic Thought. London.

<sup>8.</sup> Taqlîd es la adhesión a las escuelas establecidas sin discusión ni cuestionamiento de ningún tipo, imitando u obedeciendo cualquier norma sin razonamiento por parte de quien sigue esta escuela que, durante siglos, interrumpía el ejercicio del *iÿtihad* y prohibía el razonamiento. Por su parte, la escuela de la razón servía intereses políticos inventando interpretaciones que se adaptaran a las conveniencias del poder, alejándose de las enseñanzas éticas islámicas y sembrando corrupción entre los dirigentes. Esto provocó también que se paralizaran las dinámicas de pensamiento de las escuelas islámicas y que el conservadurismo reaccionario llevara incluso a condenar a los propios fundadores de las mismas.

ción humana en relación con todo lo creado, construyendo mundo desde la coherencia y el sentido común, en contra de la tiranía, la manipulación y la corrupción de los opresores.

La prohibición del *iÿtihad* eclipsó la luz de la sabiduría, hasta el punto que los propios fundadores de las escuelas clásicas del islam, que nacieron en los siglos VIII y IX, fueron víctimas de esta situación. Cuando el califa Al Mansûr le propuso al fundador de la escuela *maliki*, Malik ibn Anas (también llamado imam Malik) que adoptara su libro Al Muwatta como libro oficial de figh 9, provocando así la supresión de otras escuelas de jurisprudencia, el se negó diciendo que esta diversidad era una riqueza para la umma. Más tarde, el califa Harûn ar Rashid, en una tentativa similar para adoptar la escuela de pensamiento hanafi, llegó a un acuerdo con Abu Yusuf, que era el representante de dicha escuela sin declararlo públicamente. Los intentos de codificación de normas en el islam para consolidar el poder -que era un sistema desconocido por la comunidad inicial-siempre llevaron a persecuciones y crimenes, cometidos incluso con los propios maestros de cada madzhab (escuela). Cualquier opinión de un *ulema* (sabio) que no contara con la aprobación de los gobernantes del momento llevaba a tomar medidas extremas. Los maestros de las cuatro escuelas sunnitas sufrieron las consecuencias de estos abusos.

<sup>9.</sup> Fiqh significa en el Corán "conocimiento profundo", pero actualmente es lo que se supone o entiende como derecho islámico (jurisprudencia). Durante la vida del profeta no existió, pero la respuesta a las cuestiones desde el sentido crítico del iÿtihad junto con la consulta asamblearia (shûrà) generan el nacimiento de muchas escuelas o corrientes de fiqh para concretar ciertas normas de convivencia en la práctica comunitaria.

#### Introducción

El *imam* <sup>10</sup> Malik después de emitir una *fatwa* <sup>11</sup> estipulando que la pronunciación de demanda de divorcio era nula si el marido toma su decisión de divorciarse bajo coacción, fue arrestado y golpeado tan duramente que uno de sus brazos quedó paralizado para siempre. El *imam* Abu Hanifa murió en prisión. El *imam* Shafi' fue llevado desde Yemen a Bagdad encadenado. El *imam* Ahmed ibn Hanbal también fue a parar a la cárcel por expresar opiniones diferentes a

<sup>10.</sup> En este caso, la clasificación de imâm implica una cualidad de liderazgo que el propio término incluye en su significado. Sin embargo, conviene desmitificar su sentido. Hacer de imâm es dirigir o ponerse delante para establecer una salâ (azalá) en grupo (ÿama'a), aunque cada persona puede hacerla individualmente y sin necesidad de ubicarse en algún lugar expreso para llevarla a cabo (puede ser en una mezquita, una casa, o al aire libre, etc). No se estableció en vida del Profeta ningún rango especial ni se precisa de ningún requisito preestablecido para hacer de imâm y muchas veces ocurre de forma ocasional, no es "interceder" por los demás, puesto que cada cual tiene conexión íntima con Al-lâh sin intermediarios. Cualquiera puede hacer de imâm, si tiene al menos tres personas que siguen sus gestos. Es una función que se puede ejercer de forma espontánea y libremente que no acarrea más responsabilidad al terminar el rito. Cuando un grupo de musulmanes o musulmanas deciden hacer la azalá juntos se ponen de acuerdo en quién dirige al grupo para ese momento concreto. En las mezquitas suele haber alguien dedicado a ello y a recitar el Corán intensamente. No es intrínseco al liderazgo espiritual. De hecho, incluso el sermón del viernes (jutba) puede ser pronunciado por otra persona, a la cual se llama jatib. Aunque en este caso nos referimos de modo general a la Tradición sunnita, sin embargo, en el shiísmo sí que es un cargo de alto rango y tiene otras connotaciones.

<sup>11.</sup> Fatwa es opinión o sabio consejo, declaración o edicto jurídico a una consulta o sobre una cuestión delicada. Viene de la raíz verbal de fatà "dar una respuesta satisfactoria en relación a un tema". Parece ser que la emisión de una fatuà implica el peso de una gran responsabilidad y Muhámmad declinaba responder sobre ciertas materias hasta no haber consultado con Yibrîl (Gabriel). De hecho, mientras no descendiera una Revelación, el Profeta pedía consejo a todo el mundo y prefería conocer la opinión de la comunidad sobre cualquier tema. De él aprendieron esta precaución los primeros califas y sus compañeros, siendo especialmente cautos antes de emitir una fatuà y preferían ahorrársela, proponiéndose unos a otros para evitar la carga de emitir un juicio.

los dirigentes. Mientras ocurría todo esto, y durante siglos, los llamados de la escuela "racionalista", que sostenían una guerra abierta contra los tradicionalistas, conservaban su poder con la represión, mientras que los que defendían la autoridad del Hadiz desacreditaban la razón y la interpretación. Para el pueblo, los gobernantes perdían credibilidad y prestaba más atención a las opiniones de los ulemas y alfaquíes. Pero evidentemente, estas posturas irreconciliables durante tanto tiempo causaron un gran desgaste y desorientación en el espíritu científico musulmán y la atmósfera de conflicto y tensión permanente ha prevalecido hasta nuestros días sin lograr superarse.

Es importante tener esto en cuenta en nuestros días, cuando desde algunas corrientes se aplica con rigidez la norma de alguna escuela concreta sin añadir ningún razonamiento, olvidando que incluso los propios sabios a los que se intenta seguir fueron castigados por intentar contextualizar y flexibilizar los contenidos de sus sentencias. Paradójicamente, todos ellos aconsejaban ampliar su campo de significado, alentando el esfuerzo de interpretación, adecuado a cada situación y causa para dichas normas. Las restricciones en este sentido han hecho estragos en la comunidad (*umma*) hasta nuestros días.

Para una Revelación que cuenta con la fortuna de mantener su fuente textual -el Corán- en su lengua original, sería una necedad desaprovechar la oportunidad de escudriñar con todo esmero hasta lo más recóndito de cada una de sus letras. Y dada la riqueza del lenguaje coránico y la profundidad de niveles semánticos y gramaticales hemos comprendido, por ejemplo y sin ir más lejos, desde la escuela *zahirí* (literalista) del sabio Ibn Hazm de Córdoba, que el estudio e

#### Introducción

investigación (exégesis) de la literalidad en el islam no es un problema sino que, muy al contrario puede ser de gran ayuda a la hora de interpretar los textos, siempre y cuando sea la honestidad, la nobleza de intenciones y el sentido común lo que prime a la hora de establecer criterios.

Desde esta perspectiva y con una gran dosis de sensibilidad y búsqueda de la justicia -imprescindibles para que la Revelación de cualquier texto sagrado penetre en el corazón humano y consiga iluminarlo con su sabiduría-otro gran sabio de Al-Andalus, Ibn Rushd (Averroes) explica un principio que no está sujeto a ninguna regla que no sea atenerse a las virtudes antes citadas, y que él llama al Dauq al 'aqli (saboreo de la razón):

"Cuando los textos se prestan a la interpretación, nos encontramos ante dos alternativas: o aceptamos el significado literal o le buscamos una interpretación. Ambas soluciones serán válidas y el decidirse por una u otra depende de la fuerza que tenga cada una. Esa fuerza que hace inclinarse la balanza sólo puede ser detectada por una intuición parecida a la que nos hace distinguir entre el verso y la prosa. A veces se iguala el peso de las dos alternativas y ahí surgen las diferencias entre las gentes. Por ello merece recompensa quien se esfuerza en su entendimiento".

Para concluir esta introducción citaremos de nuevo el Corán, que expresa una contundente voluntad ética en estas aleyas, incluso por encima de cualquier intención religiosa, de obediencia, deuda o lealtad a un pacto anterior que pudiera poner en peligro el cumplimiento de algo mejor. Es decir, el sentido práctico del islam impide sacrificar la prosperidad

y lo más provechoso por alguna antigua promesa o condición a la que se viera sujeta una conducta para satisfacer un criterio que en otro momento o circunstancia era lógico respetar. Cuando algo cambia en ese sentido hay que adaptarse a la realidad que se impone, sin permitir que otra regla moralque antes había sido correcto acatar- interrumpa o frustre el proceso de evolución o transformación de nuestra vida, que ha de orientarse a potenciar lo más saludable y benéfico que pueda generar. Para ello, la sinceridad más radical interpela al corazón humano para que no haya engaño ni excusa que nos obligue a actuar hipócritamente, en nombre de algo que traicione nuestra naturaleza esencial más noble:

"No hagáis de Al-lâh un pretexto que os impida hacer el bien, porque lo hayáis jurado por Él. Tomad conciencia, obrad con nobleza y poned sinceridad entre las gentes. Al-lâh es quien oye y quien sabe. Al-lâh no os toma en cuenta vuestros vanos juramentos, pero sí lo que queda en vuestros corazones. Al-lâh es Perdonador e Indulgente" 12.

Antes de terminar esta introducción recordaremos la renovación radical que propone el Corán para prosperar. Porque para la suerte o destino, el acontecer sólo cambia -si esa es nuestra necesidad o deseo- desde el propio cambio. El corazón -sea la voluntad popular o en el fuero interno del sí mismo- ha de transmutar (dar un vuelco), y entonces se transforma, el estado (*maqâm* o lugar); el devenir, el instante y el tiempo:

"No cambia la suerte (condición) de una gente mientras que estos no se cambien a sí mismos" <sup>13</sup>.

<sup>12.</sup> Corán, 2:224-225.

<sup>13.</sup> Corán, 13:11.

# SHARIA

"Al-lâh ordena la justicia, hacer bellas acciones y la generosidad con el prójimo y rechaza lo que va en contra de la razón, y la maldad manifiesta" 14.

Esta aleya que habla de nuestra relación con el "prójimo", tiene el significado contextual de dar a los más próximos (du'l-qurbá), es decir, a los parientes de sangre o por el matrimonio. Pero dado que aparece aquí como una exhortación ética general, es evidente -según Muhámmad Asadque se alude al "parentesco" entre los seres humanos en el más amplio sentido del término. También explica Zamajshari que el término munkar (la maldad manifiesta) que sería la conducta inmoral tiene aquí en cambio un sentido

<sup>14.</sup> Corán, 16:90

original de "aquello que la mente (o la conciencia) rechaza o debiera rechazar". En este contexto, dice, que es "aquello que el intelecto humano repudia o declara como falso", todo aquello que va en contra del sentido común, lo cual no debe confundirse con lo que no está al alcance del entendimiento humano. Esta interpretación se refiere no sólo a proposiciones abstractas, que son intelectualmente inadmisibles, sino también a acciones y actitudes en extremo irracionales. Estos comentarios exegeticos son del todo conformes con el enfoque racional que el Corán adopta con respecto a las cuestiones éticas y también con su insistencia en que la conducta humana ha de ser razonable y moderada.

La Sharia (shari'a) -desde la que se ha construido una cosmovisión, a partir de una referencia del término más bien alegórica en un versículo coránico- es un conjunto de propuestas que puede tener distintas lecturas dirigidas a despertar la sensibilidad del ser humano, desde una relación, tanto vertical (de la criatura con su Sustentador: 'ibâdât') como horizontal (de la criatura con el prójimo, así como con el resto de las criaturas: mu'âmalât'). En una cosmovisión profundamente unitaria como la del islam, la separación entre mu'âmalât e 'ibâdât resulta inconcebible. Esta "ley universal" o "camino" se considera reflejo del Principio divino:

"Te hemos dado un camino (shariʻa) y la orden de seguirlo" 15.

Sharî'a significa, en el árabe de hoy, "calle", pero literalmente significa "vía que conduce al abrevadero". Tiene un primer nivel de entendimiento como el orden, la armonía, la

<sup>15.</sup> Corán, 45:18

#### Sharia

ley primordial que gobierna el cosmos, la Naturaleza y la propia Humanidad, con un sentido parecido al Tao de la antigua China o el *Dharma* budista. Pero en la complejidad de la tarea de definir una palabra manipulada hasta su corrupción, veamos qué late en la antigua sabiduría china, en un verso que expande la visión para el entendimiento:

"El hombre (ser humano) sigue el orden (norma o ley) de la Tierra, la Tierra el orden del Cielo, el Cielo el orden del Tao, Tao el orden de la Naturaleza Original" 16.

Lo que se ha traducido en este verso como "Naturaleza Original" es en la terminología taoísta zi-rán "lo que es asíde-por-sí" o "así por sí-mismo". Podemos advertir con claridad la misma noción islámica fielmente expresada, en este dicho de Lao Zi, iniciador de la filosofía taoísta, ya entre los siglos VI y IV a.C. Sin embargo, el ideograma "Tao" se pierde en el tiempo, pues los vestigios más antiguos encontrados son unas inscripciones oraculares sobre hueso realizadas entre los siglos XIV y XIII a.C. Significa que la sabiduría imperecedera primordial no pertenece a un tiempo o lugar, sino que es un legado a toda la humanidad. En el verso se dice que "el hombre sigue el orden de la Tierra", refiriéndose a las leves que él mismo produce. Pero queda claro que de sus normas mundanas al orden natural -al cual obedece también el cielo- hay un abismo y está muy por encima de su capacidad. Con esta analogía queremos dar a entender que la Sharia no está al alcance del ser humano. No sólo es arrogancia tal despropósito, desde una tradición espiritual uni-

<sup>16.</sup> Lao Zi, Dao de Jing. Ed. Shinden (Barcelona 2005).

tarista como el islam, sino que además es la pretensión de endiosarse en la tierra como hacian los faraones (*shirk*) <sup>17</sup>.

Sin distanciarnos en esencia de una tradición aparentemente más alejada, observamos una estrecha coincidencia filológica que se produce con la Halaja judía. Las lenguas semíticas, hebreo-árabe, vuelven a coincidir en su terminología, si bien podemos precisar algún matiz diferencial. Incluso etimológicamente el significado primario de la palabra árabe sharî'a es similar al de la palabra hebraica halajá: halajá es de la misma raíz del verbo halaj, que signifca "ir", la halajá sería la senda del judío, mientras que sharî'a en árabe tiene un sentido similar (de la misma raíz SH-R-' es la palabra árabe shârî'a, que significa "calle" y "camino"). Sin embargo, el mismo término halajá que significa en hebreo "seguir un camino" no puede ser trasladado a su lengua hermana, el árabe, con el mismo significado, porque esta palabra se convierte entonces (con el cambio sistemático de la "j" hebrea en "k" árabe) en halaka que en la lengua del Corán es "desaparecer", "morir", "aniquilarse".

Todos estos términos que podríamos considerar sinónimos de *sharía* en otras culturas o lenguas significan igualmente la Ley que rige el cosmos y la naturaleza, y el intento de armonizar al ser humano con este orden primordial. Esto nunca debería ser confundido con la ley de los hombres, que se limita a su habilidad o torpeza, nobleza o crueldad, y a un contexto y tiempo determinado. Esas leyes humanas serían más bien el *fiqh* que, peligrosamente, son interpretadas a menudo como *Sharia*. El *fiqh* es un conjunto de reflexiones

<sup>17.</sup> Hacer shirk es asociar algo a la Unicidad Divina (idolatría)

#### Sharia

recopiladas en forma de propuestas legales por las distintas escuelas. El equilibrio ha de quedar restablecido y compensado. Todo el esfuerzo de interpretación (*iÿtihad*) ha de orientarse hacia el beneficio común y la defensa de la justicia.

Durante demasiado tiempo se ha defendido en las sociedades islámicas la definición de *sharí'a* como nombre que agrupa las leyes del islam y comprende todos los sistemas de jurisprudencia, éticos y religiosos. Esta asociación lingüística es tergiversadora y puede servir de base para políticas teocráticas que se apoyan en quienes aplican sus leyes, creyendo o haciendo creer que tienen la categoría de "divinas". Dicha utilización del término *Sharia* acarrea graves consecuencias, dada la situación social y política que padecen muchos países de mayoría musulmana. Si se explica el fiqh como "conocimiento de las leyes y del derecho", mientras se afirma algo tan ambiguo y confuso como que "la Sharia es lo que engloba ese conjunto de leyes que los expertos en fiqh conocen", se deduce por lógica que "los que saben de fiqh aplican la Sharia", pero no es así.

Porque, aunque es cierto que hay que esforzarse en la convergencia de ambos conceptos para que no entren en contradicción, no podemos perder de vista la diferencia. Si no, sería como decir que aquellos profesionales que trabajan en la Jurisprudencia y el Derecho... ¡se encargan de aplicar la ley divina! Sería casi como si se erigiesen en dioses aprovechando su cargo legislativo. Es demasiado arriesgado mantener este tipo de asociaciones, teniendo en cuenta que si la *Sharia* es como un Orden cósmico universal, que sirve de referencia para fomentar y desarrollar un sistema ético, nunca podría ser limitado y vulgarizado como "ley de los hombres", expuesta siempre al error y la injusticia. Nadie puede instrumentalizar

esta referencia sagrada según un criterio individual y limitado a un contexto y tiempo concreto, otorgándose así el derecho de imponer con total impunidad, y al más puro estilo faraónico, una forma legal que implica algún tipo de condición, restricción, amonestación o incluso castigo en nombre de un Principio intemporal e incodificable por un ser humano.

Teniendo en cuenta que la Sharia pertenece más al ámbito de la metafísica y la espiritualidad, diremos que cuando tratamos de asuntos legales nos referimos al Figh. Esto no impide que las leyes se planteen desde las enseñanzas y principios de las fuentes islámicas, dentro de lo posible. En cuanto a esta ciencia que estudia las normas legislativas, Ibn Rushd hace precisiones muy iluminadoras en su obra Fasl al magâl sobre las bases del 'Usûl fiqh 18 que dan forma legal a un caso concreto. En ella defiende el sistema racional en materia de jurisprudencia diciendo que, además de ser un derecho del ser humano, la Revelación en el islam nos fuerza al uso de la razón. Comenta que el texto coránico cita frecuentemente la palabra i'tibar (razonamiento). Dice que mediante lo conocido se llega a descubrir lo oculto. El método que hay que seguir para este descubrimiento es la analogía (al-Qiyâç). Puesto que mucho de lo que aparece en la Revelación tiene dos aspectos: uno más explícito (zâhir) y otro más oculto (bâtin), se debe recurir a la interpretación (ta'wil) utilizando el razonamiento para aplicar el análisis analógico y no limitarse al sentido literal. Al hacerlo así, no se descarta que se cometan errores, pero son disculpables. El filósofo andalusí afirma que así seguimos lo que nos enseñó el Profeta y declara: "Quien se esfuerza uti-

<sup>18. &#</sup>x27;Usûl al Fiqh es la ciencia que estudia la metodología y las materias relacionadas con la jurisprudencia islámica. Los 'usûl son los criterios utilizados para sostener una argumentación.

#### Sharia

lizando su propio razonamiento (al-muÿtahid) está recompensado si comete algún error involuntario, y si acierta, la recompensa es doble".

Hemos destacado con insistencia la diferencia entre Sharia. y Figh, pero hay que seguir mostrando el sentido, la influencia y la inspiración que nos aporta la Sharia en la reivindicación de los Derechos Humanos. La Sharia no está relacionada solamente con la forma correcta de vivir, sino también con aquellos principios, leyes y ritmos, por los cuales las cosas son como son. Desde esta perspectiva, seguirla es andar por el único camino que conduce a la fuente. De hecho, todo posee su propia shari'a, puesto que no afecta exclusivamente a los seres humanos sino a todo el cosmos. Desgraciadamente, hay que reconocer, lamentar y denunciar el daño irreparable que causan las malas interpretaciones sobre este asunto, aunque estén forjadas bajo una ética o moral basada en principios fundamentales que intentan coincidir, o al menos mantener, un cierto equilibrio con dicha ley natural. Podemos preguntarnos cuáles son las causas de este malentendido, que debería analizarse desde diversas épocas y contextos históricos.

Se podrían estudiar minuciosamente las diversas corrientes islámicas de pensamiento que han surgido a lo largo de los siglos y las personalidades destacadas, valorando su influencia y capacidad de transmisión. Encontraremos múltiples muestras de conocimiento, esplendor cultural y sabiduría, que chocan continuamente con los intereses de quienes gobiernan secuestrando implacablemente todo intento de crítica o reflexión profunda para no perder su dominio sobre el pueblo, al que procuran mantener subyugado por el miedo y la ignorancia.

Aumenta la polémica el hecho de que en el lenguaje corriente la Sharîa se ha identificado con la aplicación de los hudûd (en singular, hadd; literalmente, "límite"), que define los castigos y penas que las escuelas jurídicas islámicas han deducido del Corán o de la Sunna para ciertos actos. Sanciones que, viniendo del juicio humano probablemente sean injustas o inadecuadas, pero a pesar de ello y desgraciadamente se actúa en demasiadas ocasiones con total impunidad, porque se supone que aquello que se está aplicando es la "ley de Dios". El problema no es solamente el hecho de afrontar ciertas normas para mantener un orden social de foma más o menos afortunada, como intenta cualquier colectivo, sino pretender darle una dimensión "divina" a ese proyecto humano. No nos corresponde responder a cómo se justifican en este comportamiento quienes así lo interpretan, pero sí alertar del problema. Es urgente afirmar con rotundidad que los hudûd no son la Sharia. Ni siquiera sus penas han estado nunca consensuadas entre las diferentes escuelas 19. Creer que un Estado actual pueda "aplicar la Sharia" es la demostración de que, sean cuales fueren los motivos, sorprendentemente se ignora o simplemente se prescinde del auténtico significado del término.

De hecho, el musulmán y la musulmana sí se aplican realmente en la *Sharîa* cada vez que efectúan cualquiera de las *salât* rituales diarias, ayunan en Ramadán, peregrinan a La Meca, se abstienen de beber alcohol y consumir substancias tóxicas que provoquen ebriedad, mantener relaciones sexuales ilícitas o de comer cerdo, y viven en coherencia con el sentido que da el islam a su vida. Pero, cuando un gobierno o juez aplica una ley, se está practicando el *Figh*. Que esta jurisprudencia se haya inspirado de algún

<sup>19.</sup> Ver en el epílogo de este libro la "Llamada a la moratoria contra los castigos corporales".

#### Sharia

modo en el Corán y que alguien haya utilizado la palabra sharí'a para decir que ha hecho lo que cree que debe hacer, no quiere decir que su intención o voluntad garanticen que su conducta, su interpretación, su recreación en el camino sea "el Camino".

La Sharia en tanto que referencia de una sociedad no es ni mucho menos inamovible ni estática, ni en el pasado ni en la actualidad. Es el resultado de la permanente discusión que existe en el seno del islam acerca de la adecuación del Corán a los fines de la sociedad humana. Las interpretaciones de la Sharia varían según las distintas escuelas jurídicas (madzâhib) de Derecho islámico (figh), que aunque coinciden en parte en lo fundamental, en asuntos trascendentales difieren. Un recurso muy utilizado por los reformistas musulmanes modernos consiste en hacer la selección entre las distintas escuelas jurídicas, adoptando la disposición que parezca más conveniente, sin ceñirse estrictamente para todo a una determinada escuela. Otro recurso utilizado ha sido el talfia, con el fin de reconciliar opiniones diferentes u opuestas, que consiste en combinar criterios de distintos jurisconsultos de diferentes escuelas e incluso (en el caso de sunníes) de tomar elementos prestados de la escuela ÿa farí de los chiíes, buscando el sincretismo entre sunníes y chiíes. De este modo, en Egipto, por ejemplo, se limitaron los matrimonios de menores y las mujeres tuvieron más fácil el divorcio por malos tratos, abandono o incapacidad del marido para cumplir sus obligaciones económicas y sexuales, se hizo menos fácil el repudio unilateral por parte del esposo, y fue obligatorio estipular en el contrato matrimonial si la esposa aceptaba o no que el marido tuviera una segunda esposa. Esto se hizo utilizando algunas disposiciones mâlikíes (de la escuela del Imam Malik) más favorables en estos asuntos concretos a las mujeres que otras hanafíes (de la escuela de Abu Hanifa) y shâfi'ies (de la escuela de Ash-Safî'i).

Pero distinguir entre ley y moralidad es una trampa. Resulta éticamente inaceptable que el poder coercitivo de un Estado pretenda convertir las fuentes textuales en el código legal de reglas para justificar algún tipo de coacción. La ley penal de un Estado no puede ser un chantaje que manipule y utilice los textos sagrados para sus propios intereses poniendo en peligro o atentando contra los de la sociedad que debiera proteger.

Es importante tener en cuenta que unos dictámenes jurídicos u otros dependerán de cual sea el objetivo de la interpretación, pues el derecho islámico (*fiqh*) no es simplemente una serie de disposiciones de los juristas a partir del Corán y la *sunna* (Tradición profética) <sup>20</sup>, sino que esas disposiciones

<sup>20.</sup> Hay que tener en cuenta que en este libro, el término "sunna" (lit. tradición) lo interpretamos desde un punto de vista islámico, como la segunda fuente después del Corán y como el ejemplo del profeta Muhámmad en dichos o hechos por la recopilación y transmisión de la ciencia del Hadiz. Pero hay ciertas contradicciones en la utilización de esta palabra que pueden crear malentendidos: 1º A partir de la muerte del Profeta, muchos actos, gestos y comportamientos adoptados por los musulmanes como "sunna" fueron denunciadas en numerosos hadices como no auténticos, en los cuales se muestra cómo los que habían sido compañeros de Muhámmad se lamentan de tales cambios y de la falta de conocimiento sobre ello que sufre la comunidad. 2º Aunque sin duda alguna, los hadices forman parte del estudio exegético y son muy útiles tanto para conocer datos históricos y detalles de la época, como para comprender muchos aspectos de Muhámmad y de su vida, y también para contrastarlos con el Corán y servirse de ellos como fuente espiritual e intelectual de conocimiento, hay que saber que no todos los miles de hadices recopilados son catalogados como fiables, y que algunas mentes extremistas se sirven de este término para exigir un respeto por una "tradición", que en el Corán se emplea a menudo como término peyorativo. 3º En el Corán aparece esta palabra (sunna) once veces, dos de ellas en plural. Cuando no significa solamente la costumbre preislámica de los antiguos, sólo se emplea para referirse al modo de actuar de Al-lâh. Es decir, por un lado hay versículos en los que designa y denuncia las costumbres preislámicas con las cuales el Corán incita a romper y, en el otro sentido, cuando se habla de la "sunna de Allâh" significa la continuidad del mensaje de los profetas.

### Sharia

están en función de los intereses de los interpretadores. Tradicionalmente estas disposiciones estaban en función de intereses patriarcales, porque la inmensa mayoría de los interpretadores han sido varones y su mentalidad era androcéntrica, es decir, que el discurso oficial y el individual están construidos desde un punto de vista masculino, del cual parte la medida de todas las cosas y la representación global de la humanidad, ocultando otras realidades, entre ellas la de la mujer. En cambio, con las nuevas ideas, el derecho se mostró más dispuesto a tener en cuenta los derechos y las necesidades de las mujeres. Así, con un nuevo enfoque, encontramos fácilmente ejemplos como el reformador egipcio Qâsim Amîn (1865-1908), discípulo del gran reformador Muhámmad 'Abduh, que consideró que en ausencia de un texto inequívoco en el Corán o los hadices, el bienestar de la mujer debía ser el criterio para adoptar una u otra disposición.

Sin embargo, en vida de Muhámmad, estos asuntos no eran tan complejos y si se hubiera mantenido el espíritu que inspiraba al Profeta y que enseñaba a sus compañeros y compañeras, no tendríamos que discutir sobre cosas que atentan contra los principios islámicos más elementales. Un ejemplo sencillo y evidente nos prueba que seguir la *sunna* no es actuar ciegamente y sin criterio: el Profeta nombró a Mu'ad ibn Ÿabal como juez en Yemen. Cuando partía, Muhámmad le preguntó cuáles serían sus fuentes consultativas para resolver los problemas con que se encontrara. Y Mu'ad le respondió que consultaría el Corán, pero que si no encontraba respuesta en él, entonces consultaría la *sunna*, y que si todavía no encontraba solución en ella, entonces recurriría a su propio juicio racional. Se sabe sobre esta his-

toria que el Profeta quedó plenamente satisfecho con esta respuesta y dio su total aprobación.

Estamos convencidos de que, actualmente, quienes dicen aplicar la *Sharia* no usan elementos de juicio de forma racional para afirmar tal cosa, puesto que como hemos dicho ya, la jurisprudencia o derecho islámico es *Fiqh*. Aplicar este método de enseñanza con sabiduría, es decir, teniendo confianza en la responsabilidad personal en el obrar, -que es la forma de ejercer como califas en la tierra- es lo que nos enseña el islam desde siempre, pero también la única manera de hacer frente a los desafíos de nuestro tiempo. Es sabido que ciertos regímenes represivos utilizan la *Sharia* como una bandera, tratando de otorgarse una legitimidad religiosa que oculte su condición despótica. Muchos gobernantes del mundo musulmán han encontrado la panacea para legitimarse ante sus súbditos, encumbrados como "defensores de la Sharia" desde su mentalidad reaccionaria.

El propio profeta Muhámmad dice en el Corán y en varias ayat (aleyas):

"Sólo soy (carne/un ser humano) como vosotros" 21.

Y con respecto a la ambición humana de imponerse sobre los demás:

"Recuerda. Tú estás sólo para recordar. No tienes poder sobre ellos" <sup>22</sup>.

<sup>21.</sup> Corán, 18:110; 41:6. El término bashar significa al mismo tiempo carne y ser humano.

<sup>22.</sup> Corán, 88:21.

### Sharia

El Profeta era consciente de los riesgos que corría su comunidad después de él, e intentaba dejarla advertida con algunas aclaraciones:

"Después de mi muerte, los comentarios que se me atribuyan se multiplicarán, así como se han atribuido a profetas anteriores muchas palabras que no provenían de ellos" <sup>23</sup>.

Hassan al-Basri, reconocido en su época (S.VII-VIII) como el más versado en el conocimiento del Corán y la vida del profeta (sîra), respondió al califa omeya Abd al-Malik, cuando le preguntó sobre la discusión relativa al libre albedrío y la predestinación, que no conocía ninguna tradición oral sobre este asunto, y que en el Corán nada excluye la posibilidad de la libertad humana. Le comentó lo que pensaba sobre la polémica filosófica de la oposición de la necesidad con la libertad, diciendo que eso era una innovación de la gente. A este respecto, recordamos que, el segundo califa después de la muerte del Profeta, 'Omar ibn al-Kattab, sensible a las necesidades de su pueblo decía:

"Yo me siento responsable en mi gobierno de cada bache en un camino mal trazado donde haya tropezado una mula".

La política de cerrar las puertas al *iÿtihad* en el cuarto siglo de la Hégira (XI de la Era Cristiana) -y por ende la prohibición de interpretación y espíritu crítico que exigeimpuso un islam vaciado, no sólo de espiritualidad en los principios de los dirigentes, sino también de la ética y nobleza imprescindibles para llevar los asuntos del pueblo con la necesaria aplicación de justicia.

<sup>23. &</sup>quot;Al Mishkat al Masabih", de Wali ad-Din Mohammed ibn AbdAl-lâh.

Triunfaba así el argumento de la obediencia a la autoridad establecida sin consulta popular (shûrà) <sup>24</sup>, la sacralización del pasado sin ejercicio reflexivo ni crítico, que admitía su propia decadencia y extraía de los versículos revelados, fuera de su contexto, consecuencias aplicables a todo tiempo y lugar.

Para referirse a la *Sharia*, hemos visto antes el versículo en el cual Al-lâh se dirige a Muhámmad diciendo que siga el camino marcado *(shari'atin)*, concerniente a su misión profética. Aunque se le ha dado a la humanidad diversidad en sus vías, pudiendo haber sido una sola comunidad, para que se esfuercen en bellas acciones *(hassanat)*:

"A cada uno de vosotros os hemos asignado una sharî'a y si Al-lâh hubiera querido os hubiera hecho una sola comunidad, pero lo hizo para probaros. Competid unos con otros en hacer hassanat" <sup>25</sup>.

También evoca revelaciones anteriores, la de Moisés y la Torah, la de Jesús y los Evangelios "pues una y otra contienen guía y luz" <sup>26</sup>, y vincula íntimamente a la comunidad muhammadiana con las anteriores que siguen la misma cadena profética. En realidad se refiere a la misma *Sharia* para todos:

"Os abrió un camino (shari'a) que había recomendado a Noé, el mismo que te hemos revelado, el que hemos recomendado a Abraham, Moisés, Jesús: rendid el culto debido y no hagáis de él objeto de división" <sup>27</sup>.

<sup>24.</sup> Consejo consultativo de la comunidad o asamblea parlamentaria. Ver capítulo 13, en el apartado titulado La práctica de la *Shura*.

<sup>25.</sup> Corán, 5:48

<sup>26.</sup> Corán, 5:44

<sup>27.</sup> Corán, 42:13

### Sharia

El Corán es una propuesta o convocatoria ética y espiritual, pero no un código jurídico, porque no legisla sino que ofrece unos principios ético-morales para crear en cada época o lugar una legislación que responda a las necesidades de la sociedad. Concretamente ochenta prescripciones sobre más de seis mil versículos. En política, el término más asambleario o democrático es el de shura (consulta o concertación), que deja en manos de la comunidad la tarea de definir sus asuntos e incluso el modo de hacerlo. Para la economía y en materia civil se denuncia la especulación, utilizando la palabra riba, que tampoco tiene definición estatuaria: "Al-lâh os ha hecho lícito el comercio pero os ha prohibido la usura (riba)" 28 y otra relacionada con las deudas (2:182). Muchos hadices apoyan el vesículo coránico exaltando la importancia de pagar lo que se debe. En materia de estado personal, las normas que se formulan son concernientes al matrimonio, el divorcio o la herencia. Sobre el tema de los hudûd, recomendamos leer el epílogo de este libro.

Llegados a este punto es pertinente recordar que el Corán destaca desde su ética rigurosa que la nobleza en la conducta está por encima del derecho, y la misericordia por encima de la ley:

"Y así prescribimos en la Torah, vida por vida, ojo por ojo, nariz por nariz, oreja por oreja, diente por diente, y una retribución similar por las heridas, pero quien por piedad renuncie a su derecho merecerá el perdón de sus faltas" <sup>29</sup>.

<sup>28.</sup> Corán, 2:275

<sup>29.</sup> Corán, 5:45. En la ley mosaica encontramos el origen del Talión que se explica detalladamente en la Bíblia, Exodo 21, 23-25: "Si se presenta un daño mayor entonces pagará vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe..."

El Corán se refiere también a los que son injustos, oprimen a otra gente y se conducen en la tierra atentando contra todo derecho 30, pero aún así llama la atención a las víctimas o testigos de estos abusos para que no sucumban a la tentación de excederse con su venganza, pues el castigo habría de limitarse a compensar el delito: "que cuando son víctimas de la tiranía se defienden" 31 y advierte del riesgo de cometer injusticia:

"Pero resarcirse de un daño puede convertirse a su vez en un daño" <sup>32</sup>.

Por ello les recuerda en este, así como en otros versículos que la misericordia es mejor:

"Así pues, quien perdone y haga las paces, hallará su recompensa cerca de Al-lâh" <sup>33</sup>.

"Y quien resiste la adversidad y perdona. Ciertamente, he aquí algo que requiere de la mayor entereza" <sup>34</sup>.

<sup>30.</sup> Corán, 42:42.

<sup>31.</sup> Corán, 42:39.

<sup>32.</sup> Corán, 42:40. En este pasaje coránico, Muhámmad Asad presta atención a la mayoría de los comentaristas clásicos (Baqawi, Samajshari, Rasi, Baidawi) que hacen hincapié en la prohibición absoluta de exceder lo que es correcto al defenderse de la tiranía y de la opresión, pues la lucha victoriosa contra "aquellos que os combaten" a menudo tiende a degenerar en una actitud igualmente injusta contra los antiguos opresores.

<sup>33.</sup> Corán, 42:40.

<sup>34.</sup> Corán, 42:43.

### Sharia

El Corán es contundente a la hora de explicar y aconsejar sobre la conducta y comportamiento en los asuntos difíciles: "El bien y el daño no pueden equipararse; repele el daño con algo bueno. Puede que quien sentía enemistad hacia ti se acerque para buscar amistad" <sup>35</sup>. El Corán hace una promesa de jardines de felicidad perpetua en los que entrarán quienes actúan con justicia en compañía de sus parejas:

"Quienes repelen el daño con el bien" 36.

Al Hasan Al-Basri, citado por consenso por los demás comentaristas clásicos más reconocidos, dice que esta aleya significa que: "cuando están privados dan, y cuando son tratados injustamente perdonan". Y la explicación de Tabari es muy similar: "repelen el daño a quien se lo hace, haciendo bien a quienes se lo hicieron; y no devuelven daño por daño, sino que lo repelen devolviendo algo bueno".

Estas citas sobre el perdón son signos que evidencian en qué consiste la *Sharia*, cuál es el camino que conduce al ser humano hacia Al-lâh; una orientación o más bien, en su sentido más literal, aunque parezca una simple metáfora, cómo "dirigirse hacia el manantial", que no es una interpretación simbólica sino una definición concreta de auténtico y profundo significado. No puede ser un código jurídico porque las legislaciones de los distintos libros citados difieren entre sí. Sin embargo, se confirma en estas palabras coránicas la continuidad de un mensaje dado a Muhámmad, después que a otros:

<sup>35.</sup> Corán, 41:34.

<sup>36.</sup> Corán, 13:22.

"No hemos enviado antes de ti sino a quienes inspiramos. Si no lo sabéis, preguntad a las gentes a las que se dirigió la convocatoria antes que a vosotros" <sup>37</sup>.

Esta Fuente de la sabiduría a la que acude la humanidad y que enseñan todos los textos sagrados y a la que llaman todos los profetas en mútiples lenguas es un Principio universal para ubicarnos en nuestro mundo. Pero este principio, aunque sirva de referencia, enseñanza, soporte, no es en sí mismo ni una ni todas las prescripciones que surgen y se elaboran en cada época y para cada pueblo, aunque surga a raíz de él. Porque el *fiqh* no es el abrevadero, ni los juristas (*fuqahas* o alfaquís) y no existían en la ejemplar comunidad de Medina. Ni siquiera aparecen estos términos en el Corán. Como nos explicaba hace unos años en Córdoba, el filósofo musulmán Roger Garaudy:

"No hay ninguna contradicción en todo ello. Al-lâh habla tanto en la Bíblia como en el Corán a cada ser humano en su historia. Los primeros grandes comentaristas del Corán, como Tabari, evocan circunstancias en las cuales descendió cada versículo. Suele tratarse de una respuesta concreta a una pregunta que plantea el Profeta para su comunidad. Esta "historicidad" no resta nada al valor universal y eterno del mensaje: cada uno de estos "descensos" de la eternidad en la historia contiene un principio de acción que vale para todos los pueblos y todos los tiempos, pero reviste una forma específica, relacionada con las circunstancias de su época y su país. Mediante el esfuerzo personal y responsable para "comprender", tal como reclama más de setecientas veces el Corán, podemos penetrar mediante su lectura, en los principios universales de la Sharia, que pueden inspirar las deci-

<sup>37.</sup> Corán, 16:43; 21:7.

### Sharia

siones de hoy permitan afrontar y resolver con inteligencia y sabiduría los problemas actuales con un *fiqh* de nuestro tiempo.

La respuesta a una cuestión histórica es una inspiración divina, un mazal, "ejemplo o enseñanza", 38 y no el artículo de un código abstracto para el cual bastaría con deducir las consecuencias. Es lo contrario al derecho romano. Hace mil años que muchos de los llamados ulemas (sabios) y fugahas (juristas) son cortesanos de los príncipes y han conseguido que el pueblo se sienta incapaz de comprender el Corán. Al ahogar todo espíritu crítico y especular demagógicamente sobre el pasado para arrastrar a las masas, impiden dar al Corán su significación universal y revitalizar su sentido en condiciones históricas nuevas. Pretendiéndose propietarios del islam, tienden a instaurar un régimen clerical. una teocracia delegada y alienada, negando a las gentes que ellos manipulan y explotan, una participación real en la construcción del futuro. El islam no es un recetario de soluciones prefabricadas sino, como la sharía, una fuente. Mediante una transformación social y espiritual que rompía con la tradición romana de la propiedad como "derecho de uso y abuso" y también espiritual. No se trata de una conquista militar sino de una apertura a todas las grandes culturas, el reconocimiento de todos los profetas anteriores y de todas las espiritualidades vivientes".

"Ciertamente, te hemos inspirado como inspiramos a Noé y a todos los profetas después de él, e inspiramos a Abraham, a Ismail, a Isaac, a Jacob y a sus descendientes, incluyendo a Jesús, Job, Jonás, Aarón y Salomón; y dimos a David un libro de sabiduría divina; y a enviados que te hemos mencionado, así como a enviados que no te hemos mencionado" 39.

<sup>38.</sup> Corán, 17:89; 39:27, etc.

<sup>39.</sup> Corán, 4:163.



# PRIMERA PARTE



# CAPÍTULO 1

# ¿EL HOMBRE "SUPERIOR" A LA MUJER?

"No desmerezco la obra de ninguno de vosotros, sea hombre o mujer: cada cual de vosotros ha surgido del otro" 40.

EN EL islam no se valora tanto a la persona por quién es o como sujeto, sino como la propia gramática árabe indica, es el verbo, es decir, la acción lo que cuenta. Así pues, lo que queda de un ser humano son sus acciones y esto es lo que tiene valor: su esfuerzo, concienciación, compromiso, intención, actitud, ya que todas las aptitudes, condiciones y disposiciones que influyen en el resultado son circunstanciales, herramientas u obstáculos... con todo ello hay que optar y actuar. Esa es la responsabilidad y oportunidad del género humano y son sus obras las que se pesan en la balan-

<sup>40.</sup> Corán, 3:195.

za. Pero el Corán especifica que no es una cuestión meramente material, en la que se busca una "producción" en concreto, sino que la calidad final se aprecia sobre todo en la ética llevada a cabo en el proceso, que viene a ser lo que decide la belleza de la obra (hassana). Es decir, cuando se recogen frutos son simplemente a modo de recompensa, para quien ha sembrado o para quienes puedan disfrutar de la cosecha. Pero no es la meta sino el viaje, no es la victoria sino la lucha lo que repercute y trasciende; el cómo y el por qué.

Dice la auténtica Tradición islámica de los hadices que no hay diferencias entre los seres humanos, ni un blanco es mejor que un negro, ni un árabe mejor que un no-árabe, sino por la piedad o la bondad; que las mujeres y los hombres son entre ellos hermanos y que tienen los mismos derechos como conyuges ellas y ellos. Muhámmad decía que había sido enviado para poner en un estado noble/generoso el carácter y el comportamiento (makârim al-ajlaq). Se conocen muchos detalles de la vida del Profeta. Muhámmad trabajaba con sus propias manos sin dejar para otros sus responsabilidades domésticas. Esto no sólo demuestra su humildad, sino que también es una forma directa de predicar con el ejemplo para la igualdad entre hombres y mujeres, demostrando que no hay un rol específico adjudicado a las mujeres. Se le veía a menudo ordeñar ovejas, remendar sus sandalias, zurcir ropas, alimentar a los camellos, levantar la tienda, etc., sin aceptar ayuda de nadie. Él mismo llevaba la compra del mercado y en cierta ocasión, cuando alguien quiso hacerse cargo de ella, dijo: "Es al comprador a quien le incumbe llevar su compra". De esta forma, condenaba la costumbre de los ricos que compraban en abundancia, haciendo cargar a sus siervos sin

preocuparse del peso que les imponían. A menudo, el Profeta seguía a alguna mujer esclava a cualquier rincón de la ciudad para servirla  $^{41}$ .

En este capítulo pondremos en evidencia que el islam no establece la superioridad de los hombres sobre las mujeres, cuando precisamente podemos comprobar en múltiples ejemplos cómo las mujeres adquirían un estatus como personas de pleno derecho a niveles que hasta entonces nadie se había preocupado de plantear. Sin embargo, como resultado de la interpretación patriarcal en este asunto deriva una supuesta "traducción", que es la interpretación y consiguiente explicación que vulgarmente se le otorga al término qawwâma.

# La polémica qawwâma

¿A QUÉ se refiere, por tanto, el Corán con el versículo *Arriÿâlu qawwâmûna 'alâ an-nisâ'* (4:34)? A juzgar por la mayoría de las traducciones del Corán con que contamos en castellano, la respuesta a la pregunta que abre este capítulo sería inequívocamente afirmativa:

- Morisco anónimo del año 1606: "Los hombres son doctrinadores sobre las mujeres".
- Joaquín García Bravo (trad. del francés de Savary): "Los hombres son superiores a las mujeres".
- Vicente Ortiz de la Puebla (traducido del francés, de Kasimirski): "Los hombres son superiores a las mujeres".

<sup>41.</sup> Hadiz transmitido por Al-Bujari.

- Benigno Murguiondo y Ugartondo: "Los hombres serán superiores a las mujeres, porque Dios les ha elevado sobre ellas por sus cualidades".
- Juan María de Castellar y Francisco Luis Cardona Castro: "Los hombres son superiores a las mujeres".
  - Bergua: "Los hombres son superiores a las mujeres".
- Cansinos-Assens: "Los hombres (son) preeminentes sobre las mujeres".
  - Vernet: "Los hombres están por encima de las mujeres".
  - Cortés: "Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres".
- Muhámmad Assad: "Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres".
- Corán de Bahiÿ M. Hûîsh: "Los hombres son más competentes para la gerencia (de la casa) que las mujeres".
- Abderrahman Abad: "Los hombres son los pastores de las mujeres".
- Mirza Ghulam Ahmad. Nota al pie: "El versículo presenta dos razones por las que el hombre ha sido establecido como cabeza de familia: sus facultades físicas y mentales superiores..."

Pero sabemos que si, en árabe, se hubiera querido dejar constancia de una superioridad natural o una preeminencia constitutiva de uno de los géneros sobre el otro, no se habría utilizado el término qawwâma. Se habría dicho, por ejemplo, ar-riÿâlu ahsan min an-nisâ' (los varones son más excelentes que las mujeres) o ar-riÿâlu afdal min an-nisâ' (los varones tienen preeminencia sobre las mujeres).

Acometemos ahora el reto de traducir este versículo usando para ello el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Árabe del Cairo, donde la voz qawwâm tiene un sólo significado que, traducido al español, sería: "el que cumple con una tarea bellamente". Según la acepción que da este diccionario, el versículo en cuestión tendría que traducirse: "Los varones tienen una tarea que cumplir bellamente para con las mujeres".

Qawwâm viene del verbo qâma-yaqûmu, de la misma familia semántica que "qiyâma" (resurrección, alzamiento), "iqâma" (levantarse para la salât) "Qayyum" (el Subsistente), "istiqâma" (rectitud), "qaum" (pueblo, nación), "maqâm" (lugar), "mustaqîm (de sirât al mustaqîm: sendero recto, vía ascendente)". Parece que en esta aleya el Corán estuviera diciendo al hombre qum ("¡Despierta!"); despierta a una situación, despierta a una actitud, a una acción. El carácter dinámico y coyuntural del que en un determinado momento está en situación de qâ'im (literal: "el que se pone en pie"), contrasta con cualquier clase de definición estática y definitiva como las de "preeminencia o superioridad" que reflejaban las traducciones castellanas del Corán. Ser qâ'im no es una situación de derecho, sino de hecho.

Por tanto, si *qawwâm* es la intensiva de *qâ'im*, el versículo podría tener el sentido de que el hombre debe estar en estado de alerta - "levantado, alzado" - para ocuparse de la felicidad de la mujer. La acepción "cuidar a la mujer" es fácilmente pervertible. Con la excusa de "cuidar a la mujer" asistimos a menudo a un efectivo recorte de libertades. Por tanto, un cuidado atento de la mujer, sí; el cuidado que resulta de una protección paternalista y en defintiva frustrante para una persona adulta con madurez mental, no.

Quedarían descartadas por completo en un entendimiento correcto de la *qawwâma* situaciones como el abandono temporal injustificado de la esposa, los malos tratos, la insatisfacción sexual, la miseria económica, la prohibición de salir de la casa o visitar a las amistades o a la familia de sangre, la prohibición de cumplir el *dîn* (su religión o filosofía de vida) a que ella esté acogida, y, en general, todo lo que cause una justificada infelicidad.

La fitra del ser humano -hombre y mujer- es cuidar todo lo que nos rodea, y, de un modo particular, cuidar de nuestras parejas: "Las mujeres son vestido de los hombres y los hombres son vestido de las mujeres", nos dice el Corán con toda claridad. La indicación es por igual para hombres y mujeres. Pero en 4:34 nos encontramos con uno de esos casos en los que el Corán se dirige a un interlocutor específico; en esta ocasión, a los hombres <sup>42</sup>. Es posible que, en las circunstancias del descenso de la aleya, los varones se hubieran separado en exceso de su fitra (naturaleza primordial) y estuvieran dando un trato injusto a las mujeres. El Corán es un recuerdo igualmente válido para un momento histórico concreto y para todos los tiempos.

En ese caso, si la Revelación lo único que está diciendo es que los hombres se ocupen todo lo que puedan de atender

<sup>42.</sup> Dentro de una interpretacón textual de la Revelación se puede incluso ir más allá y replantear la significación coloquial de ar-raÿûl como "los hombres". Literalmente, son "los que usan las piernas". Frente a ellos, annisâ' tampoco tendría fozosamente que significar "las mujeres", sino "los que olvidan". El significado, sin embargo, "quienes usan las piernas deben esmerarse atendiendo a quienes olvidan" sería aún más oscuro y alejado del uso corriente de la lengua árabe.

las necesidades de las mujeres, quedaría en el aire la pregunta de por qué a las mujeres no se les dice lo mismo respecto a los hombres. Pero, precisamente porque el Corán es para los musulmanes Revelación de Al-lâh y no discurso humano, tratar de explicar por qué algo no aparece en el Corán carece de sentido. Nuestro cometido es buscar la explicación de lo que sí está en él.

La maravilla del lenguaje coránico permite, incluso, que desde la misma etimología de qawwâm (del verbo qâmayaqûmu), el versículo pueda tener un matiz de reproche al varón: "Los hombres se suben por encima de las mujeres usando de los más o menos recursos que Al-lâh les ha dado y su dinero". En la época preislámica, si bien había mujeres como Jadîÿa, que tenían dinero y regentaban negocios, había muchas otras agobiadas por una situación material precaria, muchas niñas eran enterradas vivas al nacer, el matrimonio era una forma de venta a través de la dote, y a menudo las mujeres eran objeto de herencia en los testamentos. La interpretación que se les dio a estos versículos entre los musulmanes ya desde que fueron revelados en Medina propiciaba que la mujer pudiera vivir libre e independiente de todo lo que le abrumaba de las costumbres heredadas de la *ÿâhilîya* (tiempo de la ignorancia).

'Abd Al-lâh Ibn 'Abbâs, compañero del Profeta y autor del primer *tafsîr* del Corán, hizo un comentario luminoso y definitivo de este versículo:

"Los derechos de las mujeres (con respecto a sus maridos) son iguales que los derechos de estos con respecto a ellas".

En *Sunan al-Imam Ahmed ibn Hanbal* (6/256) queda recogido el hadiz del Profeta en el que se nos dice:

"Las mujeres son hermanas de los hombres en relación de igualdad".

Y en Abû Dawûd (en El libro de la Purificación):

"Las mujeres son hermanas de los hombres, y tienen sobre sus esposos los mismos derechos que éstos sobre ellas".

No encontramos absolutamente el menor indicio en el Corán de que a la mujer no se le premie o castigue, no se le conceda o exija, igual que al varón:

- Al creyente, varón o mujer, que obre bien le haremos que viva una vida buena y le retribuiremos con arreglo a sus mejores obras (16:97).
- El creyente, varón o hembra, que obre bien entrará en el Jardín y no será tratado injustamente en lo más mínimo (4:124).
- Los creyentes, varones o hembras, que obren bien, entrarán en el Jardín y serán proveidos en él sin medida (40:40).
- Al-lâh ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y musulmanas, los creyentes y las creyentes... (33:35).

El Corán nos sirve de espejo. Hay versículos especialmente concebidos para hacer que nos conozcamos tal como somos. Éste, por ejemplo, que incluye el pasaje de la <u>daraba</u>, que estudiaremos en el capítulo siguiente, se puede interpretar de

un modo terrible o de un modo hermoso, dependiendo de cuál sea nuestra naturaleza. No sin razón, Shah Abdul Halim califica la aleya 34 de an-Nisa como "el verso más malinterpretado del Qur'án" <sup>43</sup>. Por asombroso que resulte, cada uno tiene el derecho de interpretar para sí mismo el Corán -lo que es el ejercicio del *iÿtihâd*- según la grandeza o vileza de su corazón, pero, cuando se trata de sacar esas interpretaciones al ámbito público, hay que estudiar bien qué se está defendiendo y con qué consecuencias <sup>44</sup>.

# El testimonio de las mujeres

¿Por Qué, entonces, el testimonio de una mujer vale la mitad? El Corán dice que, en un determinado caso, el testimonio de un hombre en juicio equivale al de dos mujeres (2:282). Por otra parte, hay muchos casos en los que no se acepta en absoluto el testimonio del hombre. En efecto, en todos los asuntos propios de mujeres de los cuales el hombre no sabe nada, sólo se acepta el testimonio de la mujer, y esto nos indica que la cuestión del testimonio se basa en la experiencia y el saber, no en el género.

<sup>43.</sup> http://www.muslimtents.com/aminahsworld/Chatisement.html. Shah Abdul Halim es director del 'Islamic Information Bureau of Bangladesh'. Woman: Chastisement & Other Issues.

<sup>44.</sup> Actualmente, en Turquía, se está llevando a cabo un trabajo por parte de unos ochenta islamólogos turcos para analizar y estudiar los textos en los que se basan los que defienden el argumento de que las mujeres sean seres inferiores. Por ejemplo, Hidayet Sevkatli Tuksal, es autor de un libro que examina la interpretación machista del islam, basada en algunos hadices que fueron deliberadamente falsos y elaborados "para asegurar la dominación masculina sobre las mujeres".

El caso específico en el que el testimonio del hombre equivale al de dos mujeres es el que se refiere a la testificación de las deudas. Según la aleya 282 de la azora (*sura*) 2, se requieren -para dar por probada una deuda- los testimonios de un par de hombres, o de un hombre y dos mujeres. En el mismo Libro Sagrado se da una explicación a esta regla: que, si una de las dos mujeres se olvida de algún detalle, la otra podrá recordárselo. La razón de esta desconfianza hacia la memoria de una mujer es absolutamente contextual.

El pensador reformista Muhámmad 'Abdu explicaba que en esos tiempos antiguos la mujer no solía tratar de negocios y asuntos financieros. El caso de Jadiÿa, una mujer que llevaba sus propios negocios, no era tan frecuente. La poca experiencia de las mujeres en estos temas fue la razón de equiparar el testimonio de un hombre al de dos mujeres, pero sólo en el caso de las deudas y, en este caso concreto. Siempre que se trate de mujeres con experiencia en la contabilidad, su testimonio evidentemente será más valioso que el de varones menos aptos sin este tipo de conocimientos.

En cuanto a las mujeres testigos en los tribunales, según Hassan al-Turabi el testimonio de una mujer es tan válido como el de un hombre, o incluso más fiable en algunos casos. Denuncia la creencia de que el testimonio de dos mujeres en los tribunales es equivalente a la de un hombre. Según él, todos estos prejuicios y enseñanzas no tienen nada que ver con el islam, ya que los versículos coránicos se refieren a unas mujeres que no tenían conocimiento de lo que se estaba discutiendo y su testimonio era débil. Turabi afirma que se pretende confundir, engañar, encarcelar las mentes para mantener a los musulmanes en la oscuridad. En reali-

dad, es del todo cierto que los argumentos que discriminan por cuestión de género a las mujeres en temas de participación, o toma de decisiones, se contradicen desmesuradamente con los comportamientos habituales de la comunidad del tiempo de Muhámmad, y no se sostienen desde ningún punto de vista. Habían muchas compañeras más instruidas que muchos hombres y por ese motivo se convertían en sus maestras. 'Aisha era una de ellas; tenía una gran formación e influyó como líder del grupo en múltiples ocasiones.

Hay muchas formas de dar testimonio como la autentificación de contratos o el testificar ante un juez o un fiscal. Hoy en día tenemos mujeres que son abogados profesionales y mujeres de negocios, y son muchos los hombres que no podrían competir con ellas. En nuestra sociedad moderna, donde la mujer ha adquirido experiencia en la administración financiera y en regentar negocios de máxima responsabilidad, esta regla ya no se aplica. En los demás casos de testificación, la misma legislación islámica reconoce la validez del testimonio de la mujer y su equivalencia al del hombre.

# La herencia de las mujeres

Y ¿Por qué las mujeres heredaban la mitad? Conviene que se sepa que el islam vino a poner fin a una situación en que la mujer no sólo no heredaba, sino que era objeto de herencia. La reforma islámica advertía a los creyentes que no les estaba permitido "heredar" a las mujeres contra su voluntad. Esas mejoras que el islam vino a traer a la mujer no podían, sin embargo, entrar en conflicto con la justicia respecto al varón. Las cosas hay que verlas dentro de su universo, si queremos

comprenderlas de verdad. Desde muchos contextos actuales, que una mujer heredara la mitad que el varón sería simplemente injusto. Pero en el mundo islámico tradicional, el hombre tiene que dar, además, una dote a la mujer para casarse. De modo que si un hermano y una hermana heredaran lo mismo, no teniendo ella que pagar de su parte una dote sino -al contrario- pudiendo reservar íntegra su parte de herencia y sumarle -además- la dote que reciba del varón que se case con ella, el hermano estaría en clara situación de desventaja; dándose también la circunstancia de que lo que gana el hombre dentro del matrimonio tiene que ponerlo en común, al contrario de los bienes con los que la mujer llega al matrimonio que son privativos de ella incluso si decide hacer negocios con ellos. Ese es el motivo por el que los libros de figh plantean una exposición totalmente diferente de la cuestión a la que se presenta en Occidente: llega a decirse en estos libros que la mujer en el islam hereda el doble que el varón, y es porque se cuenta con el tema de la dote 45.

La institución egipcia *Dar al-Iftâ* (organismo encargado de emitir sentencias islámicas) atestigua que muchos cristianos egipcios aplican el sistema islámico de herencia porque desempeña un papel decisivo en resolver problemas entre los herederos. Al investigar a fondo las reglas legales de la partición de la herencia, llegamos a un curioso resultado que dis-

<sup>45.</sup> En este tema todo depende de los bienes materiales a considerar, puesto que la dote no siempre es una riqueza o valor calculable en cifras sino a veces, más simbólica o humilde. También hay que recordar la diferencia en este punto con el Derecho Romano, en que la dote es la aportación que hace la mujer al matrimonio para que la administre el marido y con sus frutos atienda las cargas familiares.

crepa totalmente de la idea que corrientemente se tiene sobre este asunto, pues según las fuentes textuales, los casos en los que a la mujer le corresponde la mitad de la parte del varón no pasan de cuatro, mientras que los que su parte resulta igual que la del varón llegan a treinta. Es importante recordar que, en las sociedades en las que las mujeres tienen una plena independencia económica, el reformismo islámico ha contextualizado esta costumbre, igualando la parte de la herencia del hombre con la de la mujer.

Actualmente, los detractores del islam intentan encontrar temas con los que argumentar evidencias de desigualdad social que se suponen basadas en él. Paradójicamente, utilizan precisamente todas aquellas medidas que se tomaron para compensar desequilibrios y proteger con nuevas regulaciones a quienes desfavorecían o perjudicaban las antiguas normas o costumbres. En vez de analizar esas múltiples propuestas que ha hecho el islam con el único fin de establecer más justicia donde nunca antes se había planteado tal preocupación, valorando las buenas intenciones por las cuales se gestionaron tales cambios, se consideran sistemáticamente contraproducentes y se explican como si se tratara de cargas impuestas con objetivos deshumanizadores.

El asunto de la herencia es, como hemos visto, uno de los ejemplos que podríamos citar para demostrarlo. El modelo que proponía el Corán intentaba distribuir bienes heredados también por las mujeres, que nunca antes habían sido tenidas en cuenta como beneficiarias directas. Pero, que se les ofreciera la mitad que a los hombres, a pesar de que estaban exentas de cargas económicas y eran libres de gastar o guardar a su antojo, se ha querido interpretar como un "recorte" de dere-

chos. Sin embargo, la cantidad de más que se otorgaba a los varones era para distribuir como peculio para todo el resto de la familia: mujeres niños, ancianos y, en fin, para todos aquellos que teóricamente no podían contribuir a la economía del clan. Es obvio suponer, que en el momento en que los distintos miembros de la familia juegan otros roles con más independencia del peculio tradicional del varón, la redistribución pueda o deba cambiar.

El reglamento islámico referente a herencias asienta también el derecho a la propiedad tanto de hombres como de mujeres en pie de igualdad, así como la libre disposición de sus bienes según su particular voluntad. Al mismo tiempo, las disposiciones sobre herencias dejan un espacio para establecer otro tipo de porciones o repartos, fuera de los preceptos que sobre la cuestión aparecen en el Corán, como es el caso de la parte asignada a los parientes próximos en primer grado como pueden ser los tíos y las tías maternas.

A través de la reglamentación en materia de herencias, el islam se propuso introducir un criterio de orden y de justicia en los derechos y las obligaciones que se derivan tanto de los vínculos consanguíneos y el parentesco, como de los derechos que tienen los pobres, los necesitados y los huérfanos. Así pues, instituyó el régimen de herencia como medio para la distribución y el reparto de las riquezas e imposibilitar su concentración en un solo beneficiario. Con el sistema de herencias del islam, la riqueza discurre a través de numerosas manos, lo que ayuda a elevar el índice de desarrollo en la sociedad. Para ello es posible concretar las cantidades que se quieren repartir mediante testamento en presencia de notario o de persona de confianza y de reconocida probidad.

# CAPÍTULO 2

# ¿PUEDE UN MARIDO USAR LA VIOLENCIA CONTRA SU MUJER?

"Los mejores de entre vosotros son los que mejor tratana las mujeres" 46.

EN LA misma aleya que provocaba la polémica referente a una falsa pero defendida "superioridad varonil" en el capítulo anterior, nos encontramos de nuevo con otra interpretación de un término, que se ha utilizado durante siglos pretendiendo justificar los malos tratos a la esposa, lo cual es del todo contradictorio con lo que el islam enseña desde cualquier perspectiva.

Ha sido imposible encontrar algún tipo de justificación o coherencia, en todo argumento que defienda bajo cual-

<sup>46.</sup> Hadiz transmitido por Tirmidi.

quier pretexto, la más mínima muestra de agresividad física hacia la pareja con la excusa de hacerla entrar en razón. Y una de las condiciones para abordar el estudio del Corán es reflexionar sobre lo que contiene este libro, también llamado Libro del *Furqân* (Discernimiento) y esforzarse en comprenderlo considerando cada aleya como aplicable y útil a cada momento, y no como algo perteneciente al pasado. Hay que filtrar el mensaje por el *'ain al qalb* (ojo del corazón) y ver cómo se nos revela directamente.

Pero suponiendo que se impusieran comentarios u opiniones que van en contra de nuestro entendimiento o de la razón, Abu Hanifa recurre a un principio que se llama 'umûm al-balwâ, en el que cuando el poco peso de un argumento o tradición nos hace dudar de su autenticidad (por ejemplo, en algún caso en que la autoridad de tal cuestión se base en un solo testigo), más vale no tenerlo en cuenta, sobre todo si se considera que su aplicación podría ser perjudicial y si lesiona además los intereses de la comunidad.

Antes de entrar en la hermenéutica de este versículo coránico, explicaremos que hay una tradición de An-Nawawi que cuenta que el Profeta prohibió expresamente que los maridos pegaran a sus mujeres. Y que estos fueron después a verle para quejarse de que ellas les agredían, por lo cual, habían querido defenderse de sus ataques. Se sabe que muchas mujeres fueron a protestar a Muhámmad sobre el trato que recibían de ellos, y que entonces el Profeta condenó la conducta de esos hombres y los acusó de ser los peores entre los hombres.

Para sellar su condena al maltrato a las mujeres, Muhámmad dejó una especie de testamento como última voluntad, en su último Haÿÿ llamado la Peregrinación de la Despedida, diciendo que quizás no volvería allí, presintiendo que iba a morir pronto. Tras el takbîr (¡Allâhu akbar! ¡Allâhu akbar!), les dijo a los musulmanes que deberían tratar a las mujeres con cariño y respeto. Y al terminar su charla (jutba) que fue la última que dio, descendió la aleya en la que Al-lâh dice: "Hoy os he completado vuestro dîn (islâm)"47. Todo ello, pone de manifiesto que la satisfacción de Al-lâh y de su Profeta, culmina en un trato excelente a las mujeres y en consecuencia, los musulmanes habrán de poner fin definitivamente a cualquier actitud o comportamiento que lo impida.

Los que pretenden basarse en el Corán para justificar el uso de la violencia con sus parejas dicen apoyarse en el sentido del verbo daraba del pasaje coránico 4:34: wa llatî tajâfûna nushûçahunna fa'dzûhunna wa ihÿurûhunna fî l-madâÿi' wa idribûhunna ("Y en relación a aquéllas de las que tengáis prueba de su hostilidad, hacedlas entrar en razón (discutid con calma la cuestión), evitadlas (abandonad su intimidad), y haced daraba a ellas").

Tras una concienzuda investigación en las fuentes, siete han sido las interpretaciones a las que -de un modo u otrohabremos de acogernos para reflexionar a partir de ellas:

-Interpretación 1. "y golpeadlas"

<sup>47.</sup> Corán, 5:3.

Es una traducción profundamente machista; la más difundida en el mundo islámico y entre los arabistas, a los que poco o nada ha interesado dar otras posibles interpretaciones del pasaje en cuestión. Se refiere a golpear a las mujeres.

Sin embargo, a pesar de que el machismo siempre ha estado presente entre musulmanes, el hecho de pegarle a una mujer resulta tan incoherente y contradictorio respecto a las enseñanzas del islam, que el fiqh (Derecho) se escandaliza de estas traducciones mediante las cuales muchos hombres para tener un poder incontestable dentro de sus familias, han querido guardarse la baza de la agresión física con el falso argumento de que el Corán la "acepta" o incluso la "incentiva".

De modo que, incluso los comentadores más insensibles, han maquillado todo lo que han podido lo relativo al verbo daraba con el sentido de pegar a la mujer. Por lo general, el fiqh queda desconcertado ante este tipo de traducciones cuyo monopolio no es exclusivo del castellano- y matizan hasta el absurdo la traducción: "pegarle con delicadeza" o "pegar sin hacer daño" (daraba darb gair mubarrih). Pero esto es incomprensible para el sentido común, porque "pegar" o "azotar" es por definición hacer daño.

El musulmán que pegue a una mujer, le haga marca o no, pueda condenarlo un juez o no, no puede en absoluto basarse para hacerlo en el Corán, ni tiene el menor respaldo de la Sunna del Profeta ni de lo que se considera natural y sano en la sociedad islámica, sino que ha caído en un estado de degeneración psicológica en el que el hombre mezcla su complejo manifiesto de inferioridad ante ella -probable-

mente por ser incapaz de satisfacerla a muchos niveles- con la necesidad de tener poder dentro de la relación. Aunque, si bien es cierto que el *qadi* (cadí o juez) sin pruebas poco puede hacer, y no le será fácil encontrar argumentos de condena si el marido no ha dejado marcas en la agresión ni nadie ha presenciado los hechos, como suele ser normal en la intimidad del hogar. Pero, no por ello la mujer habría de estar expuesta a degenerados que calculan fríamente algunos tipos de agresiones sin marcas -como son las técnicas de tortura de ciertas policías- lo cual aumenta no sólo la crueldad, sino la gravedad del delito a nivel inculpatorio.

Como prueba de que en la sensibilidad islámica la interpretación de este versículo como "golpear a la esposa" es completamente equivocada está el dato de que, en la mayoría de las legislaciones de los países islámicos, los malos tratos son lógicamente motivo de divorcio legal.

-Interpretación 2. "y golpeadlas"

Una traducción idéntica a la anterior guarda sin embargo en su seno un significado diferente y de corte espiritual que no se referiría a las mujeres. Si interpretamos el texto, no en clave de las relaciones hombre-mujer, sino en la de las relaciones Al-lâh-Muhámmad, en el contexto del descenso de esta aleya se observaría cómo el Profeta que acababa de dictar sentencia contra un esposo que ha pegado a su mujer sufría un "impacto" de parte de Al-lâh. El Corán de esta forma vendría a doblegarlo, a someterlo a unas razones que se le escapan por completo.

El hombre y la mujer que motivaron este versículo no serían pues más que una excusa para que el Corán se mos-

trase como la palabra de Al-lâh el Ÿabbar (el que constriñe) por mediación de Ÿibrîl. No sería entonces una aleya destinada a informar sobre el trato de la pareja, sino a dejar claro a Muhámmad sobre su relación con su *nafs* (su alma personal, su forma de respirar, su "yo"), para hacerle entender que él es sólo un mensajero y que no es él quien va a construir el islam según su modo de entender. Así, se le transmite este versículo que no pretende informarle ni dar contenido a la experiencia musulmana, sino con la única idea de doblegarlo, por tanto, en ese caso sería una aleya destinada exclusivamente a Muhámmad. El mismo Muhámmad que toma decisiones respecto a alguna cuestión ve cómo su *nafs* es destruida con esta *âya* (aleya, versículo en árabe).

Además, lo que pasa cuando una aleya no tiene Sunna, es que hay un velo... Esta aleya, es como si hubiera sido deliberadamente velada por Al-lâh para que cada uno se ponga a prueba a sí mismo. Tiene, por ello, una significación incluso más mística, que legal. Si buscamos en la sunna alguna de las acepciones de la palabra daraba que Muhámmad sí cumpliera obtendremos un 'acto de efecto para producir un cambio'.

Lo que hacen los alfaquíes (los que estudian o aplican el Fiqh) es respetar el Corán tal y como lo entienden, pero como no tienen en la vida de Muhámmad un modelo de daraba en el sentido de 'golpear', en lugar de reflexionar acerca del sentido original del verbo prefieren interpretarlo como 'golpear', pero vaciado completamente de sentido, dejado en puro símbolo, con explicaciones como golpear con una brizna de paja, que rayan en lo ridículo.

-Interpretación 3. "y golpead (vuestras nafs)"

Hay otra interpretación del pasaje de la que no se desprende que en el islam se pueda golpear a la esposa, pero que sin embargo admite la acepción del verbo como 'golpear', y es la que se da en el ámbito de la Escuela Akbarí (la de Ibn 'Arabî), según la cual, el pasaje no se refiere a la relación hombre-mujer lo más mínimo, sino a la de una criatura que aspira a la intimidad con Al-lâh y su alma (nafs).

Según esta interpretación, la persona que busque a su *Rabb* (Sustentador) tiene ocasionalmente en su *nafs* una compañera difícil que asfixia su existencia, y en este caso lo que la persona debe hacer es tratar de comprender sus argumentos y hacerla entrar en razón. Una vez fracasada esta primera medida debe darle la espalda, prescindir de todo trato con esa *nafs* -que es su propia personalidadque le hace la vida imposible, perder todo contacto con ella. En dicha experiencia, el hombre ha dado la espalda a su *nafs*, lo cual implica un cambio: un "yo" transformado.

De vuelta de dicha comprensión, la criatura debe 'golpear su nafs' como siempre se ha hecho desde la más profunda práctica espiritual. Esos actos en los que parece que la persona se aborrece a sí misma, no son el estatus normal de la experiencia islámica, sino medidas excepcionales para nufus (nafs en plural) extraordinariamente hostiles en momentos de especial tensión desintegradora del tawhid (unicidad), porque siempre hay tensión entre el yo y el todo, pues la nafs es al mismo tiempo partícipe y obra.

En este caso y según esta interpretación, 'daraba' significaría 'golpear' pero no a la mujer sino a la nafs. Este

término polisémico significa "alma", "respiración", "ego", "personalidad", "alma", y tiene una rica interpretación en el ámbito espiritual. Pero la exegesis de Ibn 'Arabi nunca ha sido fácil y ocurre además, que esta palabra en el mundo simbólico se identifica con la mujer. Pero en realidad, la nafs es para cualquier persona, sin distinción de género, la idea que tiene de sí misma, el espejo donde se ve por dentro, en sus posibilidades, facetas y aspectos, así como la toma de conciencia de su yo más fuerte o debilitado, con sus cambios constructivos o autodestructivos, y con sus evoluciones o estancamientos.

-Interpretación 4. "y satisfacedlas a la fuerza"

Una cuarta interpretación acepta el hecho de que el texto quiera decir "golpear a la mujer", pero exclusivamente en el ámbito de un tipo de relación marital de corte sadomasoquista, en la que la mujer rechaza al hombre -significado primario de nushuç- como parte del instinto natural destinado a hacer que la descendencia sea lo más fuerte posible.

Según esta interpretación, un varón débil, que se doblega ante el *nushuç*, no es digno de tener descendencia, pues ésta sería débil y no podría adaptarse a un medio duro com, por ejemplo, el desierto. La mujer sería la primera en despreciar a un hombre incapaz de doblegarla a la realización del acto sexual que ella -como otras criaturas del reino animal- aparentaría rechazar (según esta retorcida versión). Daría la razón a esta interpretación tanto la acepción primaria de *nushuç* como "rechazo a realizar el acto sexual", como la de Tabari de *ihÿurûhunna* que remonta a la raíz árabe *haÿr* que hace derivar lingüística-

mente de 'atar'. Según Tabari: "Desterrarla en su lecho' quiere decir atarla a su cama".

Los que defienden esta interpretación, argumentan que dentro del Corán existen todos los niveles de explicaciones para todos los seres humanos, y que existen personas cuyo modo propio de sexualidad es de índole sadomasoquista, sin que el islam condene nada de lo que sucede por voluntad mutua de los esposos dentro del ámbito de la sexualidad privada. Lo cierto es que, a pesar de la aparente distancia que mantienen los defensores de esta postura con la nuestra, hay dos puntos de conexión: 1) La mujer estaría aceptando este tipo de relación, y sería, pues, de su gusto que así fuera, y 2) La interpretación de <u>daraba</u> como 'golpear' no sería la acepción universalmente válida, sino sólo para determinadas parejas que encuentren así su placer sexual, cosa que el islam aprobaría (sólo si este tipo de comportamiento fuese motivo de satisfacción para ambos).

En este caso, <u>daraba</u> significaría pegar a la mujer, pero siempre que ella acepte este tipo de relación y nunca como castigo real a su comportamiento, sino simplemente como juego sexual. También podría aplicarse a esta interpretación la acepción de <u>daraba</u> como "hacer el amor" tal y como se interpreta en la siguiente traducción en lugar de "golpearla".

-Interpretación 5. "y hacedles el amor"

Moviéndose en la órbita de la anterior, sólo que sin el cariz sadomasoquista, Ahmed Ali en su traducción del Corán al Inglés: A Contemporany Translation (Princeton University Press 1988), interpreta el *daraba* 4:34 con el significado, perfectamente admisible en árabe, de *'hacer el amor'*:

"Talk to them suasively; (hablad con ellas persuasivamente;) then leave them alone in bed (without molesting them) (después dejadlas solas en la cama (sin molestarlas)) and go to bed with them (when they are willing). (e id a la cama con ellas (cuando ellas deseen))".

Donde unos leen "pegadlas", Ahmed Ali lee "iros con ellas a la cama". Es decir, hacer el amor. Esto puede parecer una excentricidad, y sin embargo, Ahmed Ali se basa en dos autoridades indiscutibles para justificar su traducción.

La primera es el gran comentarista coránico Zamakshari. La segunda autoridad es filológica: el *Lisan al-Arab* de Raghib. Según este, el verbo *daraba* puede tener el significado metafórico de "tener relaciones sexuales". Raghib cita una conocida expresión árabe donde daraba significa "tener relaciones sexuales": daraba al-fahl al-naqah: el camello copula con la camella. Lo más curioso es que Raghib da como ejemplo de este sentido sexual precisamente la aleya 34 de la surat an-Nisa (Al-Mufridat fi Gharib al-Qur'an).

-Interpretación 6. "y separaos de ellas"

El saudí Dr. Abdul Hamid Abu Sulayman, presidente del International Institute of Islamic Thought y rector de la Universidad Internacional Islámica de Malasia afirma en su artículo 'Chastising Women: A Means to Resolve Marital Problems': "Una lectura correcta del término coránico 'daraba' conmina al marido a 'separarse' de la esposa, a 'distanciarse' de ella y a 'irse' del domicilio conyugal". Además, señala que cuando el Corán habla de "golpear físicamente" utiliza el verbo "ÿalada" (azotar, pegar

con algo), como al principio de la azora de la Luz (surat an-Nur), (castigo en caso de adulterio).

Edip Yuksel, traductor del Corán al turco, afirma que la traducción 'pegadlas' es errónea, y que debería traducirse como 'separáos'. Uno de los significados de 'daraba' es el de 'viajar', 'irse', como en el propio Corán (vide supr.) 48.

-Interpretación 7. "y haced para ellas algo impactante"

Esta es la interpretación por la que nos hemos inclinado, y vamos a explicarla.

Por muchas razones -que se expondrán en este textorehusamos rotundamente la acepción de este daraba de 4:34 como 'golpear' o 'pegar'. Pero la primera de ellas fue el considerar que, de tener esta significación, sería el único caso en todo el Corán de daraba en el sentido de 'golpear' ó 'pegar' que no especifica "en dónde se pega" o "con qué se golpea", ya que el verbo es extraordinariamente polisémico en árabe.

De las cincuenta y ocho veces que el Corán cita la raíz D-R-B, sólo en doce presenta estas dos acepciones castellanas, y en todas ellas aparece la concreción mencionada. Ni que decir tiene que ninguna de estas citas tiene nada que ver con la mujer. Veámoslas:

*"pegar en..."*, puede ser el sentido de 47:4 ('en el cuello'), 8:12 ('en todos los dedos'), 47:27/29 ('en el rostro y en la espalda'), 8:50/52 (id.); y siempre que el Corán cita el verbo *daraba* con

<sup>48.</sup> Esta opinión es compartida por numerosos autores, como Mohammed Abdul Malek, Asma Barlas, Uzma Mazhar o Abdelmumin Aya, entre otros.

el sentido de "golpear", añade con qué; es decir que gramaticalmente habría que añadir la palabra que define el objeto directo con que se "golpea", como en los casos de 37:91/93 ('con la diestra'), 2:58/61 ('con tu vara'), 38:43/44 ('con él'), 26:63 ('con tu vara'), 7:160 (id.), 2:68/73 ('con un pedazo de ella'), 2:57/60 ('con tu vara') y 38:42 ('con el pie').

En el resto de citas córanicas de daraba el significado es:

Viajar, irse: 3:156; 4:101; 38:44; 73:20; 2:273.

*Poner* (ejemplos): 14:24,45; 16:75,76,112; 18:32,45; 24:35; 30:28,58; 36:78; 39:27,29; 43:17; 59:21; 66:10,11.

Llevarse, privar: 43:5.

Condenar: 2:61.

Sellar, tapar: 18:11.

Cubrir: 24:31.

*Explicar*: 13:17.

Otros significados posibles del verbo son "hacer indicaciones, acuñar (moneda), citar (un refrán), mezclar, multiplicar, pulsar, latir, abatirse (sobre), tañer, hacer fuego, bombardear, infligir, tirar, plantar una tienda, hacer (una araña) su tela, imponer, hacer la salât, separar, dividir, inclinarse a, llamar a la puerta, batir un récord, tapiar, decapitar, imitar, irse por las nubes, quedarse cabizbajo, tomar parte, tachar una palabra, esforzarse inútilmente, llenarse de pavor, sitiar, poner una inyección, evolucionar, circular, doler, agitarse, moverse, fijar un plazo, dar parte, secuestrar, alejarse, señalar, batir un récord, no dejar oír, hacer el saludo militar, hacer el amor, etc..."

También cuando los alfaquíes explican la manera de realizar las abluciones (wudu), utilizan este verbo: "echar" (daraba) agua sobre el rostro.

Si queremos entender el pasaje coránico -y no justificar los más bajos instintos de los que se quedan con la interpretación que más poder les otorga para ejercer violencia les otorga- deberemos hacer un esfuerzo para dilucidar qué hay de común en la mayor parte de estas acepciones y a qué responde la matriz de la palabra árabe.

Hemos de detenernos a reflexionar para encontrar el sentido global de un término con tan amplio contenido semántico: ¿Qué está haciendo alguien que toca a una puerta, alguien que tañe una campana, alguien que nos hace indicaciones? Está llamando nuestra atención. ¿Qué hace alguien que en una conversación cita un refrán o que pone un ejemplo? Está causándonos un efecto de atención. ¿Qué sentimos ante alguien que está cabizbajo, o alguien que está agitado, alguien que tiene pavor, que se esfuerza inútilmente, o alguien al que le duele algo? Está forzando que estemos atentos a él. ¿Qué efecto nos causa una araña tejiendo su tela? Una llamada a nuestra atención. ¿Qué es dentro de un texto una palabra tachada? Una llamada de atención. ¿Qué nos causa alguien que bate un récord? Una impresión de asombro. ¿Qué nos ocurre cuando sabemos que alguien ha viajado, o si vemos que alguien se aleja, señala algo, alguien que no deja oír o hace un saludo marcial? Que atendemos especialmente. ¿Qué sentimos ante los impactos? Una fuerte impresión que llama nuestra atención. ¿Qué hace un musulmán respecto de Al-lâh cuando hace la salât? Llamar Su atención...

Los ejemplos aún pueden multiplicarse, pero, en todos los casos, ¿Qué se está haciendo cuando se emplea <u>daraba?</u> Se está haciendo una llamada de atención. Eso es lo que hacen, porque ése es el sentido matriz de la palabra <u>daraba</u>.

En la Sunna encontramos un caso ejemplar de daraba en la vida del Profeta. Lamentablemente, a algunos musulmanes les ha sido más sencillo recomendar "pegar" a la mujer 'poco dócil' -nefasta traducción de nushuç- que tratar de imitar al Profeta. La única ocasión en que el Profeta vivió una especie de conflicto doméstico por motivo de celos de las mujeres, provocado por su relación con María la Copta, no tuvo ninguna actitud agresiva con ninguna de sus mujeres, a pesar de que estaba muy disgustado con ellas. ¿Qué hizo Muhámmad? Les manifestó su enfado, se fue de la casa durante veintinueve noches y se abstuvo de tener relaciones íntimas con ninguna. Dicen los historiadores -v.gr.Tabari- que tanto sus mujeres como toda la ciudad se conmocionó por lo que pasaba. Causar una fuerte impresión para hacer cambiar de actitud fue la única "daraba" del Profeta.

En el texto coránico no se define en qué consiste este <u>darb</u>, porque cambia absolutamente de una persona a otra. Lo fundamental del verbo es "lo que le llame la atención" para que se produzca un cambio. Si se refiriera el Corán a un castigo físico emplearía el verbo <u>yâlada</u>, del mismo modo a como lo usa cuando se refiere al castigo en caso de una falsa calumnia.

Así, en principio, frente a un verbo que, para los más contumaces, resulta ambiguo, tenemos una Sunna clara y

terminante, una Sunna que a muchos musulmanes basta y sobra para saber cómo comportarse, a menos que la opinión de los traductores del árabe respecto a un solo verbo del Corán pese más que la Sunna del Profeta, ya que en su bien conocida y contrastada vida, Muhámmad nunca lastimó a ninguna mujer. Esto es un dato incontrovertible atestiguado por numerosos testimonios.

An-Nisâí recoge el siguiente fragmento de un hadiz de 'Aisha: "Lâ daraba Rasulullâh, imra't lahu wa lâ jâdaman qat, wa lâ daraba biyadihi shaiân qat il-la fî sabilil-lah aw tantahaka haramât Al-lâh fayantagama Al-lâh": "El Mensajero de Al-lâh jamás maltrató a ninguna de sus mujeres, ni a ninguno de sus sirvientes, y ni siquiera golpeó 49 con la mano cosa alguna, excepto por el camino de Al-lâh o por la transgresión de lo haram castigado por Al-lâh' (se refiere al combate)". No sólo no pegó jamás a ninguna mujer, sino que dijo expresamente: "No peguéis a las siervas de Al-lâh" (Abu Da'ud, Nasa'i, Ibn Maÿa, Ahmad ibn Hanbal, Ibn Hisham y Hakim, tomado de Iyás ibn AbdAl-lâh; Ibn Hibban, tomado de AbdAl-lâh ibn Abbás; y Baihaqi, tomado de Umm Kulzum). Asimismo desaconsejó a las mujeres casarse con hombres que pegaban, y declaró que la escena de un hombre pegando a una mujer le ponía enfermo.

Como mínimo, es desconcertante que aceptemos -de todas las posibles- una versión del verbo <u>daraba</u> que el Profeta nunca puso en práctica. No puede olvidarse que el Corán -como su nombre indica- es una recitación, y

<sup>49.</sup> Nótese que ahora <u>d</u>araba sí significa "golpear", y que -tal como dijimos que ocurría en el Corán-se nos dice "con qué golpeaba": bi-yadihi, con su mano.

que la traducción a hechos de las palabras del Corán es la conducta del Profeta, que como confirman quienes le conocieron, fue siempre ejemplo de buen carácter y trato excelente (*adab*: cortesía). El Corán se refiere a su ternura en estos términos:

"Si hubieses sido más severo (duro de corazón) seguramente que la gente se hubiera apartado de ti" 50.

En el islam está bien claro que *lâ ikraha fid dîn*, que no hay coacción física ni violencia en el *dîn*, no siendo el *dîn* los ritos, sino la totalidad de la vida del creyente, especialmente lo relativo al matrimonio que es la mitad del *dîn* en el islam. Sabemos que el Profeta recomendó a los esposos que el trato entre ellos fuera de delicadeza y ternura.

El argumento de la Sunna en este caso parece el definitivo. Más aún cuando sabemos que una de las tres condiciones de la Profecía auténtica es la imposibilidad que tiene el profeta de contradecir con su vida el mensaje que transmite, de modo que, si nunca Muhámmad pegó a ninguna de sus esposas, no puede ser esa la interpretación del verbo daraba, precisamente en cuanto a la mujer, o el Profeta no habría cumplido con su vida algo de la transmisión. Porque, no lo olvidemos en ningún momento, el verbo idribûhunna implica una orden de Al-lâh, no un permiso.

Hasta para los más débiles de entendimiento puede quedar de manifiesto que es un pasaje coránico complejo el que nos ocupa, que ha hecho correr mucha tinta, y que los musulmanes no llegan a una conclusión terminante debido a la amplia

<sup>50.</sup> Corán, 3:159.

polisemia del verbo y las circunstancias de su revelación. Pero debe servirnos como guía el principio jurídico del islam ('usul al-fiqh) que entiende que cuando una aleya coránica tiene diversas interpretaciones debe prevalecer la sunna. Siempre que el musulmán se encuentre con el laberinto de la polisemia de las palabras y la variedad de interpretaciones, debe acudir al ejemplo del Profeta.

Aunque careciéramos de otros argumentos, aún sólo contando como guía de conducta con la Sunna de Muhámmad, los musulmanes sabríamos a qué atenernos en la cuestión que se nos plantea, porque nos ha llegado con detalle cuál fue su costumbre en lo relativo al trato con las mujeres: sabemos que le repugnaba que alguien les pusiera la mano encima, y sabemos que nunca lo hizo. Ésta es la sunna del musulmán y nuestra conclusión es terminante: la agresión es kufr. Toda agresión (ta'addin) es kufr. "Al-lâh no ama a los agresores" (mu'tadin), dice el Corán en numerosas ocasiones. Todo lo que es agresión está expresamente condenado en el islam, incluso en las más sutiles de sus formas: enseñar el cuchillo al cordero que se sacrifica, pasar un cuchillo dejando la hoja desnuda, golpear aunque sea "levemente" en alguna parte del cuerpo para "llamar la atención". Respecto al ÿihâd o en caso de combate, sería siempre defensiva, nunca ofensiva. Agredir a la mujer como a cualquier otra criatura de Al-lâh- es parte del comportamiento kufr. Y no sólo la violencia física a la mujer está prohibida, sino también la verbal. El islam es delicadeza o cortesía (adab) y todo lo que se aparte de esto pertenece a un universo que nos es ajeno.

Entre los esposos musulmanes hay complementariedad, uno complementa al otro. Según el Dr. Abdelkarim Jatib, uno

con su mujer es como una misma alma con dos cuerpos, dos cuerpos que se encuentran para formar una misma alma, y nadie en su sano juicio se golpearía a sí mismo. La mortificación tampoco pertenece al universo de la espiritualidad musulmana. Sea cual sea el sentido del texto 4:34, lo que está claro es que el Corán trata con estas medidas de resolver un conflicto, no de agravarlo, y pegar a la esposa es el modo más fácil de destruir el amor conyugal. El Mufti de Egipto Ali Gouma, argumentaba:

"En nuestro contexto moderno, golpear a la esposa es totalmente inapropiado puesto que la sociedad considera que es odioso y que sólo sirve para sembrar más discordia." <sup>51</sup>

En el Manuscrito 22873 de la Biblioteca Nacional de Madrid Derecho musulmán (Relación comentada de las opiniones de los principales jurisconsultos mahometanos que siguen el rito malekita), compilado por D. Manuel del Nido y Torres (Ceuta, 1921), se recoge la opinión de seis fuqahá. Nótese cómo el delito de que un hombre trate de prostituir a su mujer se trata en paralelo a los malos tratos en cuatro de dichos autores:

"Y dijo Asim, la mujer que prueba los malos tratos de su marido o que éste quiera prostituirla, queda divorciada. Y dijo Taudi, la mujer obtiene su divorcio cuando su marido la maltrata. El kadi procurará siempre hacer la paz y pondrá

<sup>51.</sup> Ali Gouma está considerado como una de las autoridades religiosas más destacadas en su país. Sin embargo, y a pesar de estas declaraciones él mismo emitió una fatwa -edicto u opinión autorizada- en el 2007 que dictaminaba -en nombre de la "Sharia"- que una mujer no podía ejercer como jefe de estado.

a la mujer entre vecinos si el marido niega la imputación de aquella y, si se repiten los malos tratos, la mujer queda divorciada. Y dijo Zorkani, la mujer a quien su marido maltrata o prostituye queda divorciada presentando su queja al Cherás. Y dijo Rehoni, la mujer maltratada que carezca de testigos para probar los malos tratos será mandada a vivir entre vecinos y cuando estos prueban los malos tratos queda divorciada. Y dijo Ben Mayechón y dijo Ben Habid que la mujer maltratada será divorciada y la mujer prostituida también será divorciada pero además su marido debe ser castigado y no podrá volver a casarse con la misma mujer".

Pero, al margen de los documentos y datos que podríamos ir recopilando, es vergonzoso, indignante y criminal que osen actualmente predicar el islam en nuestro país hombres que son incapaces de tomar el pulso a la sociedad en la que viven, que resultan absolutamente incompetentes para establecer un diálogo comprensible y razonable, desafiando o cuestionando unos derechos humanos imprescindibles, que las enseñanzas del islam nos animan a defender con todas nuestras fuerzas. Sin embargo, llegan hasta los juzgados para traicionar este mensaje -contra el criterio de otras personas musulmanas y de toda la sociedad en su conjunto, que considera los malos tratos a las mujeres como una abominación y un delito penado- argumentando que los textos islámicos y algunas mentalidades o comportamientos aprueban o consienten tales agresiones. Recordemos las declaraciones del libro publicado en nuestro país que suscitaron la polémica en el año 2000:

"Nunca se debe pegar en situación de furia exacerbada y ciega para evitar males mayores. No se deben golpear las partes sensibles del cuerpo. Los golpes se han de adminis-

trar a unas partes concretas del cuerpo como los pies y las manos, debiendo utilizarse una vara no demasiado gruesa, es decir, ha de ser fina y ligera para que no deje cicatrices o hematomas en el cuerpo. Los golpes no han de ser fuertes y duros, porque la finalidad es hacer sufrir psicológicamente y no humillar y maltratar físicamente."

Nadie puede permitirse afirmaciones de este tipo sin rectificar ni retractarse, cuando abundan las enseñanzas islámicas que demuestran repugnancia hacia estas costumbres. Pero es responsabilidad también de cada musulmana y musulmán que escucha, lee o es testigo de afirmaciones de este tipo responder a tal agravio ético-social, cuando esta conducta que pretende apoyarse en el Corán es rotundamente anti-islámica. Precisamente, la tortura no es permitida ni con los peores enemigos; ni siquiera la ira, y el daño psicológico sería un comportamineto morboso que arruinaría cualquier relación conyugal y sería ilícito e inaceptable desde cualquier punto de vista. Las recomendaciones, consejos y ejemplo de Muhámmad durante toda su vida fueron en dirección opuesta a estas perversas inclinaciones y el Corán incita a todo lo contrario:

"Convivid con ellas con benevolencia y justicia, y, si os disgustan, tal vez os esté disgustando algo en lo que Al-lâh ha puesto mucho bien". <sup>52</sup>

<sup>52.</sup> Corán, 4:19.

# ¿QUÉ SIGNIFICA QUE EL HOMBRE TIENE DERECHO AL "REPUDIO"?

"No las retengáis a la fuerza y dejadlas marchar de la mejor manera" <sup>53</sup>.

### Decía el Profeta:

"Ciertamente, las mujeres son iguales a los hombres. Aquel que las honre se honra y aquel que las desprecie, es despreciable". 54

LA AZORA 58 del Corán comienza con una alusión a las injusticias de que era objeto la mujer en tiempos islámicos. Se refiere a la repercusión de la ética en la vida social, del problema de la hipocresía. La fecha de Revelación puede situar-

<sup>53.</sup> Corán, 2:231.

<sup>54.</sup> Hadiz transmitido por Ahmed.

se entre finales del año 4 de la Hégira o a principios del quinto. El capítulo se suele traducir en base a la primera aleya como *"La que argumenta":* 

"Al-lâh ha oído en verdad las palabras de la que argumenta contigo a propósito de su marido, y se queja ante Al-lâh" 55.

Explica Muhámmad Asad a este propósito el contexto en que aparece este versículo:

"Según los comentaristas clásicos, esto se refiere al caso de Jawla (o Juwaila) bint Zâlaba, cuyo marido, Aws ibn As-Samit la divorció con la injusta fórmula pre-islámica conocida como dihar. Cuando ella expuso ante el Profeta la injusticia de su divorcio -que la privaba de todos sus derechos conyugales y al mismo tiempo, impedía que pudiera volver a casarse- la perversa costumbre del dihar fue abolida. En cuanto al primer versículo parece apuntar a todos aquellos casos en que una esposa tiene razones de queja contra su marido: o sea, no sólo a una apelación en contra de un divorcio injustificado o cruel, sino también a la demanda de la esposa de ser liberada de un matrimonio insoportable. Tal disolución del vínculo matrimonial a instancias de la esposa -denominada jul'- está plenamente justificada sobre la base coránica 2:229 y de varias Tradiciones bien autentificadas".

Según un hadi, dice Muhámmad:

"Nada ha permitido Al-lâh que me satisfaga tanto como el matrimonio (nikâh), y nada ha permitido que me desagrade tanto como el divorcio (ta'laq)".

<sup>55.</sup> Corán, 58:1.

El divorcio, por tanto, jurídicamente es perfectamente lícito, aunque se considera penoso o no deseable, lo cual significa que se recomienda intentar la reconciliación antes de tomar medidas irreversibles y en caso de que no sea posible, entonces hay que respetar esta opción y facilitar el proceso. En árabe las tres palabras para divorcio son talâq (la más habitual), firâq ("separación") y sarâh. Talâq y sarâh podrían traducirse como "divorcio", literalmente es "soltar", en el sentido de desvincular a la esposa de su marido, con lo que éste deja de ser su esposo. El divorcio es muy fácil de pronunciar, y para ello se debe usar la fórmula antitâliqa ("Te suelto").

El talâq por decisión del marido es revocable durante el periodo de 'idda (los tres periodos menstruales que debe esperar la mujer para volver a casarse). El marido tiene derecho a pronunciar dos talâq (dos veces) a una misma mujer (y luego reconciliarse). Cuando pronuncia el tercero, o si le ha dicho anti tâliqa bi-z-zalâz ("Te suelto por triplicado"), queda definitivamente divorciado sin vuelta atrás y no podrá volver a casarse con esa misma mujer antes de haberse casado ella con otro, haber consumado el matrimonio y haberse divorciado. Porque el islam sólo permite que la ex pareja divorciada vuelva a casarse con la misma persona, si ella contrajo un nuevo matrimonio con alguien y luego se divorcia. Este marido que corta la relación anterior se llama muhalil ("que hace lícito"), porque se convierte luego en el medio de establecer un nuevo vínculo matrimonial con el anterior marido. El derecho al talâq unilateral del marido parte de la idea presupuesta de que el esposo lleve la carga económica de la familia y de que paga una

dote. Pero el *talâq* más que idea de "*repudio*" tiene -como hemos dicho- el sentido de "*soltar*", dejar en libertad, dejar a la ex-esposa sin vinculación y obligación con el marido.

Todas las escuelas jurídicas aceptan que la esposa se puede divorciar a cambio de una compensación, que sería la renuncia a: *al mu'ajjar* (la parte aplazada de la dote), al mantenimiento de uno o más de los hijos, o pagando dinero <sup>56</sup>. El *talâq* también puede pronunciarlo el juez en caso de malos tratos o de incumplimiento de las obligaciones sexuales por parte del marido. Además, se da también en el caso de que una de las partes padezca enfermedad contagiosa, locura o que se declare enemigo del islam (en este caso es obligatorio).

Es interesante observar que en la Arabia preislámica hubo mujeres beduinas que gozaban de la potestad de divorciar a sus maridos simplemente por el rito de cambiar la dirección de la puerta de la jaima, si antes estaba hacia el este poniéndola hacia el oeste o si estaba hacia el sur poniéndola hacia el norte.

Quien formule así -la pregunta que titula este capítuloignora absolutamente la sutilidad y complejidad de la cues-

<sup>56.</sup> Estas condiciones son para evitar que los perjuicios materiales dificulten o impidan tomar la decisión que cualquiera de los cónyuges desea cumplir. En el caso de que la mujer tenga los medios para facilitar el sometimiento del marido a su voluntad puede hacerlo, por ejemplo para no sobrecargarlo a nivel económico si lo desea y cabe dentro de sus posibilidades. Pero, lógicamente, en el caso contrario, como ocurre tantas veces, ella no está obligada a reparar nada. No obstante, si es ella la que pide el divorcio no siendo plato de gusto del marido, debe devolverle la dote que él le otorgó (en el caso de que esta dote sean bienes materiales recuperables).

tión del divorcio en el islam. La palabra árabe que se maltraduce como "repudio" -talâq- proviene del verbo "no retener, soltar, dejar libre". El participio pasivo de talâq - mutlaq- significa "sin restricciones, libre". El talâq es que el hombre deje ir a la que era su esposa, que no la retenga, como expresamente aparece en el versículo coránico: "conservadlas de manera apropiada (bi-ma'rûf) o despedidlas de manera apropiada (bi-ma'rûf), y no las retengáis por la fuerza (dirâran), convirtiéndoos así en transgresores" (2:232). El talâq, por tanto, no es expulsar a la mujer -que es lo que sugiere la idea de "repudio"-, sino no impedirle que se vaya, si quiere irse.

Cuando el *talâq* no es -exactamente- lo que desea el marido, sino una propuesta del hombre que atiende a un posible descontento en la mujer, se llama en árabe *tamlîk wa tajuîr* (lit. "reconocer el poder de decidir y no aferrarse"; inhibirse): Ibn Rushd en su bidâyat al-muÿtahid pone como ejemplo el caso de nuestro Profeta cuando dejó a sus esposas la libertad de eligir la vida humilde que tenían con él o "liberarse" de este tipo de vida y marchar por su cuenta.

Es importante tener en cuenta que la mujer puede forzar al hombre a concederle el *talâq*, como parte de su obligación legal, incurriendo el hombre en delito si no lo cumple, siempre que este derecho de la mujer hubiese quedado recogido así como "condición" (iÿtirât) en su contrato matrimonial. Este derecho se llama la *isma* (literalmente, la "preservación").

El talâq puede ser por deseo del varón, naturalmente, y sin duda esto es en la práctica lo más frecuente. Pero, si el

varón desea el talâq, excepto en el caso en que ella sea sorprendida en adulterio in fraganti, en todos los demás casos, lo primero que debe hacer es abandonar su casa y cedérsela a su mujer. El Corán lo dice expresamente: "No las echéis de sus hogares, ni que ellas mismas los abandonen, salvo que cometan un acto manifiestamente obsceno. Estos son los límites de Al-lâh, y quien trasgrede los límites de Al-lâh perjudica su propia alma" (65:2). 'Umar Ibn al-Jattab reporta un hadiz según el cual el Profeta dijo: "La divorciada tiene el derecho a la vivienda y a la manutención" (Fatah al Bari, 391-39-9). Los sabios de Kufa, especialmente aquellos pertenecientes a la escuela jurídica hanafi, han criticado cualquier otra opción y han seguido la opinión de 'Aisha y 'Omar.

En cualquier caso, si la mujer desease irse de su hogar (pero insistimos en que ella tiene desear libremente hacerlo), el hombre debe "darles provisión y despedirlas de manera honorable" (33:50).

Por supuesto, la mujer puede acudir a los tribunales si ella no está conforme con los motivos o con la situación en que la deja el *talâq* que es por voluntad del marido. En algunos otros supuestos, la mujer también puede acudir al *qâdî* -al juez- y en esos casos no estaremos ante un *talâq* sino ante un *jul* (que proviene de la raíz verbal J-L-, origen del verbo *jalu'a*: "quitarse algo de encima, arrancarse algo").

- El primer supuesto ya ha sido explicado: si ella quiere el *talâq* y el hombre no lo acepta, habiendo sido recogido ese derecho en su contrato matrimonial como "*condición*" (*iÿtirât*).

- Aunque no haya sido recogido en el contrato matrimonial "el derecho a la disolución del matrimonio por la voluntad de la mujer y sin dar explicaciones" (lo que se llama la isma), siempre que el marido tenga un comportamiento que justifique el divorcio (malos tratos, alcoholismo, abandono, incompatibilidad, etc...) la mujer puede acudir a los tribunales. Aunque estas condiciones dependen del código penal en cada caso.
- Aunque no pueda imputársele al marido ningún comportamiento reprobable, ni exista en el contrato matrimonial "el derecho al divorcio sin explicaciones por parte de la mujer", ésta puede pedir el jul" ante el juez. Para ello deberá devolver la dote (en el caso de que esta sea un bien material o económico) <sup>57</sup>. Tendenciosamente, ha habido quien ha llamado a este divorcio "el repudio por compensación", y lo explícan diciendo que la mujer debe compensar económicamente al hombre por la pérdida que le supone el divorcio. Lo mismo podría argumentar ella, puesto que también ha sufrido una "pérdida" con ese casamiento no satisfactorio, lo cual

<sup>57.</sup> No en todos los matrimonios, el marido ofrece una dote con valor material. La pobreza no es en el islam un impedimento para el matrimonio. Hay múltiples ejemplos que lo demuestran. Un hadiz transmitido por Ahmed, Ha'kim y Bahaki, relata que dijo el Profeta: "La más afortunada de las mujeres es aquella que se desposa con menos gastos". Muhámmad dio ejemplo con su propia familia. Un hadiz transmitido por Abu Daud y Nasa'i, relata que el Profeta reclamó a su yerno 'Ali, la dote que le debía a su hija Fatima antes de consumar el matrimonio. 'Ali era pobre y respondió: "Pero ino tengo nada!". -¿Dónde está tu coraza?- le preguntó Muhámmad, y entonces el marido se la dio a su mujer. En otro hadiz transmitido por Bujari y Muslim, se relata que un hombre fue a ver al Profeta para pedirle la mano de una mujer, a lo cual, Muhámmad le contesto: "Ve a buscar una dote, aunque sea un anillo de hierro".

"tampoco le compensa". De esta forma, se refieren estos autores a la mujer como si se tratase de una esclava que tiene que comprar su libertad. No es así y se demuestra porque el precio de esa compensación no es arbitrario: es equivalente al precio de la dote y de los regalos que se le hicieron a la familia de la novia para que tuviera lugar el enlace. Este tipo de divorcio tiene claro reflejo en la Sunna del Profeta:

"La esposa de Zábit bin Qais -Yasmina- fue al Mensajero de Al-lâh y dijo: ¡Oh Mensajero de Al-lâh! Yo no reprocho a Zábit por cualquiera de los defectos en su carácter o práctica religiosa, sino que no puedo seguir viviendo con él. A lo que el Mensajero de Al-lâh respondió: ¿Le devolverías el jardín que te regaló? Ella contestó: "Sí" y el Profeta los separó" 58.

Otras Tradiciones similares que se remontan a 'Aisha y que están relacionadas con una mujer llamada Hubaiba bint Sahl, se encuentran recogidas en el *Muwatta*' del *Imam* Malik, en el *Musnad* del *Imam* Ahmad y en las recopilaciones de Nasa'i y de Abu Da'ud (una de las variantes que da Hafsa bint Sahl como mujer). De acuerdo con estas Tradiciones, la Ley Islámica estipula que cuando un matrimonio sea disuelto a instancias de la esposa, sin que haya falta por parte del marido en sus obligaciones conyugales, es la esposa la que rompe el contrato y, por lo tanto, debe devolver la dote que recibió al celebrarse el matrimonio: en tal eventualidad "no incurrirán en falta ninguno de los dos si el marido recupera la dote a la que la esposa renuncia voluntariamente."

<sup>58.</sup> En las recopilaciones de Bujari, Nasa'i, Tirmidi, Ibn Maya y Baihaqi aparecen diversas variantes de esta Tradición tomadas todas de Ibn Abbas.

Hasta ahora, se ha venido traduciendo talâq como el divorcio que parte del marido y jul' el que parte de la mujer, y en la práctica suele ser así. Pero, originalmente, el talâq era un "divorcio de mutuo acuerdo" y el jul' un "divorcio en tribunales".

#### En resumen:

- 1) No se puede hablar de "repudio", porque connota la idea de desprenderse de algo que carece de valor y supone una vejación a la mujer, siendo el sentido de talâq alusivo a "dejar marchar".
- 2) Si bien es el hombre el que pronuncia la fórmula del *talâq*, debe hacerlo -si es un buen musulmán- no sólo porque él lo desee, sino también cuando el *talâq* sea la voluntad de su mujer o de mutuo acuerdo (Corán, 2:232).
- 3) En caso de que sea el varón el que quiera el *talâq*, siempre que la causa no sea un acto de infidelidad de la mujer, es el hombre el que debe abandonar el domicilio conyugal (Corán, 65:2).
- 4) El talâq no es la única posibilidad de divorcio islámico. Existe también el jul', que promueve la mujer ante un tribunal. Es importante tener en cuenta también otra opción que propone la escuela malikí, que es la práctica de el mubara, por el cual se separan de mutuo acuerdo sin reclamarse nada.

En el mismo manuscrito citado anteriormente, se habla además del *talâq* como *"divorcio de mutuo acuerdo"* con el nombre de divorcio *mubara*:

"Consiste en el mutuo acuerdo de los cónyuges de divorciarse renunciando a sus recíprocos derechos, así que ni la mujer reclama nada ni el hombre tampoco".

Respecto a las causas legales para solicitar el divorcio, en casi todos los códigos legales árabes observamos una serie parecida de justificaciones para el divorcio: impago de manutención a la mujer, abandono del lecho conyugal, malos tratos, ausencia del domicilio familiar, infracción de las claúsulas del contrato matrimonial, ciertas enfermedades (impotencia, esterilidad, sífilis, lepra, etc).

Particularmente, los malos tratos aparecen en el código argelino (parte II, capitulo I, art. 10), código marroquí (libro II, sección IV, cap II, art 98, punto 2 y art. 100), código kuwaití (libro II, cap III, sec I, art 126), código egipcio (secc. II, art. 6 al 11 bis 2), código sirio (libro II, secc. IV, art 112 al 115), código omaní (libro II, secc III, art 101 al 108), código mauritano (titulo II, cap IV, secc II, art 102), código sudanés (libro II, cap III, secc III, art 162 a 169), código jordano (cap XII, art 132), código libio (cap II, secc V, art 39)

Interés especial tiene como causa de divorcio legal "el juramento de continencia", una práctica en la que el hombre le hace a la mujer el juramento de no tener relaciones sexuales con ella, con la fórmula "serás para mí como mi madre" o "...como la espalda de mi madre". La condena de esta abstinencia y su condición de causa de divorcio aparece implícita en toda legislación, en la que se dice que el hombre no debe estar un cierto tiempo sin hacer el amor con su mujer, pero aparece explícitamente como causa de divorcio en el código marroquí, kuwaití, omaní, sudanés, libio y yemení.

Algunas razones que han sido sólo recogidas en las legislaciones de divorcio son:

- La locura del marido (libanés, iraquí).
- Las diferencias de religión (kuwaití, libio, yemení).
- Apostasía <sup>59</sup> del hombre, no de la mujer (kuwaití).
- Alcoholismo o drogadicción (iraquí, yemení).
- Un contrato matrimonial firmado antes de los 18 años de ella (iraquí).
- No celebración de la boda en los dos años siguientes al compromiso (iraquí).
- Perjuicios morales o económicos de la primera mujer tras casarse con una segunda esposa (egipcio).
- Ignorancia de que el hombre ya tuviese una primera esposa (egipcio).
  - Impago de la dote establecida (omaní, jordano).
- Acusación jurada de adulterio visto por el hombre (sudanés, yemení).
- Divorcio por razones arbitrarias pero con compensación (jordano).
  - Incompatibilidad de caracteres (yemení).
- Desigualdad en la práctica o las conductas morales de los esposos (yemení).
  - Homosexualidad (iraquí).

<sup>59.</sup> Ver capítulo 14 de este libro: "¿Castiga el islam la apostasía?".

El tema del divorcio entre los musulmanes debería tratarse conjuntamente con el del matrimonio, pues como puede comprobarse, poco tienen que ver ninguno de los dos con el enfoque cristiano, por ejemplo. Los hadices proféticos acerca de la naturalidad de las relaciones antes de la ceremonia, previo acuerdo matrimonial, escandalizan hoy día a muchos y sorprenden incluso a algunos musulmanes. Un hadiz del Profeta (Sahih al-Bujârî, libro 67, capítulo 31) dice:

"Cualquier hombre y mujer que se pongan de acuerdo, que mantengan sus relaciones sexuales tres noches. Si después quieren seguir más tiempo juntos, que sigan; y si quieren dejarlo, que lo dejen" 60.

Son características y tienen su origen en la Sunna del profeta Muhámmad: 1) La voluntariedad del acuerdo matrimonial por las dos partes y 2) el rechazo a los matrimonios forzados <sup>61</sup> que, lamentablemente, son tan frecuentes hoy día también entre los musulmanes.

<sup>60.</sup> El significado de este hadiz no puede ser interpretado como una especie de "permiso" para tener relaciónes sexuales fuera del matrimonio, ya que el islam no lo acepta, aunque existen algunas fórmulas de acuerdo o compromiso -oral o escrito- que ya constituyen para la pareja un pacto matrimonial, y en ese caso, la relación es absolutamente lícita.

<sup>61.</sup> Ver capítulo 8: "¿Son islámicos los matrimonios forzosos?"

# CAPÍTULO 4

### ¿ES UNA OBLIGACIÓN O UN DERECHO EL USO DEL VELO?

"Que se cubran el escote con el velo" 62.

LA PALABRA árabe que se usa para designar el velo que cubre la cabeza es "hiÿab", que en el Corán no hace referencia en ningún momento a la forma de vestir femenina ni a cualquier tipo de indumentaria, sino que se utiliza más bien como metáfora sobre aquello que nos ofusca, que nos impide ver la realidad o incluso respecto a la Luz divina. La Faz de Al-lâh nos cegaría y por ello un "velo" nos preserva. Aunque a nivel metafísico "sólo existe Su faz" -dice el Corán- y que "da igual que te vuelvas hacia Oriente o hacia Occidente, porque allí encontrarás la faz

<sup>62.</sup> Corán, 24:31.

de Allâh". Y también se refiere a la protección, como por ejemplo, cuando el adúltero que se autoinculpa ante Muhámmad, para recibir el castigo lapidatorio que imponían en la época otras leyes no islámicas, el Profeta le recomienda que no divulgue su secreto... que cubra su falta "con el velo de Al-lâh".

El comentarista coránico Muhámmad Asad explica el contexto en que descendió la aleya que denomina una prenda o velo para "investir" a la mujer con "protección". El término usado para tratar este asunto en el Corán no es "hiÿab", ni la parte del cuerpo a cubrir es la cabeza:

"El nombre jimar denota el tocado usual de las mujeres árabes antes y después de la llegada del islam. Según la mayoría de los comentaristas clásicos, en los tiempos pre-islámicos se llevaba más o menos como adorno, dejando que cayera suelto sobre la espalda; y como, según la moda imperante de aquel tiempo, la parte superior de la túnica de la mujer tenía una amplia abertura por delante, sus senos quedaban al descubierto. De ahí, que la orden de cubrir el escote con el jimar (un término muy familiar a los contemporáneos del Profeta) no tenga necesariamente que ver con el uso en sí del jimar, sino que, más bien quiere dejar claro que los pechos de la mujer no están incluídos en "lo que sea aparente" de su cuerpo y no deberían, por tanto, mostrarse".

Según el comentarista clásico Rasi, la exhortación - también en el versículo coránico anterior, el cual va dirigido de igual modo y expresamente a los hombres a "contener su mirada y guardar sus partes privadas"-, se puede entender tanto en el sentido literal de "ser modesto en el

vestir", como en el sentido metonímico de "contener los impulsos sexuales", restringiéndolos a lo que es lícito, o sea, la relación matrimonial:

"Y los que guardan castidad, excepto con sus cónyuges". 63

Así mismo, el "bajar la mirada" se refiere tanto a la modestia física como a la emocional; y también se dirige el Corán con esta frase a los hombres y a las mujeres.

Entre los extensos y valiosos comentarios que se encuentran en la obra de Asad <sup>64</sup> explica:

"La interpretación que hacen varios de los primeros juristas islámicos, y en particular Al-Oiffal (citado por Rasi), de la frase illa ma dahara minha, en el sentido de "lo que un ser humano puede mostrar en público según la costumbre dominante". Aunque los expositores tradicionales se han inclinado durante siglos a restringir la definición de "lo que ellos sea aparente (con decencia)" al rostro de la muier, sus manos y pies -y algunas veces aún menos- podemos afirmar sin temor a equivocarnos que el significado de illa ma dahara minha es mucho más amplio, y que la imprecisión deliberada de esta frase pretende tomar en consideración aquellos cambios ligados al paso del tiempo, que son necesarios para el desarrollo moral y social del ser humano. La frase central de la susodicha orden es la exigencia, dirigida en idénticos términos a hombres y mujeres, de que "bajen su mirada y guarden su castidad", y esto determina el grado de lo que en un momento dado, puede considerarse legíti-

<sup>63.</sup> Corán. 23:5-6.

<sup>64.</sup> Muhámmad Asad, "El Mensaje del Qur'an". CDPI (Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas). Córdoba 2000. Trad. Abdurrasak Pérez.

mo, en consonancia con los principios coránicos de moralidad social como "decente" o "indecente" en el aspecto externo de una persona".

Con esto no negamos el hecho de que las musulmanas de la época del profeta no cubrieran sus cabellos. De hecho, sólo deberían mostrar su cara, manos y pies (y quizá incluso los tobillos puesto que se consideraba un signo de arrogancia llevar prendas que se arrastraran por el suelo), además de que resultaría más limpio también posibilitaría más movilidad y comodidad. En el contexto social de la época del profeta Muhámmad, las musulmanas con la cabeza cubierta, no eran confundidas con esclavas, las cuales sufrían fácilmente acoso sexual e incluso violación. Todos los motivos expuestos hasta el momento parecen más sociales e identitarios que otra cosa. Sin embargo, el velo coincide con los versículos bíblicos que recuerdan bellas razones espirituales para que las cristianas se cubran la cabeza para orar: por respeto a los ángeles. Y muchas mujeres judías cubren su cabeza, sustituyendo algunas el tradicional pañuelo por una peluca. El problema de interpretación en Occidente sobre el velo de las musulmanas radica en una adaptación de lo que en el Nuevo Testamento (1 Corintios 11) dice sobre este tema. Se habla de concretamente de que la mujer cubra su cabeza y de su sumisión al hombre. Esta asociación simbólica se ha trasladado al contexto islámico y así se destaca el estereotipo de nuestra época.

En árabe, *híÿâb* significa "velo" y "amuleto". Lo que tienen en común uno y otro es, básicamente, que ambos son cosas que se usan para protegerse. Se da hoy en día una

significación ideológica a lo que sería más bien, una peculiaridad cultural con resonancias espirituales. No se trata del burka o de las prendas que impiden ver el rostro de la mujer, sino del velo tradicional que cubre la cabeza de las musulmanas de formas diversas en el Magreb, Egipto, Jordania, Indonesia, Tanzania o Bosnia-Herzegovina. No hay que confundir el símbolo con el signo en los temas religiosos o espirituales, Pero en este tema, la equivocación fue más grave... Ninguna musulmana del mundo interpretó este símbolo, islámico y femenino, como signo de la opresión masculina hasta la entrada de la propaganda islamófoba y belicista de la postcolonización y hasta hoy. El hîÿâb nunca debaría ser una imposición de la sociedad patriarcal... No es una obligación, sino un derecho de la mujer musulmana.

También se usa el término *hiÿab* en el Corán, cuando se le habla a la gente refiriéndose a cuál a de ser su trato con las esposas del profeta (evidentemente, distinto al de las otras mujeres):

"Si tenéis que pedirles algo que necesitáis, hacedlo tras un hiÿab; esto contribuirá a la limpieza de vuestros corazones y de los suyos". <sup>65</sup>

En este sentido, y según continúa el versículo, incluso se consideraría una atrocidad que se volvieran a casar con las viudas de Muhámmad. Esto es una particularidad más en la naturaleza de estas mujeres que en nada se aseme-

<sup>65.</sup> Corán. 33:53.

jan a las otras mujeres: se dice también en ese sentido y con la intención clara de no establecer comparaciones de ningún tipo, que ellas tienen recompensa doble y castigo doble por lo que hicieren en bien o en daño. Muhámmad Asad comenta que el término hiÿab denota cualquier cosa que se interpone entre otras dos, o que oculta, cubre o protege a una de la otra: según el contexto puede traducirse por "barrera", "obstáculo", "tabique", "mampara", "cortina", "velo", etc. Tanto en el sentido concreto de estas palabras como en el abstracto. La prohibición de acceder a las esposas de Muhámmad salvo "detrás de una cortina" puede ser tomada literalmente -como hacían la mayoría de los Compañeros del Profeta- o metafóricamente indicando así la excepcionalidad de reverencia debida a estas mujeres, llamadas "madres de los creyentes".

No existen normas en la cosmovisión del islam que defiendan las desigualdades entre hombres y mujeres. Cuando se utiliza el Corán u otros textos para hacerlo es porque la lectura y la exégesis predominante siempre ha sido masculina. Y es desde esta perspectiva que los obstáculos y los prejuicios hacia las mujeres han estado siempre presentes, aunque haya precedentes y principios originarios fundamentales que apoyen la reivindicación de un islam igualitario, en el que las mujeres sean las auténticas beneficiarias. Pero se debe decir también que esta realidad no es ningún consuelo ni consigue resignarnos frente a la usurpación de derechos de las mujeres en la mayoría de las sociedades islámicas y hay que denunciarlo. Sin embargo, esto no significa que haya que caer en los tópicos de siempre y el caso del velo es un ejemplo.

El velo tiene muchos significados esotéricos y exotéricos, y no es sólo un trozo de tela que cubre la cabeza. Tampoco es uno de los pilares fundamentales en los que se basa la práctica islámica. Aunque no sea obvio para todo el mundo, el hecho de que muchas musulmanas se distingan con un velo - ahora también con la bandanna 66"- no debería ser en ningún país democrático en que se respete la Declaración de los Derechos Humanos, motivo de juicio ni posicionamiento crítico contra su persona o su decisión. Como muy bien han denunciado muchas mujeres por todo el planeta, todas las mujeres deberían hoy reflexionar sobre su supuesta "libertad" y sobre su propia independencia, antes de permitirse ninguna precipitación a la hora de opinar y juzgar a las mujeres con hiÿab. De hecho, incluso son las propias mujeres las que caen demasiado a menudo en el estereotipo, al creer sistemáticamente que las musulmanas llevan el velo sin ningún motivo razonable o en contra de sus deseos. Las explicaciones sobre esta realidad son numerosas, pero un criterio unánime de la mayoría de las musulmanas es que hay que defenderse del trato a la mujer como mercancía para consumo y explotación. El velo se utiliza frecuentemente como símbolo de protección contra esta tiranía. Pero este criterio padece hoy, en el mundo global, diversas contradicciones.

<sup>66.</sup> Bandanna es el nombre que recibe la forma de llevar la cabeza cubierta con un velo que hace un recogido del pelo por detrás envolviendo el moño. Se trata de una forma diferente de uso del hiÿab que se ha autorizado en algunos lugares de Francia donde se prohíbe el velo que cubre los hombros.

Existe el peligro de posicionarse en la cuestión del velo de forma beligerante. Es ya un problema el hecho de tener que discutir sobre "el bien o el mal" de una pieza de vestir femenina y del sentido que tiene para la mujer. Así ponemos en juego diferentes valores éticos, simbólicos, políticos, históricos y sociales, desde visiones subjetivas enfrentadas. Desde dentro del islam, una de las primeras polémicas surge de la diversidad de opiniones sobre si es o no obligatoria esta vestimenta para las musulmanas. Hay interpretaciones distintas sobre ello. Desafortunadamente, llevar hiÿab no siempre es un ejercicio de libertad. Pero a veces sí hay que reconocer que existen muchas razones de peso para llevar el también llamado "foulard" o pañuelo. Hay que entender que no significa lo mismo para cada persona y que tiene implicaciones psicológicas y emocionales notables. Pero, a pesar de que la interpretación sobre el sentido del velo puede tener (por supuesto) motivos machistas y de subordinación de la mujer, no se puede negar que existe también un cierto espíritu "feminista" y contestatario en algunas de sus muchas defensoras.

Existen grandes contradicciones en el uso, derecho, o moda de la vestimenta y siempre es ella (la mujer) la que sufre el abuso del juicio de los demás sobre su imagen. Uno de los argumentos sobre los beneficios del velo sería conseguir el "respeto" de unos violadores potenciales. Este es un motivo evidente para llevar tal distintivo en el pasado, pero en cambio, hoy en día, esta supuesta "protección" en según qué contexto, se convierte en un reclamo visual para el insulto y la humillación. El pudor y la discreción que busca y pretende la mujer musulmana, para ser trata-

da como una persona y no como un cuerpo, consigue demasiadas veces el desprecio y la burla de la gente. No todas las musulmanas que desean llevar el hiÿab se atreven a ello. Son muchos los momentos duros de la vida cotidiana que hacen de esta opción algo "demasiado público" y que incluso provoca reacciones violentas, lo cual es el resultado contrario al objetivo original. La recomendación coránica -para hombres y mujeres- sobre una actitud de prudencia y respeto, que se refleja en la frase: "bajad las miradas", tampoco se logra actualmente en el contexto hostil de muchas sociedades críticas con el uso del hiÿab. La musulmana no quiere ser considerada como un objeto sexual, no quiere sentir la agresividad de unos ojos indiscretos sobre su persona. Pero la intención de liberarse del acoso masculino que existe en la voluntad de llevar el velo, demasiadas veces se convierte en un muro que impide la comunicación pacífica entre la mujer y los otros.

El posicionamiento beligerante del gobierno de Francia u otros en esta cuestión provoca un enfrentamiento innecesario, donde las perjudicadas directas son las mujeres musulmanas, marginadas y humilladas por este motivo, social y culturalmente. Prohibir la entrada a la escuela o universidad y no permitir el acceso al terreno laboral en la mayoría de los puestos de trabajo -porque la mujer lleve velo- reduce irremediablemente su espacio al ámbito doméstico. La dura presión gala en este asunto ha generado un movimiento de mujeres que reivindica la libertad de llevar el velo, constituido por diversos colectivos feministas y de mujeres con y sin velo, musulmanas o no. Un ejemplo de solidaridad entre mujeres que se necesita, al margen

de las distintas interpretaciones que podamos dar a lo que quiere decir exactamente el hecho de llevar el *hiÿab*.

El derecho de esta libertad individual de cada mujer ha de ser siempre respetado. No se puede convertir en "delito" por el hecho de que en uno u otro contexto, el gobierno, las autoridades, el padre, el marido, el imam o el director de la escuela, decidan que prefieren que la imagen de esta mujer sea otra. Han surgido feministas de reconocido prestigio internacional, que se oponen vigorosamente a la discriminación que sufren muchas mujeres musulmanas por el uso del velo en la sociedad francesa, denunciando la política xenófoba que se aplica también a nivel social, como por ejemplo Christine Delphy 67. Desde allí, emerge actualmente un profundo y brillante discurso, que denuncia "un tipo de feminismo etnocentrista, anclado en su pasado glorioso y aliado hoy al poder, que ha perdido su fuerza revolucionaria y no se solidariza con las mujeres musulmanas sino que incluso contribuye a su opresión" 68.

La politóloga de la ULB, Corine Torrekens estima que si el asunto ha tomado grandes proporciones es que ha rozado alguna cosa sensible, algo vinculado a "la hipersensibili-

<sup>67.</sup> Investigadora y socióloga en el CNRS. Co-fundadora junto con Simone de Beauvoir de la revista *Questions féministes* en 1977 que pasó a llamarse en 1981 *Nouvelles questions féministes*, de la cual sigue siendo redactora.

<sup>68.</sup> Karine Gantin, feminista y activista francesa. Conferencia en Barcelona (septiembre 2008), y Rabat (octubre 2008), como invitada especial del Grupo internacional GIERFI, perteneciente a la asociación de mujeres musulmanas Desenvolupament feminisme islàmic con sede en España.

dad de la sociedad sobre los elementos de visibilidad del islam". Una estudiante belga (Hagar) ha osado llevar su pleito con un juez que la acusaba de faltarle al respeto, basándose en el artículo 759 del código judicial por el hecho de insistir en seguir llevando hiÿab, a la Corte Europea de Justicia, en nombre "del respeto a la igualdad de los ciudadanos ante la ley y a la imparcialidad de las Cortes y los Tribunales". En el diario Soir, Hugues Dorzée añadía:

"Este episodio nos recuerda que los ajusticiados no son todos iguales ante los tribunales. En un estado de derecho, el "respeto" no es un valor de geometría variable. Lo que se acepta de una hermana católica o de un pastor, debe aceptarse de una musulmana. Velo, kippa o turbante, sin importar la vestimenta, es el derecho lo que prevalece".

Ahora mismo, la libertad de la mujer de llevar velo o no llevarlo aparece más como una cuestión política que espiritual. Influye demasiado el efecto que produce en el entorno. Internamente, la mujer se ve realmente afectada por su imagen y la carga de responsabilidad que implica su opción. No hay ninguna otra cuestión, ni polémica, en lo referente al vestir de las mujeres, en que la gente se posicione hasta un nivel público, político y social, que no sea el "look" de las musulmanas.

Nos encontramos ante una grave contradicción sobre los condicionamientos y las razones del velo. En diversos países laicos, las musulmanas que libremente han escogido el uso del hiÿab como "expresión corporal" son censuradas con más o menos intensidad, indiferentemente de que la población islámica sea mayoría o minoría. En paí-

ses o entornos donde la costumbre es el velo, las muieres que no quieren llevarlo sufren a menudo diversos tipos de presión por este motivo. En otros, se debaten entre prejuicios, defensa de valores o derechos y es difícil establecer un criterio de respeto ante la opción libre de las personas afectadas. Los gobiernos toman partido y se les insta a tomar decisiones al respecto. La mujer musulmana en demasiadas ocasiones no es tanto la que decide, sino que, muy al contrario, su respuesta es más una reacción ante las sugerencias, modas, consejos, amenazas, órdenes, leyes, edictos (como el de Felipe II en el 1526, que prohibía entonces, en la época inquisitorial, la "vestimenta mora"). Hay una fuerte dependencia y condicionamiento, según la propaganda, los medios de comunicación, vecinos, amistades, familia y compañeros. Los convencionalismos sociales en este tema se imponen en gran medida a la elección individual y los prejuicios, estereotipos e intereses políticos o ideológicos priman por regla general, en contra de cualquier lógica razonable o motivación espiritual.

Está claro que el posicionamiento respecto al velo no siempre se corresponde directamente con un estado de espíritu (ánimo) a nivel personal. La "discreción" que se exige a las mujeres musulmanas en la demostración de su cuerpo se contradice con la escandalosa y exagerada instrumentalización de su imagen en los medios de comunicación. Quien busca un reconocimiento de su condición de mujer musulmana, se hace visualizar con el velo. Cuanto más rechazo hay o más intentos occidentalizantes de asimilación de la cultura musulmana, más se reafirman

los esfuerzos para mantener los signos identitarios o de pertenencia. Es una actitud, que no depende de que la mujer sea sumisa o no, como cabría suponer desde los enfoques más simplistas. Visibilizar la presencia islámica con uno de sus símbolos más evidentes y polémicos, tampoco representa en muchos casos un signo de sumisión, sino que supone una respuesta de rebeldía o de resistencía a dicha asimilación.

Por otra parte, este gesto se puede considerar, desde un punto de vista objetivo, absolutamente legítimo según los derechos humanos fundamentales. Y cuanto más se ataca el islam, más mujeres se ponen el velo para defender esa opción. Pero el velo se ha convertido en un arma arrojadiza, utilizada incluso como mensaje propagandístico para bombardear países (como en el caso evidente de Afganistán con la excusa de liberar a las mujeres afganas), sin que finalmente se haya demostrado que ésta fuera la auténtica razón y sin que la condición de estas mujeres hubiera mejorado con esas medidas...

Seguir haciendo divisiones entre mujeres según posicionamientos arbritarios, y presionar para medir la fuerza de sus convicciones nunca será una forma de liberación. Las mujeres tienen que conseguir una solidaridad real entre ellas, una complicidad que demuestre el respeto que se procesan, así como una libertad individual que no atropelle la libertad a nivel colectivo. Cuando entre las mujeres existe un auténtico acuerdo mutuo, toda la sociedad global se fortalece y se siente capaz de llevar hacia delante las decisiones que son para el bien común.

## CAPÍTULO 5

### ¿ES UNA PRÁCTICA ISLÁMICA LA ABLACIÓN FEMENINA?

"Que ninguno de vosotros asalte a su mujer bruscamente. Transmitidles un mensaje". Y le preguntaron al Profeta: "Pero, ¿qué mensaje?" Y él respondió: "El del abrazo, el de la íntima conversación" <sup>69</sup>.

DESDE algunos puntos de vista deberíamos prescindir de este capítulo, pues parece que no compete directamente al islam. No forma parte del significado de la sexualidad islámica ni de su sentido para la mujer musulmana. Pero, des-

<sup>69.</sup> Hadiz transmitido por Delami. Esto se refiere a que hay que provocar el deseo de la mujer en la relación sexual, puesto que su satisfacción no sólo es legítima, sino una exigencia conyugal. De esto se deduce una clara contradicción entre la práctica de la ablación genital a las mujeres -que intenta básicamente disminuir la líbido femenina- y la responsabilidad islámica que prescribe al marido que se esfuerce en ofrecer plena satisfacción sexual a su esposa.

graciadamente, dado que una parte de la *Umma*, aún siendo minoritaria lleva a cabo esta práctica, con la indiferencia despreocupada de la mayoría, que debería reparar esta negligencia y esforzarse en formar e informar sobre su nocividad, en favor de los derechos humanos, hemos creído oportuno dedicar unas páginas, que bien pueden ser utilizadas para consulta o ayuda.

La ablación femenina es muy anterior al islam y no forma parte ni de las enseñanzas islámicas ni de la sexualidad musulmana. A pesar de que algunas etnias de diversas espiritualidades han continuado con esta costumbre ancestral, las supuestas justificaciones basadas en la religión están en desuso. Es evidente que quien así lo hace, utiliza la religión, o la moral basada en los convencionalismos socio-culturales y los tabús de su entorno para la presión psicológica que infunde temor al rechazo y a la marginación. Es importante destacar que no existe ningún versículo en el Corán que se refiera a la ablación femenina ni la recomiende. Y viendo los daños que implica para la salud física y psicológica, la opinión médica ha de ser prioritaria y tenerse en cuenta, según rezan los fundamentos del islam. Sin embargo, millones de criaturas la sufren por todo el mundo

Se practica actualmente en muchos países africanos. No hay cifras sobre su frecuencia en los países asiáticos, pero se han recibido informes que indican que se hacen ablaciones en pueblos de Indonesia, Sri lanka y Malasia. En la India también se han localizado algunas pequeñas sectas que la realizan. En Oriente Medio ocurre en Oman, Yemen y Emiratos Árabes Unidos. También determinados grupos indígenas de América Central y del Sur, aunque los infor-

mes que se reciben al respecto son pocos. En los casos de Australia, Canadá, Estados Unidos, Reino Unido, Francia, Italia, España, Portugal, Países Bajos, Dinamarca, Suecia y otros donde no existía esta costumbre, se han producido casos en la actualidad, en colectivos inmigrantes procedentes de países donde es tradicional, quieren a veces también realizar la ablación en los países de acogida, aunque más a menudo se desplazan expresamente para realizar la ablación en su país de origen.

Existen diferentes tipos de mutilación genital femenina: la clitoridectomía se basa en extirpar total o parcialmente el clítoris. La excisión es la extirpación de la totalidad o una parte de los labios menores. La infibulación es la suma de las otras dos fases además de la ablación de los labios mayores.

Los restos de las momias egipcias femeninas que tienen alrededor de 4.000 años, indican que la infibulación tiene su origen en el antiguo Egipto. A pesar de que ésta tenga el más alto grado de mutilación y que la primera sea considerada la forma más leve, no son "leves" en absoluto las consecuencias físicas ni el daño psicológico que, a todos los efectos, es extremo. De las primeras, más numerosas, nos hablan algunos informes de Harvard:

"Es fácil que se desarrollen complicaciones que pueden provocar la muerte, como por ejemplo a causa de una infección de tétanos como resultado del uso de equipamiento peligroso y no-esterilizado: hojas de afeitar, cuchillos de hierro, trozos de cristal. Incluso se puede sobrevivir a ello sufriendo de forma crónica hemorragias, micción y menstruación dolorosa o con complicaciones. Pero también en el momen-

to del parto, la cicatriz y el bloqueo del conducto pueden ocasionar la muerte fetal y materna" <sup>70</sup>.

Actualmente, la tasa de muertes entre recién nacidos es muy alta, hasta un 55% más, entre mujeres víctimas de ablación. También se pueden experimentar hemorragias posparto, necesitar una episotomía, o dar a luz a niños que necesiten respiración artificial. Las consecuencias son numerosas y nefastas: aparición de quistes, tumores benignos muy dolorosos, infecciones pélvicas crónicas, frigidez...

El 6 de febrero se ha declarado el Día Mundial de Tolerancia Cero a la Mutilación Genital Femenina. El fondo de Población de las Naciones Unidas (UNPFA) ha urgido a la comunidad internacional a adoptar esta política. A pesar de los éxitos en la lucha contra la ablación, cada año tres millones de mujeres y niñas son sometidas a esta práctica. Fama Hane Ba, directora para Africa de UNFPA, dice que aún queda mucho por hacer y alerta que se están detectando tendencias preocupantes, entre ellas la costumbre creciente de muchos padres que acuden a los centros de salud para que practiquen la mutilación a sus hijas en condiciones que minimicen los riesgos de hemorragias o infecciones. Ba considera que, haciendo esto, la práctica se "medicaliza". Pero organismos internacionales, como la OMS y otras, coinciden en que la mejor alternativa para evitar la ablación es la educación. Prohibiéndola sólo empeoran las condiciones higiénicas aumentando el riesgo.

<sup>70.</sup> Harvard Law Review. "What has culture got to do with it? Excising the harmful tradition of female circumsicion". Vol 106.

Pero no parece que la criminalización y prohibición pueda abolir esta práctica cruel. Los expertos no son partidarios de la prohibición, porque en ningún caso esa medida elimina la peligrosa práctica clandestina. Cuando estalló la polémica en nuestro país, nos entrevistamos con Fata Maiga Camara y al preguntarle si la prohibición de la ablación femenina sería una buena arma para eliminarla, ella respondió rotunda:

"¡En absoluto! Sería incluso contraproducente porque nuestra sociedad no está psicológicamente preparada para abandonar una tradición que es considerada buena y purificadora. ¿De qué serviría una ley que nadie cumpliría y que sería transgredida en la clandestinidad, como pasa en Egipto y en Senegal? <sup>71</sup> En vez de dictar leyes contra la ablación, creo que hay que optar por una vía más eficaz: la de la educación y la concienciación, a pesar de que los frutos se

<sup>71.</sup> Senegal se embarcó en un programa de lucha contra la mutilación genital femenina (MGF) en 2001, promovido por el Presidente Abdoulave Wade con el objetivo de eliminar la nociva práctica en el país. La MGF se prohibió por ley ya en Senegal en 1999, pero la tendencia sólo cambió gracias a un esfuerzo común entre gobierno, sociedad civil y UNICEF con un fuerte énfasis en las campañas de sensibilización de las comunidades. Los activistas mayormente mujeres- han ido de aldea a aldea, convenciendo a la población local para conseguir que abandonase la práctica. Muchos otros países, sin embargo, han hecho poco o nada para luchar contra la MGF. En Gambia, el Presidente Yahya Jammeh ha declarado públicamente que no aceptaría las campañas de lucha contra la MGF porque forma parte de las tradiciones de Gambia. Por lo tanto y como consecuencia, la práctica va en aumento en el país. En Sierra Leona, ningún partido político ha querido unirse a los grupos de la sociedad civil en la lucha contra la MGF, alegando también que se trata de una tradición nacional. En Somalia, donde la práctica está más extendida, no se están haciendo esfuerzos para combatirla. Încluso en la semi-independiente Somalilandia las autoridades muestran poco interés.

recojan a largo plazo. Nuestro reto es que la ablación femenina sea considerada como un problema de salud pública, que provoca un alto porcentage de enfermedades y muertes.

Las organizaciones de mujeres realizan una imprescindible tarea educativa sobre todo en las zonas rurales, donde está más arraigada esta práctica. Organizan sesiones formativas, en las cuales se explican las consecuencias que la ablación conlleva para la salud de las mujeres y se desenmascaran los supuestos "efectos beneficiosos". La mujer, históricamente marginada y oprimida ha cumplido un papel muy importante en la defensa de la implantación de los derechos humanos. Hemos de permitir y conseguir que sea ella misma quien actúe como agente de cambio" 72.

Los efectos sobre la sexualidad, evidentemente son terribles. La primera penetración es siempre una experiencia muy dolorosa y traumática, para algunas mujeres ya nunca dejará de serlo y otras difícilmente lograrán encontrar en sus relaciones el placer natural. Lograr satisfación u orgasmos con la amputación clitoriana es poco probable. Las consideraciones clínicas y la mayoría de los informes sobre el tema así lo afirman. A pesar de ello un estudio confirmó que el 90% de las mujeres infibuladas a las cuales se entrevistó dijeron que experimentaban orgasmos <sup>73</sup>. Los mecanismos que intervienen en el disfrute sexual y el orgasmo aún no se

<sup>72.</sup> Declaraciones de la entonces Consejera del Gobierno de Mali, Fata Maiga Camara, en la Universidad Central de Barcelona (1998). En este país subsharariano de mayoría de población musulmana, la ablación es una práctica mayoritaria.

<sup>73.</sup> Lightfoot Klein: Prisioners of ritual: An Odyssey into femal genital circumcision in Africa, Haworth Press, Nueva York, 1989.

conocen plenamente, pero de esto se deduce que existen ciertos procesos compensatorios, algunos de ellos de carácter psicológico, que podrían mitigar algunos efectos de la ablación del clítoris o de otras partes genitales.

Un problema adicional que puede provocar cualquier tipo de mutilación femenina es que la herida prolongada que se produce aumenta considerablemente el riesgo de transmisión del VIH durante el contacto sexual. También en el parto, el tejido cicatrizado puede tocar y refrescar las llagas (abrir de nuevo la herida). No podemos hablar de relativismo cultural ante unos elementos que no aportan ningún beneficio individual ni social. En una noción dinámica de la cultura, la salud sexual y reproductiva de la mujer es esencial para una supervivencia continuada.

Sin duda, las sabias palabras de Fata Maiga, sobre la necesidad de insistir en la educación y buscar resultados más fiables a largo plazo es la política conveniente en este caso, como en tantos otros, a pesar de que sea algo difícil de aplicar y reconocer en estos tiempos de globalización. Pero no imposible. Asha-Rose Migiro, Vicesecretaria General de Naciones Unidas, durante el lanzamiento de la nueva campaña ha dicho:

"Si nos unimos, la Mutilación Genital Femenina (MGF) podría desaparecer en una generación (...). Pero este objetivo exige un aumento de recursos y el fortalecimiento de la coordinación y la cooperación entre todos nosotros".

La práctica está más extendida en África, en un cinturón desde Senegal hasta el Cuerno de África y otro entre el delta del Nilo y Kenia. En algunas zonas, especialmente en el Cuerno y Egipto, la prevalencia de la MGF todavía alcanza

a más del 90%. Según los diez organismos de la ONU que se encuentran tras la nueva ofensiva, "el ambicioso objetivo de eliminar la MGF en una generación puede lograrse en base a los progresos de los programas existentes y el trabajo conjunto con las comunidades". Un esfuerzo conjunto de diez agencias de la ONU en esos países puede, por tanto, tener su efecto. Los diez organismos de la ONU que se han unido en la lucha contra la MGF son ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCHR, ACNUR, UNICEF, UNIFEM y OMS. Estas organizaciones implicadas han firmado junto con las comunidades locales declaraciones esperanzadoras y que muestran resultados concretos:

"Reconocemos que las tradiciones suelen ser más fuertes que la ley, y la acción legal por sí sola no es suficiente (...). El cambio debe venir también desde dentro. Esta es la razón por la que es fundamental para nosotros unirnos y trabajar estrechamente con las comunidades y sus dirigentes para que puedan lograr el cambio social sostenible".

"Dentro de estas comunidades, la decisión de abandonar la práctica debe ser colectiva, explícita y generalizada para lograr un cambio positivo y poner fin a la MGF en una generación", dice la declaración, añadiendo que hay un número creciente de ejemplos en países de todo el mundo donde esto ocurre. Evidentemente los grandes logros se han dado allí donde tanto el gobierno central como grupos de la sociedad civil han trabajado juntos durante más tiempo.

Etiopía es una de las mayores historias de éxito, como documenta claramente una Encuesta Demográfica y de Salud (DHS) de 2006. Las entrevistas realizadas a más de

14.000 mujeres y 6.000 hombres pusieron de manifiesto que tanto la prevalencia como la aceptación de la MGF fueron disminuyendo rápidamente. Mientras que en el año 2000, alrededor del 80% de todas las mujeres etíopes de más de 15 años fueron circuncidadas, el nivel había descendido hasta el 74% en el 2005. Aún más alentador, sólo el 37,7% de las mujeres que fueron circuncidadas dijeron que habían trasmitido la práctica dañina a una de sus propias hijas, frente al 52% en el 2000. Durante los últimos años, por lo tanto, más del 60% de las jóvenes etíopes han evitado la MGF.

Kenia es otro país donde organizaciones de la sociedad civil han logrado situar a la MGF en el orden político nacional, llegando más y comunicando mejor con las sociedades locales. Las ONG's se han mostrado allí innovadoras en la lucha contra el fuerte conservadurismo social. En muchas localidades han conseguido introducir con éxito otros ritos adaptados a la cultura local. Si bien el éxito a otro nivel se ha demostrado difícil de lograr, en Kenia, a nivel local, los programas de lucha contra la MGF han logrado casi eliminar la práctica.

En la mayoría de los estados africanos donde se practica la MGF, no obstante, el gobierno promueve campañas de lucha contra la MGF y apoya la labor de organizaciones de la sociedad civil. Pero a menudo este trabajo no obtiene grandes resultados, mayormente debido a la falta de recursos y apoyo internacional. Ejemplos de ello son Malí, Eritrea, Sudán y Guinea.

En la Eritrea independiente, los obispos cristianos coptos y los *ulemas* musulmanes *shâfi´ies* han exhortado incluso

por televisión a la población a rechazar la mutilación sexual femenina como algo ajeno a sus respectivas religiones. A pesar de eso, una de las razones de la creación de una iglesia kikuyu independiente en Kenia es el aferramiento a la clitoridectomía por parte de los kikuyus cristianizados:

"La mutilación genital femenina era inherente a la iniciación, lo cual constituye una parte esencial de la identidad de los kikuyus, hasta el punto que se da por sentado que su abolición destruiría el sistema tribal" 74.

En Sierra Leona, las defensoras de la ablación también argumentaban en relación a la cohesión social y política promovida por sociedades secretas que practican mutilaciones "iniciáticas". En comunidades rurales especialmente, no se imagina que una mujer no se someta a ello y sólo las marginadas o extranjeras no siguen esta tradición. Los argumentos a favor son que fomenta la virginidad y la castidad atenuando su apetencia sexual <sup>75</sup>.

El incremento del placer sexual del hombre es un argumento utilizado para defender la mutilación genital femenina. Pero, la respuesta masculina es contraria a esta afirmación. Paradójicamente, ellos afirman que prefieren a las mujeres que no han sufrido la ablación como compañeras sexuales. Aun así, esta práctica también encubre un deseo masculino de prevenir la promiscuidad femenina. Del con-

<sup>74.</sup> Declaracions de l'Expresident de Kenia, Jomo Keyatta: Facing Mount Kenya: The tribal life of the Kikuyu, Secker and Warburg, London, 1938.

<sup>75.</sup> R.Katumba "Kenyan Elders Defend Circumcision", Development Forum, 1990.

trol sexual subyugando a la mujer a través de la mutilación, se deduce 1° que las mujeres deben ser mutiladas para que su apetito sexual no provoque reacciones inconvenientes a los hombres; 2° que los hombres no ejercen una responsabilidad o un control sobre sus propios comportamientos sexuales. Por lo tanto, se trata de controlar los impulsos sexuales femeninos, de forma que estos se adapten a las necesidades masculinas, que son principalmente el miedo al riesgo de fuga o infidelidad de la mujer <sup>76</sup>.

Clítoris en árabe es *bazr* (en plural *buzûr*). Muchas poblaciones árabes preislámicas practicaban la clitoridectomía, por lo que la mujer con el clítoris intacto era llamada *bazrâ*, palabra que tenía un sentido despectivo. La mujer encargada de practicar el corte se llamaba *mubazzira* <sup>77</sup>.

<sup>76.</sup> Otra justificación muy habitual que se intenta dar a la ablación femenina, es por razón de higiene. En algunas sociedades identificadas con esta creencia, las mujeres que no la practican son consideradas poco limpias y en muchas ocasiones no se les permite manipular alimentos ni agua.

<sup>77.</sup> Quienes argumentan que en el islam hay textos que aprueban esta práctica, se basan en un hadiz según el cual, Muhámmad pidió a una mubazzira llamada Umm 'Atiyya que nunca más cortara todo, sino que si seguía con esta práctica lo hiciera sólo superficialmente. Según una tradición conservada por Ibn Hanbal, el jitân es sunna para los varones y "honorable" para las mujeres. Afortunadamente, el jitân femenino no se extendió por los países islamizados en los que no se había practicado nunca, ni siquiera el jitân femenino menor permitido por el hadiz, que en todo caso tenía la intención de reducir los excesos de una práctica previamente existente, no de aprobarla. En la actualidad el jitân femenino se sigue aplicando - generalmente de forma clandestina- en los países africanos donde ya se hacía antes del islam, siendo completamente desaprobado por la inmensa mayoría de musulmanes que no han sufrido esta costumbre en su entorno ni en su historia.

Los datos respecto a los escasos esfuerzos por enseñar y prevenir sobre los perjuicios de la ablación femenina, no dicen mucho a favor de la *umma* (comunidad islámica) de todo el mundo, que no se ha esforzado nunca lo suficiente en condenar esta práctica que, por una parte, es contraria a uno de los objetivos prioritarios de la sexualidad islámica: que la mujer obtenga el máximo placer -que es uno de sus derechos- y que por otra, atenta contra los derechos humanos universales que defiende la ética islámica, pues pone en peligro la salud e integridad física y psíquica de la mujer. En cambio, pese al hadiz, en los países en los que se practicaba no sólo se siguió haciendo, sino que además se continuó extirpando mucho más que *"un poco"*. Aunque ni siquiera el hecho de extirpar menos se pueda considerar bajo ningún concepto como solución, ni visto como *"mal menor"*.

La ablación femenina de ninguna manera es una circuncisión, sino una total castración sexual de la mujer. Se utiliza aviesamente el término o la idea de "circuncisión", pues así se trata de relacionar con esta tradición abrahámica judeo-musulmana que es aplicada exclusivamente a los varones <sup>78</sup>. Es urgente afirmar sin vacilación de ningún tipo y con toda rotundidad que la ablación femenina no es islámica porque atenta contra la salud de las mujeres.

<sup>78.</sup> La circuncisión masculina no es comparable en ningún sentido a la ablación genital femenina, pues la primera no tiene más inconveniente de riesgo físico o para la salud que cualquier otra intervención quirúrgica, si se hace correctamente. Además, al contrario de la mutilación femenina, favorece la sexualidad de la pareja. El *brit millah* practicado como obligación religiosa por los judíos y como tradición aconsejable para los musulmanes (*sunna*) significa el Pacto de la palabra y está prescrito en las fuentes textuales bíblicas, iniciado por el profeta Abraham (Ibrahim), que lo practicó en él mismo y en sus hijos varones, Ishaq e Ismael en ese pacto de la Alianza.







# CAPÍTULO 6

# ¿JUSTIFICA EL CORÁN LA LAPIDACIÓN?

"Evitad los castigos tanto como podáis" 79.

Nos encontramos de nuevo ante la auténtica razón para exponer todos estos contenidos, en la mayoría de los cuales nos dedicamos a desmentir o poner en entredicho las falacías o contradicciones del mundo islámico de hoy, sin omitir como se suele hacer, los puntos más ambiguos y complicados. La *Umma* debe sentirse comprometida con su tiempo, y para proteger a la humanidad de los abusos que comete en contra de sí misma, hay que analizar todo aquello que nos afecta, desde la transparencia y el rigor.

Es lamentable, incomprensible y cruel, ver cómo, después de siglos sin que en tierras islámicas se practicara la

<sup>79.</sup> Hadiz transmitido por Ibn Maÿa.

lapidación, esta práctica se ha identificado en menos de cincuenta años en las mentes occidentales con la fidelidad en el seguimiento de la Sharia. Lapidaciones aplicadas, claro está, a menudo, contra mujeres indefensas: mujeres pobres que, por ejemplo, en países como Arabia Saudí viven como inmigrantes extranjeras en situación de esclavitud dedicadas al servicio doméstico, expuestas a menudo a las vejaciones y abusos sexuales; o también en países como Nigeria, donde en algunos territorios presumen de estar aplicando la ley islámica, al imitar las escuelas modernas árabes que justifican los castigos corporales más crueles y la explotación de los seres humanos con total impunidad, alegando que cumplen con la "ley de Dios".

# Antecedentes históricos de la lapidación en caso de adulterio

LA PRÁCTICA de la lapidación era habitual en las tradiciones previas al Corán, y era de común aplicación hasta la llegada del Profeta a Medina. Leemos en la Torá judía y la Biblia cristiana:

-"Cuando fuere hallado un hombre acostado con una mujer que tenga marido, ambos morirán, el hombre que se acostó con la mujer y la mujer; así exterminarás el mal de en medio de Israel" (Deut. 22:22).

-"Y el hombre que cometiera adulterio con la mujer de otro, aquel que cometiere adulterio con la mujer de su prójimo, ciertamente serán muertos tanto el adúltero como la adúltera" (Lev. 20:10).

Específicamente, el modo de muerte se concreta en otros pasajes de la Torá:

-(Si un hombre aborreciere a la esposa que le ha sido dada diciendo que no llegó virgen y puede probarlo) "Sacarán a la joven a la puerta de la casa de su padre y la apedrearán en presencia de la gente de su ciudad y morirá, porque cometió vileza en Israel fornicando cuando estaba en casa de su padre; así extirparás el mal de en medio de ti" (Deut. 13-21).

-"Cuando una virgen estuviere comprometida legalmente con un hombre y otro hombre la hallare dentro de la ciudad y se acostase con ella, sacaréis a ambos a las puertas de aquella ciudad y los apedrearéis hasta que mueran" (Deut. 22:23-24).

La lapidación (raÿm) fue establecida entre los musulmanes a partir del segundo califa 'Omar ibn al-Jattâb, que gobernó la Umma antes de la definitiva compilación del Corán, y afirmaba guiarse por la Sunna del Profeta cuando legisló la lapidación. El segundo califa explicaba que "si no fuera porque le acusarían de alterar el Libro de Al-lâh incluiría esa aleya porque él llegó a recitarla", por lo que deducimos que ya por aquel entonces no existía el versículo en cuestión en los textos sueltos del Corán que circulaban. Evidentemente, si se hubiera encontrado entre los textos coránicos que ya existían 'Omar no habría tenido que añadir "pero el Mensajero de Al-lâh lapidó y por eso hemos lapidado" (Muwatta', libro 41: 10). En esta supuesta âya perdida del Corán Al-lâh habría dicho que se lapidara a los adúlteros. A pesar de que también AbdAl-lâh ibn 'Abbas

(Muwatta', libro 41:8), así como 'Ubâda ibn as-Samît (Sahîh Muslim 4191) dan fe de dicha pena en el Corán antes de su compilación y de que el Profeta recibiera una revelación en este sentido, cualquiera puede comprobar que tal aleya no existe en el Corán. Si existió (pues no somos nosotros quiénes para desmentir a un hombre como 'Omar), la voluntad de Al-lâh fue que se perdiera; el Corán es ahora lo que Al-lâh ha querido que fuera.

El asunto se hace más complejo cuando comprobamos que también 'Alî -el cuarto califa ortodoxo- mandó lapidar, amparándose en la Sunna del Profeta: "dijo: La he lapidado de acuerdo a la Tradición del Mensajero de Dios" (al-Bujârî, vol. 8). Es por esta recurrencia a justificar una práctica como la lapidación en la Sunna del Profeta, enfrentado al hecho de que en el Corán aparezca una pena distinta para ese mismo delito, por lo que vamos a exponer los casos que se dieron de lapidación en vida de Muhámmad, y trataremos de deducir si son justificación suficiente para consolidar esta práctica en las sociedades de *Dâr al-Islâm*.

# La cuestión de la lapidación en la sîra del Profeta

AUNQUE no pueda negarse que el Profeta gobernaba a los musulmanes cuando se dieron algunos casos -cinco- de lapidaciones, tal como 'Omar dijo, los hadices con que contamos sobre el tema son harto reveladores de los sentimientos del Profeta respecto de dicha pena por adulterio. Como se verá en los casos que narraremos, el Profeta, una vez más, trató de mitigar, suavizar y -en la medida de lo posible- llevar a la desaparición una costumbre que se apli-

caba en su época. La Sunna del Profeta es seguir la lógica por la que Muhámmad se guió en su tiempo, y no la imitación material de sus gestos, y es paradójico que 'Omar defendiera en este caso la simple imitación cuando en muchos otros (p.ej. cortar la mano al ladrón) <sup>80</sup> exigía que se siguiera el espíritu y no la letra.

Sólo hay constancia de que ocurriera en cinco ocasiones. Este dato es importante para demostrar que si de algo tan público y escandaloso como una lapidación han podido transmitirse sólo cinco casos, es porque fueron hechos absolutamente excepcionales.

De cualquier modo, obsérvese en qué circunstancias se dieron esas lapidaciones y la actitud del Profeta en cada una de ellas:

# a) Los casos de lapidación por autoconfesión

Casi todos los casos de lapidaciones que pueden asociarse con el Profeta -como veremos- fueron por autoconfesión:

# Caso 1. Autoconfesión libre sin pruebas

Un hombre que se autoconfiesa culpable de adulterio y va a Abû Bakr a decírselo. Abû Bakr le dice que, si nadie se ha enterado, se calle y se arrepienta. El hombre va a 'Omar, que le dice igual. Y finalmente a Muhámmad que por dos, tres o cuatro veces lo rechaza (según la versión del hadiz que usemos). Él

<sup>80.</sup> Ver capítulo 16.

insiste y Muhámmad pregunta a su familia si está loco. Luego le pregunta a los que le acompañaban si había bebido. Por último, le pregunta a él si quizá sólo ha besado o abrazado o mirado a la mujer. Luego le pregunta si está casado. Y Muhámmad acepta su lapidación. Hay decenas de versiones de este hadiz en Bujârî y Muslim. En la versión del Muwatta' leemos:

"Malik me contó de Yahià ibn Sa'îd, de Sa'îd ibn Musayyab, que vino hasta Abû Bakr as-Sidîq un hombre de la tribu de Aslam y le dijo: Yo he cometido adulterio". Abû Bakr le preguntó: ";Se lo has contado a alguien más?". Él dijo: "No". Abû Bakr le dijo: "Entonces, tápalo con el velo de Al-lâh. Allâh acepta el arrepentimiento de sus siervos". Su alma seguía intranguila por lo que fue a ver a 'Omar ibn al-Jattab. Éste le dijo lo mismo que le había dicho Abû Bakr. Su alma no estaba aún tranquila así que fue al Mensajero de Al-lâh y le dijo de forma insistente: "He cometido adulterio". El mensajero de Al-lâh preguntó a su familia: "; Acaso padece alguna enfermedad que afecte a su mente o está loco?" Ellos dijeron: "Mensajero de Al-lâh, por Al-lâh que está bien". El Mensajero de Al-lâh dijo: "¿Casado o soltero?" Ellos contestaron: "Casado, Mensajero de Al-lâh". El Mensajero de Allâh dio la orden y fue lapidado".

# Caso 2 y 3. Autoconfesión libre de mujeres embarazadas

-Una mujer le dijo que había sido adúltera y que estaba embarazada. El Mensajero le dijo que se fuera hasta que hubiera dado a luz (nueve meses). Ella volvió y el Mensajero le dijo que se fuera hasta que destetase al niño (2 años y medio según el uso, como queda reflejado en

Corán 26:15). Ella volvió y el Mensajero le dijo que se fuera y que no volviera hasta que no encontrase a alguien de su confianza para cuidar al niño. Y, a pesar de todo ello, la mujer volvió al Mensajero, y por eso fue lapidada <sup>81</sup>.

-Una mujer que va al Profeta a autoinculparse de adulterio a resultas de lo cual estaba embarazada. Muhámmad la deja marchar, diciendo que es mejor que de a luz primero y (si se empeña) que vuelva después. Después de dar a luz vuelve y es apedreada. El Profeta reza sobre su cuerpo muerto y uno de sus compañeros le dice que por qué lo hace. "¿Conoces algún arrepentimiento mayor que ofrecer la propia vida a Al-lâh?", contesta el Profeta 82.

# Caso 4. Autoconfesión libre tras preguntársele al inculpado

Un hombre ha sorprendido a su mujer con el hijo de otro. El padre temiendo que la pena sea de lapidación para su hijo da al hombre cien corderos y una esclava. Luego se entera por boca de "hombres de conocimiento" que la pena por adulterio no es la lapidación sino cien azotes y un año de exilio y pide que se los devuelva 83. Muhámmad le dice al hombre que restituya los corderos y la esclava, que se le

<sup>81.</sup> Hadiz del Muwatta, Libro 41:5.

<sup>82.</sup> Sahih Muslim, 4207.

<sup>83.</sup> Puede observarse que en el momento de este hadiz empezaba ya a divulgarse entre la gente que había una nueva legislación sobre el adulterio. Existe una diferencia en el castigo porque el hijo es soltero, con lo cual no es adúltero. Recordemos que en el caso de que la mujer no hubiera confesado no hubiera sido lapidada, pero asombrosamente, así lo hizo.

den cien azotes al hijo y que se lapide a la mujer adultera sólo si libremente confiesa. Pero ella confesó <sup>84</sup>.

b) Otros casos de lapidaciones en vida del Profeta

Un caso más:

Caso 5. Un súbdito que se guía por otra ley distinta a la islámica en la que se recoge dicha pena:

Los judíos traen a Muhámmad a un judío sorprendido en adulterio. Muhámmad pregunta cuál es el castigo en su ley a dicho delito. Le dicen que los azotes. Alguien presente los desmiente y dice que la lapidación. Muhámmad comprueba que es así y hace que se cumpla la ley de la Torah. Hadiz del Muwatta, Libro 41:1.

Este hadiz nos demuestra el respeto del legislador musulmán a las leyes privadas por la que se rigen los dzimmíes (las minorías) 85 que viven bajo su gobierno.

# c) El descenso de la aleya de la Sura de la luz

Cinco años antes de la muerte del Profeta desciende la aleya que abrogaba toda ley anterior sobre el adulterio y consolidaba para los musulmanes el castigo de los cien azotes. Para comprender la extraña invitación a ser testimonios del cum-

<sup>84.</sup> Hadiz del Muwatta, Libro 41:6.

<sup>85.</sup> Ver capítulo 12.

plimiento de la pena es necesario ponerse en ese contexto histórico, en el cual lo que se está haciendo es rebajar en mucho la venganza de los que eran defraudados por los adúlteros. Hemos de imaginar, por ejemplo, un país donde aún se practique hoy la pena de muerte, y que un nuevo legislador, de repente, la cambie por otro castigo argumentando que se aplique sin titubear. Esa es, al menos, una forma eficaz de modificar la ley para que sea menos rechazada por los que ya estaban de acuerdo con la anterior. Esta era la lógica coránica para aunar a la comunidad en vez de dividirla:

"A la adúltera y al adúltero, dadle a cada uno cien azotes, y que la compasión hacia ellos no os aparte de esta ley de Al-lâh, si creéis en Al-lâh y en el Último Día; y que un grupo de los creyentes presencie su castigo" 86.

El caso 4° ya revela que en la época del Profeta comenzaba a gestarse la modificación de la pena por adulterio, aunque no se supiera con certeza en qué consistía el cambio de legislación... ("Él me dijo que mi hijo merecía la lapidación... Después pregunté a la gente de conocimiento y me dijeron que mi hijo merecía ser azotado con cien latigazos..."). La misma conciencia de evolución de esta costumbre a partir de la intervención del Profeta queda patente cuando a algunos de los que transmiten hadices referentes a lapidaciones hay quien les pregunta: "¿Y eso ocurrió antes o después del descenso de la sura de la luz?" 87. La contestación no nos sirve porque el transmisor no se acordaba

<sup>86.</sup> Corán, 24: 2.

<sup>87.</sup> Al-Bujârî. En *Sahih Muslim* el que pregunta es Abû Ishâq ash-Shaibânî y el preguntado es 'Abd Al-lâh ibn Abî Aufâ.

del dato en cuestión. Pero la pregunta en sí es significativa de lo que a partir de un momento iba a ser vinculante para la comunidad de Muhámmad.

# d) La aplicación del castigo de la Sura de la luz

De hecho, contamos con un hadiz en el que ya el Profeta puso en práctica la nueva pena que se reveló en el Corán:

"Malik me contó de Çaid ibn Aslam que un hombre confesó su çinâ en tiempos del Mensajero de Al-lâh. El Mensajero de Al-lâh pidió un látigo y le trajeron un látigo roto. Él dijo: "por encima de éste" y le trajeron un látigo nuevo cuyos nudos todavía no habían sido cortados. Él dijo: "Entre estos dos" y le trajeron un látigo que ya estaba usado y flexible. El Mensajero de Al-lâh dijo que se usara ése y fue azotado" 88.

La única prueba de los que dicen que se siguió lapidando después del descenso de la aleya que cambia la pena de muerte practicada durante siglos por los azotes (año 5 después de la Hégira) es que Abû Huraira (que se convirtió al islam el año 7 después de la Hégira) atestigua haber presenciado una lapidación. El argumento no puede ser más inconsistente por cuanto no hacía falta que ya se hubiera convertido al islam para que hubiese presenciado una lapidación pública <sup>89</sup>.

# e) Recomendación de Muhámmad de evitar que estos delitos trasciendan

<sup>88.</sup> Al-Muwatta de Imam Malik.

<sup>89.</sup> Umdat-ul Qâri, vol. XXIII.

Queda constancia de que, en relación al primer caso narrado de lapidaciones permitidas por Muhámmad, el Profeta dijo a un tal Haççal: "Haççal, si lo hubieras cubierto (ocultado) con tu manto habría sido mejor para ti" (Hadiz del Muwatta', Libro 41:3)... Ésta es la lógica del islam: cubrirnos unos a otros si hemos tenido conocimiento del error de un hermano; que cada uno oculte a los demás el propio error (dzanb); y pedir a Al-lâh que nos proteja de ello ocultándolo (magfira). Ni la denuncia pública del dzanb ajeno, ni la exhibición auto-inculpatoria del propio dzanb, ni la arrogancia de no pedir la magfira son actitudes propias del musulmán.

No nos deja indiferentes el hecho de que en los pocos casos en tiempos de Muhámmad para los que se aplicó esta pena, menos uno, fueran por autoinculpación. Ni hay que olvidar en esta cuestión, que desde la sensibilidad del Profeta, esta no era la actitud adecuada. Tal criterio queda reflejado en diversos comentarios y hadices. Citaremos uno muy explícito sobre la seriedad con la que se habla de los castigos y de cómo prevenirlos. En sus últimos años de vida, el Profeta llegó a declarar abiertamente contra la práctica de la auto-confesión:

"Evitad las bajezas que Al-lâh el Altísimo ha prohibido, y si cualquiera de vosotros cometiera alguna de ellas, debe ocultar-lo tras el velo de Al-lâh y volverse hacia Él, porque quien haga públicas sus faltas (sobre las que se aplican castigos prescritos) le infligiremos el castigo ordenado por el libro de Al-lâh" 90.

<sup>90.</sup> Narrado por Ibn Omar y transmitido por Al-Hâkim y también en *Al Muwatta* de Imâm Mâlik.

Por todos los medios, el Profeta trataba de hacer oídos sordos a los que querían autoinculparse. La actitud de Muhámmad con los que buscaban alguna clase de castigo masoquista liberador de la culpa quedaría reflejado en ese hermoso hadiz que cuenta:

"Cuando yo (Anas ibn Malik) estaba con el Profeta un hombre vino y dijo: ¡Oh, Mensajero de Al-lâh! He cometido una falta punible legalmente, por favor inflígeme el castigo legal que me corresponda. El Profeta no le preguntó qué había hecho. Entonces llegó el tiempo de la salât y el hombre hizo salât junto al Profeta. Cuando el Profeta acabó su salat, el hombre otra vez le inquirió diciéndole: Oh, Mensajero de Al-lâh, he cometido una falta punible legalmente; por favor, inflígeme el castigo que corresponda según la ley de Al-lâh. El Profeta le dijo: ¿No has hecho salât junto a nosotros? El hombre dijo: Sí. El Profeta continuó: Al-lâh ha ocultado tu falta (o dijo: tu delito)" 91.

Hemos visto que cuatro de los cinco casos que se dieron en la vida de Muhámmad de lapidación fueron por autoconfesión, con todas las oportunidades posibles de librarse de la condena, y el otro restante por aplicar a un judío el código por el que se guiaba, como respeto del legislador a las costumbres con las que se regían las minorías bajo su gobierno. Y luego hemos mencionado un caso en el que ya el Mensajero de Al-lâh se guía por la aleya del Corán que se reveló para poner fin de una vez por todas a cualquier casuística que acabase con la muerte de los adúlteros.

Hasta que Al-lâh lo prohibió con el descenso de la aleya de la luz, y por más extraño que parezca borrar el propio

<sup>91.</sup> Al-Bujârî.

delito con la muerte, este fue un derecho de las gentes a seguir con sus antiguas prácticas. Por eso, el Profeta exigía que se autoconfesara en cuatro ocasiones (cada una de las cuales hacía de testigo contra él mismo) y recomendaba que si bajo el castigo de las piedras el inculpado huía se le permitiese hacerlo <sup>92</sup>. Esta última cuestión merece la pena ser resaltada, para comprender el carácter voluntario que concedía el Profeta a la lapidación, toda vez que su demostración por pruebas era poco menos que imposible. El *Imâm* ash-Shâfi'î defiende que ése era el criterio del Profeta, con el hadiz que transmite Abû Dâ'ûd que les pregunta a unos hombres ocupados en lapidar a alguien que trató de huir por qué no se le dio la oportunidad de salvarse.

Precisamente, como demuestra el islam de diversos modos y con múltiples ejemplos, hay que diferenciar entre el daño que afecta e influye directamente en toda la sociedad y el que se hace desde un nivel más privado y que puede llegar a perjudicar más dándose a conocer. En ese sentido se recomienda la discreción, por ejemplo en los temas sexuales que forman parte del ámbito privado, a pesar de la condena de los actos considerados ilícitos o perjudiciales desde la ética islámica: traición al pacto conyugal o cometer injusticia hacia la propia persona... Por lo cual, la confesión resulta inapropiada y se exhorta a evitar dar a conocer las faltas cometidas sin necesidad. Sobre la prohibición de su divulgación encontramos fuentes textuales en las que apoyar esta afirmación. Según el Corán, el "castigo" es para quienes difunden daño:

<sup>92.</sup> Sahîh Muslim, nota al hadiz.

"Aquellos que se complacen en divulgar y escandalizar con malas palabras a los creyentes, tendrán un castigo doloroso, en esta vida y en la otra" 93.

Más específicos algunos hadices:

"No cubre un siervo a otro en esta vida sin que Al-lâh lo cubra a él" 94.

"Todo mi pueblo está a salvo de la lengua y de la mano de los demás, excepto los que manifiestan públicamente sus propios defectos. Y realmente, el manifestar públicamente los defectos y faltas es que uno haga algo reprechable por la noche y amanezca habiendo cubierto Al-lâh su falta. Y después diga: -¡Fulano! Ayer hice esto y aquello-. De forma que amanece poniendo al descubierto lo que Al-lâh ha cubierto de la noche anterior" 95.

En conclusión, la actitud del Profeta (hasta el descenso de la sura de la luz) fue -por incomprensible que hoy día nos parezca- la de permitir que se lapidara a los que lo pedían, para no vulnerar un derecho fundamental del individuo de intentar borrar su mala acción como mejor entendiese que debía hacerlo, y para no vulnerar el derecho de los pueblos bajo su jurisdicción a legislarse por la ley que quisiesen. Pero jamás lapidó. Le repugnaba dicha práctica y tuvo la satisfacción de recibir antes de su muerte una Revelación en contra de dicha costumbre.

<sup>93.</sup> Corán, 24:19.

<sup>94.</sup> Hadiz transmitido por Muslim.

<sup>95.</sup> Hadiz transmitido por Bujari y Muslim.

#### El adulterio en el Corán

LA EJEMPLIFICACIÓN de lo que se entiende por *çinâ* la da el propio Corán en la Azora 24 en las aleyas siguientes a aquella en que se determina su castigo legal:

- -"Los que acusen (de çinâ) a su propia esposa..." (aleya 6).
- -"Los que acusen (de çinâ) a las mujeres muhsanât..96" (aleya 4).

Deducimos por ambos versículos que, en árabe -así como en hebreo- la raíz de *çinâ* implica "infidelidad, ruptura de un pacto de lealtad", en este caso al contrato matrimonial con otra persona. Por tanto, más que "infidelidad", habría que traducir "traición" al contrato sexual.

No obstante, es importante dejar sentado que, para que haya *çinâ*:

1) Tiene que haber pacto conyugal entre dos personas. Quedan, por tanto, excluidas situaciones de indecencia sexual, ya que los solteros, divorciados o viudos no tienen que ser fieles a nadie -no hay pacto o está roto por la muerte (pasado el período del luto)- y en todo caso incurren en error (dzanb) contra sí mismos. En materia matrimonial, entendemos que la palabra çinâ debe traducirse como "adulterio" y no simplemente "fornicación".

<sup>96.</sup> El término *muhsan* significa en árabe "*inaccesible*", "*fortificado*", y es aplicable tanto al hombre como a la mujer. Es un estatus legal y no un estado moral. Carece de sentido traducirlo como "*mujeres honradas*" o "*mujeres libres*". En todo caso son las casadas o casados, o con algún tipo de pacto formal o de compromiso.

- 2) El pacto que se está vulnerando debe haber sido establecido -como cualquier contrato válido- libremente y no por obligación (y esto tiene consecuencias legales al más alto nivel en lo relativo a los casamientos a la fuerza).
- 3) Para que haya *çinâ* no debe haberse dificultado el divorcio, es decir, la ruptura legal del pacto por cualquiera de los dos contrayentes que así lo deseara <sup>97</sup>.

Queda claro que en el Corán la pena por çinâ es la de cien azotes. Incluso para esos cien azotes como castigo por adulterio (del hombre y la mujer) deben darse algunas circunstancias:

1. Debe haber cuatro testigos que presencien el acto:

"Le preguntaron al Mensajero de Al-lâh: '¿Qué piensas tú que debería hacer si encontrara a un hombre con mi esposa? ¿Debería dejarla allí hasta llevar cuatro testigos?'. El Mensajero de Al-lâh dijo: 'Sí" 98.

2. Si es sólo el testimonio del marido en contra, el testimonio de la mujer a su favor lo compensa:

"Y aquellos que acusen a sus esposas, sin tener más testigos que ellos mismos, que cada uno de ellos invoque a Al-lâh cuatro veces como testigo de que ciertamente dice la verdad, y una quinta vez de que la maldición de Al-lâh caiga sobre él si miente. Pero la mujer quedará libre del castigo si invoca a Al-lâh cuatro veces como testigo de que, ciertamente, él

<sup>97.</sup> Sobre el divorcio, ver Capítulo 3.

<sup>98.</sup> Hadiz del Muwatta' de Imam Malik. Libro 41.

está mintiendo, y una quinta vez, de que la condena de Allâh caiga sobre ella si él dice la verdad" <sup>99</sup>.

El Corán ha llegado hasta nuestros días tal y como fue transmitido por Muhámmad a lo largo de su vida. Esto ofrece la seguridad de que no entra en contradicción con su comportamiento, adecuándose a la Revelación en la medida que ésta fue descendiendo. En esta aleya se decubre un cambio estratégico radical frente a la pena de muerte tradicional judía:

"A la adúltera (çâniya) y al adúltero (çânî), dadle a cada uno cien azotes" 100.

Incluso hay juristas que han dicho que puesto que, literalmente, en árabe, no dice el Corán "dadles cien azotes", sino "exponedles la piel cien veces", habría otra posible interpretación que seria "exponed su delito públicamente para hacer que se mueran de vergüenza". De hecho ha llegado hasta nosotros que una pena que se puso de moda entre los judíos de tiempos del Profeta (y ya se sabe que todo lo que era legislación judía tenía mucha influencia en el concepto legal de Muhámmad) consistía en avergonzar a los inculpados del delito en cuestión. Se llamaba la taÿbîh y consistía en subir a un burro al hombre y la mujer atados de espaldas con las caras ennegrecidas con carbón y pasearlos en público. Sobre la "aleya invisible" de 'Omar, otro argumento a considerar es que el Corán sigue diciendo que la

<sup>99.</sup> Corán, 24:6-9.

<sup>100.</sup> Corán, 24:2.

persona -hombre o mujer- a la que se le haya conocido adulterio solo merece casarse en adelante, con una persona a la que se le haya también conocido anteriormente en adulterio. Si la pena por adulterio fuera la muerte por lapidación, sería absurdo que el Corán dijera con quien podrían casarse después.

Interpretaciones al margen, como el versículo que anula en el islam el castigo de lapidar fue revelado poco antes de la muerte de Muhámmad, no puede ser nunca abrogado por ninguna costumbre anterior recogida en los hadices que mencionamos, que serían sólo ilustrativos de situaciones particulares y anteriores a la bajada de la aleya de la luz. La Sunna no conculca al Corán. Más aún, si -como es el caso- existe una Sunna posterior de signo contrario que concuerda con el Corán.

# El contexto de la cita coránica sobre el adulterio y su exégesis

HEMOS dicho que tradicionalmente la sentencia de adulterio ha resultado de casi imposible verificación, con lo cual la pena prescrita ha tenido desde siempre pocas posibilidades de llevarse a cabo. Pero no sucede lo mismo con la pena por calumnia: Al-lâh la considera como un delito casi tan grave como el adulterio, y en Su misericordia ha hecho que sea más fácil de ser aplicada (comprobada), tal y como nos recuerdan las mil y una historias que la tradición recoge. Como hemos dicho, esta facilidad tiene por objeto manifiesto el disuadir a las gentes de emprender acusaciones de adulterio.

"Y aquellos que acusan (de adulterio) a mujeres castas, sin poder presentar luego cuatro testigos (en apoyo de su acusación), dadles ochenta azotes; y en adelante no aceptéis jamás su testimonio, ¡pues esos, precisamente, son los verdaderamente depravados!" 101.

La severidad del castigo en caso de calumnia (ochenta azotes), así como el hecho de que se requieran cuatro testigos -en lugar de los dos considerados como suficientes para el resto de las demandas criminales y civiles- tiene como objeto evitar acusaciones hechas a la ligera. El resto del capítulo coránico que se refiere a los calumniadores llega hasta la aleya 20, con lo cual queda claro que lo que es detestable para Al-lâh es un modelo de sociedad en el cual sean habituales las murmuraciones y todo típo de intromisiones en la privacidad de las personas. Así pues, nos encontramos frente a una larga exhortación, en la cual Al-lâh nos dice que Su Misericordia estriba en haber hecho reprensible la calumnia, exigiendo a los creyentes de abandonar prácticas tan aberrantes. Es de notar que la mención al adulterio ha quedado en un segundo plano, aunque por supuesto, esto no exime de la responsabilidad e importancia de no cometerlo ni de la gravedad del acto en sí mismo:

"En verdad, son muchos entre vosotros los que acusarían a otros de deshonestidad sexual: (pero, Oh vosotros que sois víctimas de esto,) no lo consideréis algo malo para vosotros: ¡al contrario, es bueno para vosotros! (En cuanto a los calumniadores,) cada uno de ellos cargará con su parte en este delito; ¡y un terrible castigo aguarda a quien se encargue de agravarlo!" 102.

<sup>101.</sup> Corán, 24:4.

<sup>102.</sup> Corán, 24:11.

Con todo este desarrollo lo que se pretende es proteger el derecho de las personas al propio honor y a la intimidad, así como los derechos de las mujeres, fuertemente vulnerados. El islam, inmerso en una tradición represiva en esta cuestión, no sólo revoca el castigo bíblico de la lapidación, sino que se posiciona contra los murmuradores, cuyas mentes están enfermas por un moralismo extremo... Se trata así de combatir con más fuerza el hecho de la murmuración, la calumnia y la maledicencia que destruye el tejido social y genera el recelo a partir de la crítica y la sospecha de unos contra otros en la desconfianza mutua, más que el propio adulterio. El Compañero y yerno del Profeta, 'Ali dijo:

"Dejad de aplicar las penas prescritas en caso de que exista la más mínima duda".

# Otras citas coránicas sobre comportamientos sexuales ilícitos

ALGUNOS musulmanes que no acceden a los textos árabes, sino a través de traducciones tergiversadas confunden los pasajes coránicos y del hadiz que hablan de *çinâ* y los que hablan de *fâhisha*. Literalmente, *fâhisha* en el diccionario de árabe clásico es: "acción o palabra con fealdad intensa, que sobrepasa el límite de lo recto, algo grosero, obsceno". Leemos en el Corán sobre la fâhisha: "aquellas de vuestras mujeres que cometan una indecencia" 103. No estamos hablando de *çinâ* (adulterio) sino de *fâhisha* (indecencia). El error es grave, pues si bien la *çinâ* es *fâhisha* (como dice el Corán

<sup>103.</sup> Corán, 4:15.

17:32), la *fâhisha* no necesariamente es *çinâ*. El origen de dicho error viene de aquellos que han traducido *çinâ* por "fornicación" cuando están tratando textos en los que se recomiendan los azotes (Corán 24:2 y Muwatta 41:12) y por "adulterio" cuando nos referimos a textos en los que hubo apedreamiento (Muwatta' 41:1, 2, 5, 6). Pero recordemos que la pena de muerte por lapidación -hasta entonces vigente y practicada por todos- fue abolida por el Corán, sustituida por los azotes. Pero el castigo es para los adúlteros, no para los fornicadores, libres del pacto matrimonial, que no son culpables de traición, salvo consigo mismos y con Al-lâh.

# La cuestión del "apedreamiento de adúlteros" en el Fiqh

CUANDO los juristas muy posteriores a 'Omar se dieron cuenta del despropósito que suponía una práctica legal en clara contradicción con el Corán, no quisieron desautorizar las prácticas de dicho califa por respeto, pero trataron de hacer inviable su aplicación, mediante más restricciones aún que las que ya aparecen en el Corán y en la Sunna, tantas que rayan el absurdo. De hecho, para que una mujer y un hombre sean condenados como adúlteros, es prácticamente necesario que cometan un escándalo público, que se expongan ante los otros y permitan de grado que el coito sea verificado. En el caso de encontrar a un hombre y una mujer yaciendo en el mismo lecho, con las sábanas revueltas y cara de éxtasis no se considera en absoluto -según los requisitos exigidos- como una prueba válida.

Para que el adulterio se verifique, y tal como reflejan varios dichos del Profeta, los cuatro testigos "no deben ser

familiares ni amigos del denunciante", ni tener motivos de simpatía ni antipatía, ni nada que ganar con la condena de ninguno de los dos; deben ser testigos presenciales, no sirviendo un testimonio meramente circunstancial, y no pueden huir, morir ni dudar de su testimonio hasta el cumplimiento de la pena. Las versiones de los testigos no pueden presentar discrepancias. Los inculpados tienen que ser descubiertos "en el acto" y, por si fuera poco: "es necesario que no pase un hilo entre los dos cuerpos", para que no haya dudas de que el coito está siendo consumado.

Si entramos en la casuística, y vamos descartando casos particulares a los que aplicar la pena coránica de cien azotes por adulterio, tenemos que:

-Es insólito en una religión como el islam, que abomina la búsqueda de la mortificación, la autodenuncia de hombre o mujer que pueda probarse que está en sus cabales. Si se produjera dicha autoinculpación, para tenerse en cuenta, debe repetirse otras tres veces, dejando pasar entre una y otra el suficiente tiempo para que cambie el estado de ánimo de la persona. Si se desdijera de su autoconfesión antes de la cuarta vez, no le será tenido en cuenta su testimonio anterior. Conclusión: En este tema, incluso a quien voluntariamente quiere hacer su mortificación reparadora, la ley islámica le pone dificultades.

-Es difícil acusar de adulterio con pruebas a un hombre y una mujer si no lo hacen a los ojos de todos en plena plaza pública, por las exigencias en la condición de testificación ya expuestas, ya que resulta del todo inverosímil conseguir que los cuatro testigos (con características tan

poco comunes) coincidan en habitaciones privadas donde se esté consumando el acto sexual en ese mismo momento.

-Es imposible acusar a un hombre adúltero por embarazo (por razones obvias), pero también a la mujer casada y con relaciones normales con su marido sería imposible averiguarle el adulterio ni aún con embarazo (en un mundo en el que aún no existían las pruebas de paternidad). Respecto a una casada con larga ausencia del marido que se queda embarazada, la ausencia del marido del lecho conyugal y de la casa no podrá ser de tanto tiempo que haga imposible la paternidad del hijo que se espera. De alargarse hasta ese punto (tres meses) la mujer puede solicitar el divorcio. Respecto a los otros casos de embarazo de la mujer -soltera, viuda, divorciada- conviene dejar clara constancia, antes de concluir, que el Corán no habla del embarazo como prueba de çinâ, sino que sólo lo es la testificación de esas cuatro personas que cumplieren los requisitos vistos. El Corán no presenta el embarazo como prueba de cohabitación sexual, no sólo por la razón a veces aducida entre los juristas de que la mujer ha podido ser violada y no recordarlo por efecto del trauma psicológico, sino por la misma razón que el islam acepta la concepción virginal de Mariam y se considera una calumnia decir lo contrario. Puesto que el Corán defiende que no se impondrá un perjuicio a la madre por causa de su hijo 104. Jesús no es la prueba contra su madre. ¡No! Muv al contrario, su embarazo es una misericordia de Al-lâh. La comunidad de Muhámmad en este sentido sí es creyente porque acepta la mu'ÿiça (milagro), sabiendo que ocurre lo que Al-lâh quiere.

<sup>104.</sup> Corán, 2:233.

El califa 'Omar -seguido por los malikíes en este puntoes el único que acepta el embarazo como prueba de adulterio. En contra de esta postura leemos en el comentarista de Sahîh Muslim:

"La mayoría de los juristas no sostienen esta opinión (la de 'Omar) y afirman que el mero embarazo (sin pruebas ni autoconfesión por su parte) no involucra a la mujer en esta severa pena. El espíritu de la sharî'a es que el beneficio de la duda asiste al inculpado aunque ésta sea pequeña. Hay un hadiz del Profeta que arroja luz sobre este espíritu: "Él dijo: rechazad los castigos tanto como podáis" 105. Y en otro hadiz leemos: "Rechazad los castigos de los musulmanes tanto como dependa de vuestro poder; si hay otra salida para liberarles, entonces liberadles. Porque si el Imâm comete un error perdonando, eso es mejor que si lo comete castigando" 106 (...) De acuerdo con esta lev, el embarazo de una soltera (sin pruebas), aunque haya razones para sospechar la comisión de fornicación, sin sombra de duda no establece el delito por sí solo. Pero para defender su inocencia sí queda un margen de duda. Hay una posibilidad -aunque sea remota- de que el esperma de un hombre encuentre su camino hacia el útero de una mujer sin cohabitación. Incluso esta posibilidad remota y distante es suficiente para salvar a la mujer".

Estudiemos brevemente tres casos que no son adulterio  $(cin\hat{a})$  pero que suelen ser juzgados erróneamente como si lo fueran. En los tres casos la prueba que sustenta la culpabilidad de la mujer es el embarazo, que según ya se ha dicho no

<sup>105.</sup> Este hadiz fue relatado por 'Aisha y tramsmitido por Tirmidzi y al-Hakim.

<sup>106.</sup> Transmitido por Tirmidzî.

es argumento suficiente, pero además concurre alguna circunstancia que los aleja de la *çinâ*:

-Una chica soltera que se queda embarazada:

No es adulterio (çinâ), sino en el peor de los casos y siempre con pruebas irrefutables, fornicación (fâhisha), pues no se está siendo infiel a nadie. Y, de hecho, el compromiso de matrimonio elimina (que se case la fornicadora con el fornicador), si no la maledicencia, sí las consecuencias legales de sus actos, porque el matrimonio es una de esas salidas de las que habla el Corán que Al-lâh da a la mujer que así se comporte (4:15).

-Una viuda o divorciada que queda embarazada:

Mientras dura el luto (cuatro meses y diez días), se entiende que la viuda sigue sometida al contrato que firmó con su marido, es cierto. Tan cierto como que la doctrina tradicional ha sabido ser sensible a la dura situación de la viudez con el recurso del "niño dormido" (ar-râqid). En este caso, el Fiqh tradicional hablaba del "niño dormido" del marido difunto. Los juristas musulmanes más estrictos se han referido a un plazo de ¡cinco años! entre la concepción del niño por el marido difunto y el nacimiento. La teoría del "niño dormido" no sólo se ha venido aplicando a las viudas, sino también a las mujeres divorciadas.

-Una mujer (divorciada, viuda o soltera) que, embarazada, dice haber sido violada:

Respecto a la violación, todas las jurisprudencias islámicas -excepto el malikismo- están de acuerdo en que basta la palabra de la mujer para aceptar que ha sido violada, pueda

o no pueda demostrar el hecho, reconocer o no al autor o autores del delito. El malikismo exige pruebas, es verdad, pero lo hace dentro de un contexto en el que es inimaginable la violación sin que una mujer lo denuncie inmediatamente y en una sociedad en que -junto con la palabra de lo que ha sucedido- prácticamente cualquier cosa (traer desgarrado el vestido, por ejemplo) es suficiente para que se crea y acepte en el tribunal que ha habido una violación.

# Conclusión

HEMOS tratado de mostrar que la práctica de la lapidación de algunas sociedades carece de fundamento jurídico en el islam y hemos expuesto en relación a dicho tema los siguientes argumentos:

PRIMERO.- En el Corán no aparece la pena de la lapidación ni para la *çinâ* ni para ninguna otra clase de delito. En justicia, en el Corán ningún ser humano aparece con el calificativo de "lapidado" (raÿîm), sólo el Shaytân.

SEGUNDO.- En concreto, para la çinâ se prescriben en el Corán cien azotes.

TERCERO.- Es *çinâ* la infidelidad a un pacto previo -del hombre o la mujer- de carácter matrimonial. Los actos sexuales ilícitos fuera de este supuesto *-fâhisha*- no se juzgan de la misma naturaleza.

CUARTO.- Demostrar un adulterio (debido a las pruebas que establece el Corán) es bastante difícil y, por el contrario, el hecho de denunciarlo y no conseguirlo tiene una pena sólo un poco menor que la *çinâ* (ochenta azotes).

QUINTO.- La prueba que establece el Corán para la cinâ es la asistencia presencial del acto de adulterio de cuatro testigos, que no sean familiares ni tengan relaciones de afecto o antipatía con el esposo defraudado, la esposa defraudada, el acusado de adulterio o la acusada de adulterio. No se puede inculpar pues, si no se reúnen todas estas condiciones.

SEXTO.- No es prueba de *çinâ* en el Corán el embarazo de la mujer.

SÉPTIMO.- En principio, todos los indicios apuntan a que la intención de Muhámmad fue dificultar la práctica de la lapidación de uso corriente en su tiempo.

OCTAVO.- Muhámmad nunca aceptó la lapidación de alguien que no autoconfesara libremente, siempre que quisiera regirse por la ley islámica (e incluso se dedicaba a disuadir de la autoconfesión pública de esta clase de delitos).

NOVENO.- Por fin, Al-lâh abolió la lapidación e hizo que así quedara recogido en la Revelación.

DÉCIMO.- Existe constancia de que el Profeta puso en práctica lo revelado en Corán 24:2 sobre los azotes de los adúlteros probados, separándose completamente de la costumbre de la lapidación.

DÉCIMO PRIMERO.- El argumento de aplicar el *iÿtihâd* (un esfuerzo interpretativo) al asunto del adulterio puede y debe hacerse para plantear qué significaba en su contexto esa pena de cien azotes que aparece en el Corán. El *iÿtihâd*, fruto de la razón humana, es una Misericordia divina y no sirve para endurecer aún más las circunstancias materiales y

vitales de los hombres, sino para ver cómo puede conseguirse el efecto óptimo con el menor daño posible. Ésta es la verdadera Sunna del Profeta y esa fue la razón del cambio.

DÉCIMO SEGUNDO.- 'Omar y 'Ali actuaron según lo que creyeron que era lo más adecuado y no cuestionamos sus intenciones ni la de ninguno de los cuatro califas bien guiados, aunque nos neguemos a respaldar dicha práctica hoy día amparándonos en el Corán y la última Sunna del Profeta.

DÉCIMO TERCERO.- No puede achacarse cobardía a los alfaquíes que no se atrevieron a desautorizar prácticas lapidatorias que estaban en clara contradicción con el Corán, pues ignoramos las consecuencias que habría tenido en el tiempo que les tocó vivir una alteración de la costumbre legal como la que estamos tratando. Muy al contrario, gracias a su trabajo de complicar tanto como se pudo la parte probatoria del juicio, demostraron una gran lucidez eliminando de hecho durante siglos la práctica de la lapidación, sin tener que entrar en conflicto con los seguidores de las costumbres de los compañeros del Profeta que sí la practicaron.

DÉCIMO CUARTO.- Es importante señalar que, aunque existieran pruebas fehacientes para acusar a alguien de fornicación o adulterio, en el caso de que no se cumpliera alguno de los requisitos indispensables para que la denuncia fuera aceptada, la acusación pasaría a ser parte inculpada o sospechosa de calumnia, considerada como delito grave.

Es no sólo lamentable e inadmisible hoy en día recurrir a la lapidación con los más vulnerables -que podemos considerar víctimas inocentes del sistema-, sino que además

demuestra la incoherencia y máxima culpabilidad de algunos gobernantes o de los que ejercen el poder entre las comunidades islámicas. Cuando son capaces de "justificar" en nombre del islam o de la Sharia una pena tan hipócritamente distribuida a quien no puede defenderse, demuestran una gran falta de piedad, que es la única virtud que en su situación les haría respetables. Hay que observar que, además, existen en este tipo de sociedades llamadas injustamente "islámicas" estatus humillantes y que sí merecen islámicamente ser penados, como el trato a inmigrantes y gente pobre, explotados en sus trabajos, en sus salarios, e incluso en el trato vejatorio e inhumano que reciben: por ejemplo y sin ir más lejos, las trabajadoras domésticas utilizadas como esclavas sexuales o víctimas de malos tratos. sin posibilidad de denunciar su situación ni oportunidad de librarse de ella. O los niños y niñas sin posibilidad de acceso a una educación, destinados a convertirse en esclavos o sirvientes maltratados, sin que nadie les defienda de los abusos ni les explique sus derechos ni les proteja de quienes atentan contra ellos. A menudo son las propias víctimas de esta sociedad cruel en la que malviven las que son luego asesinadas vilmente, acusadas y sacrificadas por los delitos que cometen impunemente y a diario sus opresores y verdugos.

# CAPÍTULO 7

# ¿ES ISLÁMICO EL MATRIMONIO FORZOSO?

"La viuda y la mujer divorciada no pueden ser casadas, a menos que den su consentimiento, y la virgen no puede ser casada a menos que dé su consentimiento" 107.

Es del todo imposible dar unas cifras correctas sobre la situación. Aún así, es interesante ver que aparecen nuevos datos, con más precisión y conocimiento, gracias a una actitud y voluntad que, desde proyectos recientes, demuestra su eficacia con resultados concretos. En las propias sociedades afectadas, el nivel de sensibilización va en aumento, por todo lo cual, en este tema tan sutil y escurridizo, podemos decir que estamos avanzando. A pesar de que la prevención de conflictos y los objetivos de los proyectos que buscan su utilidad a largo plazo,

<sup>107.</sup> Hadiz recopilado por Al-Bujari.

rara vez aparecen como necesarios o urgentes, o no es algo imprecindible en la metodología común actual, estamos seguros de que ésta será sin duda y cada vez más, la única fórmula válida que aporte mejoras reales a cualquier nivel.

Hemos de asumir la inercia y desidia humana como una terrible equivocación que nos persigue con su lastre fatal. El hecho de no atender y analizar las causas de los problemas sociales, también a nivel psicológico, atendiendo las necesidades y respondiendo a cada una de ellas con sensatez y con una buena formación en la alteridad, es una peligrosa inconsciencia que suele arrastrarnos a desgracias imprevisibles e irremediables. La indolencia y la falta de atención, hasta que el escándalo y la visibilización del horror nos desbordan, reflejan el grado de morbosidad imperante, que suele tener consecuencias irreversibles.

Lo que se evidencia y denuncia siempre es un referente, pero sólo es útil cuando sirve como ejemplo para corregir o reconducir aquello que se reconoce como no deseable o no beneficioso. Esto significa que, en el caso que nos ocupa, es el modo y no solamente el fin lo que hay que priorizar, agradeciendo el esfuerzo de quienes se convierten en testigos o conocedores de esa realidad con sus allegados y víctimas, respetando sus formas internas de actuación y escuchando, para facilitar sin interrumpir los procesos de comunicación natural con los que se logra difundir con auténtica eficacia toda la información, consejos y recomendaciones. Simplemente hay que disponer de vista, oído y prudencia. Este es el primer paso que todos y todas hemos de dar, dejando el terreno a punto para la intervención -en una segunda fase, si fuera necesario- de gente especializada.

Gracias a la predisposición inicial, a la sensibilización y a un buen programa preventivo, podremos resolver estos asuntos sin tragedias o de la forma menos traumatizante posible.

Ofrecemos en este capítulo algunas claves para comprender la complejidad que rodea el problema de los matrimonios forzosos. Veremos cómo los crímenes de honor y los comportamientos conflictivos por las llamadas culturas del honor, son también frecuentemente la causa de matrimonios forzados. Nos daremos cuenta de que los matrimonios concertados son legítimos y de hecho se dan en todas las sociedades hasta hoy. Pero, muchas veces, cuesta encontrar el límite que separa la concertación de la obligación.

Cuando en estas cuestiones, el chantaje emocional está a la orden del día y pocas son las personas capaces de librarse de esa presión familiar o de los sentimientos de culpa que consiguen provocar; cuando los deseos de la familia y del entorno más cercano e influyente no son cumplidos... El sufrimiento y las nefastas consecuencias que acarrea no satisfacer las espectativas sociales y familiares, son suficiente motivo para obedecer.

Esto no es islam. El matrimonio forzoso no es islam. Y desde el islam se nos enseña a decir "no". Esto es algo desconocido para muchas personas, que piensan que una comunidad que se basa en una tradición unitaria tiene que ser sistemáticamente sumisa, "paciente". Pero someterse a la Unicidad divina, significa justamente que no tienes más Rabb (Señor) a quien postrarte que Al-lâh. Las enseñanzas islámicas tienen como principio básico -entre otros- cuidar y respetar a los padres. Esto es absolutamente funda-

mental. Pero, cuando obedecer va en contra de nuestros derechos o nuestro proyecto de vida -es decir, en contra de nuestra evolución personal-, incluso si nuestra decisión perjudica o cambia la dinámica generada a nuestro alrededor, el islam instruye sobre el derecho de la musulmana y el musulmán a defender su facultad de autodeterminación, es decir, en términos islámicos, su califato, que es al fin y al cabo, un derecho pero, aún más, un deber.

El islam, el Corán, el ejemplo de los Profetas y la ética que nos enseña lo que ama y lo que no ama Al-lâh, nos hace comprender que la persona musulmana ha de intentar evitar disputas, tratar a los padres, vecinos y parientes con ternura y cortesía, que por supuesto, debe contener sus caprichos, reprimir viciosas tendencias autodestructivas, escuchar cualquier consejo... Pero no puede sacrificar su propio destino o naturaleza, su potencial y evolución para satisfacer las expectativas de nadie, a pesar del dolor o decepción inicial que pueda suponer esta opción a nivel emocional o afectivo. De hecho, se comprueba a la larga más sufrimiento colectivo y se hace más daño cuanto más se aleja cada cual de su verdadera intención, necesidad o predisposición y aptitud natural.

No se trata de escuchar los sentimientos propios o de los demás, como si se tratara de ser egoísta o altruista, sino que en estos casos son precisamente los sentimientos contradictorios los que traicionan tanto la realidad como las conveniencias (entendiendo por conveniencias, lo más positivo o lo que más propicia nuestra positividad, no los convencionalismos subyugantes que esclavizan al ser humano a ser sumiso y mediocre).

En este capítulo mostramos primero unos breves datos estadísticos proporcionados por Reino Unido, pero después hemos reproducido íntegramente un informe dedicado al proyecto piloto iniciado en Rotterdam, lanzado más tarde como campaña de sensibilización a nivel europeo. La razón es obvia: consideramos que este es el planteamiento más elaborado pedagógica y psicológicamente para conseguir un cambio de mentalidad y unos buenos resultados a largo plazo.

## Datos en Gran Bretaña

UN ESTUDIO realizado por el Dr. Nazia Khanum 108, que preside varios grupos de la comunidad británica en Luton, mostró que el número de matrimonios forzados se había subestimado enormemente. Cada año, alrededor de 300 británicos (85% de ellos mujeres) optan por irse al extranjero para contraer matrimonio, pero Khanum considera que la verdadera cifra puede ser de 4000. "Podría haber más" -dice-"Estos datos son terribles pero hasta que sea mejorado el sistema de recogida de cifras nunca se va a ver todo el conjunto. Quizás nunca lo sabremos del todo, como es frecuente, pero por lo menos podemos tener una idea más orientativa si queremos vigilar adecuadamente". Lo que se sabe es que la mayoría de las mujeres obligadas a contraer matrimonio tienen sus raíces en el sur de Asia, aunque también ocurre con gente de origen somalí, turca, kurda, nigeriana y de las comunidades chinas. Con víctimas entre los hindúes, sikhs

<sup>108.</sup> El Dr Khanum, trabaja desde el Reino Unido con la organización asociada en la campaña europea, Henna Foundation.

y cristianos, así como los musulmanes, no es una cuestión de religión, sino de tradición, y la idea del "honor" de una familia suele recaer sobre los hombros de la mujer <sup>109</sup>.

### Alarma desde los imames en Gran Bretaña 110

"TENEMOS un grave problema en nuestra comunidad: los matrimonios forzosos." Por primera vez en Gran Bretaña, imames han condenado bien alto y claro esta "crisis" que afecta a miles de chicas y chicos. Proponen una cumbre sobre la cuestión en Downing Street, residencia del primer ministro Gordon Brown.

Sobre esta noticia, Marianne Vortaren analiza: "Lo que sabemos sobre esto, es que la Force Marriage Unit (Unidad de Matrimonios Forzosos) es un departamento del Ministerio de Relaciones Exteriores en el Reino Unido, que maneja 300 casos de matrimonios forzosos cada año. Por definición, estos son los matrimonios realizados en el extranjero, principalmente con menores, ciudadanos del Reino Unido (en su mayoría niñas). Ellos tienen la autoridad para que estas niñas sean devueltas al Reino Unido. Se dice que en UK existe una gran superposición entre los matrimonios forzados y los matrimonios con un cónyuge propuesto por los padres, de los países de origen (principalmente Pakistán y Bangladesh). Por supuesto, esto es parte de la historia: la Force Marriage Unit depende de la información de las víctimas u otras partes implicadas para poder saber cuando hay un matrimonio forzado en juego y ser capaz de hacer algo. Como hemos dicho también en la campaña, puede haber matrimonios forzados entre ambos jóvenes nacidos y criados en el propio país (por ejemplo, el Reino Unido) y, sobre todo, no sabemos el número exacto, porque si las personas no vienen y dicen que se ven obligados, no se sabe. Pero, como dice Taria Ramadan, lo que es una gran parte del problema: el silencio que lo rodea. Así pues, sobre la base de lo que afirma el Dr Khanum, el número es en realidad mucho mayor. El número de 4000 es, por definición, una estimación".

<sup>110.</sup> Noticia del miércoles 18 de junio de 2008 http://www.saphirne ws.com/Mariages forces-en Grande Bretagne des-imams sonnent l alarme a9164. html

Más de 70% de los británicos habiéndose casado con una persona de origen oriental (sobre todo paquistaní o bengalí) han sido obligados a hacerlo, según estos imames, miembros del Tribunal de arbitrio musulmán, que es un organismo de mediación. Miles de jóvenes, de los cuales 85% son mujeres, viven este drama cada año, según ellos. A menudo, su familia los lleva a su país de origen con el pretexto de las vacaciones y los obliga a casarse con una persona del mismo clan o bien relacionada con la familia. En caso de rechazo, los jóvenes se arriesgan a ser secuestrados o maltratados.

Los escasos 400 casos señalados por la policía británica no serían más que la punta del iceberg. "Hemos hecho el avestruz durante los 25 últimos años -reconoce Shaykh Faiz Siddiqi, el presidente del tribunal- Pero ahora más."

La propuesta de los imames del país es producir, además de los certificados de matrimonio, una especie de garantía escrita en la cual, los dos "prometidos" consienten en casarse. "Desgraciadamente, la vieja guardia religiosa obedece todavía a viejas creencias culturales, sin embargo, los matrimonios forzados están prohibidos por el islam". Dice Tauqir Ishaq, imán de 44 años.

Para Shazia Qayum, antigua víctima de un matrimonio forzado, se trata de un primer paso en la buena dirección. "En 10 años de campaña contra los matrimonios forzosos, nunca había oído a un líder de la comunidad oriental oponerse, fuera musulmán o sikh", explica la interventora del organismo Karma Nirvana.

Se preocupa sin embargo, viendo a los jóvenes que quedan atrapados entre los hilos de esta red social. Recuerda su propia historia: "Cuando me negué a casarme con un primo pakistaní a los 17 años, mis padres me recluyeron en casa durante un año. La escuela nunca preguntó el motivo de mi ausencia". Como Shazia, miles de jóvenes han desaparecido de los pupitres que ocupaban en su escuela el año último. Sólo en la ciudad de Bradford 250, de mayoría musulmana.

Reputados militantes a favor de los derechos de las musulmanas reivindican: "una lección sobre los matrimonios forzosos tendría que formar parte de los estudios universitarios escolares". Un comité ministerial ha publicado un informe preocupante con respecto al tema, lamentando la inacción de profesores e incluso la policial.

Historias sórdidas de jóvenes mujeres matadas por sus parientes por motivos de "deshonor" han sacudido la opinión pública el último año en Gran Bretaña. Se comenta que una nueva ley permitirá a la justicia británica interrumpir matrimonios forzosos, pero sin criminalizarlos. Ahora bien, según Sharida Chowdry, una bengalí que ha escapado con gran dificultad a un matrimonio forzoso, pocos jóvenes orientales osarán poner un recurso:

"Tendrán miedo de dar la espalda a su familia, explica la estudiante de 23 años, que ha roto con su clan. Yo, he tenido la oportunidad de tener un imám que me ha ayudado a resolver mi problema pacíficamente. Si me hubiera puesto agresiva hacia mis padres, estaría hoy probablemente en Bangladesh, casada en el extranjero".

# Proyecto holandés: El modelo de Rotterdam 111

EL MUNICIPIO de Rotterdam y la plataforma holandesa de organizaciones islámicas SPIOR, en colaboración con el profesor Tariq Ramadan y el colectivo EMN (European Muslim Network), tomaron la iniciativa de lanzar en mayo de 2008 una campaña europea de sensibilización titulado "Mano a mano contra los matrimonios forzosos". Incluímos en este capítulo el contenido del proyecto.

La necesidad de un proyecto y una campaña de sensibilización 112

Procede decir algo sobre aquellas prácticas que son relacionadas con el islam, mientras que, precisamente, traicionan la esencia del mensaje islámico. Algunos de los llamados *ulema* siguen guardando silencio y aceptando incluso esas prácticas culturales que muchos musulmanes confun-

<sup>111.</sup> Hemos escogido este proyecto por ser el modelo más elaborado y con mejores resultados a largo plazo realizado hasta el momento. También, por la campaña promovida desde Rotterdam para difundir el proyecto a otras ciudades europeas, como en la Casa Árabe de Madrid bajo la dirección de Gema Martín Muñoz (22 Mayo 2008).

<sup>112.</sup> Tariq Ramadan ha participado directamente en el lanzamiento de esta campaña por toda Europa, y este es el prólogo al informe que se ofreció traducido a varios idiomas, en colaboración con el Ayuntamiento de Rotterdam y la Federación SPIOR. El es Doctor en Fiolosofía, Profesor de Islamología (Facultad de Teología de Oxford), Catedrático invitado encargado de: Identidad y ciudadanía, en la Universidad Erasmus (Países Bajos), Investigador Principal en la Universidad de Oxford (St. Antony's College), en la universitat de Doshisha (Kyoto, Japón) y en la Lokahi Foundation (Londres), y presidente del EMN (European Muslim Network).

den con principios; imaginan que el matrimonio forzoso es un precepto. Por eso debemos replicar, precisamente en nombre del islam, que los matrimonios forzosos no son aceptables. Lanzar una amplia campaña de concienciación en nuestras sociedades europeas para acabar con los matrimonios forzosos que ¡no tienen nada de islámicos y deben ser condenados! ¡Este es nuestro mensaje! ¡Esta es nuestra llamada! Nada dentro de la totalidad de la enseñanza del islam puede justificar los matrimonios forzosos. Por eso debemos fomentar una mayor comprensión del islam entre los padres, los y las jóvenes.

En unión con la comunidad musulmana, SPIOR ha invitado a todos a discutir el tema y les ha ayudado a sentirse libres para escuchar y compartir opiniones y experiencias. Rotterdam es un ejemplo de lo que se puede y se debe hacer a nivel local, en cada una de las comunidades islámicas, para fomentar una consciencia compartida, para ofrecer "espacio", para poder expresar libremente las ideas, para transmitar el mensaje del islam y combatir las costumbres culturales negativas. Y estos testimonios son válidos tanto en Rotterdam como en el Reino Unido, Turquía o Pakistán, etc.

En este proyecto hay una parte muy útil sobre el "Plan de medidas por etapas para detectar y proceder". Este capítulo contribuye a completar el total, al suministrar a los asistentes sociales, a los voluntarios activos y a los profesores, una estrategia para manejar el asunto. Es precisamente a nivel local que un esfuerzo de este tipo surtirá el mayor efecto y éxito. Se necesitan movimientos de iniciativas locales y seguir trabajando desde el ámbito nacional al internacional.

Los musulmanes y los que no lo son, deben colaborar mutuamente, aducir claramente qué hay de equivocado en el matrimonio forzoso y, al mismo tiempo, ser lo suficientemente razonables como para recordar la necesidad de la psicología y del factor tiempo para cambiar pareceres. Es importante recordar los principios islámicos, reiterar que el matrimonio forzoso no lo es, y que hay que actuar contra este tipo de prácticas; pero no es menos importante escuchar tanto a los padres (sus esperanzas y sus preocupaciones) como a los hijos (sus preguntas y su sufrimiento), e intentar poner en marcha el movimiento reformista, uniendo a la sabiduría la firme resolución. No es una tarea fácil pero sí necesaria si queremos ser sinceramente fieles a los principios y al mismo tiempo intentamos reformar las interpretaciones erróneas y las costumbres engañosas establecidas. Colaboremos e intentemos cambiar la situación, respetando las espectativas, la esperanza y la dignidad de las personas.

Necesitamos un mensaje sólido y claro, en el que los musulmanes deben estar en primer término en esta campaña, porque se hacen (o interpretan) demasiadas cosas en nombre del islam, que son opuestas a su esencia. Los versículos y tradiciones basados en hechos y dichos del profeta Muhámmad no se prestan a confusión respecto a este tema. Muchos eruditos han venido repitiendo a lo largo de la historia que un matrimonio debe ser una unión entre dos personas libres, de espíritu y de voluntad. En nombre de este mensaje, de los derechos humanos y la dignidad humana, ha llegado el momento de pronunciarnos y de actuar en consecuencia contra determinadas contradicciones que observamos entre los musulmanes. Una aproxima-

ción autocrítica y un proceso reformista deben alimentar nuestra conciencia, a fin de que ésta esté más en concordancia con nuestros valores. Este proceso se ha puesto en marcha con la ayuda de las autoridades locales (Ayuntamiento de Rotterdam) y nacionales. Hay que llevarlo a cabo con determinación y de una forma muy concreta. Nuestro apoyo es total, porque queremos poner freno a la injusticia a que se somete a hombres y mujeres, y porque "pavimenta" el camino para tantas otras reformas necesarias para detener conductas adoptadas en nombre del islam, pero que no tienen nada que ver con su mensaje. Este es nuestro deber moral, en nombre de nuestro respeto común por la libertad y dignidad humana.

# SPIOR : Federación holandesa de organizaciones islámicas

Rijnmond (SPIOR) (Stichting Platform Islamitische Organisaties Rijnmond) es la organización que representa a 60 organizaciones musulmanas de Rotterdam y alrededores, entre las cuales se encuentran mezquitas, organizaciones socioculturales, de mujeres y jóvenes. La Fundación fue constituida en 1988 por 16 mezquitas y al principio se ocupaba fundamentalmente de la habitabilidad de las mezquitas. En el transcurso de los años se han ampliado, tanto sus bases, numéricamente y en diversidad, como su terreno de acción. Actualmente SPIOR se esfuerza en fomentar la participación social en diferentes ámbitos. Con ese fin, apoya a las organizaciones que representa, desarrolla e implementa proyectos y ofrece información y asesoramiento sobre diversos tipos de temas de interés común para el islam, los musulmanes y la sociedad holandesa.

Reforzar la posición de las jóvenes y de las mujeres en general en las comunidades musulmanas, es una de sus prioridades. Desde el punto de vista de SPIOR, la emancipación de las mujeres y de las jóvenes musulmanas no se puede realizar sin la participación de los hombres. Si no se implica a los hombres en el proceso, la emancipación de las mujeres levantará, dentro de la comunidad, más tensión y lucha. Es por esto, que SPIOR enfoca su acción hacia la totalidad de la comunidad.

El enfoque es preventivo y tiene en cuenta el mundo de vivencias de la sociedad musulmana, con la que busca conectar para poner en marcha procesos de concienciación y cambios de mentalidad. Existen muchos malentendidos que dificultan, no sólo la participación social, sino también el desarrollo personal. En la percepción de muchas personas, la cultura y la religión están intrínsecamente relacionadas, por lo que puede surgir la idea de que determinadas tradiciones culturales están basadas o son ratificadas por la religión. Una información correcta acerca de la visión del islam por un lado, y esas tradiciones por el otro, puede acabar con esa idea y abrir las puertas al cambio de mentalidad y conducta.

Para ello no se eluden temas tan delicados, como la problemática en torno a los "loverboys" (captación de menores para introducirlos en el mundo de la prostitución), a la violencia por motivos de honor y a los matrimonios forzosos. Todos ellos problemas sociales que se presentan en diversos grupos de población. De la mano contra el matrimonio forzoso: trasfondo, organización y resultados del proyecto 113

Desafortunadamente, la respuesta es la siguiente: sí, el matrimonio forzoso es una realidad, aunque no se dispone de datos cuantitativos de la frecuencia con que se da. Esto está parcialmente relacionado con la naturaleza del fenómeno: el matrimonio concertado no siempre es perceptible. Frecuentemente se trata de un complejo sistema de modelos de espectativas en torno al papel de la familia, de los padres y de los hijos en la elección del cónyuge, acompañado de una, más o menos, sutil presión psíquica o coacción. Entre un matrimonio concertado, con la aprobación de los cónyuges, y un matrimonio obligado, puede haber muy poca diferencia. Esta diferencia se pone a prueba en situaciones en las que un hijo no acepta al cónyuge elegido por sus padres y/o su familia, o cuando un hijo aparece en su casa con una pareja que no responde a las expectativas de sus padres y/o de la familia. Para cambiar un sistema de este tipo, no es suficiente un cambio legislativo; este debe de ir acompañado de una toma de conciencia y de un cambio de mentalidad y de conducta.

Hace algunos años, durante la organización de actividades para mujeres jóvenes, se planteó el tema del matrimonio forzoso. Al mismo tiempo además, nos llegaba una señal concreta desde el centro de acogida de mujeres de Rotterdam. Desde allí señalaban que, sobre todo durante el perío-

<sup>113.</sup> Marianne Vorthoren es la autora de esta sección. Además, ella trabaja como responsable del desarrollo de la política de SPIOR y es, al mismo tiempo, jefa del proyecto "De la mano contra los matrimonios forzosos".

do que precedía a las vacaciones de verano, aumentaba el número de jóvenes musulmanas que se iba de casa y acudía al centro de acogida para mujeres.

El miedo a que las obligaran a casarse durante las vacaciones en el país de origen de los padres, era el motivo para irse de casa más mencionado. No había pruebas de que eso fuera a suceder realmente, pero, por lo visto, las jóvenes afectadas no veían más posibilidad que irse de casa. El matrimonio forzoso se da en diversos grupos de población; entre otros, dentro de las comunidades musulmanas.

El objetivo del proyecto, estaba enfocado principalmente hacia las jóvenes musulmanas. El primer paso fue organizar una conferencia para darles información acerca del matrimonio y la visión islámica del mismo. Lo segundo, ofrecer talleres sobre toma de conciencia, y comunicación con los padres. El tercer paso fue organizar a continuación para los padres, diez reuniones en las que recibieron la misma información que las jóvenes sobre la visión del islam acerca de la elección del cónyuge y, además, se habló francamente con ellos sobre dilemas, como la comunicación con los hijos y sobre las alternativas al matrimonio forzoso.

Se puso de manifiesto que había gran necesidad de información sobre este tema. El cuarto fueron las reuniones conjuntas para padres e hijos. Además se organizaron dos reuniones informativas y de discusión para jóvenes musulmanes de ambos sexos juntos, y el quinto paso fueron las reuniones para jóvenes y padres juntos. Por último, la etapa sexta fue informar a profesionales de la educación y asistentes sociales que se ven frente a estas situaciones y pedían información y asesoramiento.

Otro objetivo es fomentar la elección propia de pareja de forma consciente por los jóvenes musulmanes. Se les estimula para que intervengan de manera activa, invitándoles a pensar sobre qué aspectos son para ellos importantes a la hora de elegir un cónyuge y a comunicarse con sus padres en torno a ese tema, fomentando una comunicación sincera entre padres e hijos. La comunicación no debe empezar cuando un candidato está a la puerta de casa, sino que ya con anterioridad padres e hijos deben hablar de sus expectativas. De esta manera, el proyecto contribuye a la emancipación de los jóvenes musulmanes de ambos sexos.

Este planteamiento opta por enlazar con la identidad islámica y aprovechar las fuentes islámicas. El islam desaprueba claramente el matrimonio forzoso. Es más, según el islam, un matrimonio es válido únicamente cuando ambos cónyuges lo aprueban libremente y por su propia voluntad. Este hecho muchas veces se desconoce, incluso por los propios musulmanes.

La afirmación "forma parte de nuestra religión" se utiliza frecuentemente como argumento de peso para conservar tradiciones. Precisamente por lo importante que es la religión para muchos musulmanes, se presenta aquí una oportunidad de ofrecer información correcta desde el punto de vista "religioso", que lleva a la ruptura de este tipo de tradiciones culturales. Es decir: el islam no es la causa, sino precisamente una parte de la solución al problema. Lo anterior no significa que, como conclusión, los padres y la familia no puedan jugar ningún papel en la elección de la pareja de los hijos. Un llamado matrimonio concertado deseado es posible, siempre y cuando no se coaccione y los

candidatos en cuestión tengan realmente la oportunidad de aceptarlo o rechazarlo.

La eficacia de la comunicación va determinada tanto por el mensaje como por la persona que lo transmite. Expertos y expertas del islam, asociaciones de mujeres y mezquitas, ofrecen al grupo un entorno asequible, de confianza, en el que sus miembros se sienten libres para debatir temas tan complejos.

Durante las reuniones se habló abiertamente sobre la elección de la pareja, el papel de los padres y la familia, y sobre las espectativas del matrimonio. De estas conversaciones se puede deducir algunas conclusiones. Expertos/as e imames plantean reiteradamente una serie de cuestiones:

- El islam prohíbe el matrimonio forzoso; según el islam, un matrimonio sólo es válido si ambos cónyuges lo han aceptado por propia y libre voluntad;
- Los padres, otros miembros de la familia o individuos ajenos a ella pueden, en caso de que se desee, jugar un papel mediador o de asesoramiento, pero nunca su intervención puede conducir a forma alguna de coacción;
- El respeto hacia los padres es un principio importante del islam, pero nunca a costa de los derechos de los hijos respecto a la elección propia de la pareja; respeto no significa, pues, obediencia absoluta, si lo que se pide va en contra de los derechos de los hijos;
- Los jóvenes pueden también buscar pareja por su cuenta (¡también las chicas pueden tomar la iniciativa en este asunto!), los padres deberían mostrarse abiertos a

esto. En caso de que no estén de acuerdo con la elección de su hijo, se recomienda que hablen con él o ella del tema, pero deben de respetar finalmente su elección y mantener el contacto familiar;

- En caso de que la mujer sea asesorada por su *wali*, su tutor (papel desempeñado casi siempre por el padre, un tío o un hermano), este deberá siempre actuar en favor de ella; si no es así, la mujer tiene el derecho de pedirle a otra persona que actúe como su consejero o protector;
- Los candidatos al matrimonio tienen, dentro de los límites que establece el islam, el derecho a conocerse; es más, para una elección acertada de la pareja, se recomienda hablar previamente de forma abierta, sobre las expectativas que cada uno tiene en el matrimonio;
- El matrimonio es un contrato que se cierra entre dos partes iguales (los cónyuges); en ese contrato se pueden estipular, de común acuerdo y razonablemente, con la contribución de ambos cónyuges y diversos asuntos. En cualquier caso, la dote que se entrega a la novia forma parte del citado contrato.

Destacamos aquí algunas declaraciones de los imames:

"En primer lugar, si un joven no está de acuerdo, debe decírselo expresa y claramente a sus padres. Si esto no fuera suficiente, puede recurrir a la ayuda de un erudito del islam y/o a otro adulto que goce de su confianza, con el fin de convencer a sus padres de que la pareja elegida no es la adecuada. El convencer a los padres de ello puede ser una cuestión complicada que requiera ser tratada con paciencia y, sobre todo, haciendo uso de argumentos, tanto islámicos como de otro tipo".

"No se trata de que, a la hora de elegir, al candidato se le enseñe un foto de hace 20 años del futuro novio o de la futura novia. O de que la postura de los padres sea que su hija se deba casar, para que así el hijo del hermano del padre se pueda afincar en este país. O que sencillamente se compre un billete con destino al país de origen y que, una vez allí, el hijo sea "arrojado a las fieras" y obligado a casarse mediante matrimonio concertado. En estos casos, no vale la postura de los padres de que todo se arreglará según la voluntad de Al-lâh, ya que Al-lâh ha dotado al hombre de sentido común, para que lo use".

"Algunas tradiciones no tienen nada que ver con el islam; por ejemplo, que un joven tenga que pagarle al padre de la novia para poder casarse con su hija, o que se pueda obligar a una persona a casarse".

"Los cónyuges deben ser tal para cual; elige a tu igual".

"Vosotros, como padres, no seáis ciegamente conservadores y tradicionales. Si no os comportáis justamente, los hijos que hoy os respetan, podrían revelarse en un futuro. Sed benignos y diplomáticos; sabed tratar a la juventud".

"Los chicos y las chicas tienen los mismos derechos. Es la conciencia de Dios lo que diferencia a las personas".

Resultó que tanto los padres como los hijos, no siempre estaban al corriente de esta información, y, por el contrario, muchos de ellos creían que el matrimonio concertado en el que los padres deciden por sus hijos, forma parte del islam. Saber que no era así fue para ellos toda una revelación.

Algunos de los chicos opinaban que:

"El físico no juega un papel importante cuando de lo que se trata es de compartir tu vida con una persona que te entienda plenamente".

"Si tus padres rechazan la pareja que has elegido, tienes mala suerte y ni que decir tiene que elijas ponerte del lado de tus padres en vez de estar en el de tu futura ex pareja".

"A los 25 ó 30 años de edad no te vas a poner a consultar con tus padres o a hablar con ellos. Ya eres lo suficientemente adulto como para tomar tus propias decisiones. Entonces ya tienes tu propia casa, y yo no voy a pedir permiso, sino sencillamente les comunico que me voy a casar con tal o cual chica".

"Si pienso en casarme, pienso en el islam. Quiero hacerlo según las reglas del islam; atenerme a ellas, junto con mi mujer".

Las chicas dijeron, por ejemplo:

"A la familia no le importa si a mí me gusta él. Pero soy yo la que tiene que vivir con él toda mi vida".

"Yo no puedo hablar de estos temas con mi madre. Ella compara siempre todo lo que hago con su propia juventud".

"En algunas familias se habla tanto del matrimonio, que las chicas llegan a pensar: es mi turno, voy a buscar pareja yo misma, antes de que elijan por mí".

"El chico con que me case, debe tener buen corazón".

"Mi madre no podía hablar con su madre, así que conmigo tampoco lo hacía. Yo le he enseñado a mi madre a hablar conmigo. Al principio era muy tímida, pero poco a poco vamos avanzando. Le dije: ¿es que tengo que acudir a otra persona con mis problemas?'.

"Pienso que se debe educar a los chicos y a las chicas de la misma forma, sin diferencias. A menudo, a los chicos se les permite hacer de todo, y a las chicas no. Estoy realmente harta de eso".

Del total de cientos de testimonios que se recogieron deducimos, sin lugar a duda, que las tradiciones culturales influyen de gran manera sobre la forma de actuar de las familias en torno a la elección de la pareja.

# Definición, práctica y trasfondo cultural 114

Ante la pregunta de "¿qué opina usted del matrimonio forzoso?", la mayoría de los holandeses respondería: "un atraso", y además, con signos de admiración. Una respuesta normalmente poco agradable de oír, por ejemplo, si tus padres se casaron de esa manera, o si ese es el caso de algún hermano o hermana. El calificativo de "atrasado" expresa un juicio sobre ellos, y eso puede ser doloroso.

Pero, ¿el matrimonio concertado es un atraso? Y si lo es, ¿por qué? ¿qué es el matrimonio y por qué se da en todas partes del mundo?

<sup>114.</sup> Edien Bartels es la autora de este fragmento. Ella es antropóloga y trabaja en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Ámsterdam (Vrije Universiteit van Amsterdam), ha vivido largo tiempo en el norte de África, en Marruecos y en Túnez, en donde ha trabajado como antropóloga y realizado su trabajo de investigación.

El matrimonio es una transacción, un acuerdo que puede ser estipulado en un contrato, ya sea escrito u oral. Esa transacción permite a un hombre y a una mujer reclamar permanentemente el derecho a relaciones sexuales entre ellos. Por ejemplo, la mayoría de las veces el hombre y la mujer forman parte de un mismo hogar, pero no siempre es este el caso. La mayoría de las personas tienen un único cónyuge, pero en muchas sociedades está permitido casarse con más de una persona; la poligamia puede ser de un hombre con varias mujeres o de una mujer con varios hombres.

El matrimonio es universal y todas las sociedades humanas se enfrentan al problema del control de las relaciones sexuales. Estas no deben tener un efecto destructivo sobre la sociedad ni desequilibrarla. Este es un problema universal. Las relaciones sexuales también traen niños consigo. Los niños necesitan de cuidados y saber de quién y de dónde son. El matrimonio proporciona derechos a los niños nacidos como consecuencia de una relación sexual. En cualquier caso, los acuerdos en torno al matrimonio afectan siempre a los cónyuges. Como con quién te puedes casar y con quién no.

Un matrimonio regula las relaciones sexuales en una sociedad, y dota a los niños fruto de esa relación de una posición. Pero esos niños deben ser educados, cuidados y criados. Más tarde serán ellos los que cuiden a la generación de gente mayor y a la nueva generación siguiente. De este modo vemos que el matrimonio es el eje alrededor del cual funciona una sociedad.

Al mismo tiempo, hay que tomar todo tipo de medidas para poder criar a los hijos y para ayudar a los padres en esa

tarea. Para eso se necesita más gente. En Europa se procura que el gobierno y otras instituciones, faciliten ayuda. Aquí conocemos la baja por maternidad, asistencia en el postparto, los consultorios pediátricos, las guarderías, los colegios, etc. Si los padres no tienen trabajo, pueden contar con una ayuda económica social. En muchas sociedades no existen estas facilidades. Allí unos se apoyan en otros y, en realidad, el apoyo suele venir de la familia. En un matrimonio hay, naturalmente, dos familias implicadas: la del hombre y la de la mujer. Es así como para una persona la familia, y los parientes, constituyen el grupo más importante de la sociedad. No porque los hijos provengan biológicamente de ese grupo, sino porque la familia les proporciona un lugar en la sociedad, y porque la familia les ayuda a sobrevivir. Sin familia en una sociedad, un niño no puede sobrevivir. Esto se puede ver en países afectados por un tsunami, países en guerra y países en donde hay mucho sida. Los niños huérfanos sin familia son los más vulnerables.

Pero también existen los matrimonios concertados que no son forzosos. En la mayoría de las sociedades la familia constituye la organización básica de la sociedad. De modo que la familia también tiene interés en que se mantenga esta forma de organización. Es de esa manera, en realidad, como se debe considerar el matrimonio concertado; cuando un matrimonio es una unión entre familias, las familias buscan las parejas óptimas para que se unan en matrimonio, precisamente también para efectuar una unión óptima entre familias.

En algunas ocasiones los jóvenes estarán encantados con esto. Pero puede suceder que les obliguen a casarse. En este

caso hablamos de un *matrimonio forzoso*. Pero no todos los matrimonios concertados son obligados, ni mucho menos. El matrimonio concertado también puede resultar en un matrimonio que cuenta con la aprobación, de muy buena gana, tanto del chico como de la chica. En este caso hablamos de *matrimonio voluntario concertado*. De modo que concertar un matrimonio no es negativo sin más.

En Turquía y en el norte de África, los lazos familiares son más importantes que en el oeste de Europa. Las familias se encargan de apoyar al individuo si se pone enfermo, si está sin empleo, o si los niños se quedan solos al morir sus padres. En el oeste de Europa se ve que, de manera progresiva, el Estado se encarga de estas tareas, en forma de ayudas económicas sociales para los ancianos, los huérfanos y los parados, así como todo tipo de regulaciones y medidas para posibles problemas venideros. Podemos decir entonces que el Estado de la Europa del oeste ha asumido muchas de las tareas de la familia. Y es por eso, que los individuos también pueden independizarse más de la familia. En consecuencia, el individuo tiene cada vez más margen para manifestarse individualmente y elegir por sí mismo. A este proceso le llamamos: individualización. La gente la pone en práctica en su trabajo y en su tiempo libre, pero también a la hora de elegir un cónyuge. En el oeste de Europa un matrimonio (casi) ha dejado ya de ser un compromiso entre dos familias. Pero hasta hace muy poco el embarazo de una chica soltera se consideraba un problema que provocaba un matrimonio forzoso como "solución".

Los derechos y obligaciones que tienen los miembros de la familia entre sí, van disminuyendo. Los cónyuges tienen

derechos y obligaciones recíprocamente, pero ya no con respecto a sus parientes. Esto no solo se ve a la hora de elegir pareja para casarse, sino también cuando los parientes se piden mutuamente ayuda. Para empezar un negocio, acuden en primer lugar a miembros de su familia que están en condiciones de prestar ayuda económica. Del mismo modo que si un abuelo o abuela alcanza una edad muy avanzada, entonces se va a vivir con los hijos. Cuando este sistema tradicional no es tan sencillo, entonces se recurre a la ayuda de la asistencia domiciliaria o la gente se va a vivir a una residencia de ancianos.

Muchas de esas personas de anteriores generaciones han contraído un matrimonio concertado. Ahora apreciamos que la siguiente generación ya no lo acepta, o no al menos, si es obligado. Si el matrimonio está concertado con una pareja de nuestro gusto, a todos nos parece bien. Y es que entonces la elección también es nuestra. La realidad es que en estos momentos estamos conviviendo con generaciones de transición. Esas generaciones efectúan ahora el cambio del matrimonio concertado al matrimonio de elección propia. La generación anterior todavía sigue estancada en el antiguo sistema de familias. Eso no se les puede recriminar. En sus tiempos, concertar un matrimonio para los hijos era una buena manera de casarlos. No se trata entonces de una costumbre atrasada, sino de acuerdo con la sociedad en la que vives y de la que provienen tus padres. Esto también se infiere en los estudios sobre el matrimonio obligado y la elección de pareja. Cada vez más emigrantes son de la opinión que los jóvenes deben elegir ellos mismos a su cónyuge y que, en consecuencia, ellos mismos son res-

ponsables de esa elección. Por supuesto que todavía se dan casos de jóvenes a los que se les obliga a casarse con alguien que no les gusta. Desde luego que hay que combatir esto antes de que las consecuencias sean graves y de gran magnitud. Pero no hace daño a nadie intentar comprender a la generación anterior que tiene que afrontar este cambio. Ello no quiere decir que debamos aceptar un matrimonio obligado o forzoso. Pero sí que cabe intentar ser capaz de defender dejando claro, con buenas maneras, qué es lo que queremos; y a veces es necesario e indispensable solicitar la ayuda de otros.

# ¿Qué dice el islam? 115

El MATRIMONIO es un contrato consagrado entre un hombre y una mujer en el que se da y se toma; es un largo viaje de la vida, un viaje de amor, de colaboración, de armonía y de afecto. El Corán dice que la pareja son vestido, el uno del otro <sup>116</sup> y también:

"Y entre sus signos está el haberos creado almas parejas entre vosotros, para que os serenéis, y el haber suscitado entre vosotros el amor y la ternura. Ciertamente, hay en ellos signos para gente que reflexiona" 117.

<sup>115.</sup> Mualla Kaya es la autora del artículo que lleva este título. Ella es Teóloga musulmana y trabaja como cuidadora espiritual en los hospitales académicos UMC Utrecht y el Medisch Centrum Haaglanden.

<sup>116.</sup> Corán, 2:187.

<sup>117.</sup> Corán, 30:21.

# El consentimiento libre de las partes

El Corán se refiere al matrimonio como un mizaq, que quiere decir: un convenio o acuerdo solemne entre el hombre y la mujer. El matrimonio sólo puede ser celebrado si ambas partes consienten libremente en ello. Como se dice en el Corán 118 (2:232) y el hadiz 119. Si un padre casa a su hija sin el consentimiento de esta, el matrimonio se puede declarar nulo. Uno de los derechos de la mujer dentro del islam es elegir ella misma a su esposo. Sus padres no tienen derecho a obligarla a que se case con una persona determinada. La mujer musulmana debe conocer este derecho, aunque aprecie en gran medida el consejo y asesoramiento de sus padres a la hora de elegir. Hay una razón importante para ello: los padres desean lo mejor para sus hijos, pero al mismo tiempo, una mujer musulmana no desperdiciará su derecho a elegir cuando los deseos de sus padres la pueden llevar a un matrimonio obligado con alguien que ella no quiere. Según el islam, el matrimonio debe estar basado en sentimientos de mutua atracción.

"Una vez llegó una joven que aún era virgen ante el profeta, y le contó que su padre la había comprometido en matrimonio con un hombre contra su voluntad. El profeta le hizo saber su derecho a rechazar ese matrimonio" 120.

Para procurar que no se planteen problemas en el matrimonio, el Corán aconseja a la pareja que se conozca y el profeta ha aconsejado que los futuros novios "se miren"

<sup>118.</sup> La cita coránica referida está comentada en el Capítulo 3.

<sup>119.</sup> El hadiz que cita aparece al principio de este capítulo. Ver nota 107.

<sup>120.</sup> Hadiz recopilado por Abu Daud.

antes de comprometerse, de forma que una elección "a ciegas" o un juicio equivocado no impida la felicidad del matrimonio. Al Mughira nos proporcionó un hadiz sobre este tema; cuando él tenía intención de casarse con una mujer, el profeta le aconsejó:

"Mírala, pues así será más probable que el amor y el afecto se produzca entre vosotros" <sup>121</sup>.

El "verse" no debe ser interpretado como sustitución del noviazgo. El islam no permite las relaciones sexuales antes del matrimonio. El permiso concedido a hombres y mujeres a verse antes del matrimonio, no es contrario a la conducta prescrita en el Corán a musulmanes y musulmanas que consiste en bajar la mirada y ser discreto.

### El contrato matrimonial

Una vez un hombre y una mujer se han dado mutuamente el sí, están establecidas una serie de condiciones para la redacción del contrato matrimonial.

- 1. El consentimiento de ambos consortes: si uno de los futuros cónyuges no consiente en el matrimonio, el contrato matrimonial no tendrá validez.
- 2. La dote para la novia *(mahr)*: el regalo del novio a la novia. Es obligatorio que el hombre le haga un regalo (dote) de bodas a su futura mujer <sup>122</sup>. Las dos partes acuer-

<sup>121.</sup> Hadiz recopilado por Ahmad y An-Nasai.

<sup>122.</sup> Indiferentemente de su valor material, la dote a la mujer es su derecho y es obligatoria. Ver nota 56.

dan en qué debe consistir la dote de la novia y el hombre está obligado a entregarla según lo acordado.

- 3. Establecer el contrato ante la presencia de testigos.
- 4. Hacer público el contrato. Esto se hace invitando a un grupo a reunirse (en forma de banquete, etc.) para dar a conocer el nuevo matrimonio.

# Matrimonio y honor 123

La elección de la pareja entre las personas siempre es un asunto delicado. Hasta el día de hoy, en todas partes del mundo se negocia sobre la elección de la persona con quien se va a compartir la vida; el matrimonio constituye el broche de cierre de esas negociaciones, en todas las capas de la sociedad y en diferentes culturas. La elección de la pareja con quien vivir se ve rodeada de rituales y conoce un desarrollo de acontecimientos que más o menos se suceden: el encuentro y presentación de los miembros de la pareja, la introducción de la pareja en el entorno social y su aceptación por ese entorno, la pedida de mano y el hacer pública la elección, ya sea o no, mediante el espectáculo visible de la ceremonia del matrimonio.

Numerosas relaciones sentimentales se malogran en el momento en que hay que dar los pasos necesarios que conducen a un enlace matrimonial. Decididamente, la elección

<sup>123.</sup> Marcia Albrecht ha escrito esta sección y trabaja en la organización para la salud pública (GGD) de la zona Róterdam-Rijnmond, como coordinadora de actividades de la plataforma de organizaciones que actúan en cadena en contra de la violencia relacionada con el honor.

de un consorte, no resulta exclusiva de los futuros cónyuges. Tanto los padres, como los parientes, los amigos y el grupo social al que se pertenece, ejercen una influencia que no hay que subestimar. No es por nada que, unos minutos antes del momento decisivo, aún se pregunta si hay objeciones que alegar contra el matrimonio.

Por supuesto que los futuros cónyuges pueden hacer caso omiso de lo que diga su entorno. Lo cual casi siempre tiene sus consecuencias. Sin embargo, esto no supone un problema para todo el mundo. Pero, decididamente, es mucho más agradable si la unión se alcanza en armonía, aunque es cierto que el conflicto no siempre constituye un obstáculo cuando se persevera en la elección propia de la pareja, a pesar de las posibles objeciones de terceras personas. A fin de cuentas, son los cónyuges mismos los que tienen que convivir.

Sin embargo, en una cultura del honor la elección no es tan libre. Eliminar descuidadamente las objeciones respecto a la elección de la pareja puede tener consecuencias de gran alcance, tanto para los futuros cónyuges como para sus familias. Para los grupos de profesionales que tratan con personas procedentes de culturas del honor en las que la elección de pareja conduce a conflictos, es importante que comprendan el significado del honor y de los contextos culturales.

## El honor

En las culturas del honor, en las que viven aproximadamente el 80% de la población mundial, el tener honor significa que el entorno social acepta a alguien como persona y que esto se nota en su actitud hacia ella. Esa actitud equivale a respeto. El honor

proporciona a la gente un sentimiento de autoestima. En cuanto se acusa la falta de una actitud respetuosa normal, entonces los individuos de una sociedad del honor suponen que ya no son aceptados. La consecuencia es que pierden su autoestima.

Los criterios según los cuales los individuos se aceptan los unos a los otros como personas y la manera de demostrarlo, depende del tiempo, el lugar y los contextos culturales. Algunos de esos criterios se aplican al individuo (alguien que es un buen amigo, un hombre o una mujer sabios, generosos, religiosos...); en este caso hablamos de honor personal. Otros criterios para la aceptación social se aplican a la familia de la que procede el individuo. Este es el caso de las culturas del honor, que al mismo tiempo son culturas de grupo o culturas de familias.

# La familia como grupo

En una cultura de familias, la familia es más importante que el individuo. La familia se presenta como una unidad para ser reconocida como familia en su totalidad por las otras familias del entorno social, como un miembro semejante y de pleno derecho. Los miembros de la familia están unidos por amor, lealtad y fidelidad incondicionales. A cambio de ello, la familia protegerá y mantendrá a cada uno de sus miembros. Se espera de cada individuo que actúe en beneficio de la familia.

En todo grupo de personas que se organiza como una unidad, es casi inevitable una jerarquía y una distribución de tareas que concuerden con los códigos sociales y los morales. Gracias a la jerarquía pueden relacionarse con el grupo social al que pertenecen. La jerarquía discurre en general a través

de la línea masculina: el pariente masculino de más edad en vida es designado cabeza de familia y representa a la familia en las relaciones con el mundo exterior; pero también hay muchos grupos y familias en las que la jerarquía discurre a través de la línea femenina. Dentro de la familia los hombres y las mujeres se consultan sobre la "estrategia" a seguir, en nombre de la familia, para con las otras familias.

# El honor familiar colectivo

En el grupo, el honor es un bien común con cuya responsabilidad cargan todos los miembros, independientemente del tipo de jerarquía interna de la familia. El trato con las otras familias de la comunidad social se regula a través de códigos de conducta comunes. Estos códigos de conducta comunes son diferentes según la zona de procedencia y el grupo social.

Los miembros de una familia pueden alterar, mediante una "mala conducta", la relación de su propia familia con las otras familias de su entorno social. Además, hay actuaciones que no perjudican directamente a las demás familias, pero que van contra el orden público de la comunidad. Qué se entiende exactamente por "mala conducta", varía según qué comunidad sea la que se rige por el honor.

Aunque toda la familia es responsable de forma colectiva del comportamiento de cada uno de los miembros, el cabeza de familia responde por todos, y se espera de él o ella, que actúe contra la mala conducta o contra amenazas externas. El no actuar en contra de la mala conducta de otros se considera mala conducta del cabeza de familia y de su familia. El honor de la familia está entonces en juego.

## Sanciones sociales

La comunidad no quiere tener nada que ver con familias sin honor. Estas son familias cuyos miembros no han sabido acatar las normas sociales. Si el mal comportamiento es intolerable y el entorno social está al corriente, las demás familias de la comunidad pasan a establecer sanciones sociales. Estas sanciones pueden ser de gran trascendencia. Así puede ser que se acaben amistades o que los miembros de la familia sean agraviados o humillados. El resultado puede ser que se anulen compromisos o que fracasen matrimonios. En resumen, ciertas familias son rechazadas o perjudicadas gravemente.

Por supuesto que las sanciones sociales no se pueden producir, si el entorno social ignora lo sucedido. Entonces la familia todavía puede intentar encubrir el posible problema. En ese caso se considera que sí ha habido comportamiento intolerable, pero no se produce pérdida del honor: el entorno social todavía no está al corriente de lo sucedido o no ha impuesto aún sanciones. Además las sanciones no se llevan siempre a cabo, ni con mucho. Pero el miedo a que se impongan es, desde el punto de vista existencial, comparable al miedo a la muerte.

Tanto depende de ellas, que se intentará prevenirlas o detenerlas. Teniendo en cuenta el gran interés que tiene la familia en que sus propios miembros no incurran en mala conducta, o en que otros lleguen a pensar que ese sea el caso, los miembros de la familia vigilan mucho su comportamiento en público.

# Violencia por motivos de honor

Una pregunta muy importante es cuál es la reacción ante el mal comportamiento y (la amenaza de) pérdida del honor. Ello depende en gran medida de las circunstancias concretas y de la clase de supuesta amenaza, o violación del honor de la que se trate. Además, es de suma importancia si el entorno social está al corriente de ello o no. Un problema familiar interno en el que no están implicados terceros, se soluciona dentro de la familia. Mientras el entorno social no se entere ni se vea afectado directamente por el problema, este se puede solucionar dentro de los límites de la propia familia; disimulando y manteniéndolo en secreto.

Hablamos de pérdida del honor, solo cuando el entorno social está al corriente y presiona para que se recupere el honor. Entonces, la mala conducta no tiene por qué ir siempre acompañada de una forma mortal de limpieza del honor. En general, primero se buscan soluciones alternativas, antes de que alguien tenga que pagar con su vida una violación del honor. Por ello es muy importante saber en qué medida las correcciones y soluciones anteriores han tenido éxito o han fracasado. Y es que el miedo a las sanciones sociales aumenta, a medida que los problemas persisten y no se solucionan. En ese sentido, podemos hablar de una escala progresiva: en la medida en que el miedo a la divulgación y a las sanciones sociales aumenta, aumentará la severidad y el peso de las medidas tomadas.

Por esta razón, la capacidad de las familias para solucionar un problema, constituye un factor importante cuando se trata de prevenir la violencia y de que escale el proble-

ma. Unas familias manejan las tensiones que se presentan mejor que otras.

# Honor, violencia y elección de pareja

En muchas culturas la elección del futuro cónyuge es un asunto de familia en el que están implicados diferentes intereses. La familia de la chica desea para ella un marido bueno y solícito e igual familia política. También es importante que el marido y su familia cuenten con unos ingresos regulares que garanticen una vida segura. La familia del chico quiere una chica de actitud irreprochable. Después de todo, una nuera pasa a formar parte de la familia política. A partir de ese momento, la familia es responsable de todo lo que ella haga, ya que podría, con su actitud, deteriorar seriamente la reputación de la familia de su marido.

Es por esto que la elección de la pareja es demasiado importante como para dejarla únicamente en manos de los hijos. Lo que sí es verdad es que la mayoría de los y las jóvenes participan en la elección. Tienen derecho a rechazar al candidato o la candidata que han elegido sus padres, o a proponerlo ellos mismos. El derecho a rechazar a un candidato es también una importante norma islámica. Sin embargo, en algunas familias tradicionales o en familias en donde la comunicación es deficiente, el rechazar a un candidato se interpreta como una protesta contra las reglas de la jerarquía y una duda sobre las buenas intenciones de los padres. Al mismo tiempo, los padres a veces tienen segundas intenciones con respecto a un matrimonio. Pueden considerar que un matrimonio concertado beneficia a la

familia. En este contexto, tanto chicos como chicas, a veces, tienen que enfrentarse a la violencia e intimidación.

Los conflictos en torno a la elección del cónyuge, se consideran primordialmente como un mal comportamiento de los miembros de la familia, ya que en estos casos la jerarquía se somete a discusión y con ella la unidad familiar. La conducta de un miembro de la familia que reacciona desde dentro en contra de la jerarquía familiar (por ejemplo la autoridad de los padres) se interpreta frecuentemente como presagio de mala conducta social. Frecuentemente los padres establecen una relación directa entre la desobediencia de sus hijos y la pérdida, a corto o largo plazo, del honor colectivo de la familia. Y es que, la división de la familia se considera un desastre y, como consecuencia, no se permite cuestionar la autoridad de la generación de más edad. Unas familias manejan este tipo de conflictos con habilidad, otras son presas del pánico. Por eso los conflictos familiares de jerarquía dentro de una familia pueden ser bastante peligrosos y pueden conducir a la violencia por honor.

La elección del cónyuge de una persona que pertenece a una cultura del honor, en realidad siempre supone la implicación de varias familias. Esto hace que un conflicto en torno a la elección de pareja sea especialmente arriesgado, ya que la "mala conducta" enseguida sale, en mayor o menor medida, a la luz. Por añadidura, una relación amorosa prematrimonial significa un riesgo directo de violación del honor moral de la familia y se considera como un daño que afecta a la castidad de la joven. Cualquier señal en esa dirección tiene graves consecuencias para las posibilidades de casamiento de la joven y menoscaba la posición de la familia en el grupo social.

Un delito contra la moral, como puede ser una relación sexual prematrimonial es, probablemente, la mayor pesadilla de las familias, porque lleva de manera inevitable a medidas de gran trascendencia, tanto dentro de la familia como procedentes de la comunidad social. Si, por ejemplo, se trata de una relación sexual prematrimonial de la que la comunidad está al corriente (o en breve podrá estarlo), entonces, en realidad la única solución es casar a la joven o a la mujer en cuestión.

Por lo que, en el contexto de violencia por honor, el matrimonio forzoso es tanto una fuente de conflictos de honor como una medida para reparar la pérdida del mismo.

### De la mano contra los matrimonios forzosos

"DE LA MANO contra los matrimonios forzosos" es uno de esos proyectos que proporcionan un caudal de información sobre la vivencia de los jóvenes y sus padres respecto al matrimonio, el honor y la violencia. Para prevenir la violencia resulta fundamental comprender las estrategias que se aplican para evitar un matrimonio, o precisamente para imponerlo, así como los asuntos de fondo que juegan un papel al respecto. Es por eso que durante las reuniones se ha prestado atención explícita a esos asuntos. Estos conocimientos se utilizan también para afrontar la violencia por motivos de honor; por ejemplo, en la mediación de conflictos.

La información sobre códigos culturales y la importancia de los intereses en torno a ellos, han resultado de un valor crucial para prevenir el matrimonio obligado y la violencia por motivos de honor. El esfuerzo por parte de los

propios grupos de la comunidad ha constituido la clave del éxito. El proyecto "De la mano contra los matrimonios forzosos" es, visto así, como una joya. Son los pequeños pasos los que conducen al cambio.

El cambio de mentalidad de un grupo respecto a problemas como el matrimonio forzoso y la violencia por motivos de honor, no se consigue de una vez. Es un proceso que requiere dar diferentes pasos. Primero, hay que tomar conciencia de la existencia de un problema: la violencia por motivos de honor. Seguidamente, un grupo debe concienciarse de que el problema no le es ajeno: apropiación del problema. Solo cuando los individuos sean conscientes de que tienen un problema intentarán solucionarlo. Posteriormente, la concienciación del grupo de que se trata de un problema que ellos pueden solucionar: la motivación del grupo. A continuación hay que movilizar al grupo para que intente solucionar el problema. Esto resulta más sencillo si se facilitan instrumentos y actividades en la medida que den a la gente la oportunidad de utilizar sus ideas.

# Plan de medidas por etapas para detectar el problema y actuar

La violencia por motivos de honor es un problema complejo, con gran peligro de recrudecerse bajo determinadas circunstancias y en el que la presión del factor tiempo es alta. El uso exclusivo del sentido común resulta frecuentemente insuficiente. Sin embargo, es crucial evaluar cuidadosamente qué pasa exactamente y qué intervenciones se requieren. ¿Hay posibilidades de mediar o se debe poner a salvo inmediatamente a las víctimas?

Es imprescindible que los profesionales se den cuenta de que las rutinas que resultan de las acciones diarias y de los procedimientos de trabajo diarios de organizaciones e instituciones, pueden acarrear consigo riesgos y causar un agravamiento del conflicto. Por ejemplo, porque se filtre información delicada o porque el problema pase a ser del dominio público debido a la intervención negligente de instituciones en el caso. Por ello, es importante analizar críticamente la propia conducta y la de los colegas, tanto a nivel interno como externo. Manejar la información con cautela extrema y reservar la información delicada, en un principio, para un círculo (muy) limitado. Nunca recurrir precipitadamente a los familiares. Estos pueden estar implicados en la aplicación de medidas para la "limpieza del honor". Por la misma razón, nunca proporcione, sin motivos de peso, información a parientes. Hay que estar alerta ante los intentos conscientes de la familia de obtener información sobre la víctima y de averiguar su posible paradero.

# Ordenar la información

- Suceso:

¿Qué ha pasado? ¿Cuál es la naturaleza y el motivo del conflicto? ¿Quiénes están implicados en él?

- Ideas:

¿Qué piensa el afectado sobre lo que ha sucedido? ¿Qué piensa la familia según el/la afectado(a)? ¿De qué se preocupa el afectado? ¿De qué tiene miedo el afectado? ¿Qué piensa usted como profesional sobre la situación?

#### - Sentimientos:

¿Qué siente el interesado?: vergüenza, sentimientos de culpabilidad, etc.

#### - Conducta:

¿Qué ha hecho el interesado antes, durante y después del conflicto? ¿Cómo ha reaccionado la familia ante el conflicto? ¿Ha tomado medidas la familia? ¿Cuáles? ¿Qué medidas ha tomado el que interviene directa o indirectamente como profesional?

# Recabar información

Se debe hacer un estudio detallado de qué otras fuentes de información hay, además de los propios afectados. ¿Qué otras instituciones y organizaciones están ya implicadas en el caso, y (podrían) disponer de información pertinente? ¿Quiénes preceden y suceden en la cadena de ayuda o de prestación de servicios? Se puede discutir el caso, por ejemplo, en una reunión de trabajo; de forma anónima si fuera necesario, si aún no hubiera un motivo concreto para intercambiar información específica. Otros profesionales pueden ayudar a pensar sobre los pasos a seguir para poner en marcha la ayuda necesaria, y pueden informar sobre las posibilidades de actuación.

En los casos de violencia doméstica, existen equipos en los que participan diferentes organizaciones que pueden ofrecer una ayuda coherente a todo el sistema (familiar). Dentro de dichas redes, el intercambio de información está regulado de forma oficial, lo que hace posible la pronta detección de los

casos y el recabar información. Los coordinadores de las redes de asistencia social locales pueden ser un buen punto de apoyo. Se necesitan profesionales que hayan recibido una instrucción adicional para captar las señales de violencia por motivos de honor.

# Contacto con las personas implicadas

Si ya se está en contacto con las personas implicadas (víctimas), se intenta de forma activa conseguir información durante una entrevista. Pudiera ser que las mismas personas implicadas vayan directamente al meollo del asunto. En ese caso, hay que hacer preguntas concretas: ¿cuál es el problema? ¿de qué tienen exactamente miedo los afectados? ¿qué es lo peor que podría pasar? ¿qué ha pasado ya? ¿quiénes están implicados en el problema o quiénes están al corriente del problema? ¿hay personas que no deban enterarse bajo ningún concepto del problema? ¿existe el riesgo de que el problema pase a ser del dominio público? Si es así ¿cómo y cuándo?

Si se trata de la primera vez que se habla de los asuntos que nos inquietan con las personas implicadas, puede que sea hábil hacer un "movimiento envolvente". No nombrar directa y concretamente la sospecha de que se pueda tratar de un asunto de honor, pero es estrictamente necesario intentar comprender el contexto cultural de la persona, la naturaleza del conflicto y de qué manera experimentan el conflicto, tanto la persona afectada como la familia. ¿Hay indicios de que la manera de percibir el conflicto descanse en ideas colectivas del honor? ¿Influye la comunidad o el

entorno social en el conflicto? Hay que intentar determinar si se trata de un caso de mala conducta que puede originar la pérdida del honor, y en qué categoría se puede clasificar esta "mala conducta". Averiguar si ya se ha intentado corregir u ocultar la mala conducta, o si ha habido hechos anteriores que pudieran aclarar el trasfondo del miedo sentido por las personas implicadas.

Si se tiene que tratar con el total del sistema familiar, o no hay más remedio que enfrentarse a él, entonces es de importancia lo siguiente: teniendo en cuenta que la pérdida del honor puede traer consigo consecuencias desastrosas para la familia, todos los individuos implicados se consideran a sí mismos víctimas de los acontecimientos. Según un punto de vista imparcial, en eso no les falta del todo razón, si no se esperaban ni por lo más remoto un suceso, por ejemplo, como que su hija se vaya de casa. También se puede dar muy bien el caso de que otros conflictos hayan precedido al problema actual, sin que haya habido malos tratos (continuados). Hemos de darnos cuenta de que en el caso de violencia por motivos de honor, no se presentan fases sucesivas como en el caso de la espiral de violencia. Una acción basada en motivos de honor puede, perfectamente, efectuarse de forma aislada. Por lo general, la víctima actúa, según la perspectiva de la familia, de forma egoísta y puede causarle a la familia grandes problemas. Por eso es de gran importancia dirigirse a ella siempre con mucho tacto. Tomarse su punto de vista en serio, aunque no se comparta. Intentar, dentro de los márgenes de la ley, ayudar a encontrar soluciones alternativas para evitar la pérdida del prestigio y del honor. Ser práctico: quizás más tarde haya que deliberar con la familia sobre el regreso de la

víctima a la misma, o se intente prevenir que el asunto repercuta en otros miembros de la familia. Las posibilidades de mediar o de deliberar se reducen considerablemente en el momento en que, a causa de una intervención desafortunada, se ha deteriorado la relación.

Hay que escribir un informe con los resultados, una vez se hayan aclarado y completado las sospechas y las señales recibidas, con la información procedente de las redes de asistencia social, de las deliberaciones sobre el caso, o del propio afectado. Y no hay que olvidar tampoco aquí: ordenar la información por hechos, circunstancias, interpretaciones y fuentes de información.

# Una primera impresión del caso y el análisis del riesgo

¿Se trata de un conflicto o de una amenaza de conflicto en la que, según una primera estimación, influye el contexto cultural? Entonces se tendrán que considerar con detenimiento los posibles momentos de riesgo y de recrudecimiento del conflicto, y "predecir" para preparar posibles intervenciones. Esto requiere, además de un conocimiento profundo del caso en concreto y de la materia en general, la capacidad de calar en las redes sociales. Aquí es donde termina cualquier implicación autónoma en el caso.

De acuerdo con el enfoque, desde el que se ha trabajado con éxito en Rotterdam contra la violencia por motivos de honor, insisten en que en esta fase se denuncie y exponga el caso a las organizaciones expertas que, a su vez, saben encontrar el apoyo necesario en el momento preciso con las autoridades más competentes en la materia. Lo ideal es que se haya

recurrido en fases anteriores a los especialistas en la materia, para consultar, buscar apoyo y aclarar la situación. Si se les puede facilitar la información (ordenada) que ha sido recogida durante fases anteriores servirá de gran ayuda a los especialistas, que lo someterán a un análisis profundo. Además, también se puede ayudar tomando las siguientes medidas preventivas en consideración:

#### Puntos de atención

- Mantener la información en un círculo limitado.
- No implicar nunca a miembros de la familia, sin haber hecho antes una planificación familiar y un análisis profundo del asunto en cuestión, con colegas cuyo contexto cultural sea similar al de dicha familia o a conocidos, para actuar de intérpretes o para mediar.
- Nunca proporcionar, sin motivos claros, información a miembros de la familia, acerca del posible paradero de la persona afectada.
- No recurrir, sin más, a un miembro de la familia para que haga de intérprete; sólo se puede hacer, si las mismas personas afectadas indican que un determinado miembro de la familia es una persona de confianza, y si eso parece verosímil tras comprobarlo ("screening").
- No intentar imponer los propios valores, normas y soluciones a las personas implicadas y respetar los sentimientos de lealtad y deseo de seguir formando parte de su comunidad.

- Demostrar a la persona afectada que puede confiar en nosotros. No hay que apresurarse a emitir un juicio de valor sobre normas y valores desconocidos para nosotros o sobre una conducta, en nuestra opinión, ilógica. Mantener el contacto con las personas afectadas, de forma que se pueda vigilar la situación, incluso aunque aquellas no quieran tomar ninguna medida, o aunque se haya recomendado a la víctima que recurra a otra institución.
- Estar atentos a los riesgos que conllevan las rutinas diarias, procedentes de acciones y de procedimientos de trabajo de organizaciones e instituciones.

# CAPÍTULO 8

# ¿QUÉ DICE EL ISLAM SOBRE LA POLIGAMIA?

"No incurrís en falta en lo que hagáis de mutuo acuerdo" 124.

EL PERMISO de Al-lâh para la poligamia parece que se ciñe a cubrir una necesidad social en situaciones en las que han quedado viudas con hijos a su cargo. Por sorprendente que parezca, la cuestión de la poligamia en el Corán tiene que ver menos con el erotismo o la sexualidad que con la Seguridad Social. El contexto del descenso de la aleya que tolera la poligamia es muy claro y se justifica por el cuidado de los huérfanos:

"Y si teméis no ser justos con los huérfanos, casáos entonces, de entre las mujeres que sean buenas para vosotros, con dos, tres o cuatro"  $^{125}$ .

<sup>124.</sup> Corán, 4:24.

<sup>125.</sup> Corán, 4:3.

Como decía el gran jurisconsulto Ibn Yarir, la sociedad no puede proteger los derechos de los huérfanos entendiendo que solamente es un problema de orden económico, ni estableciendo orfanatos. La protección real de los huérfanos intenta lograrse estableciendo oportunidades de estabilidad a nivel afectivo, para encontrar un nuevo y eficaz sustituto del padre, que colabore en la educación del niño, que apoye a la madre en esa responsabilidad y que pueda proporcionarle un ambiente familiar, que le compense de alguna forma de la pérdida del anterior. Ambas exigencias -protección de huérfanos y de viudas- no son normalmente legitimadas, salvo en aquellas sociedades que las consideran de forma expresa. Las enseñanzas islámicas exhortaban insistentemente a ayudar a los miembros más vulnerables de su sociedad y para atender esta demanda, lo más frecuente por razones obvias siempre fue recurrir a la poligamia para poder ofrecer este recurso.

En épocas tradicionales, en algunos ámbitos rurales, o en casos excepcionales, la poligamia ha sido o sigue siendo la búsqueda de "solución" a ciertos problemas casi imposibles de resolver sin esta alternativa. El testimonio de las propias mujeres es el único baremo a valorar -una vez más- para considerar esta posibilidad, que -de no ser escuchado y tenido en cuenta- delataría la hipocresía moral de la que tantas veces se nos acusa en unas sociedades, donde la infidelidad y la traición se generalizan, mientras que las parejas que practican sinceramente la monogamia son tan escasas.

Sólo desde la perspectiva de evitar el engaño, y a pesar de los múltiples inconvenientes o fracasos en el intento, se podría considerar bajo muchas reservas, la existencia de la

poligamia en el islam. Pero, a pesar de esta afirmación inevitable, hay que reconocer que en nuestros tiempos ocurre y se aplica de forma afortunada en escasas ocasiones; lo cierto es que el abuso y las desgracias que se sufren por esta práctica superan con creces las escasas ventajas que pueda ofrecer a unas pocas mujeres. Pero hay que decir que ya no se puede seguir observando este fenómeno social ni desde los tópicos, ni desde la opinión de los hombres.

Evidentemente, sólo cuando fueran las propias esposas las que considerasen este trato conveniente para sus vidas, merecería ser considerada como opción legítima (excepcionalmente). En este caso -de nuevo- son las mujeres quienes tienen la última palabra. Y en esto, encontramos otra vez una consideración a tener en cuenta: La opinión de cada mujer es distinta y en esta situación no se puede escuchar la voz de una sola, pues cada una tiene sus propias razones, preocupaciones e intereses. Hay que intentar pues, comprender todos los motivos y condicionamientos. Por eso, el mismo Corán cuando habla de la necesidad de hacer justicia sobre este asunto, se rinde a la evidencia y afirma:

"No podréis ser equitativos con las mujeres aunque lo intentéis" 126.

Esta aleya se refiere precisamente, al hecho de convivir con más de una esposa y la inmensa dificultad de ser justo en el trato igualitario que todas merecen pero que no consiguen; así como también a la exigencia, deseos o necesidades de cada una de ellas, imposibles de complacer la

<sup>126.</sup> Corán, 4:129.

mayoría de las veces. Ibn Abbas relata el caso de Sauda - una de las mujeres del Profeta- que sintió la indiferencia de su marido, pero quería seguir casada con él y le propuso: "No me divorcies, y que mi día sea para 'Âisha". Esto es confirmado en otro hadiz en el cual, es la propia 'Âisha la que relata este dato:

"Cuando Sauda bint Zamah entró en años, ofreció su día en mi favor".

Del mismo modo que es prácticamente imposible practicar la poligamia de una forma justa, lo es también el intentar comprender cada situación conyugal fuera de los propios protagonistas o afectados. Lo que vemos a cierta distancia como extraño, se vive a nivel más íntimo de una forma muy distinta. Hay muchos factores psicológicos y emocionales en juego y no es fácil juzgar o incluso compartir la misma opinión sobre cada caso. Es cierto que en la mayoría de los países del mundo -incluso de mayoría musulmana- la poligamia es considerada un delito, así como también es verdad que la gran mayoría de mujeres musulmanas del globo no estarían dispuestas a aceptarla ni a compartir a su marido. Por lo menos, mientras puedan elegir.

Se ha comprobado desde la sociología y la antropología, que en épocas anteriores la poligamia pudo haber funcionado a nivel tribal o en culturas tradicionales con una soportable naturalidad. Pero en estos momentos, las sociedades que aplican esta práctica están, en general, gravemente desestructuradas y tienden a aumentar sus problemas domésticos con ella, en vez de minimizarlos como es su intención en un principio.

Aún así, y siendo conscientes del tabú que ha generado esta opción en el mundo occidental durante siglos, está emergiendo una nueva tendencia en este siglo XXI, llamada "Nueva poligamia occidental". Se está estudiando este fenómeno que va en aumento en estos tiempos, en que la relación clásica que ofrecía la sociedad para un matrimonio feliz e idílico no se cumple tampoco, a pesar de la presión psicológica y las medidas convencionales que pretenden conseguirlo.

La paradoja es que, en una cultura que oculta las relaciones "extra-matrimoniales" y que cree que debe soportar a cualquier precio la indisolubilidad del matrimonio, sea por motivos religiosos, morales, o simplemente materiales (económicos) o, por presión social/familiar, evitar sufrimiento y dolor a causa del abandono del hogar, esposa, hijos, entorno y costumbres adquiridas, crece sin embargo la moda de relacionarse con otras personas sexualmente, mientras se conserva el formato standard que los mantiene en el mismo estatus familiar y social. Son los llamados "matrimonios modernos o abiertos", y este tipo de acuerdos casi secretos no implica grandes cambios en la vida cotidiana ni responsabilidades con los amantes.

Pero el objetivo de nuestro análisis es valorar y cuestionar las propuestas, enfoques, tergiversaciones y alternativas islámicas. No es, juzgando el islam para declararlo como culpable o inocente, como se hace vulgarmente, sino planteando el uso y provecho que la humanidad hace (o podría hacer) de su historia, legado, actualidad y proyecto. Nuestro objeto de estudio no es una civilización antigua y exótica ni una leyenda mítica, sino una forma de vivir con arraigo real de máximo potencial para el mañana. Sobran los discursos política-

mente correctos, que no aportan las verdaderas herramientas para una reflexión a fondo. Es la comunidad muhammadiana la máxima responsable de su entendimiento y hay que trabajar desde dentro y compartir nuestras impresiones, para participar de ellas con todo el mundo.

No estamos diciendo, que los motivos religiosos que apoyaban la poligamia en el islam ayer sean una opción recomendable hoy, estando cada vez más cuestionados desde los propios musulmanes y musulmanas, no con poca razón. Es precisamente desde ese mismo punto de vista, que se confirman los problemas actuales sobre el tema, por lo cual, desde diversas corrientes del activismo islámico se intenta abolir.

Pero, para ser sinceros, cabe preguntarse si esta medida puede acabar con el machismo y con el trato injusto que siguen sufriendo las mujeres en sus relaciones con los hombres. Sabemos de antemano, que tal cosa no evitará la promiscuidad ni el engaño, y seguiría propiciando relaciones marginales que atentarán -como siempre, directamente-contra los derechos y la dignidad de las mujeres, sometidas, unas a la clandestinidad y otras a continuas mentiras.

El reto en el islam es siempre la voluntad de legitimar todas las relaciones, incluso las más complejas, para asumir de la forma más razonable posible cualquier situación, y sólo cuando no se cumplen los requisitos y los pactos, las partes implicadas se sienten defraudadas. No es fácil llegar a ciertos acuerdos, pero la nobleza reside simplemente en no traicionar. No se trata, pues, de definir "la verdad" como un absoluto, cuando sabemos que las realidades personales difieren en su grado de credibilidad y aceptabilidad para los demás.

La raza humana ha sido creada en tensión, lo cual es su medio de desarrollo para conseguir sus aspiraciones o intentarlo. En su necesidad vital de relacionarse aprende de sí misma, pero tiende al conflicto con la misma intensidad con que busca una vinculación más íntima. Mientras nos esforzamos en desarrollar una cierta habilidad para resolver nuestra dimensión emocional, el instinto afectivo nunca desaparece. Tampoco la necesidad de darle una respuesta, aunque no sea satisfactoria. Pero, el derecho a plantear la pregunta no obliga a fabricar una respuesta, menos aún como presunta "solución". El sano ejercicio de cuestionarse los problemas no los resuelve, pero manifiesta la sospecha de que siempre habrá la posibilidad de encontrar alternativas posibles. Buscarlas es una actitud legítima.

En cuanto a esta polémica, conviene informar objetivamente de un gran número de elementos a considerar para valorar el sentido de la poligamia que, desde el islam, no fue una nueva propuesta social, una innovación, sino una llamada de atención para reducir de algún modo su uso indiscriminado y prevenir algunos de sus riesgos. Nunca antes, desde ningún código civil ni religioso, se había contemplado la posibilidad de minimizar el efecto del abuso de la poligamia, ya que no había ningún tipo de restricción ni requisitos que la condicionaran ni limitaran. Antiguamente en el islam, era incluso una cuestión de honor, y podía llegar a convertirse en una obligación moral para un hombre casarse con la viuda de un pariente fallecido con hijos a su cargo, por ejemplo, y así el problema de los huérfanos disminuía. Este compromiso sigue muy arraigado, siendo una costumbre social obligatoria en muchos pueblos islámicos, por ejemplo, en Afganistán.

Sea cual fuere la opinión de cada cual en este tema, ésta puede cambiar con el tiempo, circunstancias o inclusive según el papel a desempeñar de cada persona en una situación semejante. Pero, lo que debe quedar claro, en cuanto a las mujeres musulmanas, es que siempre tienen el derechoque deberían utilizar- de exigir en su contrato matrimonial, las reglas que habrá que respetar su futuro marido sobre todos los asuntos y éste es uno de ellos. Lamentablemente, muchas musulmanas ignoran que el islam les ofrece este derecho. En el caso de que la esposa especifique una cláusula en la que prohíbe a su marido contraer nuevas nupcias mientras sigan casados, no hay ninguna posibilidad de contradecir esa condición: para volver a casarse debería divorciar a la primera esposa si no da su permiso.

Una de las cosas -y quizás la única ventaja real- a las que obliga la poligamia en el islam es a afrontar esa situación sin hipocresías. Todas las partes afectadas tienen que aceptar las condiciones de mutuo acuerdo. De esta forma, todos los hijos son legítimos, así como las mujeres, pudiendo exigir al marido todas las responsabilidades conyugales que eso conlleva a nivel legal. Conviene igualmente dejar claras por escrito u oralmente ante testigos, las estipulaciones que se exigen mutuamente, para que estas se conozcan entre los cónyuges por ambas partes y desde un principio, y establecer las pautas de comportamiento deseadas en el matrimonio.

Suponiendo que el esposo sea musulmán y su mujer no, él debe respetar del mismo modo que ella no acepte un segundo casamiento, y en tal caso, deberá optar por seguir con la primera o bien, divorciarse de ella para contraer

matrimonio con la segunda mujer. Lo mismo con la esposa musulmana, que por el hecho de serlo no significa en absoluto que tenga que consentir o soportar más que otra.

Teniendo en cuenta que existe una alternativa de divorcio, la mujer que prefiera seguir casada con su marido, a pesar de que éste haya encontrado a otra persona con quien quiere compartir su vida, debe aceptar civilizadamente esa nueva relación, en la que las dos mujeres tendrán los mismos derechos, siendo obligación del marido cumplir con las expectativas de ambas en todo lo posible, si quiere seguir con las dos en la forma lícita que se le exige.

El islam original facilitaba el matrimonio (nikah) -que como afirman Al-Yauhari o Al-Ashari- en el habla de los árabes significa relación sexual. E igualmente, explica cómo divorciarse si fuera necesario, estableciendo unas normas de respeto hacia las mujeres, que se traducen en el mejor trato pactado para una separación de mutuo acuerdo o que las perjudique a ellas lo menos posible. Las relaciones extramatrimoniales están prohibidas en el islam para hombres y mujeres; se consideran fornicación en el caso de que no tengan adquiridos otros compromisos, o adulterio si son casados.

Tampoco es islámico el concubinato, a pesar de haber sido practicado y justificado siglos atrás por los musulmanes. Era imprescindible casarse, incluso con las esclavas, para mantener relaciones lícitas con ellas, con lo cual se convertirían en libertas. Este es el motivo por el cual, encontramos un gran número de mujeres que llegan a convertirse en sultanas de un pueblo y lo gobiernan, habiendo

sufrido primero la condición de esclavitud hasta que el matrimonio las hizo libres <sup>127</sup>.

Las razones de la poligamia del profeta Muhámmad son harto reveladoras. Con Ramla bint Abî Sufyan se casó cuando ésta fue abandonada por su marido, con Umm Salama cuando murió su marido tras la batalla de Uhud, con Sauda bint Zam'a cuando enviudó y quedó en situación de necesitar la protección de un nuevo matrimonio. Con 'Â'isha y Hafsa fue un modo de reforzar los vínculos con sus padres, Abû Bakr y 'Umar. Con Safiyya bint Huyayy y Ÿuwayriya bint al Hârit como forma de establecer la paz con los clanes, ya que sus padres eran sendos jefes de estas tribus hostiles a los musulmanes. La única mujer virgen que tuvo Muhámmad fue 'Â'isha. Tampoco fue virgen su primera mujer, Jadiÿa, con la que estuvo casado de forma monógama durante veintiocho años. De hecho, Muhámmad era su tercer marido.

No obstante, sin la justicia, la poligamia se convierte en un *dzanb* (transgresión), como lo acredita el hadiz del Profeta:

"Quien teniendo dos mujeres, se inclina a una a cuenta de la otra, vendrá al Día del Juicio con uno de los lados de su cuerpo caído" <sup>128</sup>.

<sup>127.</sup> Estas afirmaciones les parecerán utópicas a quienes hayan comprobado los hábitos que los musulmanes han practicado durante siglos, en contra de nuestros comentarios. Sin embargo, hay que observar los indiscutibles datos históricos en los que se apoyan estos argumentos, así como las innumerables mujeres que consiguieron su libertad e incluso el poder político en cualquier lugar del mundo, gracias al islam. Desgraciadamente, esto no niega la arraigada costumbre de los árabes en la trata de esclavos, que injustificablemente continúa hasta nuestros días.

<sup>128.</sup> Transmitido por Ibn Mâÿa en el libro del matrimonio, tomo 1, página 633.

El islam no inventa la poligamia. La hereda de la costumbre judía que puede constatarse en los patriarcas de la Biblia. Lo que hace el Corán es legislar esa situación para que se acerque a la justicia:

"Pero si temeis no ser equitativos, casáos con una sola" 129.

La razón biológica determinante durante siglos fue la progenie. Este podría ser el motivo por el cual no se ha considerado la práctica poligámica de las mujeres. Mientras que el hombre podría concebir hijos y multiplicar la especie sin detenerse, la mujer tendría que esperar nueve meses de embarazo para cada hijo, siendo su salud la que se resiente en cada nuevo parto. Además, el vínculo matrimonial, se constituyó básicamente para establecer los lazos de parentesco. Hubiera sido imposible establecer la consanguineidad paterna, en caso de que fuera la esposa embarazada quien tuviera más de una relación. No obstante, como comenta Muhámmad Asad con respecto a la aleya anterior:

"El problema espiritual del matrimonio, por ser imponderable y estar, por ello, fuera del ámbito de la ley, queda a la discreción de los cónyuges".

Actualmente, desde los movimientos reformistas del islam, hombres y mujeres condenan en general la práctica de la poligamia y exigen que el comportamiento masculino sea más islámico y menos machista, en vista de lo acontecido y del mal uso que se le ha dado, aunque siguió permitida en el islam, a pesar de sus inconvenientes, para prote-

<sup>129.</sup> Corán, 4:3.

ger a las mujeres. Sin embargo, su utilización egoísta y patriarcal, convierte otra vez a las mujeres en víctimas del propio sistema que pretende protegerlas.

# CAPÍTULO 9

# ¿SE PRACTICA LA PLANIFICACIÓN FAMILIAR EN EL ISLAM?

"El padre no hará sufrir a la madre por causa del hijo, ni la madre hará sufrir al padre por causa del hijo" <sup>130</sup>.

HISTÓRICAMENTE, nos encontramos en diferentes códigos legislativos según los intereses colectivos y politicos del momento: en tiempos de Moisés, el Faraón ordenó la muerte de los varones nacidos de la poblacion judía. En el *Código de Hammurabi*, rey de babilonia, el incesto, el adulterio y el aborto eran castigados con la muerte. El Imperio Asirio -como todos los estados militares- animaba al aumento de los nacimientos, y el aborto era un crimen capital. Una mujer que se provocaba el aborto -incluso si moría en el intento- era emparedada. Los espartanos

<sup>130.</sup> Corán, 2:231

reunían un consejo de ancianos que decidían entre los recién nacidos los que no vivirían, si nacían con deficiencias y deformidades. Romanos, chinos, árabes, practicaban el infanticidio. En la Arabia preislámica, esta práctica se daba en numerosas tribus y afectaba sobre todo a las niñas. El Corán pone fin a esta costumbre:

"Y cuando se interrogue a la niña enterrada viva por qué crimen se la mató" <sup>131</sup>.

Hay numerosos hadices, además, que hablan de la bendición que supone tener hijas:

Relató Abu Huraira que "quien tiene tres hijas y ha tenido la generosidad de darles cobijo, educarlas y cubrir todas sus necesidades, Al-lâh le entrega un paraíso por su cariño hacia ellas". Preguntó uno de los compañeros: "¿Y si son dos?" Y el Profeta respondió: "Y dos también". Y preguntó otro: "¿Y una?" Y respondió: "Y una" 132.

Ibn Abbas relató otro hadiz en el que el Profeta dijo: "Quien tiene una hija y no pensó nunca en enterrarla ni humillarla, ni prefirió a los varones sobre ella, entrará directamente al Paraíso" <sup>133</sup>.

En nombre de la religión, los dirigentes de la revolución iraní condenaron el control de la natalidad a principios de los años ochenta. Unos años más tarde, ante la explosión demográfica y los problemas que surgieron de esa pro-

<sup>131.</sup> Corán, 81:8-9.

<sup>132.</sup> Al-Hakim, Al-Dhabi.

<sup>133.</sup> Sunnan Abu Daud.

puesta, se impuso una política totalmente opuesta, siempre en nombre de la religión.

Los antiguos *fuqahâ* <sup>134</sup> eran tolerantes en el tema del aborto, en comparacion a algunos de hoy que ocultan la permisividad que se daba en este asunto. Al menos, no se crearon polémicas ni se emitieron juicios morales ni sentencias al respecto. Los propios hadices hablan de metodologías utilizadas en la época. Actualmente, existen muchas más formas de evitar el embarazo y la forma de interpretación y uso es muy diversa. Lo que no se hace nunca desde el islam es utilizar la abstinencia como método anticonceptivo. Pero, en general, la gente tiene su propia visión y lo más habitual en el islam es que la pareja decida cómo actuar en una cuestión, en la cual, los dos son responsables.

El islam no prohíbe la anticoncepción. El Profeta era consciente de las grandes dificultades económicas provocadas por el exceso de hijos en una situación de pobreza, por lo que consideró lícita la prevención pero en ningún caso el infanticidio. Los árabes preislámicos utilizaban el 'azl (literalmente "separación", llamado también coitus interruptus) como método y cuando le preguntaron a Muhámmad si podían seguir prácticándolo, el Profeta no encontró inconveniente en ello, sólo puso, como condición para su licitud, que la esposa estuviera de acuerdo. Otra tradición dice que "la peor calamidad es tener muchos hijos y poco sustento", este lema se menciona mucho en las campañas de planificación familiar en los países musulmanes.

<sup>134.</sup> Las personas que se dedican al derecho y a la Jurisprudencia. El sentido de *fiqh* en el Corán es *"conocimiento profundo"*, pero con el tiempo cambió su significado por *"conocimiento normativo del islam"*.

La medicina árabe medieval menciona un buen muestrario de métodos anticonceptivos y los recomendaba para el control de la natalidad.

En el islam hay sobrados argumentos para considerar lícito el control de la natalidad, pero aun así, la aceptación o no por parte de los ulemas (oficiales) no está en función de la letra y el espíritu del hadiz o de la realidad social, sino más frecuentemente en lo que ordenen los gobernantes. Conocida es la anécdota de un famoso predicador egipcio contemporáneo, que fue llamado recientemente a un programa de televisión, en el que se debatía sobre el control de la natalidad y antes de empezar el debate preguntó: "¿Debo hablar a favor o en contra?". El gran "ulema" no era más que la voz de su amo y su ciencia religiosa estaba totalmente al servicio de lo que le ordenaran defender las altas instancias del poder terrenal.

Sin embargo, en el floreciente Al-Ándalus del S.XIV (e.c) -que gozaba de eminentes médicos y sabios-, este tema se trataba sin reparos y las mujeres sabían utilizar remedios y hierbas para evitar el embarazo, así como para muchos otros usos. Tenemos en la Urÿuza fi Tibb de Ibn Al-Jatîb un poema sobre medicina, que relata cantidad de recetas populares. Entre ellas, encontramos:

"La hinchazón y el aborto pueden sobrevenir causando ambos enfermedad:
Extrae del útero el excedente no maduro con hierra picra por ser lo más efectivo conocido; Óleo de bálsamo frito también como tópico duro y con ruda unta;

Baños de asiento sobre aguas de los medicamentos que curan ¡Permítalo Dios! Ruda, granos de cuscuta, comino, v el tratamiento sigue. Píldoras fétidas en el aborto prescribe cada diez horas Y mile y rosas o píldoras de alóe, porque resultan beneficiosas (...) Si retención de placenta acontece o de feto por el tamaño o porque está muerto, no te preocupes, insufla saponaria y la práctica del ejercicio destaca: Caminar o saltar prescribe lo que quieras v del cordial 135 haz uso (...) La concepción se impide sin disputa con jugo de menta antes del coito y menta como sea que su aplicación sea y pimienta para el coito mejorar. Para abortar sin consideración: mirra, asafétida y ruda, altramuces en coción con mirra y ruda abortivos fuertes son 136.

<sup>135.</sup> El "cordial" se refiere al sexo (la vagina).

<sup>136.</sup> Vázquez de Benito, Concepción, Ciencias de la Naturaleza de Al-Ándalus V. Capítulo "Sobre las vulvas: cómo humectar y calentar, cómo hacer placentero el coito, cómo secar, cómo perfumar, cómo agrandar el pene, cómo procurar la concepción, cómo impedirla y cómo abortar". Urÿuza fi Tibb del médico granadino, Muhámmad b. AbdAl-lâh b. Al-Jatib. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

El tema del aborto tiene ciertamente unas limitaciones, aunque se considera justificado en muchas situaciones: la salud de la madre es principal y en eso no se hacen concesiones. Sin embargo, el propio aborto tiene consecuencias en la salud -física-psicologica- de la mujer, y a veces muy graves. Por este motivo es recomendable la contracepción para no tener que plantear la necesidad del aborto que, evidentemente, cuanto más avanzado esté el embarazo más perjudica la salud materna y más conflicto moral provoca respecto a la criatura. A pesar de todo, hay otras razones para pensar en el aborto, como por ejemplo la pobreza extrema, las malformaciones en el feto y la violación <sup>137</sup> que también puede hacer tomar esta decisión, aunque a veces se continue el embarazo incluso en condiciones tan duras. Sobre la pobreza, el Corán recomienda no tener miedo:

"No matéis a vuestros hijos por temor a la pobreza. Nosotros los proveemos a ellos y a vosotros. Matarlos es un grave error" 138.

Pero también se acepta una mentalidad menos atrevida en este sentido. La escuela islámica que va más lejos en el tema del aborto es la hanafí. En el islam se considera que el embrión no es un ser humano hasta que no le llega el hálito que le da su *nafs*. La cuestión es cuándo exactamente le llega *"este soplo"*, y en esto es donde surge la más amplia discusión. Esta escuela dice que se puede autorizar la interrupción del embarazo hasta el cuarto mes (a los 120 días después de la concepción).

<sup>137.</sup> En caso de violación tiene que ser la mujer quien decida si quiere continuar con el embarazo o no.

<sup>138.</sup> Corán, 17:31.

"A partir de un extracto de un líquido insignificante, después le dio el equilibrio y le dio su rûh" 139.

"Creó al ser humano de un coágulo" 140.

El Profeta dijo 141:

"Ciertamente, cada uno de vosotros, cuando ha sido creado en el vientre de su madre era primero una gota <sup>142</sup>, después durante un tiempo sangre coagulada <sup>143</sup>, después un trozo de carne <sup>144</sup>, y después se insufla el alma".

El proceso es claro dentro del contexto coránico sobre la creación humana:

"Lo hemos puesto en forma de gota de esperma en un lugar seguro." Luego convertimos el esperma en un coágulo. Después convertimos el coágulo en un trozo informe. Luego formamos los huesos de esa masa embrionaria. Más adelante recubrimos los huesos con carne y por último lo transformamos en otra creación" <sup>145</sup>.

Según la sutileza de esta percepción, la persona formada completamente es ya *"otra creación"*; pero no tenemos realmente en este dato ningún elemento para determinar la

<sup>139.</sup> Corán, 32:8-9.

<sup>140.</sup> Corán, 96:2.

<sup>141.</sup> Hadiz transmitido por Abû Abderrahman AbdAl-lâh ibn Mas'ud.

<sup>142.</sup> nufla: partícula germinal.

<sup>143. &#</sup>x27;alaq: fase en la que el embrión se agarra a la matriz.

<sup>144.</sup> *mugda*: forma de "*mordisco*" sin forma humana en fase de desarrollo de órganos y miembros.

<sup>145.</sup> Corán, 23:13-14.

edad exacta del feto. Aún así, actualmente la ciencia puede responder sobre las etapas embrionarias sin contradecir en absoluto las fases que describe explícitamente el Corán.

El feto es producto de la concepción de una hembra vivípara antes de nacer. La tradición judía, así como la islámica, definen la persona viva como tal cuando respira. Hay un concepto importante en árabe que hay que estudiar para hablar de esta cuestión: nafs es el yo, el ego, el alma, el sí mismo. Nafs se traduce a menudo como "alma" pero si le damos este sentido salimos de las lenguas semíticas. Dentro de su propio universo, si la nafs es "respiración" quiere decir que es "vida". Comenta Abdelmumin Aya en su exégesis del Libro: "No dejes a tu nafs irse con el suspiro (hipo)" 146, que la relación "muerte-expulsión del aire" queda patente en la antigua expresión "ha estortunado" ('atasa ar-raÿul) cuando quiere decir "ha muerto". Hay otro término muy importante que es el rûh (viento, aliento, respiración). Se interpreta a menudo que el rûh es de Al-lâh y que entonces "habita" dentro de ti. Pero si tú eres gracias al rûh eso no significa que sea parte de ti; te mueve y desarrolla, pero desde el islam no puedes decir "mi rûh", y sin embargo sí puedes decir "mi nafs". Precisamente porque el Corán dice que el rûh pertenece al ámbito de Al-lâh. Nos referimos a toda esta escatología porque la clave del significado e interpretación, desde el punto de vista del que se denomina creyente depende de cuándo se supone que se introduce este hálito divino (rûh) en el feto.

<sup>146.</sup> Corán, 35:8.

## Capítulo 9

"Se puede considerar el acto de respirar la primera vez del recién nacido como el período permitido de interrupción voluntaria del embarazo, es decir, hasta el nacimiento de la criatura (con la primera bocanada de aire). La otra opción es concentrarse en la capacidad de respiración y su desarrollo. Pero entonces, ¿puede una opinión médica determinar a partir de qué edad el sistema respiratorio del niño -intrauterino- es funcional? Es interesante notar que, de hecho, la posibilidad de salir adelante de un recién nacido prematuro depende sobre todo de su capacidad de respirar" 147.

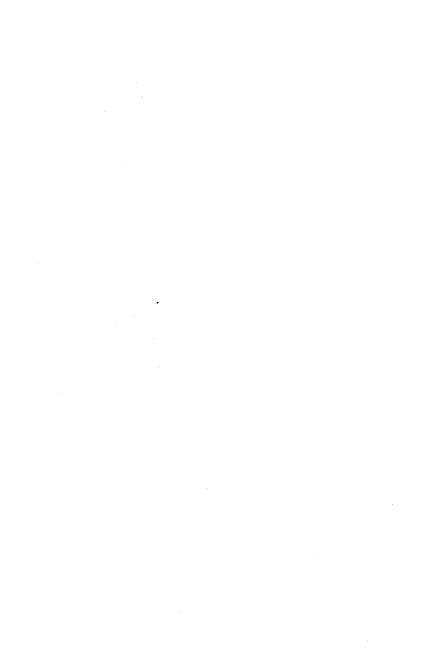
Hay diversos factores y criterios para evaluar esta cuestión. El islam defiende la vida del ser humano y esto tiene un peso contundente en todo tipo de argumentación:

"Quien mate a un ser humano -no siendo por compensar un asesinato o porque ha sembrado la corrupción en la tierrasería como si hubiera matado a toda la humanidad, y quien salvara una vida sería como si hubiera salvado las vidas de toda la humanidad" <sup>148</sup>.

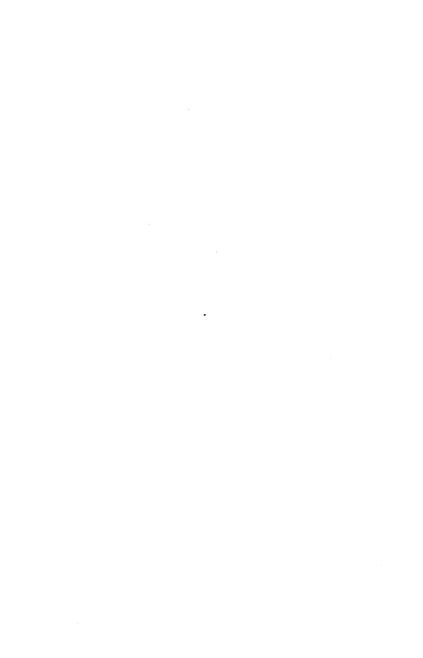
A pesar de esta predisposición por la vida, por su defensa y conservación, el islam permite decidir en esta cuestión según las condiciones y circunstancias de los padres, pero sobre todo de la madre, pues su salud y bienestar es prioritaria. El juicio sobre el aborto siempre se sitúa en una posicion incómoda entre la moralidad o los principios éticos, la conveniencia personal y el contexto histórico y cultural de cada momento en cada lugar.

<sup>147.</sup> Dr. Abdallâh con la colaboración del Dr. Kuhn del Servicio de Neonatos del Hospital de Hautepierre en Strasbourg (www.oumma.com).

<sup>148.</sup> Corán, 5:32.



# TERCERA PARTE



## CAPÍTULO 10

## ¿PROHIBIDA LA MÚSICA?

"La mayor parte de los musulmanes que cometen negligencias, son los que preguntan si está prohibido lo que no lo está y acaba prohibiéndose por causa de su pregunta" 149.

DECIDIR si el canto y música instrumental son lícitos o no, es uno de los más insólitos caballos de batalla del fundamentalismo islámico actual. Y este capítulo lo dedicamos íntegramente a una de las mejores fuentes <sup>150</sup> a las que podemos recurrir para tal cuestión, que son las de nuestro gran sabio, Abû Muhámmad ibn Haçm de Córdoba, que escribe lo siguiente:

<sup>149.</sup> Hadiz transmitido desde un isnad seguro por Sa'd ibn Waqqás.

<sup>150.</sup> Traducción del árabe de Abderrahmán M. Maanán.

"Al-lâh te asista, y también a mí, con Su favor, y nos ayude con Su gracia para reconocer Sus verdades. Tú deseas que te explique si el canto con música instrumental es lícito o ilícito, puesto que nos han llegado algunas tradiciones (ahâdîz) que lo prohíben y otras que lo permiten. Voy a exponer las tradiciones que lo prohíben y señalaré los defectos de que adolecen ('ilal), y luego registraré las tradiciones que lo permiten y demostraré su autenticidad, si Al-lâh quiere, pues Al-lâh es el que ayuda a encontrar la verdad.

## Las tradiciones que lo prohíben son éstas:

- 1) La que transmitió Sa'id ibn Abí Razin, tomada de su hermano; quien la recibió de Layz ibn Abi Salim, y éste de 'Abd ar-Rahmân ibn Sábit, y éste de 'A'isha Madre de los creyentes, y ésta del Profeta -sobre él sea la paz-, quien dijo: "Al-lâh ha prohibido las cantoras, ha prohibido venderlas, pagarlas, enseñarles (el canto) y escucharlas".
- 2) Transmitió Láhiq ibn Husayn ibn `Umar, que Ibn Abû-l-Ward al-Maqdisi refirió lo siguiente: Nos contó Abú-l-Murayyá Dirár ibn 'Ali ibn `Umayr el qádi a1-Yayláni, quien lo tomó de Ahmad ibn Sa'id, y éste de Muhámmad ibn Kutayyir al-Himsi, y éste de Faray ibn Faddála, y éste de Yahyá ibn Sa'id; y éste de Muhámmad ibn al-Hanafiyya, y éste de `Ali ibn Abi Tálib, lo siguiente: Dijo el Enviado de Al-lâh: "Cuando mi nación practique quince cosas que acarrean la ruina, es decir: cuando sea el dinero todopoderoso; y la lealtad perseguida; y el diezmo forzado; y el hombre se humille a su esposa, y desobedezca a su madre y maltrate a su padre; y se alcen las voces en las mezquitas; y el príncipe del pueblo sea el mayor malvado; y se honre a un hombre por temor al daño que pueda

bacer; y se vistan de seda; y se utilicen cantoras e instrumentos musicales; y cuando el último de esta nación maldiga al primero de ella: entonces serán castigados con un viento rojo, transformados en monstruos y aniquilados".

- 3) Transmitió Abú `Ubayda ibn Fudayl ibn `Iyád, tomándolo de Abú Sa'id, mawlá de los Banú Hásirn, llamado `Abd al-Rahmán ibn `Abd Alláh, quien lo recibió de `Abd al-Rahmán ibn al-'Alá', y éste de Muhámmad ibn al-Muháyir, y éste de Kaysán, mawlá de Mu'áwiya, y éste de Mu'áwiya, que "el Enviado de Al-lâh -Al-lâh lo bendiga y salve- prohibió nueve (cosas), entre ellas el canto (al-giná'), el llanto de plañideras, la reproducción de figuras, la poesía, el oro, las pieles de animales, la seda gruesa y la seda fina".
- 4) Transmitió Salám ibn Miskin, tomándolo de un shayj que conoció a Ibn Mas'úd, lo siguiente: "El canto (al-giná') engendra descreimiento hipócrita (nifáq) en el corazón".
- 5) Transmitió `Abd al-Malik ibn Habib, tomándolo de `Abd al`Aziz al-Andalusi, quien lo había recibido de Ismá'il ibn 'Ayas, y éste de 'Ali ibn Zayd, y éste de al-Qásim, y éste de Abú Umámá, que había oído al Enviado de Al-lâh decir lo siguiente: "No es lícito instruir a las cantoras, ni venderlas, ni comprarlas, ni utilizarlas, pues el lucrarse con ellas es cosa prohibida. Al-lâh reveló esto en Su Libro (cuando dice): "Entre los hombres, hay algunos que, faltos de conocimiento, compran relatos de recreo para extraviar a otros del camino de Al-lâh" (Alcorán, XXXI-5). Y ¡por Aquél en cuyas manos está mi alma! siempre que un hombre levanta su voz con el canto, le acometen dos demonios que con sus pies le golpean pecho y espalda hasta que se calla".

- 6) También según `Abd al-Malik ibn Habib, quien lo había tomado de al-Uwaysi, y éste de `Abd Alláh ibn `Umar ibn Hafs ibn `Asim, el Enviado de Al-lâh había dicho: "Ciertamente el oído del cantor está en la mano de un demonio, que le hace temblar, hasta que se calla".
- 7) También según `Abd al-Malik ibn Habib, quien lo tomó de Ibn Mu'in, y éste de Músá ibn A'yan, y éste de al-Qásim, y éste de Abú Umáma, el Enviado de Al-lâh había dicho: "Ciertamente Al-lâh prohibió instruir a las cantoras, comprarlas, venderlas y comer con el producto de su precio".
- 8) Bujári registra lo siguiente: Refiere Hisám ibn 'Ammár, quien lo tomó de Sadaqa ibn Jálid, y éste de 'Abd al-Rahmán ibn Yazid ibn Yábir, y éste de 'Atiyya ibn Qays al-Kilábi, y éste de 'Abd al-Rahmán ibn Gánim al-Ash'ari, y éste de Abú 'Amir ó Abú Málik al-Ash'ari, quien había oído al Profeta -sobre él sea la paz- decir lo siguiente: "Ciertamente, en mi nación, existirán algunas gentes que considerarán lícito el uso de la seda gruesa, la seda fina, el vino y los instrumentos musicales".
- 9) Transmitió Ibn Sufyán, quien lo recibió de Ibráhim ibn `Utmán ibn Sa'id, y éste de Ahmad ibn al-Gamr ibn Abi Hammád, en Emesa, y de Yazid ibn `Abd al-Samad, y estos dos de `Ubayd ibn Hishám al-Halabi, apellidado Abú Nu`aym, y éste de `Abd Alláh ibn al-Mubárak, y éste de Málik, y éste de Muhámmad ibn al-Munkadar, y éste de Anas, que el Enviado de Al-láh había dicho: "Aquél que escuche a una cantora, (sepa que), el día del juicio, se derramará plomo derretido en sus oídos".
- 10) También según Ibn Sha'bán, que lo tomó de su tío, y éste de Abú `Abd Alláh al-Dawri, y éste de `Ubayd Alláh

al-Qawáriri, y éste de `Imrán ibn `Ubayd, y éste de `Atá' ibn al-Sá'ib, y éste de Sa'id ibn Yubayr, y éste de Ibn `Abbás, quien comentando las palabras de Al-lâh -glorificado y ensalzado sea-, "Entre los hombres, hay algunos que compran relatos de recreo para extraviar a otros del camino de Al-lâh, había dicho: Se trata del canto (al-giná')".

- 11) Transmitió Abú Bakr ibn Abi Sayba, tomándolo de Zayd ibn al-Habbáb, y éste de Mu'áwiya ibn Sálih, y éste de Hátim ibn Hurayz, y éste de Málik ibn Abi Maryam, quien dijo: Vino a vernos `Abd al Rahmán ibn Gánim y nos refirió que les había contado Abú Málik al Mari que había oído al Profeta -sobre él sea la paz- decir lo siguiente: "Gentes hay en mi nación que beben vino dándole otro nombre, que tocan instrumentos musicales sobre sus cabezas, y utilizan cantoras, y por los cuales Al-lâh arrasará la tierra".
- 12) También transmitió que "Al-lâh -ensalzado sea- ha prohibido dos voces malditas: la voz de la plañidera y la voz de la cantora (muganniya)".

## Estudio crítico de dichas fuentes:

EN TODO esto no hay nada de verdad, pues son relatos apócrifos: Por lo que se refiere a la tradición de `A'isha -Al-lâh esté satisfecho de ella- (n° 1), la transmite Sa'id ibn Razin, que la tomó de su hermano, y nadie sabe quién ha sido ninguno de los dos.

En la tradición de `Ali -Al-lâh esté satisfecho de él- (n° 2), todos los transmisores citados hasta Yahyá ibn Sa'id no se sabe quienes han sido. En cuanto a Yahyá ibn Sa`id, no

transmitió ni una palabra de Muhámmad ibn al-Hanafiyya, pues no le alcanzó.

En la tradición de Ibn Mas'úd -Al-lâh esté satisfecho de él- (n° 4), se alude a un *Shayj* que no se nombra y al que nadie conoce. En la tradición de Mu'áwiya (n° 3), se cita a un Kaysán que no se sabe quién es, y a Muhámmad ibn Muháyir que es dudoso (da'if). En ella se prohíbe también la poesía, la cual era cosa permitida.

Las tradiciones de `Abd al-Malik ibn Habib (nos 5, 6 y 7), todas ellas son falsas (*hâlika*). En la de Abû Umáma (n° 5), se cita a Ismá'il ibn 'Ayash, que es dudoso (*da'if*), y a al-Qásim (citado también en la n° 7) a quien le ocurre lo mismo.

La tradición aducida de al-Bujári (n° 8), no la registra este autor con el *isnâd* reglamentario, pues se limita a decir: "Refiere Hishám ibn 'Ammár..." y luego sigue hasta Abû 'Amir o hasta Abû Málik, y no se sabe quién es este Abû 'Amir.

Las tradiciones de Ibn Sha'bán (n° 9 y 10) son falsas (hâlika): La de Anas (n° 9), es recusable (baliyya) porque se transmite por desconocidos, y no fue nunca transmitida por los discípulos fidedignos de Málik. La segunda tradición, se registra como procedente de Makhúl quien la había recibido de `A'isha, cuando aquél jamás alcanzó ni conoció a ésta; por otra parte, existen en él transmisores desconocidos, como Hâshim ibn Násih y `Umar ibn Músá; además, está truncado. La tercera (n° 10) viene tomada de Abú `Abd Alláh al-Dawri, que no se sabe quién es.

La tradición de Ibn Abi Shayba (n° 11) aparecen Mu'áwiya ibn Sálih, que es dudoso (da'if), y Málik ibn Abi

## Capítulo 10

Vlaryam que no se sabe quién es. En cuanto a la prohibición de las dos voces (n° 12), no se sabe quién la ha transmitido.

Así, cae absolutamente todo lo que afecta a esta parte.

Por lo que toca a la explicación dada a las palabras de Allâh -ensalzado sea- (no 10): "Hay algunos hombres que compran relatos de recreo...", diciendo que aquí se trata del canto (al-giná'), tal interpretación no procede del Enviado de Allâh, ni se atestigua en ninguno de sus Compañeros; únicamente es la opinión de un comentarista que no aporta ninguna prueba documental a su criterio, y lo que así se dice no es aceptable. Pero, aunque fuera cierto, no habría que entender que alude sólo al canto, pues Al-lâh -ensalzado sea- sigue diciendo: "... para extraviar a otros del camino de Al-lâh"; y todo lo que puede provocar este extravío es una ofensa y un delito, aunque se trate de la compra de un libro sagrado o de la enseñanza del Al-Qur'ân. En Al-lâh está el remedio.

Pero no hay nada de cierto en ello, pues Al-lâh -ensalzado sea- ha dicho: "Ya se os ha explicado con detalle lo que se os ha prohibido" (Alcorán, VI, 119). También ha dicho ensalzado sea-: "El es quien creó para vosotros todo lo que existe en la tierra" (Alcorán, II, 27). Y el Enviado de Al-lâh, en la línea de Sa'd ibn Waqqás, línea sólida, ha dicho: "La mayor parte de los musulmanes que cometen negligencias, son (los que preguntan por algo) que no está prohibido y queda prohibido por causa de su pregunta".

Queda claro, pues, que todo lo que Al-lâh -ensalzado sea- nos prohibió, nos lo ha explicado con detalle, y que aquello cuya prohibición no nos consta detalladamente, está permitido.

Muslim ibn al-Haÿÿâÿ registra (la siguiente tradición) tomada de Hárún ibn Sa'id al- Ayli, quien la recibió de `Abd Alláh ibn Wahh, y éste de `Amr ibn al-Háriz, y éste de Ibn Shiháb y éste de `Urwa h, az-Zubayr, y éste de `A'isha, Madre de los Creyentes, según la cual, "Abû Bakr entró a verla en los días de Miná, cuando con ella estaban dos esclavas cantando y tañendo, mientras el Enviado de Al-lâh estaba arrebozado en su manto; Abû Bakr quiso arrojar de allí a las esclavas, pero el Enviado de Al-lâh se destapó y dijo: "¡Déjalas, Abú Bakr, que son días de fiesta!".

También registra Muslim, procedente de `Amr ibn al-Háriz, quien lo tomó de Muhámmad ibn `Abd ar-Rahmán, y éste de `Urwa, y éste de `A'isha, que ésta refirió lo siguiente: "Entró el Enviado de Al-lâh, cuando dos esclavas estaban cantando una canción excitante, y se acostó en el lecho volviendo la cara; entonces entró Abú Bakr, quien me reprendió, diciendo: ¡El canto de Satán en la casa del Enviado de Al-lâh! -Pero éste se volvió a él y le dijo: ¡Déjalas!".

Si se dice que Abú Usáma transmitió esta tradición tomándola de Hishám ibn `Urwa, que éste había tomado de su padre y en la que dice: "No eran cantoras", se puede replicar que `A'isha dice que "cantaban" (tuganniyáni), con cuya palabra se documenta el "canto" (al-giná') de ellas, aunque no fueran (propiamente) "cantoras", es decir, "expertas" (en el canto); y el Enviado de Al-lâh, al oír decir a Abû Bakr: "El canto de Satán", desaprobó sus palabras, pero no desaprobó el canto de las dos esclavas. Esta es la prueba que nadie ha contradicho y que siempre se ha considerado auténtica.

Transmitió Abú Dáwúd al-Siÿistáni, tomándolo de Ahmad ibn `Ubayd al-'Adáni, quien lo había recibido de al-Walid ibn Muslim, y éste de Sa'id ibn `Abd al-`Aziz, y éste de Sulaymán ibn Mûsá, y éste de Náfî`, quien refirió lo siguiente: "Oyó Ibn 'Umar una flauta y puso sus dedos sobre sus oídos, apartándose del camino, y luego dijo: Nafî, ¿oyes algo? - Contestó éste: No. - Entonces levantó sus dedos y dijo: Estuve con el Enviado de Al-lâh y oyó algo igual a esto, y obró de forma igual a ésta". - Si hubiera sido una negligencia, el Enviado de Al-lâh no hubiera permitido a Ibn `Umar escucharlo, y Ibn `Umar tampoco hubiera permitido a Náfi' escucharlo. Sin embargo sobre él sea la paz- repugnaba para sí todo lo que no fuera acercarse a Al-lâh, como repugnaba el recostarse para comer, el enjugarse con su ropa después de lavarse y de perfumarse, el poner cortinas de brocado sobre la puerta de 'A'isha o sobre la puerta de Fátima -Al-lâh esté satisfecho de ellas-, y como repugnaba en extremo - sobre él sea la paz - que en su casa hubiera un dinar o un dirham. Únicamente su misión sobre él sea la paz - fue prohibir lo reprobable y ordenar el bien. Si aquello hubiera sido una negligencia, no se hubiera limitado -sobre él sea la paz- a taparse los oídos, sin ordenar que se suprimiese, prohibiéndolo. Pero no hizo -sobre él sea la paz - nada de eso, sino que lo dejó seguir y él se alejó. Está claro, pues, que es cosa lícita, aunque el abstenerse sea más meritorio, como ocurre con las demás cosas superfluas pero lícitas del mundo, sin ninguna diferencia.

Transmitió Muslim ibn al-Haÿÿâÿ, tomándolo de Zuhayr ibn Harb, quien lo había recibido de Yarir ibn Hishâm ibn `Urwa, y éste de su padre, y éste de `Á'isha, la cual refirió lo siguiente: "Un grupo de abisinios comenzaron a danzar

en la mezquita, un día de fiesta; el Enviado de Al-lâh me llamó, puse mi cabeza sobre su hombro, y comencé a mirar a sus juegos (de danza), hasta que fui yo la que tuve que retirarme con él cesando de mirarlos".

Transmitieron Sufyán az-Zawri y Shu'ba, tomándolo ambos de Abû Isháq al-Sabi'i, y éste de `Amir ibn Sa'd al-Baÿali, quien refirió lo siguiente: "Abû Mas'ûd al-Badri, Qurza ibn Ka'b y Zábit ibn Çayd, estaban en al-`Aris, y entre ellos sonaba el canto (giná'). Yo les dije: ¿Cómo es esto, siendo vosotros Compañeros del Enviado de Al-lâh? - Y contestaron: Ciertamente se nos ha permitido el canto (al-giná') en las bodas y el llanto sin plañideras sobre los muertos". - Únicamente difieren en que Shu'ba trae «Zábit ibn Wadi'a» en lugar de Zábit ibn Çayd», y no menciona a «Abú Mas'ûd».

Transmitió Hishâm ibn Çayd, tomándolo de Hassán, y éste de Muhámmad ibn Sirin, quien refirió lo siguiente: "Un hombre vino a Medina por esclavas, y se alojó en casa de Ibn 'Umar, pues había entre ellos quien tenía una esclava que tocaba (instrumentos musicales). Llegó un hombre con él que estuvo regateando el precio, sin llegar a un acuerdo, y entonces dijo (Ibn `Umar): "Vámonos a ver otro hombre que será más propicio que éste en la venta".- Fueron a 'Abd Al-lâh ibn Ya'far, quien les mostró las esclavas, y ordenó a una de ellas: "¡Empieza (la música)!". - Ella comenzó a hacerlo hasta que Ibn 'Umar sospechó que aquello iba dirigido a él, y dijo: "¡Basta ya! ¡Todo el día con el canto de Satán!". - Y se concertó la venta. Luego volvió aquel hombre a ibn 'Untar y le dijo: "¡Oh Abû `Abd ar-Rahman! He sido estafado en novecientos dirhams". - Entonces vino Ibn 'Umar con aquel hombre al vendedor, y le dijo: "Este ha sido estafado en novecientos dirhams, de modo que, o se los das o se devuelve la compra". Y contestó: "Bien; se los daré". - Así pues, `Abd Alláh ibn Ya'far y `Abd Alláh ibn 'Umar -Al-lâh esté satisfecho de ellos- escucharon el canto con laúd; aunque Ibn 'Umar rechazaba las cosas que no eran serias, no lo prohibió (el canto), e incluso intervino en la compra de una cantora (muganniya), como ves; si hubiera sido ilícito, no lo habría permitido, de ninguna manera. - Si alguien arguye que Al-lâh -ensalzado sea- ha dicho: "¿Qué hay más allá de la Verdad, sino el extravío?" (Alcorán, X-33), y entendiera que en éste entra el canto (giná'), se le podría replicar: ¿Y dónde entra el solazarse en los jardines, el teñir de colores las ropas y todo lo que es cosa de recreo?

Dijo el Enviado de Al-lâh: "Las obras se valoran según las intenciones, y a cada hombre (se le juzgará) según la intención que haya tenido". - Cuando el hombre se propone con aquello la recreación de su alma y encauzarla para fortalecer su obediencia a Al-lâh -glorificado y ensalzado seaeso no acarrea extravío. Abû Hanifa ha dicho: "A quien roba una flauta- o un laúd, se le corta la mano, y quien los rompe debe pagarlos". No se puede prohibir ni permitir nada sino con un texto de Al-lâh -ensalzado sea- o de su Enviado -sobre él sea la paz-, porque está informado por Al-lâh -ensalzado sea-, y no es lícito aportar información procedente de El -ensalzado sea- sino con un texto sobre el que no exista ninguna duda, pues el Enviado de Al-lâh ha dicho: "Aquél que mienta sobre mí, intencionadamente, tiene preparado su asiento en el infierno".

Dijo Abû Bakr `Abd al-Báqi ibn Burriyál al-Hiÿári -Al-lâh esté satisfecho de él-: "Cierto principal personaje me contó lo

siguiente: Tomé el ejemplar que contiene las tradiciones aducidas sobre El vituperio del canto (al-giná') y la prohibición de vender las cantoras (al-muganniyât); y lo que sobre ellas dice Abû Muhámmad (ibn Haçm) -Al-lâh esté satisfecho de él-, y lo llevé al imâm y al-faquí Abû `Umar ibn `Abd al-Barr, y se lo confié durante unos días rogándole que lo revisara detenidamente; el ejemplar quedó en su poder unos días, al cabo de los cuales volví a él y le dije: ¿Qué hiciste con el ejemplar? - Y contestó: "Lo he examinado, y no veo que haya en él cosa que añadir ni quitar".»

## CAPÍTULO 11

## ¿EXISTE LIBERTAD RELIGIOSA EN EL ISLAM?

"No hay coacción en el Dîn" 151.

El TÉRMINO dîn designa tanto el contenido como el cumplimiento de una ley moralmente vinculante; por tanto tiene el sentido de "religión" en la acepción más amplia de la palabra, que es la que abarca todo lo relacionado con las implicaciones prácticas, así como la actitud de los seres humanos hacia su objeto de alabanza. Pero, hay que tener en cuenta aquí que no sólo se trata de una cuestión que podríamos llamar "religiosa", pues la palabra dîn tiene también otros significados no tan ligados a cuestiones espirituales sino a la idea de "camino a seguir". Por ejemplo, el marxismo también es un "dîn" en árabe y sin embargo no nos referimos a una religión. El tér-

<sup>151.</sup> Corán, 2:256.

mino alcanza significaciones como son "deuda" o "juicio". Pero, sea cual fuere cualquier traducción que le demos a esta expresión, el islam en sí mismo es un dîn, al igual que otras formas de tradición espiritual o filosófica que afecten al modo de vida que sigue una sociedad por convicción.

El Corán hace una prohibición categórica del uso de la coacción (*ikrah*) desde la cual, hay unanimidad en mantener que la conversión por fuerza la invalida sistemáticamente y se considera una falta grave intentar imponer algo en estos asuntos:

"Y quién es más injusto que aquel que impide que el nombre de Dios sea recordado en las mezquitas y persigue su destrucción"  $^{152}$ .

En este enunciado coránico el término "mezquita" no se limita a los templos islámicos sino que engloba todos aquellos lugares destinados a la expresión de los lazos espirituales que unen a los hombres con su Creador. De ahí se deriva la pertenencia de todos los lugares de oración, a una misma categoría desde un enfoque de unidad de la creencia, que requiere de los musulmanes el respeto y veneración para esos lugares de oración. De esta manera, puede comprenderse por qué las creencias de los musulmanes, que viven en minoría en un ambiente de mayoría no islámica, no se contraponen a las creencias que pueda profesar esa mayoría. Y esta actitud del islam y de los musulmanes no extraña, puesto que estuvieron siempre familiarizados con la existencia de minorías no islámicas en su seno, e impuso a sus correligionarios la estima y la reverencia para los miembros de esas minorías,

<sup>152.</sup> Corán, 2:114.

### Capítulo 11

hasta el punto de que permitieron a un grupo de no musulmanes la realización de sus actos de culto en la propia mezquita del Profeta, mientras que, a su vez, los musulmanes, llevaron a término sus preces en templos no islámicos.

El pluralismo religioso en el islam se basa en varios versículos del Corán. El principal de ellos: "El islam no puede ser impuesto" 153. lbn Kazîr en su Tafsîr, comentando el versículo, dice:

"No obliguéis a nadie a entrar en el islam, porque es claro y evidente en sus argumentos y pruebas, y no exige por tanto que se lo impongáis a nadie".

Encontramos otras aleyas coránicas que defienden este pluralismo religioso:

"Y di: La verdad (ha venido ahora) de vuestro Sustentador": así pues, quien quiera, que crea, y quien quiera, que la rechace" 154.

"Hemos asignado a cada comunidad formas de adoración (distintas), que deberían observar. Así pues, (Oh creyente) no permitas que esos (que siguen formas distintas a la tuya) te arrastren a disputar sobre esta cuestión, sino llama a tu Sustentador" 155.

"Para vosotros vuestra adoración y para mí la mía" 156.

"A cada uno de vosotros le hemos asignado una ley y un modo de vida (distintos). Y si Al-lâh hubiera querido, cier-

<sup>153.</sup> Corán, 2:256.

<sup>154.</sup> Corán, 18: 29.

<sup>155.</sup> Corán, 22: 67.

<sup>156.</sup> Corán, 109: 6.

tamente, os habría hecho una sola comunidad: pero (lo dispuso así) para probaros en lo que os ha dado. Competid, pues, unos con otros en hacer buenas obras. Habréis de volver todos a Al-lâh: y, entonces, Él os hará entender aquello sobre lo que discrepabais" 157.

El sentido que tiene el célebre versículo coránico que dice ínna d-dîna 'índa llâhi l-islâm, "Ciertamente, el Dîn junto a Al-lâh- es el islam" 158, quiere decir, que sólo se llega a Al-lâh claudicando, sin ponerle condiciones, sin pretender limitarlo, sin amoldarlo a nada. El Corán está escrito en árabe, no lo olvidemos. Si este pasaje se interpretase "La única religión verdadera a los ojos de Al-lâh es el islam", queriéndose indicar con "islam" la religión y la civilización islámicas tal y como se han desarrollado históricamente. entonces este versículo podría verse como triunfalista, exclusivista y como una doctrina potencialmente peligrosa. Sin embargo, hay unanimidad entre los eruditos del Corán, que en esta aleya islâm no significa una civilización en concreto sino "sumisión a la Voluntad divina" o "aceptación de lo sagrado", de forma que diría: "La única religión (verdadera) ante Dios es la sumisión a Él". O también: "Pues a quien busque algo que no sea la sumisión a Dios, no le será aceptado" 159.

<sup>157.</sup> Corán, 5: 48.

<sup>158.</sup> Corán, 3:19.

<sup>159.</sup> Corán, 3:85. Se puede interpretar este versículo como refiriéndose al Islam como portador de un mensaje universal, que ha sido revelado a toda la cadena de profetas, conocidos o no. Islam no sería entonces solamente para los musulmanes de Muhámmad, sino para todos los que siguen el islam o a sus profetas en un sentido más amplio del término, puesto que de hecho, el islam empieza ya con el primer ser humano.

Lamentablemente, algo sumamente importante pasa desapercibido cuando nos refererimos al islam, que provoca no pocas polémicas y desafortunados malentendidos, ante los cuales, la comunidad musulmana debería recordar y atestiguar con rotundidad: existe una comunidad muhammadiana que sigue en la práctica y las enseñanzas del Corán al último de los profetas, como sello de la Revelación. Pero, tal perspectiva considera también que el islam empieza con Adam y continúa con toda la cadena profética antes de Muhámmad. Es decir, que todos ellos -la Paz sea con ellos- son musulmanes y traen el mismo mensaje universal; no hay contradicción entre ellos y se dirigen a todos los pueblos de la humanidad desde su principio 160. Hay que entender entonces, desde esta percepción, que el islam es anterior a los que se reconocen actualmente con el calificativo de musulmanes por pertenecer a la comunidad de Muhámmad, y que el Corán se refiere abundantemente a este vínculo íntimo del ser humano con respecto a un Dios que aunque haya sido expresado, escuchado y entendido de formas diversas, se dirige a todas sus criaturas sin excepción.

El Profeta, hizo gala de una destacable libertad religiosa en toda ocasión. Permitió a la delegación cristiana proveniente de la región árabe de Naÿran, en el Yemen, el que pernoctara en su mezquita de Medina y que fuera su aloja-

<sup>160.</sup> La tradición islámica cita a unos 24.000 profetas, de los cuales, unos traerían un mensaje escrito y otros no, pero habrían llegado a todos los pueblos de todos los tiempos, cada vez que el ser humano estaría olvidando su origen e intuición universal perjudicando su propia evolución. Desde la comunidad de Muhámmad se ignora quienes son todos ellos, menos de un mínimo porcentaje que corresponde al legado que se nos ha transmitido desde la tradición semita. El Corán cita unos pocos de ellos e incluso a otros de procedencia desconocida.

miento durante el tiempo que durara su estancia en la ciudad. Ésta se prolongó durante más de veinte días, de lo que se puede inferir que los miembros de la delegación llevaron a cabo sus oraciones y ruegos en el interior de la mezquita:

"Algunos cristianos árabes de Naÿran, sacerdotes y monjes, llegaron hasta el Enviado de Al-lâh, sobre él la Paz, por orden de Heraclio para hacer indagaciones acerca de su misión. Se presentaron ante él en su mezquita cuando éste ya había realizado la oración de la tarde. El momento de su entrada coincidió con el horario de sus rezos. Entonces el Enviado dijo a los musulmanes presentes: "Dejadlos que cumplan con sus oraciones". Entonces, los integrantes de la delegación se levantaron y ejecutaron sus plegarias en la mezquita en dirección al Oriente" 161.

La tolerancia de Muhámmad fue continuada por sus seguidores. Una de las cláusulas con la que los musulmanes se obligaban a sí mismos cuando se les rindió Jerusalem era la siguiente:

"Ésta es la garantía que ofrece 'Omar ibn al-Jattáb a los habitantes de Jerusalem: les garantiza sus vidas, sus bienes, sus iglesias, sus crucifijos y todo lo que tenga que ver con sus creencias. Sus iglesias no serán habitadas por musulmanes, ni se destruirán, ni se les arrebatará nada de sus enseres. No serán obligados a abandonar su religión" 162.

<sup>161.</sup> Tafsîr al-Corán. Comentario del Corán de Ibn Kazîr, Vol. V, pág. 348, inserto en la explicación del versículo 61 de la sura 3, La Familia de Imrán. Una característica de este *Tafsir* es que compagina los comentarios de Corán con los hadices, además de narrar los comentarios de interpretación que hacían al respecto de los versículos los Compañeros del Profeta.

<sup>162.</sup> Recogido en Tarij de at-Tabari. Una referencia histórica ineludible en el tema de los inicios del islam. Su obra *Tarij* (historia) de trece volúmenes fue escrita para ayudarse con el Tafsir (Comentario del Corán).

Tras su rendición, 'Omar entró en la ciudad con sólo un pequeño número de sus soldados. 'Omar le pidió al Patriarca Sofronio que le acompañara en su visita a todos los lugares sagrados. El Patriarca le invitó a rezar en la iglesia del Santo Sepulcro, pero 'Omar prefirió hacerlo en el exterior diciendo que si aceptaba, las generaciones posteriores de musulmanes podrían utilizar su acción como excusa, para convertir la iglesia en una mezquita. Del mismo modo, Jálid lbn al-Wâlîd prometió a los cristianos:

"Podrán hacer sonar las campanas de sus iglesias a la hora que quisieran, fuera de día o de noche, salvo en los momentos en que los musulmanes realizaran sus oraciones, así como sacar las cruces los días de sus fiestas" <sup>163</sup>.

La aceptación de todas las religiones como caminos espirituales emanados del Dios único es uno de los principios básicos del islam. Sin embargo, la situación actual del mundo musulmán, en cuanto a libertades, (no solo religiosas) está notablemente descompensada en general, si tenemos en cuenta la defensa de la libertad religiosa y de conciencia en consonancia con las enseñanzas de Muhámmad.

Con respecto a la libertad de culto de las personas que no son musulmanas (dzimmies) es evidente la propia afirmación islámica radical que se demuestra coránicamente, de que no puede haber coacción en el islam, así que definitivamente los supuestos "actos de Fe" no existen. Un dzimmi no puede ser obligado a abandonar su religión, ni presionado de ningún modo para que renuncie a sus creencias. Lo

<sup>163.</sup> Recogido en en al-Kitab al-Kharaj de Abu Yûsuf.

único que se exige de los dzimmíes es que respeten la sensibilidad musulmana y no traicionen los pactos.

Pero la tradicional e histórica libertad religiosa del islam, con el debido respeto a las minorías, no ha impedido que algunos alfaquíes opinen que los dzimmí no deben hacer gala de su religión en público, ni erigir iglesias o sinagogas donde antes no las hubiera. Pero a pesar de esta extendida opinión, la práctica a este respecto ha sido la de una permisividad casi absoluta. Efectivamente, no han dejado de ser construidas nuevas iglesias y sinagogas en espacios mayoritariamente musulmanes, incluso en lugares donde nunca habían existido, como en Fustat, una ciudad egipcia construida por los musulmanes. El historiador al-Magrizi enumera muchos ejemplos de templos renovados o nuevos durante la época omeya y abbasí. Incluso insinúa que el esplendor del islam enriqueció a las comunidades dzimmíes, que expresaron su auge con la construcción de numerosas iglesias y sinagogas. La ley islámica también permite, a las minorías no musulmanas de los países de mayoría islámica, instituir sus propios tribunales de justicia que aplican las leyes domésticas redactadas por dichas minorías.

Una de las prácticas extrañas en la época preislámica y durante los primeros años del islam en Medina, era que las mujeres estériles hacían el voto de hacer judíos a sus hijos si llegaban a tenerlos. Pero, cuando en la comunidad hebrea los padres abrazaban el islam y querían convertir a sus hijos también, el Profeta les repitió el versículo mencionado: "El islam no puede ser impuesto". En esos momentos se había desatado en la ciudad un agudo conflicto entre musulmanes y judíos, pero a pesar de que los musulmanes querían resca-

## Capítulo 11

tar a sus hijos de la subordinación a sus enemigos, a pesar de las circunstancias en que habían pasado a formar parte de la comunidad judía, a pesar de todo, el Corán se oponía a cualquier violencia por motivos de pertenencia a un grupo.

El islam anima a observar una buena relación de vecindad. Bajo esta perspectiva, se considera la buena vecindad como una manifestación de bondad y de probidad. El Corán insiste en los derechos que posee el vecino. Los países musulmanes no han conocido barrios para musulmanes y barrios para los no musulmanes. Por el contrario, todos los miembros de las sociedades islámicas, sin distinción de origen, raza o credo, han vivido y viven, bajo los auspicios del islam, en una sola comunidad en la que todos trabajan para el bien general. Una vez, el Profeta, respondió a una invitación hecha por una mujer judía para comer. Estando en la comida se descubrió que la mujer quería envenenar al Profeta, con una pierna de cordero. Pero eso no le impidió que aceptara nuevas invitaciones de personas no musulmanas. Es más, visitaba a sus enfermos y ayudaba a sus necesitados en virtud de los derechos inherentes a la buena vecindad.

Conviene que los musulmanes participen en las fiestas de la sociedad en la que viven, incluso en el caso en que estas fiestas sean de carácter religioso. 'Aisha, una de las mujeres del Profeta, aceptaba regalos de sus vecinos zoro-astrianos con motivo de las celebraciones religiosas de éstos. Por el mismo motivo, el musulmán comparte con sus vecinos todas las situaciones que se presentan en la vida, ya sean éstas de gozo o luctuosas, e interviene en las manifestaciones sociales.

En las sociedades musulmanas está establecido que, en caso de sequía, los musulmanes y los ciudadanos de otras religiones que conviven con ellos, salgan juntos y realicen rogativas para la lluvia de acuerdo a sus diferentes rituales. Paralelamente a ello, los musulmanes están llamados a cumplir este tipo de peticiones en una sociedad o estado donde son minoría ya que el beneficio que se espera repercute en todos. Y si esto ocurre en una cuestión como la petición de lluvia, la cooperación de los musulmanes en otras tareas que revierten en el bien común es la misma.

## CAPÍTULO 12

## ¿PROTEGE EL ISLAM A LAS MINORÍAS?

"Quien daña a un dzimmí, me daña a mí, y quien me daña, daña a Al-lâh" <sup>164</sup>.

EL ISLAM reconoce a los *dzimmies* (las minorías no musulmanas en el seno de una sociedad mayoritariamente musulmana) los mismos derechos que tienen los musulmanes salvo en cuestiones determinadas que no les afecten, del mismo modo en que pesan sobre ellos las mismas obligaciones salvo excepciones equivalentes a lo que sólo incumbe a los musulmanes.

De hecho, el *dzimmi*, sin estar sujeto a discriminación recibía un trato diferente tan sólo en tres aspectos:

<sup>164.</sup> Hadiz transmitido por Al Bujari.

- a) Estaban exentos del servicio militar en las fuerzas armadas musulmanas.
- b) En consideración pagaban unos impuestos especiales, cuya cantidad no era superior necesariamente a la establecida para el *zakat* de los musulmanes. No era un castigo, sino un pago por el servicio de ser protegido.
- c) Aunque podían votar y alcanzar cualquier grado en la jerarquía del Estado, un *dzimmí* no podía ser cabeza de un estado islámico, como ocurre hoy en día.

Bajo el viejo código tribal árabe de hospitalidad y protección al vencido que lo solicitase, cualquier miembro podía, al menos temporalmente, dar asilo político, es decir, protección válida contra cualquier ataque o amenaza que pusiese en peligro su seguridad, a individuos que buscaban refugio (al-amân ma'ruf). Siguiendo las instrucciones coránicas pertinentes, esta institución del islam se desarrolló en tratados de relación permanentes (al-amân mu'abbad) entre el estado islámico y sus habitantes no musulmanes de entre las religiones del Libro, lo que se ha llamado adz-dzimma.

Compruébese, por poner sólo un ejemplo, el pacto de Muhámmad con los cristianos de Naÿrán en 631, que disfrutaban de protección "de sus vidas, propiedad, tierras, fe, templos y todas sus pertenencias" al igual que los musulmanes.

Bajo este estatus, las minorías religiosas en el mundo musulmán disfrutaban de una autonomía prácticamente completa y de autogestión en cuestiones religiosas, incluidos los asuntos personales, familiares, leyes de herencia y ley criminal cuando las ofensas se cometían en el seno de la minoría. A este respecto, los incluidos en *adz-dzimma* quedaban fuera del

## Capítulo 12

monopolio de jurisdicción legal, que reclaman habitualmente para todo su territorio los estados nacionales.

## Derecho a la protección

EL PRIMERO de estos derechos es el de disfrutar de la protección y garantías de la administración. Esta protección es frente a cualquier agresión, ya sea extranjera, ya sea proveniente del interior. Refiere en este sentido al-Bujari que Muhámmad sentenció sucintamente: "Quien daña a un dzimmí, me daña a mí, y quien me daña, daña a Al-lâh".

## A) Protección ante una agresión exterior:

La persona en quien recae el liderazgo de la comunidad musulmana está obligada a defender las vidas y los intereses, tanto de los musulmanes como de los no-musulmanes cuando sufran cualquier agresión, haciendo uso de sus facultades legales y militares para detener un ataque contra ellos, sea contra todos los ciudadanos o contra un grupo minoritario. En el libro *Matâlib ûlî n-Nuhà*, uno de los principales manuales de la escuela de derecho *hanbalí*, podemos leer:

"Es obligación del líder proteger a las gentes de la Dzimma e interponerse entre ellos y quien quiera agredirles, así como liberar a los prisioneros y expulsar a los agresores. Y esta protección les debe ser dada tanto a comunidades como a individuos aislados".

Al-Qarâfi, perteneciente a la escuela *malikí* de derecho islámico recoge en su obra *al-Furúq* la siguiente sentencia de lbn Hazm de Córdoba:

"Quien pertenezca a la Dzimma, cuando alguien ataque nuestro país con la intención de causarles daño, es nuestra obligación salir al encuentro del enemigo con armas y morir por ellos, guardando a quienes Al-lâh y su Profeta nos han ordenado proteger por siempre. Menospreciar esta obligación que nos impone el Corán y la Sunna constituiría una grave violación del pacto de la Dzimma".

A continuación, al-Qaráfi afirma que estas palabras de lbn Hazm expresan el consenso de todos los expertos en derecho islámico. Y por último, este jurista *malilkí* concluye con la siguiente apostilla:

"Un pacto que nos impone nuestras vidas y bienes por otros es algo grave cuya importancia no puede ser negligida".

La postura de lbn Taymiyya, delegado por el sultán de Damasco como negociador cuando los tártaros se apoderaron de Siria, ilustra este punto en lo concerniente al estatuto de los dzimmíes. Los invasores habían hecho prisioneros entre la población y, en sus conversaciones con el General tártaro, lbn Taymiyya se negó a entregarle a los dzimmíes. Ante su insistencia, el jefe tártaro tuvo que claudicar finalmente y entregarle a todos los prisioneros:

"No aceptaremos sino que liberes a todos los prisioneros, incluidos los cristianos y judíos, pues ellos pesan sobre nuestra conciencia según un pacto impugnable que no tenemos derecho a traicionar".

## B) Protección ante una agresión interior:

La Tradición islámica es tajante en esta cuestión y prohíbe a los musulmanes agredir física o moralmente a los dzimmíes, pues si hay algo que el Corán deja bien claro es que "Al-lâh no ama a los agresores ni a los injustos". Y no sólo no los ama sino que los amenaza con terribles castigos en esta vida y tras la muerte. Muchos textos subrayan lo definitivo de esas palabras coránicas. El Profeta dijo:

"Yo me querellaré ante Al-lâh contra aquél que sea injusto hacia alguien con quien haya pactado, quien viole alguno de sus derechos o le imponga algo superior a sus fuerzas o le arrebata algo sin su consentimiento" <sup>165</sup>.

### Y también enseñó:

"Quien dañe a un dzimmí es mi adversario, y quien rivalice conmigo rivalizará contra Al-lâh el Día de la Resurrección".

Los relatos ejemplares sobre el trato dado a cristianos y judíos en las primeras épocas del islam son innumerables y reflejan una preocupación generalizada. Se nos cuenta, por ejemplo, que 'Omar, el segundo de los cuatro califas de Medina, preguntaba por la situación de los *dzimmíes* en sus respectivas provincias, a todas las delegaciones y emisarios que se presentaban ante él y le respondían: "Hay fidelidad", es decir, somos fieles al pacto de la *Dzimma* que el Profeta contrajo con ellos para siempre y que los musulmanes heredan (véase el relato en *at-Târîj* de

<sup>165.</sup> As-Sunan al-Kubra. An-Nasā'i, el autor, es uno de los más destacados coleccionistas de hadices y escribió una de las seis colecciones canónicas reconocidas por musulmanes sunitas, as-Sunan Sughra, o "Al-Mujtaba", que seleccionó como Sunan-al-Kubra.

Tabari). En el manuscrito de Abd al-Jabbar al-Mughni encontramos las siguientes palabras de 'Ali:

"Los dzimmíes entregan la ÿizia <sup>166</sup> para que sus vidas y sus bienes sean como los nuestros".

Los alfaquíes, pertenezcan a la escuela de derecho a la que pertenezcan, han afirmado e insistido en que es obligación del gobierno y de cada persona musulmana, evitar que un musulmán cause cualquier tipo de daño a los *dzimmíes*, así como que hay guardar sus intereses, pues desde el momento en que el Profeta les ha concedido su *Dzimma* o Protección pertenecen a la *Casa del Islam* (*Dâr al-Islâm*). Incluso ha habido alfaquíes que han declarado que violar los derechos de un *dzimmí* es peor que hacerlo a un musulmán (puede verse en la *flishia* de Ibri 'Abidîn).

### Derecho a la vida física

EL DERECHO a la protección implica la inviolabilidad de sus vidas y cuerpos. El Profeta dijo:

"Quién mate a alguien con el que tenga contraído un pacto no olerá el perfume del Paraíso" <sup>167</sup>.

Según estas palabras, tal acto es considerado como un delito grave que impide al musulmán la consecución de su más alta aspiración espiritual.

<sup>166.</sup> El impuesto de los *dzimmies* que les hace estar exentos de la defensa militar y les protege como minoría. Según Abu Hanifa no tienen que pagarlo ni mujeres ni monjes ni los que no estén en edad o disposición de combatir. El impuesto de los musulmanes se llama *çakât*.

<sup>167.</sup> Hadiz transmitido por Al-Bujari.

El Corán permite el Talión para quien cometa un homicidio. Algunos no están de acuerdo en que un musulmán pudiera ser condenado a muerte por el asesinato de un dzimmí. Pero los alfaquíes exponen el ejemplo de lo que le sucedió a un musulmán que mató a un copto y fue condenado a muerte por Abâna ibn 'Uzmân, emir de Medina y tenido por uno de sus más eminentes alfaquíes. Se dijo que había matado a traición y por arrogancia

No obstante, aunque ha habido divergencias, según otros juristas, como Abû Hanîfa, las condiciones para la pena son las mismas que en todos los casos, ateniéndose el juez al Corán y a la Sunna que no establecen diferencias (salvo algunos hadices que no tienen en cuenta debido a lo categórico de otros textos) considerando que la Dzimma establece una protección absoluta de la vida de los dzimmíes. Es decir, se olvida el castigo sólo si los parientes de la víctima perdonan al asesino, tal como ocurre con los musulmanes. Se cuenta que ante 'Alí, el cuarto de los califas de Medina, fue presentado un musulmán acusado de haber matado a un dzimmí, y se pudo probar que efectivamente era el autor del asesinato. Por tanto, se ordenó ejecutarlo, pero en ese momento se presentó el hermano de la víctima y anunció que perdonaba al asesino. 'Alí se negó a suspender la ejecución pensando que tal vez lo habían amenazado, pero el dzimmí le dijo: "Su muerte no me devolverá a mi hermano", y convenció al califa de haber tomado la decisión libremente 168.

<sup>168.</sup> Este relato aparece en antiguas recopilaciones de at-Tabarâni y al-Baihaqi.

Un gobernador preguntó al califa omeya 'Omar ibn 'Abd al-'Aziz qué debía hacer en el caso de un musulmán que había matado a un *dzimmí*, y 'Omar le ordenó dejar la decisión a la familia de la víctima. Ésta no perdonó al asesino que fue entonces ejecutado. <sup>169</sup> Ésta fue también la práctica en el Imperio Otomano que estableció la igualdad ante la ley de todos sus ciudadanos, siguiendo con ello el ejemplo de las épocas clásicas del islam. En cuanto al hadiz supuestamente discriminador en que el Profeta dice que no debe ser condenado a muerte un musulmán a causa de un no musulmán, es interpretado por los alfaquíes como referencia sólo al enemigo en estado de guerra.

Junto a la protección de la vida se enumera el derecho a la integridad física. En los tratados de jurisprudencia se señala que no pueden ser sometidos a ninguna arbitrariedad, ni tan siquiera someterlos a guardar cola bajo el sol. Hakîm ibn Hisham, que había sido antiguo compañero del Profeta, vio en Alepo a un recaudador de impuestos ante el que unos nabateos esperaban expuestos al sol para pagar su impuesto, y Hakim le dijo:

"¿Qué es esto? He oído decir al Profeta que Al-lâh torturará a los que torturen a la gente en el mundo" <sup>170</sup>.

'Ali, dando órdenes a uno de sus administradores, le dijo:

"Cuando vayas a recaudar sus impuestos (se refiere a los dzimmíes) no aceptes que te den ropa en invierno ni nada de aquello con lo que se alimenten ni tomes animales que les sirvan

<sup>169.</sup> As-Sunan al-Kubra.

<sup>170.</sup> Hadiz transmitido por Muslim.

para trabajar. No golpees a ninguno por dinero ni le obligues si se niega a pagar. No vendas las propiedades de nadie para cobrar el impuesto. Se nos ha ordenado en el Corán que tomemos lo que bien puedan darnos. Si contravienes lo que te ordeno piensa en Al-lâh al que debieras temer más que a mí. Si me llega la noticia de que has cometido alguna injusticia no dudes que te destituiré". El recaudador le dijo: "Si lo hago así volveré tal como me voy". Y 'Ali replicó: "Aunque vuelvas como te vas" 171.

## El derecho a la propiedad

SEGÚN Yûsuf al-Qardâwî, los musulmanes de todas las escuelas, de todas las regiones y de todos los tiempos están de acuerdo sobre la inviolabilidad de los bienes de los dzimmíes (véase en Ghayr al-Muslimîn fi l-Muytama 'al-Islâmi). Abu Yûsuf en su libro al-Kharaj sobre impuestos recoge la siguiente tradición en la cual, el Profeta declaró acerca de los cristianos de Naÿrân:

"Naÿrân y sus alrededores pertenecen a nuestra vecindad y a la de Al-lâh. Su garantía que les presta obliga al Profeta a ordenar a los musulmanes que no violen sus bienes, ni sus creencias, ni su comercio, ni nada que haya bajo sus manos, sea poco o mucho...".

'Omar, el segundo califa, escribió a 'Ubayda ibn al-Yarrâh, uno de sus generales:

"Impide que los musulmanes se atrevan a causar a los dzimmíes cualquier daño y que les arrebaten el sustento, salvo lo que ellos quieran compartir".

<sup>171.</sup> Podemos leer este relato en al-Kharaj de Abû Yûsuf; la obra más antigua sobre impuestos en el islam.

Gracias a estos precedentes, se castiga al que robe a un *dzim-mi* y se le devuelve su patrimonio si le ha sido quitado injustamente. De igual modo, la Ley islámica establece que hay que respetar las deudas contraídas con ellos, condenándose con prisión al que pudiendo hacerlo se niegue a saldar su deuda.

El respeto a sus bienes y propiedades es absoluto, incluso cuando estos no sean considerados como tales por los musulmanes. Por ejemplo, el vino y los cerdos no son considerados por el derecho musulmán como riquezas a respetar entre los musulmanes: destruirlos no es una falta, incluso se considera meritorio. Pero si su propietario es un dzimmí no está permitido causarles daño alguno, y el musulmán que lo hiciere sería multado, tal como dictan los manuales hanafíes.

## El derecho al honor

EL ISLAM garantiza el derecho al honor y a la intimidad tanto de los musulmanes como de los *dzimmíes*. Nadie puede insultarlos impunemente ni arrojar contra ellos acusaciones indemostrables, ni mentirles descaradamente, ni darles apodos que no deseen, ni calumniarlos, ni negarles su genealogía.

En al-Furûq, al-Qarâfi escribió:

"El pacto de la Dzimma nos obliga respecto a ellos, porque están en nuestra vecindad y bajo nuestra protección en tanto que somos mayoría. La garantía se la ha concedido Al-lâh, su Profeta y la nación del islam. Quién los agreda y ofenda aunque sólo sea de palabra pone en entredicho a Al-

lâh, a su Profeta y a los musulmanes, y comete con ello una falta grave".

En ad-Durr al-Mukhtâr, manual de derecho hanafí, se dice:

"Es obligación del gobierno impedir incluso con la fuerza cualquier daño que se pueda hacer a un dzimmí, incluso las calumnias que puedan decirse de él, pues lo mismo en que están condenadas y penadas entre nosotros, deben estarlo en relación a ellos".

# Garantía social en caso de incapacidad, vejez o pobreza

EN EL ideal del islam se encuentra el que la administración se haría cargo de las necesidades inmediatas de quienes no puedan cubrirlas. En los tratados de Fiqh o jurisprudencia islámica esta obligación se hace extensible a los no musulmanes, los *dzimmíes*. Un ejemplo de esta práctica lo tenemos en el pacto suscrito por uno de los compañeros del Profeta, Jâlid ibn al-Walîd, con los cristianos de Iraq:

"Cualquier cristiano que a causa de la vejez no pueda mantenerse, el enfermo y el pobre que viva de las limosnas de la gente de su religión, estará exento del pago de la ÿizia y será mantenido con bienes del Tesoro de los musulmanes, tanto él como los que dependan de él" 172.

Este acuerdo se concluyó en tiempos del primero de los califas de Medina, Abû Bakr, y lo presenciaron testigos acreditados entre los musulmanes. Abû Bakr no opuso

<sup>172.</sup> Ad-Durr al-Muhktar.

nada a este acuerdo, por lo que la suma de estos factores es considerado consenso sobre un precedente que obliga a los musulmanes de generaciones posteriores.

'Omar, el segundo califa, vio en cierta ocasión un anciano judío que pedía limosna. Le preguntó por la causa de su pobreza, y le respondió que la vejez le impedía ganarse la vida. 'Omar lo condujo hasta la casa del Tesoro de los musulmanes y encargó al responsable, que fijara para su mantenimiento una cantidad regular, así como la de todos los que se encontraran en su caso, y dijo:

"No hemos sido justos con él: mientras era joven tomábamos sus impuestos, y en su vejez lo hemos defraudado" <sup>173</sup>.

El historiador persa del S. IX Al-Baladuri, fue uno de los más eminentes de su época en Oriente Medio. El es una de las fuentes fiables sobre la historia de la expansión musulmana de los primeros árabes. Afirma que los recaudadores musulmanes de Damasco, se encargaban de repartir regularmente entre los cristianos leprosos ayudas que cubrieran su sustento y sus necesidades más básicas <sup>174</sup>.

An-Nawawi, un famoso alfaquí de la época clásica del islam, sostenía que era obligación de la administración mantener económicamente a todos los necesitados, fueran o no musulmanes, y la obligación pasaba a ser de cada musulmán cuando el Tesoro Público no fuera suficiente <sup>175</sup>. Un

<sup>173.</sup> Abu Yûsuf en al-Kitab al-Kharaj (Taxation in Islam) (1969).

<sup>174.</sup> Ahmad ibn Yahya al-Baladuri, *Futûh kitab al-Buldân*. Traducido por Philip Khûri Hitti, con el título *The Origins of the Islamic State* (Columbia university, 1916).

comentarista de la obra de an-Nawawi, el *shâfi`i* Shams ad-Din ar-Ramli, subraya especialmente la mención a los dzimmíes como obligación que no puede ser desatendida, y luego analiza lo que se entiende por necesidades que deben ser cubiertas:

"Las necesidades básicas que deben ser atendidas son las referentes a la vestimenta, teniendo en cuenta el clima y las estaciones así como todo lo homologable a la alimentación, incluido el sueldo de un médico, el precio de los medicamentos o un criado que se dedique a la atención del necesitado cuando su estado lo requiera, todo lo cual está claro que son necesidades".

Y por último añade este comentarista:

"Y otra cuestión que tiene que atender el Tesoro es la de los prisioneros, musulmanes o dzimmíes, que hayan sido capturados por el enemigo" <sup>176</sup>.

# Derecho al trabajo

LOS NO musulmanes en el seno de una sociedad mayoritariamente islámica tienen libertad, en pie de igualdad con los musulmanes para desempeñar los trabajos que deseen, a cuenta propia o de otro, hacer contratos y practicar el comercio, las artes o las ciencias. Los alfaquíes han declarado este derecho

<sup>175.</sup> Al-Minhaj bi Sharh Sahih Muslim. Es uno de las seis grandes colecciones de hadices sunnis. Considerada la segunda más fiable, después de Bujari. Compilada por Ibn al-Hajjaj, más conocido como *Imam* Muslim.

<sup>176.</sup> Kitab nihayat al-muhtaj.

con claridad, afirmando que no se puede poner más limite a sus transacciones que las imponibles a los musulmanes. Esto excluye la práctica de la usura que no es tolerada de ningún modo para nadie en el islam. Igualmente, aunque se les consienta la tenencia de bebidas alcohólicas y cerdos, no se les permite comerciar con ellos de una forma abierta o provocativa ni tampoco consumirlos en público. Esta es una forma discreta de aceptación de otras costumbres, que no las impide ni prohíbe, pero que sin embargo evita la confusión y el acceso fácil de los musulmanes a lo que para ellos es ilícito.

Al margen de estas excepciones, la historia del islam atestigua que los *dzimmíes* han podido mantener sus costumbres y creencias en tierras islámicas y han convivido con los musulmanes durante siglos. Incluso crearon gremios monopolizando profesiones muy lucrativas como el cambio de moneda o la farmacia y otras, acumulando grandes fortunas exentas de impuestos islámicos, salvo la generalmente exigua *ÿizia*, que además sólo se imponía a los miembros de las comunidades *dzimmíes* capaces de llevar armas.

# Derecho a ocupar cargos en la administración

NADA impide a los *dzimmies* acceder a puestos de responsabilidad en el sistema administrativo, salvo los directamente relacionados con la gestión del islam en sí, así como las funciones militares y la administración de justicia a musulmanes (los *dzimmies* tienen sus propios tribunales). Tampoco pueden aspirar a la jefatura suprema del país, que sólo puede ocupar un musulmán. La función de *imam* no puede ser ejercida por un *dzimmí* porque se limita a la función de diri-

gir prácticas rituales islámicas que sólo cumplen los musulmanes, no siendo este un cargo administrativo ni político.

Al margen de estos casos, el *dzimmí* puede ejercer cualquier otro puesto. En sus Ahkám Sultaniya, al-Mawardi, uno de los grandes alfaquíes de la época abbasí, admite la licitud, desde un punto de vista estrictamente islámico, de que un *dzimmí* ocupe el cargo de primer ministro. De hecho, los abbasíes tuvieron ministros cristianos en repetidas ocasiones. Y ya antes que ellos, el primer omeya tuvo un secretario cristiano. 'Omar, el segundo califa, empleó a un griego no musulmán como ministro de economía.

Hubo épocas en que los *dzimmíes* llegaron a copar en buena media la administración de países gobernados por musulmanes, y no faltaron quejas contra sus gestiones como tampoco éstas escaseaban cuando eran musulmanes los que desempeñaban esas funciones. Pero la situación se hacía escandalosa cuando su poder amenazaba la autoridad de los mismos alfaquíes como sucedió varias veces de las que hay testimonios en la poesía, culta y popular en la de distintas épocas. Por ejemplo, un poeta egipcio, al-Hasan ibn Jaqan, llegó a escribir:

"Los judíos de nuestro tiempo han alcanzado lo máximo a lo que se puede aspirar: ya son reyes. Tienen la gloria y las riquezas, y entre ellos encuentras al ministro y al rey. ¡Gentes de Egipto! si queréis oír mi consejo, hacéos judíos! El universo se ha convertido al judaísmo" 177.

Y este extremo, por supuesto exagerado por el poeta, fue posible porque nada limitaba a los *dzimmíes* el acceso a

<sup>177.</sup> Recogido en Husn al Muhâdara de As-Suyûti.

puestos claves de la administración. Otro ejemplo lo tenemos en el Imperio Otomano que, sobre todo en su último período, confió a los *dzimmíes* importantes misiones diplomáticas que no siempre llevaron a cabo con lealtad.

### Garantías de los derechos

EL ISLAM formula esos derechos, ahora bien, ¿cómo los garantiza? En primer lugar, lo hace con la autoridad innegable que tiene el Corán. El imperativo coránico tiene entre los musulmanes una fuerza definitiva e incontestable. Y si el islam es un hecho tan homogéneo en sus características fundamentales, si sus enseñanzas son tan universalmente aceptadas sin existir discrepancias, a pesar de la ausencia de instituciones encargadas de regularlo, es debido sin duda al peso absoluto del Corán como Revelación. Es fácil darse cuenta de que los musulmanes no se toman a la ligera las enseñanzas contenidas en el Libro. El mundo islámico es movido por un respeto inquebrantable a la fuente misma del islam, y el hecho de que algo aparezca en sus páginas es suficiente para que se aspire a comprender sus pautas u orientaciones y en ese sentido, percibirlo como signo revelador de la propia conciencia.

El Corán ordena innumerables veces dejar de lado el egoísmo, los intereses personales, las rencillas y los valores individuales para abrir paso a sus enseñanzas, destinadas a construir una comunidad con un claro objetivo de justicia y equidad por encima de particularismos y pertenencias. Y la segunda fuente, después del Corán son los hadices, es decir lo que se desprende de los dichos y hechos de Muhámmad, sus apreciaciones y valoración de las cosas y del mundo que le rodea, su sensi-

bilidad y su capacidad de escucha. Si bien, hay que encontrar entre las diversas fuentes una relación armónica, un equilibrio de fuerzas que concuerde con los principios del sentido y el bien común. Es decir, que el conjunto de enseñanzas de todo aquello que mantiene la coherencia ética esencial es islam. Y dice un hadiz, que todo en el islam es *adab* (cortesía), así que toda convivencia tendrá que basarse en el respeto.

Y si bien no puede esperarse que todos y cada uno sean estrictos en su cumplimiento con las enseñanzas del islam, ni siguiera en uno de los objetivos principales de estas enseñanzas que es perfeccionar, pulir o embellecer el carácter (ajlaq), la sociedad musulmana en su conjunto se siente responsable de cada uno de sus miembros, buscando la salud de todo el cuerpo. Un dzimmí dañado en sus derechos no tardará en encontrar a quien lo apoye en su causa, como ha sucedido en muchas ocasiones. Y si es un gobernador el que comete la injusticia se encontrará con la oposición de los alfaquíes, creadores de la opinión común del respeto debido a las minorías. En cualquier caso, es prácticamente imposible que los dzimmies se encuentren aislados en un contexto musulmán. Siempre se alzará junto a ellos una voz de protesta que no callará hasta no ver restaurados los derechos que les garantizan el Corán y la Tradición. Un ejemplo reiterado es la postura de al-Awza'i 178

<sup>178.</sup> Abd ar-Rahman al-Awza'i. Para él, la verdadera Sunna de Muhámmad era poner su confianza en la "tradición viva", o la práctica ininterrumpida de los musulmanes transmitido de generaciones anteriores. Su escuela floreció en el Magreb, y en Al-Andalus. A pesar de la influencia malikí posterior, a partir del siglo IX mantuvo su autoridad y reputación y conservaron sus puntos de vista como una potencial fuente de derecho y una base alternativa para los enfoques jurídicos y sus posibles soluciones. Murió en el S.VIII en el Líbano.

uno de los primeros formuladores de la jurisprudencia islámica, de quien desciende la antigua escuela de Siria: el gobernador abbasí de su tiempo ordenó desterrar a una comunidad *dzimmí* que habitaba en un pueblo de la sierra del Líbano, porque algunos de ellos se habían opuesto a pagar la *ÿizia*. El tal gobernador era pariente próximo del mismísimo califa. Al-Awza´i le envió el siguiente mensaje:

"¿Cómo te atreves a castigar a muchos por la falta de unos pocos? ¿Por qué expulsas a inocentes de sus casas y de sus tieras? El Corán dice: Que un mal no siga a otro. Esta es la enseñanza que debes seguir y el ejemplo que debes imitar. Guarda las palabras del Profeta, que dijo: -Yo soy el contrincante de aquél que dañe a un dzimmí o lo sobrecargue con lo que no pueda soportar. No son esclavos, sino libres, y ningún derecho tienes a obligarles a cambiar de residencia" 179.

Ninguna injusticia cometida contra los *dzimmies* ha sido larga. Los anales del islam recogen la siguiente historia: el califa omeya al-Walid ibn 'Abd al-Malik confiscó a los cristianos una iglesia para permitir el agrandamiento de una mezquita. Cuando le sucedió a la cabeza de los musulmanes 'Omar ibn 'Abd al-'Aziz se presentaron ante él los cristianos quejándose de su antecesor. El nuevo califa ordenó que les fuera devuelta la iglesia, aunque para ello hubiera que demoler la mezquita <sup>180</sup>. Desde la misma fuente se informa de que Al-Walîd ibn Yazid mandó deportar a los *dzimmies* de Chipre, ante la inminencia de un ataque bizantino. Aunque lo hacía para protegerles, estos no querían

<sup>179.</sup> Ahmad ibn Yahya al-Baladuri, Futûh kitab al-Buldân.

<sup>180.</sup> Futûh kitab al-Buldân.

abandonar sus tierras e hicieron pública su queja, que llegó a todas partes. Hubo una reacción inmediata a su favor por parte de los alfaquíes y del pueblo llano, y al-Walîd tuvo que retractarse de su decisión, lo cual se cuenta en su biografía como una virtud elogiable, que lo hacía digno de la responsabilidad que detentaba.

# ¿Quién puede considerarse dzimmí?

Este estatus de minoría es tan generoso que a veces actúa incluso contra los intereses de la comunidad islámica. Por ejemplo en los Balcanes, el imperio otomano preparó su propia caída adhiriéndose a las normas de las minorías islámicas aún cuando, en el siglo XIX, esto iba a alimentar inevitablemente los nacionalismos de tinte religioso griego, serbio y búlgaro. Cuando esos países se independizaron, sus instituciones dzimmí sirvieron inicialmente como instituciones del incipiente estado.

La consideración que se ha hecho con frecuencia de que el estatus de *dzimmí* sea el de ciudadano a medias es dudosa. Muy al contrario -según la opinión de muchos analistas contemporáneos- en una nación-estado la situación del moderno *dzimmí* corresponde al concepto moderno de ciudadano. Esto supone que, en un moderno estado musulmán, un no musulmán está sujeto a unos impuestos iguales a los de los musulmanes.

En este contexto la cuestión que se plantea es, desde una perspectiva actual, quiénes están legitimados para recibir la protección de su autonomía cultural y religiosa. Originalmente sólo judíos y cristianos eran considerados *dzimmíes*,

hasta que el Profeta del islam aceptó también a los zoroastrianos de Bahrein. Más tarde, los sabeos y "todos los que siguen a alguno de los profetas" tendrían dicha consideración, siempre que tuvieran un libro o algo que pudo haber sido un tipo de código sagrado o referente y que no sean idólatras. El derecho de protección por parte de los musulmanes a los que no lo son no es solamente para los dzimmies, sino también para los mu'ahids, que son todos aquellos pertenecientes a un pueblo que tiene un pacto con los musulmanes.

Esta definición ha ampliado sus límites. Así lo sugiere el profesor de Derecho en Egipto Ahmed al-Borai según el cual, además de la gente del Libro, los musulmanes deben proteger incluso al no creyente "al menos mientras no haya recibido el mensaje". Pero añadimos aquí, algo importante y más acorde con el talante de Muhámmad que estas restrictivas consideraciones. El Profeta era llamado Amin, ya antes de que le llegara la Revelación. El significado es "con quien te sientes seguro", o "digno de confianza", es decir que él por su trato hacía que la gente se sintiera a salvo. De esto se deduce que desgraciadamente, muchos de los que han intentado aplicar ciertas conductas a modo de enseñanzas islámicas, no han sido tan respetuosos ni amables con el prójimo como lo era Muhámmad. Quien tuviera propósitos pacíficos y de no agresión debería sentirse protegido siempre entre los musulmanes, sin que sus creencias fueran motivo de objeción al respecto. Esto es una regla fundamental e imprescindible.

Esta extraordinaria concepción que, si se aceptara ampliamente facilitaría las relaciones entre musulmanes y agnósticos, ateos y materialistas en occidente se basa en el Corán. El hecho de no comprender (asumir, aceptar, dar testimo-

nio del islam) no debe suponer un peligro para un no musulmán, que a su vez tampoco tiene ningún motivo lógico para enfrentarse al musulmán por serlo.

"Y si alguno de aquellos que atribuyen divinidad a otros junto con Dios busca tu protección, concédesela, para que tenga ocasión de escuchar la Palabra de Al-lâh; y luego hazle llegar a donde esté seguro: esto, porque son gentes que no conocen" 181.

Pretender que convivir con los musulmanes es en definitiva, su espera de la "conversión" de otros, sería asumir que algunos podrían aceptar el islam, por temor a represalias o también por interés (trato privilegiado). Consentir o contribuir a algo así sería muy grave, por la sencilla razón de que un musulmán forzado sería un hipócrita y eso desde el islam es lo peor. Las personas musulmanas tienen el deber de ofrecer su cortesía (adab) a todas las criaturas. A diferencia de otras religiones, el islam no garantiza la "salvación", ni siguiera al mismo Profeta. El hecho de no ser musulmán tampoco significa necesariamente una peor suerte. Dice el Corán que sólo Al-lâh conoce lo que hay en los pechos. El tío de Muhámmad, Abu Talib es el ejemplo más ilustrativo: No se conoce ningún tipo de presión que hubiese podido sufrir por el hecho de no haber abrazado el islam. De haber ocurrido, sin duda hubiera quedado constancia de tal cosa y se utilizaría para persuadir o hacer proselitismo. Pero, a pesar de que se haya afirmado lo contrario en múltiples ocasiones, ese instinto misionero no constituve en absoluto la naturaleza del islam, que como cos-

<sup>181.</sup> Corán, 9:6.

movisión abarca una amplitud de miras más universalista. Abu Talib, no sólo fue querido y respetado por todos los musulmanes como un Compañero más, sino que fue un auténtico protector de Muhámmad durante toda su vida.

Queda evidenciado con los elementos expuestos que entre la *Dzimma* como protección garantizada a los no musulmanes y el *amân* preislámico utilizado como salvoconducto hasta para los enemigos, la protección en el islam, incluso en situaciones extremas debería estar asegurada para quien busque el acuerdo y la paz.

# ¿PERMITE EL ISLAM LA GUERRA SANTA?

"Si tu Sustentador lo hubiera querido, habrían creído todos los que están en la tierra. ¿Puedes tú forzar a los seres humanos para que sean creyentes?" <sup>182</sup>.

A PESAR de siglos de tergiversación y afirmaciones desaforadas hemos de insistir en el hecho de que, en todo el Corán, no se encuentra un solo versículo en el que se hable de hacer el ÿihâd para convertir a los infieles; más bien al contrario, es conocido por todos los musulmanes este famoso versículo que hemos citado, así como la conocida aleya 256 de la azora Al-Baqara, que confirma con rotundidad que no se puede imponer o coaccionar para obligar a que alguien profese una religión o forma de vida: "Lâ ikrâha fi d-din".

<sup>182.</sup> Corán, 10:99.

El Corán ha definido el método que los musulmanes deben seguir en la divulgación del islam:

"Invita al camino de tu Señor por medio de la sabiduría, la bella exhortación de la mejor manera" 183.

"Hablad a la gente de la mejor manera" 184.

A este respecto, se citan en el Corán más de ciento veinte versículos que invitan a dar a conocer el islam, pero desde el respeto a libre opción humana de elegir. Después de conquistar Meca y su definitivo triunfo, el Profeta liberó a todos los presos y no obligó a nadie a hacerse musulmán. Les dijo:

"Iros. Sois todos libres". 185.

No sólo no es islámico usar la fuerza para convertir a nadie, sino que incluso durante mucho tiempo no fue lícita tampoco ni siquiera la propia autodefensa. Cada vez que los primeros musulmanes sentían la necesidad de resistir a la opresión y defenderse de los ataques: embargos, torturas y asesinatos... el Profeta los retenía, diciéndoles: "No se me ha ordenado combatir". Así permanecieron durante trece años, hasta que recibieron el permiso de Al-lâh. Sin embargo, para los que creen que el islam es una religión fanática que no permite la libertad de culto, el texto coránico que lo justifica, no tiene desperdicio:

<sup>183.</sup> Corán, 16:125.

<sup>184.</sup> Corán, 2:83.

<sup>185.</sup> Muhámmad al-Gazzali, Cien preguntas sobre el islam, Dâr Tâbit, 1983.

"Se ha concedido el permiso a quienes combaten porque han sufrido injustamente; Al-lâh es capaz de ayudar a quienes han sido expulsados de sus casas sin justificación, sólo por decir: Al-lâh es nuestro Señor. Si Al-lâh no os enfrentase a los unos contra los otros, se habrían destruido muchas ermitas, sinagogas, oratorios y mezquitas en los que se menciona el nombre de Al-lâh" 186.

No hay que confundir el placer de guerrear y ensañarse con inocentes con el objetivo contrario, que trata de impedir el aumento de la violencia. Cualquier esfuerzo en el islam ha de ser para fines pacíficos. El calificativo de musulmán es precisamente para quien actúa como pacificador de su mundo:

"Si buscan la paz, búscala tú también. Y confía en Al-lâh, porque Él es Quien todo lo oye, Quien todo lo sabe" 187.

La palabra árabe "guerra" (qitâl) jamás es usada en los tratados de jurisprudencia islámica. Porque la guerra fuera del estrecho marco del ÿihâd -la autodefensa de la opresiónestá prohibida¹88. Un musulmán no tiene derecho a enfrentarse con los no-beligerantes (gair muqatil) y sería una transgresión y falta grave hacerlo. El término qatilu (combatid) deriva del infinitivo muqatalah, que sigue el modelo de conjugación de mufaʻalah, que en árabe brinda el significado de reciprocidad en la acción, esto es: una participación de ambas partes, la cual, en este contexto en particular, impli-

<sup>186.</sup> Corán, 22:39-40.

<sup>187.</sup> Corán, 8:61.

<sup>188.</sup> Hasan Al-Banna.

ca que a los musulmanes les está prohibido radicalmente luchar contra aquellos que no les combaten, pues *muqata-lah* (lucha mutua) solo puede ser llevada a cabo contra un contrincante. Si no es así, entonces no se trata de nada digno de ser mencionado, sino que se refiere a algún tipo de invasión, saqueo, y otras acciones viles que van en contra de los principios éticos fundamentales.

La defensa de los oprimidos no es autodefensa, pero es obligación del musulmán no ser como el *kafir* <sup>189</sup> y le está permitido defender a quien no puede hacerlo por sí mismo, es decir, los desvalidos:

"¿Y por qué no combatís en la senda de Al-lâh por los debilitados de los hombres y las mujeres y los hijos que dicen: ¡Oh, Señor nuestro! sácanos de esta ciudad <sup>190</sup> cuyas gentes son injustas y danos, procedente de Ti, un protector y un auxiliador? Los que les protegen combaten en la senda de Al-lâh y los que lo impiden combaten en la senda del Tirano" <sup>191</sup>.

Con demasiada frecuencia se utilizan versículos incompletos del Corán sobre este tema. Hay mucho que objetar por el peligro de confusión y sus graves consecuencias, al hecho de recortar este tipo de textos expresamente, sin aclarar que

<sup>189.</sup> El término árabe *kafir* traducido vulgarmente como "*infiel*" significa en realidad, la acción de quien oculta los signos, las bellas acciones (*hassanat*) y todo aquello que pacifica los corazones. El tirano es el *tagut*, que corrompe en la tierra con sus abusos, enemigo de los justos y los pacientes, que busca el poder sobre las criaturas y destruye para lograrlo. El combate, pues, no es entre creyentes o infieles, como se suele decir, sino entre los que se protegen noblemente de la perversión y los que les oprimen con crueldad.

<sup>190.</sup> Meca.

<sup>191.</sup> Corán, 4:75-76.

sólo se refieren a un contexto concreto y siempre en legítima defensa. A los que citen "El Paraíso está a la sombra de las espadas" o "Matadles donde quiera que los encontréis", hay que exigirles que continuen con los pasajes completos en los que estos versículos están insertos:

"¡Oh, gentes, no deseeis el enfrentamiento con el enemigo, pedid a Al-lâh que os ponga a salvo. Pero cuando os enfrenteis a él, hacedlo con paciencia y sabed que el Jardín está a la sombra de las espadas!" 192.

El islam no puede justificar ningún comportamiento violento, extremista, destructor o abusivo, cuando procura básicamente todo lo contrario: buscar protección física, psíquica y espiritual para evitar cualquier daño o dolor innecesario. Para ello, el Corán pretende conmover el alma humana para despertar su conciencia. Estúdiense con detenimiento los versículos 193:

- Matadles donde quiera que los encontréis y expulsadles de donde os hayan expulsado; la persecución (de los justos) es peor que matar (a los opresores). Sin embargo, no los combatáis en el recinto de la Mezquita Sagrada si antes no os combaten ellos allí; pero si os combaten, matadles. Ésa será la recompensa de los destructores. Sin embargo, si cambian de idea, Al-lâh perdona, es Compasivo.
- Combatid en la senda de Al-lâh a quienes os combaten, pero no provoquéis su hostilidad; en verdad Al-lâh no ama a quienes provocan la hostilidad.

<sup>192.</sup> Riyad Salihîn, 1331.

<sup>193.</sup> Corán, 2:190-193.

- Combatidles hasta que no haya más persecución y el dîn (juicio) sea de Al-lâh; entonces, si se arrepienten, que no haya enemistad más que contra los opresores.

Aunque este lenguaje pueda percibirse como amenazante, en realidad el motivo de luchar es siempre la agresión recibida con anterioridad, como muestran los versículos mencionados y no cabría justificación alguna en interpretarlo de otro modo. Veámoslo en otros casos:

- Combatid a los mushrikûn <sup>194</sup> (politeístas), cuando ellos os combatan. Si entonces se retiran y no os combaten, sino que os ofrecen la paz, Al-lâh no os ha dado autorización contra ellos. Si no se retiran ni os ofrecen la paz ni contienen sus manos, tomadlos y matadles allí donde quiera que los encontréis <sup>195</sup>.
- Combatid por Al-lâh contra quienes os combatan, pero no os excedáis. Al-lâh no ama a los que se exceden  $^{196}$ .

Nos reiteramos de nuevo como al principio del libro, en señalar que el objetivo principal del islam es la paz. El término que define el dîn (sistema de vida a seguir) se fundamenta en ella, al igual que quien se define como muslim o muslima es quien se ejercita o emplea para conseguirla. El saludo -a todo el mundo e incluso a los enemigos- es de paz. El Corán lo aclara en la aleya en que los enemigos idólatras tratan de burlarse y provocarles, para lo que Al-lâh pide a los musulmanes que reaccionen con palabras de paz:

<sup>194.</sup> Corán, 9:36

<sup>195.</sup> Corán, 4:90-1

<sup>196.</sup> Corán, 2:193.

"Pues los auténticos siervos del Misericordioso son aquellos que caminan por la tierra con modestia, y que cuando los ignorantes se dirigen a ellos responden diciendo: ¡Paz!" 197.

Lógicamente, la especificidad más determinante y significativa, el ideal y el motivo de inspiración, así como la intención básica de cualquier acción es la paz. Así que no hay en el alma musulmana -entendiendo en este concepto aquella personalidad imbuida de nobleza- otro interés que pueda enturbiar o confundir su anhelo primordial:

"Si se inclinan a la paz, inclinate tú también, y confía en Dios: y si sólo quieren engañarte ¡en verdad, sólo Él todo lo oye, todo lo sabe!" <sup>198</sup>.

Rasi comenta que el significado de esta aleya implica que aún cuando hicieran un ofrecimiento de paz con la única intención de engañarte, debería ser igualmente aceptado, porque los juicios sobre sus intenciones deben basarse sólo en pruebas evidentes. En otras palabras, las simples sospechas no pueden ser excusa para rechazar un ofrecimiento de paz. Sobre el principio de no-agresión, dijo el cuarto Califa del islam, primo y yerno del Profeta:

"No ataquéis hasta que os ataquen, puesto que vosotros seguís la verdad y tendréis una razón y una justificación sobre ellos, que es la de no haber comenzado la agresión, esta es otra razón a favor de vuestra razón y derecho" 199.

<sup>197.</sup> Corán, 25:63.

<sup>198.</sup> Corán, 8:61.

<sup>199.</sup> Dichos del Imâm 'Ali Ibn Abu Talib.

La mayoría de los juristas malikitas, hanafitas y hanbalitas sostienen que el fundamento e incentivo para el *ÿihad* <sup>200</sup> es la agresión y la transgresión que realiza el enemigo. Naturalmente esta opinión nos lleva a la conclusión de que un musulmán no puede luchar contra los civiles y no-agresores, y debe respetar sus vidas <sup>201</sup>. Ibn Taimiyah, teólogo medieval considerado por algunos como "inspirador del fundamentalismo", escribió:

"La autorización de luchar para los musulmanes está basada en la concesión que sus enemigos se dan a sí mismos para luchar, como lo atestigua la biografía y la práctica del Profeta. Él nunca inició las hostilidades contra los asociadores y si Dios hubiera ordenado combatir a cada incrédulo por su mera condición de tal, él hubiera estado obligado a luchar" <sup>202</sup>.

Sin embargo, no fue así. Muhámmad evitaba los conflictos y la provocación. Las enseñanzas islámicas sobre cualquier polémica entre los seres humanos se pueden trasladar a cualquiera de los ámbitos de relación, y algunos elementos orientativos de juicio quedan aclarados con ejemplos sencillos y cotidianos:

"Cuando dos personas se insultan, lo que profieren recae sobre quien empezó, mientras que el otro no se exceda" 203.

<sup>200.</sup> Para una definición más amplia del término de *ÿihad* ver definición nota 212.

<sup>201.</sup> Muhámmad ash-Shawkani, Tafsir Fathul Qadir.

<sup>202.</sup> Ibn Taymiyah, Risalatul Qital, p.116.

<sup>203.</sup> Hadiz transmitido por Muslim.

# ¿Fue violenta la primera expansión del islam?

No vamos a negar que hubiera una ofensiva armada en los primeros tiempos del islam ni tampoco, más tarde, en lugares y momentos puntuales. Las primeras conquistas musulmanas fuera de Arabia fueron tanto o más conquistas árabes que musulmanas, aunque se justificaran religiosamente. Prueba del carácter más árabe que islámico de estas primeras conquistas es que en ellas, árabes cristianos participaron al lado de árabes musulmanes, y durante mucho tiempo los árabes cristianos estuvieron excluidos de los tributos impuestos a los *dzimmíes*, mientras que los no árabes convertidos al islam debieron seguir pagándolos.

En los primeros cien años de la Hégira, los árabes pasaron de ser un pueblo marginal a ser los señores de una gran civilización que se extendía desde el Atlántico al centro de Asia. Muchos árabes se enriquecieron extraordinariamente y como conquistadores pertenecían a una categoría superior a la de los conquistados. El califato omeya fue más un reino árabe que un Estado islámico, aún a pesar de legislarse y organizarse en base a unas normas islámicas. Cuando los no árabes se islamizaban, solían adoptar nombres árabes y ser incluidos como clientes (mawâlî; en singular, mawlà) de alguna tribu árabe, es decir, pasaban a ser una especie de árabes adoptivos de segunda categoría. Nada de esto tenía que ver con la tradición del Profeta, que nunca había hecho necesario que se cambiara de nombre por islamizarse <sup>204</sup>. Es

<sup>204.</sup> Salvo en contadas excepciones, por ejemplo, cuando el nombre era claramente idolátrico, como fue el caso del *sahâbî* conocido como Abû Hurayra, que al convertirse al islam cambió su nombre pagano de 'Abd ash-Shams ("siervo del Sol") por el de 'Abd Al-lâh ("siervo de Dios").

curiosa la observación que hace el propio Corán sobre la naturaleza de los árabes. De hecho, como ya hemos dicho, todo profeta llega a un pueblo cuando este ha olvidado:

"Los árabes son los más fuertes en ocultar y en hipocresía..." 205

Incluso los maldice, pero se refiere a los que utilizan sus malas artes contra los musulmanes. El instinto de ensalzar una raza -la árabe en este caso- se contradice absolutamente con el espíritu del islam, evidentemente interracial y con vocación al mestizaje. Existe un problema también actual y que viene de lejos, que tiende "arabizar" a los musulmanes, en vez de islamizar su mentalidad. Sólo el árabe coránico es, como madre del Libro, lengua sagrada, lo que es digno de ser pronunciado y estudiado; lo que realmente debe enraizarse del árabe en la espiritualidad musulmana.

El islam, como ya hemos dicho, no distingue a un pueblo sobre otro, sino a cada cual por sus actos y sus intenciones. Lejos de cualquier otro signo identitario. Para sumergirse en el Corán no hace falta ser árabe, ni esa característica se tiene en cuenta a la hora de valorar a una persona:

"Un árabe no es mejor que un no árabe, y un no árabe no es mejor que un árabe, y una persona roja no es mejor que una persona negra y una persona negra no es mejor que una roja, excepto por la piedad" <sup>206</sup>.

<sup>205.</sup> Corán, 9:97. Hemos traducido con el verbo "ocultar" lo que vulgarmente llaman "infidelidad" o "incredulidad". Literalmente, el verbo kafara (cubrir, tapar) queda ampliamente explicado más adelante en el capítulo 14 sobre la apostasía, donde se profundiza en la naturaleza del kafir.

<sup>206.</sup> Hadiz transmitido por Ahmed en el Musnad.

Esto quiere decir, sencillamente, que en el islam es totalmente irrelevante el color de la piel. Del mismo modo ocurre con el linaje, prestigio social o familiar, estatus económico... Sólo la condición espiritual, según el grado de bondad y nobleza de carácter es digno de tener en cuenta.

Podemos deducir, de la expansión guerrera de los árabes tras la muerte del Profeta que fue un hecho típicamente tribal, resultado de un fenómeno humano clásico, que los sociólogos, psicólogos y etnólogos conocen bien, a saber, la necesidad del enfrentamiento para la reafirmación del grupo <sup>207</sup>. Un hecho antropológico y no exclusivamente religioso, constatable allí donde hay sociedad humana.

Hay amplias zonas del planeta, como el oeste de África o Asia, donde ni los peor intencionados relacionan la expansión del islam a una ofensiva armada de ningún tipo, puesto que recuerdan perfectamente su proceso histórico y conocen las causas por las que ocurrió su asentamineto, a través de comerciantes y órdenes sufíes mayormente. Respecto a las zonas más céntricas de la Umma, sin rechazar la realidad de los conflictos armados que tuvieran lugar, a poco de conocer determinados datos, se reconoce que debió ocurrir algo sustancialmente diferente al resto de las invasiones que conocemos (germana, mongol, etc...), o de lo contrario, es insólito que un ejército de nómadas conquisten, en menos de un siglo tierras pertenecientes a Imperios como el bizantino y el persa, desde el Mediterráneo oriental hasta Al-ándalus, siendo este precisamente uno de los pocos territorios perdidos después para el islam.

<sup>207.</sup> Lorenz K. Sobre la agresión (el pretendido mal). Ed. Siglo XXI, México 1971.

Estamos quizá ante circunstancias peculiares, que nos hacen sospechar que no sea tan plano el análisis de los hechos como se pretende y se insiste en inculcar desde hace siglos. Particularmente curioso sería, en este sentido, el caso de la supuesta invasión de los territorios de Al Ándalus, habiendo permanecido durante ocho siglos el islam, evolucionando a nivel cultural, artístico y científico, conviviendo las tres religiones abrahámicas, con todas sus variedades en libertad religiosa. Vemos aquí, que las guerras de poder en algunos territorios y los cambios de gobierno no obedecían a temas de fe, sino a los intereses políticos habituales. Pero eso no impedía que el apogeo del saber de la época fuera de un indiscutible esplendor cultural, que favoreció e influyó en toda Europa, así como de convivencia interreligiosa pacífica.

No se pueden resumir ochocientos años con sus luces y sombras en unas líneas y no es nuestro objetivo. Pero recordemos que es la época de Maimónides, Averroes, Avicena, Alfonso X el Sabio, Ibn 'Arabi... Se hablaba, escribía y traducía árabe, latín, griego y el saber era un intercambio constante de pensamiento filosófico, mística, medicina, matemáticas, astronomía, agricultura y regadío, arquitectura y artes diversas. Después, los Reyes Católicos instauraron una España con una sola fe y la prohibición de todo lo que no formara parte del Dogma católico, con la consiguiente conversión forzosa, persecución, inquisición y expulsión de judíos, musulmanes, arrianos, cristianos unitarios...

Pero volviendo al tema en cuestión, ¿cómo es posible, que un Imperio en su esplendor como el Romano tardase por tierra dos siglos en conquistar lo que unos árabes que tenían que cruzar el Estrecho, hicieron en siete años? En concreto, la

pretendida invasión árabe de la Península ha sido sobradamente estudiada por Ignacio Olagüe <sup>208</sup>, desde su libro *Revolución islámica en Occidente* y sistemáticamente ignorada -salvo honrosas excepciones, como por ejemplo Americo Castro <sup>209</sup>- por la mayoría de historiadores y arabistas.

Pero no hay que acudir a un "maldito de la Historia" como el polémico Olagüe, referencia obligada para los nuevos musulmanes de al-Andalus y marginado del ámbito académico oficial, para reconocer que hubo claves de éxito en la expansión islámica. Nos remitimos al manual de uso de los estudiantes de Historia en la universidad española, un clásico medievalista de la Escuela de Anales, Claude Cahen <sup>210</sup>.

"Un primer punto a señalar es que la conquista, en opinión de los habitantes de los territorios conquistados, no rompía la continuidad de su existencia local. Las dinastías habían caído o habían sido eliminadas, pero de ello no se seguía como con-

<sup>208.</sup> Olagüe, Ignacio *La revolución islámica en Occidente*. Ed. Plurabelle (Consejería de Cultura y Junta de Andalucía, Córdoba 2004).

<sup>209.</sup> Filólogo, cervantista e historiador. Castro señaló la importancia que en la cultura española tuvo la religiosidad y, en concreto, las minorías judías y musulmanas que fueron marginadas por la dominante cultura cristiana. Estudió especialmente los aspectos sociales de esta segregación en la literatura española y sus consecuencias a través del problema de los judeoconversos y los marranos, que germinó en una identidad conflictiva y un problemático concepto de España nacido en el Siglo de Oro, que denominó "Edad conflictiva". Señaló la pervivencia de "castas" separadas incluso después de las conversiones masivas a que dio lugar la monarquía de los Reyes Católicos y el papel que jugaron en ello los estatutos de limpieza de sangre. Al respecto polemizó violentamente con otro historiador, Claudio Sánchez Albornoz, en uno de los episodios más vivos del llamado debate sobre el Ser de España.

<sup>210.</sup> Cahen, C. El Islam. Tomo I. Ed. Siglo XXI.

secuencia inevitable la transformación de las instituciones que regían la vida cotidiana. La tradición posterior distinguirá con demasiada nitidez, los territorios sometidos "por la fuerza" de los sometidos "por tratado"; en este último caso, que de hecho es el de la mayoría de las grandes ciudades con su provincia, los términos de la capitulación precisaban derechos y deberes de los habitantes; incluso aunque los textos de las capitulaciones que han llegado hasta nosotros no ofrezcan demasiadas garantías de autenticidad, no hay duda de que representan la concepción que la antigua administración califal tenía del régimen a aplicar. Pero, en realidad, no existe diferencia fundamental entre los casos de capitulación y los otros, porque los nuevos amos siempre conservaron 'grosso modo' todo lo posible del régimen anterior, sin duda por razones políticas, pero sobre todo en razón de la incapacidad en que se hubieran visto, extranjeros sin formación administrativa, si hubiesen querido reemplazar el personal indígena y transformar las instituciones. Bien entendido, en la cúspide de la jerarquía social se ponía ahora el ejército ocupante, que tenía su propia organización y que era el beneficiario del trabajo y de los impuestos de las poblaciones, ocupando la misma posición que las aristocracias anteriores: pero esto es todo lo que en un principio sufre transformación. Una conquista, cuyas consecuencias progresivas deberían figurar entre las más considerables de la Historia, comenzó por no tener más que algunas pequeñas perceptibles (...) (Fuera del territorio de Arabia) la idea de una conversión general no parece haber preocupado a los conquistadores. Lo único que se pide es, pues, sumisión, con su protección como contrapartida".

Acreditando esto último, merece la pena añadir un texto contemporáneo de la época, de Abu Yusuf <sup>211</sup> en su *Kitâb al-Kharaj*:

"Después de que Abu 'Ubayda hubo concluido un tratado de paz con un pueblo de Siria y hubo recaudado el impuesto de sumisión (jizia) y el impuesto sobre la tierra (jaraÿ), fue informado de que los bizantinos estaban reclutando tropas contra él y que la situación se había vuelto crítica para él y los musulmanes. Entonces escribió a los gobernantes musulmanes de las ciudades con las que había firmado tratados para que devolviesen la jizia y también el jaraÿ que habían recaudado, y les dijesen: -Os devolvemos vuestra propiedad ya que hemos sido informados de que estáis reclutando tropas contra nosotros. Habéis obtenido nuestra protección, pero ahora no somos capaces de dárosla. Os devolvemos lo que hemos tomado de vosotros, pero cumpliremos el pacto y lo que se ha acordado, si Al-lâh nos concede la victoria".

Fueron, pues, las invasiones islámicas, una sustitución de aristocracias viejas por aristocracias nuevas; en cualquier caso, algo que al pueblo le traía sin cuidado, con tal de que no se vulnerasen sus derechos. Para sorpresa de algunos, hete aquí que en todo lo ancho y largo de las tierras invadidas por los musulmanes, el pueblo los prefirió a los anteriores ocupantes. Y continúa Claude Cahen dándonos claves del éxito de la ocupación islámica de las nuevas tierras:

"Los vencidos conservaban una libertad de culto que solamente se vio limitada, por la obligación de evitar las manifestacio-

<sup>211.</sup> Yaqub ibn Ibrahim al-Ansari, conocido como Abu Yusuf (S.VIII) de la escuela de jurisprudencia hanifi.

nes públicas capaces de herir la sensibilidad musulmana; conservaban asimismo su ley privada. La sumisión se materializaba en el pago de impuestos que variaban según los casos, pero que en general no se habían visto modificados, con respecto al régimen anterior, por el cambio de beneficiario. Por medio de estos pagos, considerados por el musulmán como significativos del reconocimiento de la alta soberanía de la comunidad musulmana, los habitantes conservaban sus propiedades, no pudiendo los árabes establecerse más que fuera de ellas. Estos sólo podían adquirir bienes en el caso de que hubieran desaparecido sus propietarios o en el caso de bienes del Estado, que revertían automáticamente al nuevo Estado (al menos, ésta era la tendencia general, aunque en un principio, sin duda, hubiese ciertas vacilaciones en la práctica). A estos pagos se añadían las obligaciones de fidelidad que no tenían virtualidad más que en período de conquista: albergar a los musulmanes, informarles y no informar al enemigo, etc."

No es sólo que la ley beduina de protección al vencido (amân), la valentía en la acción guerrera y la lealtad a la palabra dada, propia de estos pueblos jugara a favor de la conquista, sino que quienes dirigieron esas expansiones iniciales fueron poderosamente influidos por Muhámmad, cercanos a él o a compañeros suyos, y todavía nos hallamos en ese primer impulso, alejado de la corrupción o crisis que suelen emerger tras la desaparición de cada figura inspiradora de una transformación social. Tras esta actitud, se esconden una serie de nombres propios de personas honestas. Estos dirigentes musulmanes tenían que ser sencillos, sabios, pacientes, humildes, creíbles y justos en general, para actuar como lo hicieron. La falta de alguno de estos comportamientos degeneraría en corrupción y decadencia:

- Cumplir con la palabra dada (como se ordena en el Corán)
- Llegar a los lugares con la humildad de aprender de la cultura de los vencidos (como recomienda el hadiz del Profeta sobre viajar para conocer otras culturas).
- Exigirse a sí mismos reglas de autocontrol y tolerancia, que no desencadenasen la venganza de los conquistados (como se ordena en el Corán y recomienda el Profeta).
- Vivir sin afán de lucro y seguir con la frugalidad a la que estaban acostumbrados (según ejemplo del Profeta).

Además de producirse la invasión islámica en una coyuntura en la que los imperios vecinos estaban débiles, los gobernados por ellos no estaban satisfechos. La debilidad del imperio bizantino y persa motivó que apenas pudieran programar una respuesta militar en bloque, con lo que la conquista fue haciéndose ciudad a ciudad, aldea a aldea, más por tratado que por enfrentamiento, pues la gente no prefería a los anteriores dueños más que a los que llegaban después. Les parecía más práctico pactar con los nuevos conquistadores, ya que se sabía que eran comprensivos en los armisticios previos a la confrontación: como se ha visto, respetaban las situaciones anteriores y, sobre todo, los derechos de las poblaciones, unas gentes que no querían provocar nuevas guerras.

El islam supo aprender de los territorios a los que llegaba; es importante que seamos conscientes de este hecho insólito. Vencedores que aprenden de los vencidos. Es un hecho reconocido por investigadores y especialistas de prestigio, a pesar del denominador común de la versión oficial y partidista de la historia. Pero un criterio racionalista se impone: Si el islam no hubiera sido sensible al Conocimiento que

poseían los no-musulmanes jamás habrían existido Córdoba, Damasco, Bagdad o Estambul.

El problema era que el islam, a diferencia de otras culturas tradicionales, oponía -allí donde quiera que estaba instaladouna resistencia enconada a la ocupación de sus tierras. Donde 
había musulmanes, el colonialismo conquistaba cada palmo 
de tierra a base de fuego y sangre, incluso una vez "pacificado" el país, los colonos debían permanentemente estar en 
alerta. Los colonos no podían comprender el origen de ese 
espíritu de lucha con el que los "indígenas" defendían decididamente sus casas y familias, eran incapaces de comprender 
qué mecanismos se ponían en marcha aglutinando a pueblos 
enteros que carecían de instituciones administrativas complejas, y Estados en los que enmarcarlas. Esa testaruda resistencia a la ocupación se ha interpretado como fanatismo y se 
ha insistido hasta la saciedad en ello, hasta que toda la historia del islam ha sido reinterpretada bajo esa clave.

Hubo que explicar, entre otras cosas, cómo había podido difundirse el islam entre pueblos tan distintos. Y no son nuestras estas palabras, sino un breve resumen de un tópico: "Sólo la sed de sangre, connatural al islam, arrastrando en pos de sí a naciones bárbaras deseosas de botín, pudo reclutar ejércitos con los que conquistar el mundo. El triunfo se debió a la crueldad, el asesinato y la humillación. Los vencidos se hacían musulmanes bajo terribles presiones o para librarse del pago de impuestos". Es suficiente leer cualquier manual de uso en las escuelas para descubrir la pervivencia de estas falacias. En creencias tales se ha basado el prometido "choque" de civilizaciones que, de seguir con estas versiones parciales y etnocéntricas del mundo, sin

contrapunto que difiera y defienda otras alternativas, apunta al "viejo enemigo a abatir". Por todo lo cual, y a pesar de lo terrible que podría resultar creerlo, el tópico repite que islam es sinónimo de "Guerra Santa"...

# ¿Qué significa "luchar" desde el ÿihâd?

Antes de referirnos al enfrentamiento "cuerpo a cuerpo" como legítima defensa, que sería el llamado ÿihâd menor, hay que definir el principio esencial del que parte dicho término, que para la comunidad islámica es su sentido trascendental. Su significado a nivel espiritual es donde radica toda su importancia y es desde donde se valora esta palabra. Para hablar del gran ÿihâd nos remitiremos a esta definición:

"Literalmente y en su sentido fundamental, ÿihâd significa "esfuerzo para lograr el salâm (paz). De la raíz Ÿ-H-D (esforzarse, aplicarse, insistir, trabajar con celo y asiduidad, empujar, fatigarse y empeñarse en conseguir algo, lucha...). El ÿihad espiritual o ÿihad mayor (ÿihâd al-akbar) se hace hacia dentro (hacia uno mismo). Muÿâhid es quien ha aceptado el devenir, el cambio, como su forma de vida, como su norma, como su paz. Para lograrla, hay que combatir con vigor todo aquello que la obstaculice" <sup>212</sup>.

Muhámmad hablaba de los dos combates que debe emprender cada musulmán y musulmana. A uno lo llamaba "ÿihâd menor", que consiste en luchar contra lo que nos impide avanzar en nuestra supervivencia, desarrollo y asuntos

<sup>212.</sup> Yaratullah Monturiol Términos clave en el islam. CDPI (Cordoba 2006).

sociales y cotidianos; incluyendo en este apartado impedir a los tiranos de cualquier clase que reduzcan al ser humano a la miseria. Al otro lo llamaba "ÿihâd mayor", que es el afán por superarse, el autoconocimiento para el perfeccionamiento del carácter, la exigencia de responsabilidades según la propia capacidad o aptitud, y la conquista de la libertad en lo más íntimo de la personalidad individual. Y también enseñaba que esas luchas nunca terminan, que siempre habrá alguna mentira que derribar, porque lo radicalmente humano es la acción, la vida como movimiento continuo, el trasiego como finalidad en sí mismo, el trabajo como satisfacción en el que la persona se trasciende a sí misma y se alza sobre todos los muros, divisando el espacio infinito del que lo ha creado y del que ha brotado.

En la actualidad, el islam sufre los ataques de enemigos emboscados en muchos frentes: el peor es el de los Estados supuestamente islámicos surgidos tras las independencias formales de las tierras tradicionalmente islámicas. Estados concebidos para ejercer el mismo papel coercitivo contra los pueblos musulmanes y servir a intereses extranjeros. El islam estará siempre fuera de los mecanismos que se inventen para dominar a los seres humanos. Esa rebeldía emana de modo natural de la clara intuición de que Al-lâh es Uno, y sólo Él es el Señor de los Mundos (Rabb al-'alamín). La esclavitud, la indignidad, son contrarios a la aspiración de quien sabe de la limitación humana y que Al-lâh es más Grande. El islam enseña un igualitarismo que se basa en una concepción de la existencia y no en un discurso demagógico.

No sin razón, se ha afirmado que los musulmanes son tolerantes hasta la ingenuidad. El islam siempre ha sido una cultu-

ra abierta, pronta a recibir las aportaciones de la humanidad entera. Esta actitud está fuertemente enraizada en la personalidad de cada pueblo musulmán. El islam es un lugar de encuentros, no una religión ni un dogma; es una aspiración expresada por el Corán mismo que invita a las gentes a hermanarse en lo que les es común, la libertad en Al-lâh, que implica someterse, claudicar y postrarse sólo a Al-lâh. Esa libertad tiene su garante en un ÿihâd, entendido más bien como esfuerzo por superar las barreras que constriñen al ser humano.

Para los musulmanes, el ÿihâd menor, como defensa contra la violencia, es la respuesta del islam a todo intento de someter a la persona a cualquier esclavitud. Es el esfuerzo individual y colectivo que se emprende contra las agresiones. Se entiende que la vida y la dignidad están por encima de todo, y deben ser defendidas como causa que se antepone a todos los intereses. El islam es radicalmente solidario y hace suya la causa de todos los oprimidos: la injusticia es enemiga del dîn, cualquiera que sea su forma. El tirano es el verdadero Tagut, el ídolo a combatir, el shaytán contra el que se ejerce el exorcismo del ÿihâd.

# Contra el tiranicidio

A DECIR verdad, entre las fuentes que se remontan a Muhámmad no encontramos niguna legitimación del tiranicidio sino cuatro actitudes que vamos a analizar:

1) Una desconfianza natural y hasta rechazo de la figura del que gobierna a solas un pueblo (Monarca, Rey), propia de un pueblo que se regía por el consenso (la *shura*) y la asociación pactada de hombres y tribus libres.

#### Leemos en el Corán:

"Cuando los reyes entran en los países los corrompen" 213.

Y en varios hadices qudsíes:

"Dirá Al-lâh: Yo soy el Rey. ¿Dónde están los reyes de la tierra? ¿Dónde los tiranos?"

No dice "Yo soy Rey" (Ana malik) sino "Yo soy el Rey" (Ana al malik), con un carácter excluyente, como si todo Rey que hubiera existido y exista hasta el final de los tiempos fuera un usurpador.

2) Una especie de llamada a la desobediencia civil ante las leyes del tirano:

Puede leerse en el Corán:

"Y no seáis fieles al amr (la orden, la causa) de los que sobrepasan los límites (musrifîn), los cuales corrompen en la tierra y no recomponen el daño" <sup>214</sup>.

3) Una invitación a la huida del territorio del tirano:

El Corán nos recomienda que abandonemos la tierra en donde no podamos vivir nuestra existencia en paz con los hombres y el Creador, y que hagamos la *Hiÿra* (Hégira) como Muhámmad hizo.

Aceptar a un tirano, acomodarse y esperar ser beneficiado por él, justificar sus injusticias y desmanes, es lo opuesto a los fundamentos más elementales del *Dîn*. Siempre se

<sup>213.</sup> Corán, 27:34.

<sup>214.</sup> Corán, 26:151.

ha puesto el acento en esto. No se trata de una excepción, sino de la regla. Es lo que está en el origen del carácter insumiso de los musulmanes. Es signo de decadencia del islam el que los musulmanes toleren o excusen a los déspotas, que los adulen o que agachen la cabeza ante ellos. El islam es ponerse en las Manos de Al-lâh Uno-Único. Las bochornosas escenas de sumisión y culto idolátrico a los líderes es contrario a la mejor Tradición islámica, y son el resultado de la hipocresía.

Hay miles de ejemplos que constantemente se recuerdan a los musulmanes para alentar en ellos la repulsa a la injusticia y la tiranía. Forman toda una literatura de gran calado social, un referente que mantiene viva la esperanza en la fuerza del islam para oponerse a los usurpadores. El *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, la obra más importante del *Imâm* al-Gazzâli, es una enciclopedia que ha tenido y tiene una enorme influencia entre los musulmanes. Entresacamos de dicha obra sólo algunos ejemplos entre los cientos que cita el autor:

\*Sa'îd ibn 'Âmir dijo al califa 'Omar ibn al-Jattâb: "Voy a comunicarte como legado unas palabras que resumen el islam y te darán a conocer sus estandartes. Teme a Al-lâh en las gentes y no temas a las gentes en Al-lâh (es decir, se justo para con las gentes, pero no te dejes influir por ellos). Que tus acciones no contradigan tus palabras, pues las mejores palabras son las confirmadas por las acciones. Quiere para cada musulmán, sea próximo a ti o lejano, lo que quieres para ti mismo y para la gente de tu casa. Sé en favor de la verdad y la justicia ahí donde las reconozcas, y no te importen los esfuerzos por ellas. Y en la verdad no temas la censura de nadie". El califa le dijo: "¿Y quien puede

hacer eso?". Y el sabio le respondió: "Quien acepte el yugo que tú has aceptado".

\*Qatâda contó que el califa 'Omar ibn al-Jattâb salió en cierta ocasión de la mezquita y Yârûd iba en su compañía. En la calle se encontraron con una mujer a la que 'Omar saludó y ella respondió a su saludo y le dijo: "¡Eh, 'Omar! Te conocí cuando te llamaban pequeño 'Omarillo en el zoco de 'Okâz, después creciste y la gente empezó a llamarte 'Omar. Ha pasado el tiempo y ahora eres el Príncipe de los Creyentes, el que cuida de la creación de Al-lâh. Tienes que saber que el que teme la muerte no pierde el tiempo". 'Omar lloró al escuchar las palabras de la mujer, y Yârûd le lanzó reproches: "¿Cómo te atreves a censurar al Príncipe de los Creyentes hasta hacerle llorar?" 'Omar le mandó callar y le dijo: "No la silencies. ¿Es que no sabes quién es? Es Jawla bint Hakîm, cuyas palabras escuchó Al-lâh, ¿cómo yo habría de hacerme el sordo?" <sup>215</sup>.

\*Un anciano de la tribu de los Açd entró a donde estaba el califa Mu'âwiya y lo recriminó diciéndole: "Teme a Al-lâh, oh Mu'âwiya <sup>216</sup>. Cada día que pasa, cada noche que te llega, no hacen sino apartarte más de esta vida. El tiempo pasa para alejarte del mundo y acercarte a Al-lâh. Y te persigue un demandante al que no podrás escapar. Y tienes un límite que no podrás superar en el que te alcanzará el querellante, que es la muerte. Todo esto y yo, y tú, desapareceremos para encaminarnos a lo que no tiene fin, para bien o para mal".

<sup>215.</sup> Jawla bint Hakîm es a la que se refiere el Corán cuando, en Sûrat al-Muÿâdala, cuenta que una mujer acudió ante el Profeta para quejarse de su marido y Al-lâh sentenció en su favor.

<sup>216.</sup> Mu'awiya, conocido por su ambición e hipocresía, fue el gobernante que sucedió a los primeros cuatro Califas llamados bien guiados.

\*El califa Sulaimân ibn 'Abd al-Málik llegó a Medina y permaneció en ella tres días. El último de esos días dijo: "¿No queda en esta ciudad nadie de los que conocieron en vida al Profeta para que pueda trasmitirnos algunas enseñanzas?". Le respondieron: "Sí, hay uno al que llaman Abû Hâçim". El califa ordenó que lo trajeran ante él, y le dijo: "Oh, Abû Hâçim, ;a qué se debe tu desdén?"

- -"¿A qué desdén te refieres?"
- -"Los notables de la ciudad han acudido a mí y tú no has venido a visitarme".
- -"No nos conocemos y no me siento obligado hacia ti".
- -"Tienes razón, Sheij. Respóndeme, ¿por qué temo a la muerte?"
- -"Porque te has afanado en esta vida y has arruinado lo que te aguarda tras la muerte, y temes pasar de lo construido a la desolación de lo demolido".
- -"Dices la verdad, Sheij. ¿Cómo será nuestra presencia ante Al-lâh?"
- -"Quien haya hecho bien en esta vida se presentará como el viajero que ha estado ausente durante un tiempo, alegre de retornar junto a los suyos y bien recibido por quienes le aguardaban. Pero el que se haya alejado de Al-lâh en vida, volverá junto a Él a la fuerza, atemorizado, entristecido".

El califa lloró al oír las palabras del sabio, y le dijo: "¿Qué puedo hacer?"

- -"Coteja tu vida con las enseñanzas del Libro de Al-lâh, y sabrás lo que tienes que hacer".
- -"¿Dónde encontraré lo que necesito en el Libro de Al-lâh?"
- -"Lo que necesitas está en las palabras: 'Para los justos, el disfrute de un Jardín Eterno; y para los perversos, el tormento de un Fuego Eterno"..."
- -"Oh, Abû Hâçim, ¿qué me dices de la Misericordia de Al-lâh?"
- -"Está cerca de los excelentes".
- -"¿Quién está dotado de buen juicio?"
- -"Quien aprende la sabiduría y la comunica a la gente".
- -"¿Y quién es el insensato?"
- -"Quien se humilla ante las arbitrariedades de un tirano por alcanzar un bien mundanal, arruinando su vida junto a Al-lâh".
- -"Al-lâh, ¿a quién escucha?"
- -"A los que se allanan ante Él"
- -"¿Cuál es la mejor generosidad?"
- -"La del que tiene poco".
- -"¿Qué piensas de mí?"

- -"Exímeme de responderte a eso".
- -"Es un consejo que te pido" (el musulmán está obligado a brindar consejo cuando se le pide, y así el califa lo forzaba a responder).
- -"Ha habido quienes se han apoderado violentamente del califato, sin consultar a los musulmanes y sin buscar su consentimiento. Han derramado por ello sangre con tal de beneficiarse con cosas mundanales. ¿Qué habrán dicho a Al-lâh? ¿Qué les habrá dicho Él?"

Algunos cortesanos reprendieron a Abû Hâçim por estas últimas palabras, y él les contestó: "Vosotros mentís. Al-lâh ha pactado con los sabios que trasmitieran la verdad y no la ocultarán".

Admirado ante su firmeza, el califa dijo a Abû Hâçim: "Acompáñame de ahora en adelante. Tú te beneficiarás de mí y yo de ti".

- -"¡Al-lâh no lo quiera! Confiaría en vosotros y la debilidad se apoderaría de mí, envileciéndome en este mundo y junto a Al-lâh".
- -"Dame un último consejo".
- -"Que Al-lâh te encuentre donde debes estar y no te encuentre donde te prohíbe estar".

El califa quiso hacer un obsequio a Abû Hâçim, y este lo rechazó. Uno de los notables de Medina, cortesano y reputado conocedor del islam, quiso apovechar el desaire para desa-

creditar a Abû Hâçim y dijo: "No es nadie. Es mi vecino desde hace treinta años y jamás le he dirigido la palabra". A lo que Abû Hâçim respondió: "Al-lâh te ha ignorado y por eso me has ignorado". Ofendido, el envidioso se sintió despreciado ante el califa, pero el califa entendió las palabras de Abû Hâçim y dijo: "Quiere decir que has ignorando los derechos de la vecindad. Un musulmán no puede estar sin dirigir la palabra a su vecino, con lo que has descubierto tu misma ignorancia".

Abû Hâçim dijo: "Cuando los judíos estaban bien con Allâh, sus reyes temían a los sabios y los necesitaban, y los sabios huían de ellos para no sufrir su influencia. Pronto hubo gente que se dio cuenta de eso, y los más miserables aprendieron la ciencia para acercarse a los reyes y lograr sus favores. Fue entonces cuando comenzó su decadencia. Cuando los sabios no tienen dignidad ni respetan aquello de lo que son depositarios, entonces se extiende la corrupción, y nadie los respeta y la sabiduría pierde valor".

Los cortesanos dijeron: "¿Te estás refiriendo a nosotros?"

Y Abû Hâçim concluyó diciendo: "Es como lo oís".

# Cuentos populares famosos de la Tradición islámica 217

EL POETA persa nacido en Shiraz, el *sheij* Muslih-ad-Din Sâdi (S.XIII) es reconocido hoy como sabio en todo el mundo. Abandonó su país para estudiar ciencias islámicas y literatura árabe mientras la infraestructura social y política se fue desmoronando en su tierra. Este fue un período

<sup>217.</sup> Sâdi de Shiraz. Gulistán.

de guerra y caos en Persia. Estudió en Bagdad, con el conocido maestro Sohrawardi. Viajó por Asia Central, India, Siria, Egipto, Arabia, Etiopía y Marruecos. Volvió a su ciudad natal para escribir sobre sus experiencias. Entre otros, Gulistan (Jardín de Rosas), es una colección de cuentos en prosa intercalados con versos. Mucho se ha hablado de la "ética" escrita de Sâdi. Su visión cosmopolita le hizo mirar al mundo con un humor satírico. Consiguió una gran popularidad y su mensaje moral desde el sarcasmo al viejo estilo sufí llegaba a los corazones.

El estilo de prosa de Sâdi, descrito como "sencillo, pero imposible de imitar" fluye naturalmente y sin esfuerzo. Su simplicidad, sin embargo, está basada en una trama semántica con ritmo interno y rima externa de una profundidad singular.

He aquí algunos ejemplos:

### CUENTO PRIMERO

Había dos hermanos, uno de los cuales estaba al servicio del sultán y otro se ganaba el pan con el sudor de su frente. El rico le dijo a su hermano:

-Por qué no entras a formar parte del servicio del sultán y así te librarás de los rigores del trabajo?

## Él respondió:

-Por qué no trabajas tú y te libras de la desgracia de tener que servir a otro? Los sabios afirman: "Es mejor comer pan de cebada y sentarse en el suelo que tener un cinturón de oro y ser un criado".

"Es mejor amasar cal con las manos que juntarlas para pedir misericordia a un amo. Cuántas vidas preciosas se han gastado en: ¿Qué comeré en verano? ¿Qué vestiré en invierno? ¡Oh, hombre insaciable!
Conténtate con una hogaza de pan para que no tengas que inclinar la cabeza en señal de sumisión".

## CUENTO SEGUNDO

UN DERVICHE que había hecho voto de soledad se había retirado a un desierto cuando pasó un rey con su séquito. El derviche, que se hallaba en estado de meditación contemplativa, no levantó la cabeza, ni siquiera se percató del cortejo. El monarca, aunque estaba de buen humor, se irritó contra él y dijo:

-Estos que visten el manto andrajoso son brutos como los animales y carecen de educación y humildad.

El visir reprendió al derviche diciendo:

-¡Oh derviche! El sultán de toda la tierra acaba de pasar. ¿No vas a rendirle homenaje como es debido?

El derviche respondió:

-Que el sultán busque homenajes en aquellos que esperan beneficiarse de su buena voluntad. Dile, además, que los sultanes se crearon para proteger a sus súbditos, y no los súbditos para servir a los reyes.

"El rey es el guardián de los pobres aunque su reino sea espléndido.

Las ovejas no son para el pastor, sino que el pastor está para cuidar a las ovejas.

Si ves a un hombre afortunado, investiga a ver quién es desgraciado por su causa.

Espera unos días y el polvo habrá consumido el cerebro.

La diferencia entre soberanía y servidumbre no dura indefinidamente.

Cuando se haya cumplido el decreto del destino y exhumen las cenizas de los muertos, ¿cómo distinguirás las del pobre de las del rico?"

El rey quedó impresionado por la sabiduría del derviche y dijo:

-Pídeme un deseo.

El derviche respondió:

- -Lo que deseo de ti es que no vuelvas a molestarme.
- -Dame, pues, algún consejo -dijo el rey.

El derviche contestó:

-Ahora que tienes entre las manos el poder y la soberanía, recuerda que pasan de mano en mano.

### CUENTO TERCERO

UN MONARCA injusto preguntó a un hombre justo qué acto de piedad le recomendaba. Él respondió:

-Vuestra siesta, Señor, pues durante ese breve tiempo el pueblo está libre de vuestra tiranía.

"Ví a un tirano durmiendo y pensé:
"Sería mejor que durmiera siempre".
Cuando un hombre es mejor dormido que despierto, está mejor muerto que vivo".

#### CUENTO CUARTO

LLEGÓ a Bagdag un derviche cuyos *du'a* (invocaciones) eran escuchados por Al-lâh. El gobernador Hayyay Yusuf <sup>218</sup>, un conocido tirano, fue informado de su llegada, le llamó y le dijo:

-Haz un du'a por mí.

El derviche así lo hizo:

-Al-lâh, quitale la vida a este hombre.

-Subhana Al-lâh -gritó el gobernador- ¿Qué clase de du'a es éste?

El derviche replicó:

-Es un du'a por ti y por los musulmanes. Porque tu muerte los liberará de tu tiranía y tú serás liberado de futuros desatinos.

<sup>218.</sup> Durante el gobierno nazarí de Granada (1237-1482) encontramos en el árbol genealógico al menos a seis sultanes con este nombre, algunos con buena reputación. En el caso posible de que se refiera a uno de ellos solamente podría ser Yusuf I, puesto que el siguiente con el mismo nombre Yusuf II (Abu al-Hayyay Yusuf, 1391-1392) es posterior a la obra *Gulistan* de Sâdi (1258).

"¡Oh vosotros que atormentais a vuestros súbditos! ¿Por cuanto tiempo podréis reinar? ¿De qué os sirve vuestro poder? Más os conviene la muerte que la tiranía".

## CUENTO QUINTO

SE CUENTA que estaban preparando unos *kebabs* para Naushirwan con la caza que acababan de matar en el coto. Los cocineros se quedaron sin sal, por lo que enviaron a un sirviente a un pueblo cercano para que consiguiera un poco. Cuando se marchaba, Naushirwan le pidió que se asegurase de entregar el precio de la sal que obtuviera, no fuera a convertirse en costumbre llevarse algo sin pagar y quedara arruinado el pueblo. Algunos preguntaron:

-¿Qué daño podría ocasionar tal nimiedad? Él respondió:

-Un pequeño acto de tiranía parece carecer de importancia, pero los que vienen luego van multiplicándola y acaba siendo de magnitudes imponderables.

"Si un rey come sin permiso una manzana del huerto de un vasallo, sus súbditos se sentirán autorizados a arrancarle el árbol. Si el sultán se hace con un huevo por la fuerza, sus tropas pondrán mil pollos en el asador. El malvado que extorsiona no vive por siempre, pero sí es eterna la maldición sobre él".

#### Islam y Derechos Humanos

Hemos visto desde estos simbólicos relatos, cómo ha vivido y sentido la comunidad islámica tradicional -tanto el pueblo llano como los sabios- el peligro de perversión del poder humano y la responsabilidad ética y espiritual de quien gobierna.

Pero volviendo al Profeta del islam, Muhámmad fue quien dijo:

"Ayudad al oprimido y al opresor". Le preguntaron: -¿Cómo hemos de ayudar al opresor? Y él respondió: "Evitando que oprima".

"El mejor ÿihad es decir una palabra justa a un gobernante injusto".

## Prohibiciones y edictos

LOS LÍMITES están basados en la práctica y los dichos del Profeta, además de lo establecido por sus inmediatos sucesores. Dijo Muhámmad refiriéndose a los enemigos, que no se puede atacar ni por la espalda, ni a los heridos, ni molestar a las mujeres aunque insulten. En relación a los límites, habría que aclarar qué es lo que -en el Fiqh tradicional- está prohibido en acción de guerra. Resumimos los edictos basados en las fuentes clásicas en los siguientes puntos:

- -Está prohibido matar a no combatientes (*Mabsût* de Sarakhsî).
- -Está prohibido matar niños y mujeres, excepto si son mujeres-soldado (*Muwatta*).
  - -Está prohibido matar a los criados y los esclavos que

acompañen a sus amos y no tengan parte en la lucha (*Mabsût* de Sarakhsî).

-Está prohibido matar a impedidos de cualquier clase que no puedan por ello participar en la lucha: ancianos, ciegos, desvalidos, locos, etc. (*Mabsût* de Sarakhsî, y *Kitâb as-Siyar al-Kabir* de Chaibânî).

-Está prohibido matar a los comerciantes, mercaderes, contratistas y similares, que no tomen parte en la lucha (*Kharaj* de Yahya, *Kharaj* de Abu Yusuf).

-Está prohibido matar a los campesinos que no tomen parte en la lucha (*Costumbre* de Abu Bakr en Tabari; y '*Omar*, según Ibn Rushd en *Bidayah al-Mujtahid*).

-Está prohibido torturar a los enemigos y mutilar sus cuerpos (Ibn Rushd en *Bidayah al-Mujtahid*).

-Está prohibido matar si no es con arma cuerpo a cuerpo, como la espada o la flecha; por ejemplo, se prohíbe el uso del fuego (*Costumbre* de 'Omar basada en un hadiz del Profeta) y las máquinas de guerra que causaren matanzas indiscriminadas -como las catapultas- sólo se permiten cuando se sabe que en la fortaleza no hay mujeres, no combatientes, ancianos o niños (Corán, 48:25).

-Están prohibidas acciones tales como talar árboles frutales, sacrificar ovejas o ganado si no es para alimentarse ese mismo día, quemar o dispersar abejas... (*Costumbre* de Abu Bakr, *Riyad Salihin*).

-Asimismo, está prohibido destruir edificios, ni siquiera deshabitados (*Costumbre* de Abu Bakr).

-Está prohibido matar monjes, ermitaños u hombres de religión de cualquier clase (palabras del Profeta y *costumbre* de Abu Bakr, en el *Muwatta*).

Debemos recordar que estas citas están cogidas de fuentes respetadas por los musulmanes y tienen un valor ejemplar reconocido por unanimidad, debido a la autoridad moral de los sabios a los que se atribuyen estas decisiones, que se convierten en precedentes vinculantes. Respecto a la matanza de monjes, conviene plasmar aquí el edicto de Muhámmad, que dice:

"He escrito este edicto bajo la forma de una orden para mi comunidad y para todos aquellos musulmanes que viven dentro de la cristiandad, en el Este y en el Oeste, cerca o lejos, jóvenes y viejos, conocidos y desconocidos. Quien no lo respete y no siga mis órdenes obra contra la voluntad de Al-lâh y merece ser maldecido, sea quien sea, simple musulmán o sultán. Cuando un sacerdote o ermitaño se retira a una montaña o a una gruta, o se establece en la llanura, el desierto, la ciudad, la aldea o la iglesia, estoy con él en persona, junto con mi ejército y mis súbditos, y lo defiendo contra todo enemigo. Os abstendréis de hacerles ningún daño. Está prohibido echar a un sacerdote de su iglesia, a un ermitaño de su ermita. No se puede sacar ningún objeto de una iglesia para utilizarlo en la construcción de una mezquita o de casas de musulmanes. Cuando una cristiana tenga relaciones con un musulmán, éste debe tratarla bien y permitirle orar en su iglesia, sin poner obstáculo entre ella y su religión. Si alguien hace lo contrario, será considerado como enemigo de Al-lâh y su Profeta. Los musulmanes deben acatar estas órdenes hasta el final del mundo" <sup>219</sup>.

En el modo de comportarse del Profeta en el campo de batalla había una sabia estrategia para evitar la confrontación,

<sup>219.</sup> Edicto del año II de la Hégira (623 E.C).

para intimidar, sin tener que atacar. Porque la mejor forma de no entrar en combate es ser respetado. El Profeta, mucho antes de entrar en batalla, esperaba. Se levantaba temprano y se iba a donde tendría lugar la contienda, ponía a cada uno en su sitio, y esperaba 220. A veces llegó a esperar días enteros, sin querer dar la orden de ataque. Se sabe de una ocasión en que esta estrategia logró evitar una batalla, haciendo desistir y retirarse al ejército enemigo. Su método era esperar todo el día y al atardecer, cuando descendía sobre ellos un aire leve al que el Profeta llamaba sakîna, daba la orden de atacar. En cuanto el ejército enemigo pedía la paz, el Profeta la aceptaba. Nunca rompió un pacto. Si temía que quien lo había firmado iba a romperlo, denunciaba su sospecha, diciendo que no se fiaba de ese pacto, y quedaba roto. Lógicamente, como comentan Tabari, Bagawi o Rasi el temor a una traición no puede basarse en simples supuestos, sino que hay que tener pruebas objetivas de algún tipo para cuestionar un pacto. Hay una fuerte condena coránica de hacer pactos falsos:

"Si temes una traición por parte de una gente con la que has concertado un pacto, denúncialo ante ellos de forma equitativa: pues en verdad Al-lâh no ama a los traidores" <sup>221</sup>.

"No utilicéis las promesas para engañaros unos a otros" <sup>222</sup>.

La legitimidad de defenderse no viene de que la realicen los que tienen la verdad para imponerse sobre los que consideran que están equivocados, sino de la auto-protección por la hostilidad sufrida. A menudo el Corán hace referencia

<sup>220.</sup> Corán, 3:121.

<sup>221.</sup> Corán, 8:58.

<sup>222.</sup> Corán, 16:94.

a los momentos históricos que sufrieron Muhámmad y su pequeña comunidad antes de que descendieran 'los versículos de la lucha'. Resumamos estas circunstancias históricas, para comprender aún mejor la figura de este profeta, en las etapas principales de su vida sobre estos asuntos:

- 1. La transmisión clandestina, en la que sólo un pequeño grupo de gente aceptaba lo que trasmitía Muhámmad, básicamente familiares y amigos.
- 2. La profecía pública, dirigida a su sociedad y después a toda la humanidad.
- 3. El período de negociaciones durante el que los mequíes intentaron que el Profeta desistiese de propagar su Mensaje a cambio de poder y riquezas.
- 4. El período de violencia y opresión sufrida por los musulmanes en Meca. La historia testifica las diversas formas de humillación, embargos y sabotajes comerciales, prohibición de matrimonios, y ha recogido también casos espeluznantes de torturas y asesinatos.
- 5. La emigración a Abisinia <sup>223</sup> para salvar la vida de los musulmanes más débiles, por no gozar de la protección de algún honorable jefe tribal. En ese momento, Muhámmad todavía era defendido por su tío Abu Talib quien, a pesar de que nunca llegó a abrazar el islam, siempre estuvo a favor de los musulmanes y quien, por el respeto que inspiraba a todos los clanes, evitó mientras vivía que mataran al Profeta.

<sup>223.</sup> Actualmente, Etiopia.

- 6. La etapa de artimañas, intrigas y conspiraciones contra Muhámmad, en la que se forzó al clan de los Banu 'abd Manaf (al que pertenecía tribalmente el Profeta) a entregarle junto a sus compañeros.
- 7. El período de búsqueda de refugio en al-Ta-if (a 45 millas de Meca), cuyo pueblo no prestó la hospitalidad que pedían y les humillaron, obligándoles a volver sobre sus pasos.
  - 8. Intento frustrado de asesinato de Muhámmad.
- 9. La etapa de la emigración (*Hiÿra*-Hégira) a la ciudad de Yatrib (que posteriormente llamaron Medina), que inicia el año 1 del calendario islámico. La mayoría recibió al Profeta como un hombre sabio y noble perseguido por la fidelidad a su conciencia. A este grupo que compartió todos sus bienes con los recién llegados con gran generosidad se les llamó *ansar* (ayudantes).
- 10. El recelo y finalmente enemistad de algunos de los judíos que allí habitaban hacia los musulmanes, ante el desconcierto de Muhámmad, que no esperaba que ellos conspiraran contra él. Anteriormente, los judíos habían luchado contra los *mushrikûn* (adoradores de ídolos) y el Profeta se soilidarizó con la "Gente del Libro", sus hermanos hebreos, y les ayudó. Pero a pesar de las dificultades y no pocas traiciones, Muhámmad pactó con los judíos gran parte de las normas que instauró en la sociedad medinense.
- 11. El período de la provocación. Muhámmad comprendió que, o conseguía que la intercultural sociedad de Medina aprendiera a convivir sin conflictos, o los mequíes acabarían por infiltrarse en la ciudad y atacarles por sorpresa, sobre todo, porque el pacto con los judíos no ofrecía

garantías de confianza. Una alianza entre mequíes y judíos de Medina supondría una nueva expulsión, y quién sabe si más aún. Por todas estas razones, el Mensajero y sus compañeros se prepararon para resistir a los que se oponían a la existencia del islam. Muhámmad expresó su decisión en firme de proteger la existencia del islam y "a los oprimidos, hombres, mujeres y niños que gritan: ¡Oh Señor nuestro, sácanos de esta ciudad de injustos! (...) ¡Danos un defensor designado por ti!" (4:75).

- 12. No fueron todos los judíos, pero al menos tres tribus rompieron su pacto con Muhámmad y le declararon la guerra. Después de varias batallas, finalmente se consolidó la victoria de los musulmanes en Medina.
- 13. Por último, la entrada triunfal en Meca por el Profeta y sus seguidores, sin represalias para los vencidos.

Demuestran los datos históricos que Muhámmad sólo combatió a quienes le combatieron, y que su lucha no tuvo más objetivo que rechazar la opresión y defenderse de la agresión, poniendo fin a la persecución de la que era objeto por motivos de conciencia. Y esto es exactamente lo que prescriben los versículos que antes hemos visto. Surge hoy como ayer la reflexión de si acaso no habría sido justo que se les hubiera permitido a los musulmanes desde el principio defenderse de la agresión y así haber evitado muchas torturas y sangre de mártires inocentes; pero cuando durante esa larga etapa de trece años de persecución y sufrimiento, los musulmanes desesperados le planteaban a Muhámmad la pregunta de por qué no se les permitía defenderse, lo único que se les decía se parecía mucho al mensaje de 'Isa (Jesús) de poner la otra mejilla:

"No seáis como la gente que no razona y afirméis que si los demás os tratan bien vosotros haréis lo mismo y si os causan daño vosotros también lo haréis. Acostumbraos más bien a hacer el bien si os tratan bien y a no hacer el mal si os tratan mal" <sup>224</sup>.

No hay una respuesta absoluta ni definitiva que nos aclare el cambio de actitud o reacción ante el ataque, pero sí en el empeño del Corán de transformar la violencia en buenas intenciones y acciones, que implican una gran fuerza de voluntad para conseguir la conciliación, a pesar de la dificultad obvia que significa tal exhortación:

"Responde a una mala acción con una buena y aquel que era tu enemigo será tu amigo" 225.

Tener buen carácter es lo que se intenta aprender en el islam por las enseñanzas coránicas, así como en la imitación del Profeta, y significa ir más allá del primer impulso ante un agravio, controlar la ira y superar el rencor; estar cerca de aquellos que te dejan de lado, perdonar a los que te han herido y ser generoso con aquellos que se han portado mal contigo:

"Fuerte no es quien derriba a su enemigo, sino quien se domina cuando está encolerizado" <sup>226</sup>.

Y para reafirmarnos en esta conducta que a menudo implica un giro de ciento ochenta grados respecto a una reacción instintiva, el Corán nos ayuda a racionalizar ese cambio en nuestra mente. Se nos muestra la capacidad de

<sup>224.</sup> Hadiz transmitido por Tirmidzi.

<sup>225.</sup> Corán, 41:34.

<sup>226.</sup> Hadiz transmitido por Bujari y Muslim.

transformación que provoca ser consciente de que no puede equipararse el mal con el bien, como explica la aleya anterior. Y en la misma línea, otros versículos del Libro ponen como ejemplo a quienes repelen mal con bien <sup>227</sup>.

Otra aleya coránica que razona los beneficios de los pactos, que fue la mejor política muhammadiana:

"Y aferráos juntos al pacto con Al-lâh y no os separéis. Y recordad los favores que os ha concedido; y cómo, cuando érais enemigos, unió vuestros corazones, de forma que por su favor habéis llegado a ser hermanos" <sup>228</sup>.

El islam sugiere una ética mucho más sólida y sutil de lo que se muestra a un nivel superficial. El crimen, el engaño, la traición, no se cometen sólo contra los demás, sino que tienen unas repercusiones que podríamos llamar de resonancia cósmica. Por este motivo, dice el Corán reiteradamente que quien hace un daño es injusto consigo mismo.

"Ciertamente después de mi muerte seréis dominados y gobernados por un glotón con estómago como barril sin fondo. Él devorará todo lo que encuentre e incluso exigirá cosas que no estén disponibles" <sup>229</sup>.

'Ali, yerno del Profeta y cuarto y último Califa de los llamados Bien guiados, hace una predicción sobre el ambicioso Mu'awiya, del cual conocía la naturaleza de sus intenciones. No se equivocó, puesto que él fue quien gobernó

<sup>227.</sup> Corán, 13:22 y 23:96.

<sup>228.</sup> Corán, 3:103.

<sup>229. &#</sup>x27;Ali ibn Abu Talib Nahy ul-Balaghah Jutba nº 62.

después de morir 'Ali asesinado. Podemos decir que, a partir de este momento, la *Umma* empieza a sufrir bajo poderes corruptos impuestos por la fuerza.

## La práctica de la Shura

HEMOS empezado este denso capítulo explicando la repugnancia que siente el islam hacia los comportamientos innobles y las tiranías. Para explicar el *ÿihad*, como esfuerzo tanto individual como colectivo es necesario comprender que para evitar esos abusos y limitar esas tendencias en nuestra naturaleza humana, los musulmanes se exigen a sí mismos una concienciación más profunda a nivel personal, ofreciendo así lo mejor de sí mismos a nivel colectivo. Por esta razón, nos referiremos aquí a un elemento clave para superar la inopia en la que viven muchas mayorías musulmanas en el mundo, debido a que no se está teniendo en cuenta la Consulta o *shura*, que es como el *iÿtihad* uno de los fundamentos esenciales para que una sociedad islámica no pierda el rumbo.

Es evidente que la corrupción política que arrastra el islam desde hace siglos está provocado en parte, por las oligarquías que utilizan la religión como instrumento de control ideológico. Por este motivo, existe la creencia, entre los sectores más reaccionarios, de una radical incompatibilidad entre islam y democracia, con la excusa de que la democracia es una idea "occidental" y de que su aceptación implicaría una desviación de la 'pureza originaria del islam'. Con esta teoría justifican su dictadura.

Estos grupos coinciden con la ideología islamófoba que da por supuesta esa incompatibilidad, rechazando sistemá-

ticamente la posibilidad de conciliación entre democracia e islam, como si el mero intento fuera a contaminar los valores occidentales.

Aunque suele decirse que el islam es un modo de vida integral, que abarca todos los aspectos de la vida, hay que señalar que ni el Corán ni la Sunna nos proponen un modelo unívoco de gobierno. Por eso, el único precepto sobre el modelo de gobierno que vincula a los musulmanes es el principio de la *Shura* (la consulta mutua):

"Se consultan entre si y dan provisión" <sup>230</sup>.

En otro versículo, Al-lâh se dirige al Profeta Muhámmad en los siguientes términos:

"Y consulta con ellos en todos los asuntos de interés público" <sup>231</sup>. Sobre esta aleya, comenta Muhámmad Asad:

"Este precepto, que implica el gobierno mediante consenso y consulta, debe considerarse como una de las cláusulas fundamentales de la legislación coránica relativa al régimen de gobierno. El pronombre "ellos" se refiere no sólo a musulmanes, sino a toda la comunidad, mientras que la expresión alamr que aparece en este contexto denota todos los asuntos de interés público, incluida la administración del Estado. Todas las autoridades coinciden en que esta ordenanza es vinculante para todos los musulmanes y en todos los tiempos. Algunos sabios deducen del texto de esta orden que el jefe de la comunidad, si bien está obligado a someter los

<sup>230.</sup> Corán, 42:38.

<sup>231.</sup> Corán, 3:159.

asuntos al consejo, es libre de aceptar o rechazar sus recomendaciones; sin embargo, resulta evidente que esta es una conclusión arbitraria, si se recuerda que el Profeta se consideraba obligado a acatar las decisiones de su consejo"<sup>232</sup>.

En otro texto, Muhámmad Asad sigue puntualizando:

"La asamblea legislativa -majlis ash-shura- ha de ser verdaderamente representativa de la entera comunidad, tanto hombres como mujeres. Un carácter representativo tal únicamente puede lograrse mediante elecciones generales y libres" <sup>233</sup>.

Los reformistas reivindican la recuperación de la *Shura* una práctica tan esencial como necesaria en el islam- y exigen a los gobiernos totalitarios que la acaten. No puede concebirse una política ni una sociedad islámica justa sin el instrumento más efectivo de participación y transparencia, que es la Consulta. No se trata de un deseo bien intencionado, sino de que el pueblo consiga los medios para lograr sus aspiraciones. Para ello, no se dirigían a las élites:

Lo normal en la evolución de las naciones es que el cambio del gobierno dictatorial y la dirección del poder con la exigencia de aplicación de la shura e igualdad de los administrados, es que sea obra de las clases media y baja, y que la educación y formación se difunda entre ellas y todas aquellas que constituyen la opinión pública" <sup>234</sup>.

Más atrevido, Afgani ataca la inercia de unos y de otros para despertar la inquietud del Gobierno egipcio, así como del co-

<sup>232.</sup> El mensaje del Quran. Ed. CDPI Junta Islámica.

<sup>233.</sup> The principles of State and government in Islam. Dar al-Andalus. Gibraltar 1980.

<sup>234.</sup> Muhámmad Abdu en Muchaddid ad-dunya bi tachdid ad-dîn.

mún de las gentes. Cuando el emir, Tawfiq Bajà le mencionó la ignorancia y las deficiencias del pueblo, Al-Afgani arguyó:

"Permítame decir con toda libertad y franqueza a Su Excelencia, emir del país, que el pueblo egipcio, como cualquier otro pueblo, no carece de incapaces e ignorantes entre aquellos de los que depende, pero no es por falta de sabios y de personas sensatas. De la forma en que consideréis al pueblo, el pueblo os considerará y, si aceptáis el buen consejo de una persona sincera sería bueno que emprendierais con celeridad la participación de la nación, en la gestión del poder del país según los principios de la Shura. Tendríais que ordenar el establecimiento de la elección de los representantes del pueblo, que codifiquen las leyes y hagan que se apliquen en vuestro nombre y por vuestra voluntad. Ésa sería una garantía para que vuestro poder dure" 235.

Desde el reformismo musulmán del S.XIX surgió un modelo político inspirado en la *Shura*, adaptado al contexto moderno. Se pondría el acento en la acción que hay que realizar a nivel popular para que el pueblo aceptara su responsabilidad. En un nivel intermedio se formaría a las personas competentes, destinadas a formar parte de los consejos de los *ahl al-hal wa-l-aqd* (gentes que atan y desatan), en aquellos aspectos de la jurisprudencia islámica en los que se especializarían, al mismo tiempo que deberían estar versados en los asuntos sociales. Este consejo o consejos, tendrían el papel de instancia legislativa, es decir de Parlamento, según el modelo europeo, que según Muhámmad Abduh y Rashid Rida no entraba en contra-

<sup>235.</sup> Ÿamal ad-Dîn al-Afgani, Al-Jatira. (Beirut, 1931).

dicción con los principios islámicos, y por lo tanto se podía adaptar. Sobre estas gentes recaería el cuidado de aplicar el *iÿtihad* (esfuerzo de exégesis de las fuentes textuales) atendiendo a una normativa determinada y el de tomar las decisiones que se imponen según el principio de la *Shura* (principio de consulta y deliberación cuya aplicación concibe Rida en diversos niveles, desde el local y el regional hasta el nacional y la estructura federal) <sup>236</sup>.

Dada la ausencia de preceptos sobre el sistema de gobierno, en este punto el ejemplo del Profeta Muhámmad es determinante. A continuación señalamos brevemente dos aspectos clave del comportamiento del Profeta relativo a la la práctica de la *Shura*, la aceptación del pluralismo y el establecimiento del Pacto de Medina.

Los arabistas suelen presentar a Muhámmad como un monarca todopoderoso, un profeta investido de un poder absoluto. Nada más lejos de la realidad. En la mezquita de Medina se reunían todos los miembros de la comunidad, mujeres incluidas, para discutir y buscar soluciones de consenso a los problemas que se planteaban. Todos podían opinar, a todos se escuchaba. Como prueba del alcance de la *shura*, se conocen decisiones tomadas de forma colectiva en contra de la opción defendida por el propio Profeta.

En la sociedad islámica original, las mujeres también participan en el nombramiento, asesoramiento y control de los funcionarios encargados de los asuntos públicos de la sociedad. Esto se puede hacer, ya sea a través del proce-

<sup>236.</sup> Tariq Ramadan, *El reformismo musulmán*. Ed. Bellaterra (Barcelona 2000).

so de elección o consulta. La consolidación de la *Shura* se estableció firmemente en el siguiente período, después de la muerte de Omar, que demuestra la plena participación real de las mujeres musulmanas en la consulta general. El historiador Ibn Kazir, cuenta que Abdur Rahman bin 'Auf se comprometió a consultar a la gente acerca de los candidatos al califato: Uzman bin Affan y Ali bin Abu Talib. Fue recogida la opinión general de los musulmanes. Se les consultó tanto individualmente como en grupo. Incluso, se fue a buscar el voto de las mujeres que no asistían a las reuniones a su ámbito privado <sup>237</sup>.

Es interesante destacar el famoso hadiz <sup>238</sup> en que el mismo Omar fue corregido por una mujer, respecto a un problema de dote. Un hombre iba a divorciarse para volverse a casar con otra mujer, y Omar había decidido prohibir el pago de dotes excesivas. Entonces, se le ocurrió fijar una cantidad, cuyo excedente, en caso de ser superada, se depositaría en el Tesoro Público. El caso es que el hombre que iba a contraer segundas nupcias había sido generoso en su dote, con lo cual, Omar había decidido que parte de ella le correspondía ser recaudada. Al oír tal sentencia, una Compañera que asistía al litigio alzó su voz y disintió:

"No tiene derecho". Omar preguntó: "¿Por qué no?" ella respondió: "Porque Dios ha proclamado: 'Y si le habías dado una gran dote, no toméis nada de ello ¿Seréis capaces de cometer tal falsedad siendo un delito evidente?" <sup>239</sup>. Cuando

<sup>237.</sup> Al Bidayah Wa-'Nihayah.

<sup>238.</sup> Ibn Al-Jauzi narró este hadiz, transmitido desde las seis colecciones clásicas, para destacar la honradez de Omar bin Al-Khattab al reconocer su error.

oyó esto, Omar dijo: "La mujer dice lo correcto y el hombre (Omar) está equivocado".

Uno de los episodios más significativos al respecto es el de la batalla de Uhud. Amenazados por los quraishíes que se dirigían contra Medina, los musulmanes se reunieron para deliberar y tomar una decisión conjunta. Dado que había opiniones diferentes, se decidió por mayoría salir al encuentro de los *quraishíes*, en oposición a la opinión del propio Profeta, partidario de esperar. La vida de la comunidad estaba en juego, y Muhámmad no apeló a su autoridad como líder de la comunidad ni como Profeta para tratar de imponer su punto de vista. Como es sabido, la decisión tomada en concertación fue la causa de la derrota de los musulmanes:

"Y fue por una misericordia de Al-lâh, que trataste (Oh Profeta) con suavidad por ellos a tus seguidores: porque si hubieras sido severo y duro de corazón, ciertamente, se habrían apartado de ti. Así pues, perdónales y pide perdón por ellos. Y consulta con ellos en todos los asuntos de interés público; luego, cuando hayas tomado una decisión, pon tu confianza en Al-lâh: pues, ciertamente, Al-lâh ama a quienes ponen su confianza en Él" <sup>240</sup>.

Es decir: a pesar de la decisión 'errónea' de la shura, Allâh mismo confirmó que este era el procedimiento correcto. Para Muhámmad, contrastar y consensuar las decisiones era lo normal entre miembros de una comunidad concebida como igualitaria. La idea de la infalibilidad de un

<sup>239.</sup> Corán, 4:20. Hadiz corroborado por las seis fuentes principales de la Sunna.

<sup>240.</sup> Corán, 3:159.

hombre es ajena al islam. Todos los juristas diferencian entre las palabras de Muhámmad como Profeta - "No habla por su propio impulso" <sup>241</sup>- y sus opiniones personales. El Corán es muy explícito al respecto:

"Di (Profeta): ¡Soy sólo un mortal como todos vosotros!" 242. 'Aisha narró que el Mensajero de Al-lâh dijo:

"La más despreciable de las personas ante Al-lâh es la discutidora agresiva" <sup>243</sup>.

Los compañeros del Profeta distinguían claramente entre sus opiniones personales y la Palabra revelada. Antes de la Batalla de Badr, Muhámmad hizo un llamamiento: "¡Oh gentes, confrontad conmigo vuestros punto de vista!" Uno de los Compañeros (sahaba), ibn al-Mundhir, le preguntó al Profeta en una decisión que había tomado, si era por causa de una revelación o si era una decisión personal. Muhámmad le respondió que era decisión personal suya, y entonces ibn Mundhir criticó su opción y le convenció para cambiarla.

Esta aceptación se extiende también a las reproches de los enemigos del islam. Hay que tener en cuenta que Muhámmad fue criticado duramente a lo largo de toda su misión profética. A pesar de la presión de algunos de sus Compañeros, siempre recomendó soportar los insultos con paciencia y trató de evitar las represalias hacia sus detractores.

<sup>241.</sup> Corán, 53:3.

<sup>242.</sup> Corán, 18:110.

<sup>243.</sup> Hadiz transmitido por Muslim.

El Profeta no se limitaba a aceptar, sino que valoraba de forma positiva la diversidad de opiniones, hasta el punto en que existe un hadiz categórico:

"La divergencia de opinión en la umma es una Misericordia de Al-lâh para la gente" (ijtilafu ummati rahmatun li alnas) (...) "Otro beneficio es que la persona legalmente responsable puede escoger la que más le guste entre las opiniones (de las escuelas de jurisprudencia)" <sup>244</sup>.

<sup>244.</sup> El principio de *ijtilaf* (desacuerdo, divergencia) es fundamental en la jurisprudencia islámica. En su tratado *Jazil al-mawahib fi ijtilaf al-mad-hahib*, Al Hafiz as-Suyuti comenta los beneficios de este hadiz.

## ¿CASTIGA EL ISLAM LA "APOSTASÍA"?

"No los llames al islam; Al-lâh atrae a quien quiere" 245.

EL CORÁN, por aunarse con los pueblos que ya habían recibido una Revelación, asume las historias de los Mensajeros anteriores como si fueran propias: la virginidad de Mariam, la historia de los siete durmientes, la apertura del Mar Rojo, el rico al que le es más difícil ir al Jardín (ÿanna) que a un camello pasar por el ojo de una aguja, etc... Sin embargo, observamos que las tradiciones que enseñaron al Profeta Muhámmad quedan silenciadas en el Corán, sobre episodios de genocidio como el de Josué en el que en nombre de Yahvéh se mata a miles de hombres, mujeres y niños porque no son judíos <sup>246</sup>.

<sup>245.</sup> Corán, 42:13 y también 28:56.

<sup>246.</sup> Biblia Peshitta A.T; Libro de Josué, 10:34-36. Números, 31:7-18.

Pero asumamos lo que nos corresponde de Revelación y expliquemos lo que se nos trata de comunicar. El islam en su origen se organizó como una tribu inmersa espiritualmente en una tradición profética. Pero en el entorno hostil de la primitiva comunidad musulmana, amenazada y cada vez más políticamente configurada, la apostasía venía a equivaler a la alta traición. Téngase en cuenta que también los no musulmanes veían como tránsfugas a aquellos de los suyos que se hacían musulmanes.

Los doctores de Jurisprudencia islámica unieron lo político y lo religioso por haberse constituido el islam como un colectivo social, siendo entonces considerada la apostasía (ridda) tanto falta moral como delito. En este sentido, un gobierno musulmán no era más duro que el cristiano, el judío o el mazdeísta; todos ellos condenaban con la muerte a sus apóstatas. Recuérdense las persecuciones cristianas a los paganos, maniqueos, judíos, musulmanes o cátaros. Por otra parte, el islam admitía el derecho a apostatar del islam, de aquellos no musulmanes que habían sido convertidos a la fuerza o bajo intimidación, pues eso contradice los principios islámicos que prohíben las conversiones forzadas de judíos o cristianos. En el contexto precontemporáneo, ésta era una generosidad excepcional que no tenía parangón con los usos de la cristiandad, pues en los países cristianos el bautismo, incluso el suministrado a la fuerza, obligaba al bautizado forzado a seguir siendo cristiano, so pena de ser condenado a muerte por apóstata. No cabe duda de que en el contexto contemporáneo, de acuerdo con la moderna ideología de los derechos humanos y la plena libertad religiosa, el castigo por apostasía es contrario a los valores

humanistas actuales, incluidos los cristianos. Sin embargo, los musulmanes no tienen en principio más problemas de adaptación a estas ideas recientes que los seguidores de otras religiones antiguamente más intolerantes.

Al contrario, la tradición musulmana -y a pesar de estar muy cuestionada hoy en día- contiene en su esencia mayor tolerancia que otras religiones. Por este motivo, debería hacer más fácil a los musulmanes la aceptación de la libertad religiosa en el sentido moderno. La causa de que en la práctica esto no sea así, no es el islam como tal, sino el atraso social e ideológico que afecta a muchas sociedades musulmanas, sin entrar en las razones de tal situación. La realidad del mundo islámico en este asunto es tan diversa como las interpretaciones, aplicaciones, geografías, culturas y políticas que lo representan. Desde gobiernos que castigan con la cárcel o con la pena de muerte a los llamados "apóstatas", a los países de mayorías musulmanas llamados "laicos" o "ateos" como fue el caso de Albania, o lugares donde la conversión de un hijo al cristianismo, sólo consiste, para sus progenitores musulmanes, en asistir al bautizo de su hijo sin más, como ocurrió recientemente en Tanzania.

Pero, la idea de que el islam prescribe la pena de muerte para aquellos que abandonan el islam es uno de los malentendidos más lamentables y persistentes sobre la jurisprudencía islámica, alimentado en muchas ocasiones por la ignorancia de los propios musulmanes, además del oportunismo político de aquellos que utilizan la condena por apostasía para silenciar la temida disidencia.

La existencia de un delito por apostasía supone un verdadero desafío, ya que la libertad de conciencia es uno de los principios más firmemente establecidos en el Corán. Como ya se ha comentado, en la aleya 256 de la azora de La Vaca, se afirma con contundencia que no hay coacción y no se puede imponer ni el islam ni cualquier otra conducta de vida. Pero hay más formas coránicas de expresarlo:

"Y di: La verdad (viene) de vuestro Sustentador: así pues, quien quiera, que crea, y quien quiera, que la rechace" <sup>247</sup>.

"Exhórtales, pues, (Oh Profeta); tu tarea es únicamente exhortar: no puedes obligarles (a ser musulmanes)" <sup>248</sup>.

"Tú no puedes obligarles en absoluto (a ser musulmanes). Aún así, advierte, por medio de este Qur'án, a todo aquel que tema Mi advertencia" <sup>249</sup>.

"Y si tu Señor quisiera creerían todos los que están en la tierra. ¿Acaso puedes tú obligar a los hombres a que sean creyentes? Ningún alma puede creer si no es con permiso de Al-lâh" <sup>250</sup>.

Según estos y otros versículos, nadie puede obligar a nadie a creer o a mantenerse a la fuerza en el islam. Una persona forzada a aceptar una religión no se convierte por ello ni en un *mu'min* (quien se protege con Al-lâh y con quien no te sientes amenazado) ni en un *muslim* (musulmán), ya que

<sup>247.</sup> Corán, 18:29.

<sup>248.</sup> Corán, 88:21-22.

<sup>249.</sup> Corán, 50:45.

<sup>250.</sup> Corán, 10:99-100.

estas palabras no designan en absoluto a quienes siguen nominalmente una religión histórica concreta, sino a quienes se confían y se entregan a Dios con toda libertad. Por unanimidad, los estudiosos del islam concuerdan en que es completamente irracional imaginar que se puede imponer la adhesión a una espiritualidad o confesión religiosa. He aquí algunos comentarios clásicos sobre la aleya 2:256:

"El islam no se ha de imponer ni por la coacción ni por la violencia, sino que la gente ha de aceptarlo conscientemente y con plena libertad" <sup>251</sup>.

"No hay coacción en religión... porque, estrictamente hablando, coaccionar es querer imponer a una persona algo que no le apetece en absoluto" <sup>252</sup>.

"No se ha de obligar a nadie a abrazar el islam: el islam es, por sí mismo, una prueba clara y manifiesta, sus argumentos se hacen evidentes al espíritu; no hay ninguna necesidad, pues, de obligar a nadie a aceptarlos. Al contrario: a aquel a quien Al-lâh guía hacia el islam, se le ensancha el corazón y se le ilumina la mirada hasta el punto de que el islam se le aparece como toda una evidencia. Muy distinto es el caso de aquel a quien Al-lâh le ciega el corazón y le cierra los ojos y los oídos: ninguna coacción ni violencia le harán convertirse en musulmán!" 253.

<sup>251.</sup> Zamakhshari, Al-Kashshaf 'an Haqa'iq at-Tanzil.

<sup>252. &#</sup>x27;Ali b. 'Umar al-Baidawi, Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil.

<sup>253.</sup> Ibn Kazir, Muhtasar Tafsîr.

Son lo suficientemente explícitos los datos que sugieren que el profeta Muhámmad permitió a algunos judíos que se habían declarado musulmanes volver al judaísmo, y que no castigó en absoluto a los beduínos que volvieron a su fe pagana después de haberse hecho (nominalmente) musulmanes. La referencia a gente que abandona el islam aparece repetidamente en el Corán, sin que se prescriba ninguna pena legal.

Existe una aleya en la cual se aconseja al propio Profeta la actitud que debe mantener hacia los que reniegan del islam, en la cual se demuestra que no está en manos de los seres humanos tomar represalias en contra de los que reniegan del islam:

"Ciertamente, a aquellos que llegan a creer y luego niegan la verdad, y de nuevo creen, y de nuevo niegan la verdad, para luego obstinarse en su rechazo de la verdad. Al-lâh no les perdonará, ni les guiará a un camino. Anuncia a tales hipócritas que les aguarda un castigo doloroso" <sup>254</sup>.

Al-lâh no le dice al Profeta que los castigue, sino que les anuncie el castigo divino en el más allá. Si se hubiese establecido la pena de muerte para los que abandonan el islam, sin duda estas y otras aleyas que tratan sobre el tema lo reflejarían. Pero, este caso nos demuestra todo lo contrario. Porque se refiere precisamente al tema de la apostasía, pero además con reincidencia. Lo que se ha traducido como "aquellos que llegan a creer y luego niegan la verdad", es en realidad: inna ladzina âmanu zumma kafarû, que significa más bien: quienes se protegen (con islam) y luego lo ocultan. Es

<sup>254.</sup> Corán, 4:137-138.

decir, quien ha recibido el mensaje y ha dado testimonio de él, para después renegar, rechazarlo o disimular sobre lo que sabe de ello. Porque luego, vuelve a reconocerse musulmán buscando la *amâna* (protección) para encubrirlo después con mentiras (*kafara*) renegando de esa afiliación. Tres cosas importantes se ponen en evidencia en esta aleya:

1º Este comportamiento es el del hipócrita, como destaca el propio versículo.

2º Se advierte que el castigo vendrá de Al-lâh. Con lo cual, ya no incumbe al mundo, sino que lo que les "aguarda" ya ha sido decretado para su desdicha.

3º Si hubiera que matar al apóstata, el versículo no explicaría que "vuelve a la amâna" porque no habría una nueva oportunidad de hacerlo ŝi su pena es la muerte. Así como tampoco habría una cuarta acción, que es la segunda renuncia. Es decir, no sería posible apostatar por segunda vez, que es lo que nos dice la aleya.

La exégesis es una gimnasia mental efectiva y podríamos añadir muchos más comentarios, pero nos limitaremos a introducir una nueva observación que invita a reflexionar desde otro aspecto del tema. Nos referimos, más concretamente, a la hipocresía, el disimulo o la búsqueda de protección. El hilo conductor de todo el versículo no es la libertad de "creencia" como la mayoría de las traducciones nos hacen suponer, sino la traición del kâfir que crea confusión con su falta de trasparencia y sus intrigas.

En todas estas aleyas el Corán está reflejando un hecho sucedido durante la vida del Profeta: los casos de aquellos que se convertían al islam y luego traicionaron a la comu-

nidad. Y sin embargo, no tenemos noticia de ni un solo caso en el cual el Profeta tomase represalias contra alguien a causa de su abandono del islam. El Corán deja abierta claramente la posibilidad de que los apostatas vuelvan al islam, lo cual sería imposible si hubiesen sido ajusticiados.

En el Corán se presenta el caso de las mujeres de los musulmanes que abandonan a sus maridos y se van con un kafir. Según Muhámmad Asad, se trata de "las esposas musulmanas que abandonan a sus maridos y, renegando de su Dîn, se pasan a los kufâr" 255, y eso en el momento de confrontación directa entre los musulmanes y los Quraish. Ni siquiera en este caso encontramos nada que haga pensar en un castigo. Hay que tener en cuenta que no son ni amigos ni aliados, sino aquellos con los que hay un pleito. Se trata de nuevo de una cuestión de lealtad.

También cabe destacar que el hecho de que el islam haya promovido desde siempre el matrimonio interconfesional consigue en buena parte evitar la aparición de tendencias xenófobas y conflictos interreligiosos a través de la creación de vínculos de sangre y de parentesco entre todos los miembros de la sociedad con independencia de sus creencias religiosas.

Precisamente, en el caso de las mujeres, se dice y se practica mayoritariamente, siendo mal visto y juzgado por la mayoría como incorrecto, el hecho de que una musulmana se case con un no-musulmán, mientras que a los hombres musulmanes sí les estaría permitido casarse con las no musulmanas. Pero esto estaría cuestionado por el versículo

<sup>255.</sup> Corán, 60:11.

"No mantengáis lazos conyugales con las no creyentes" 256. Sin embargo, hay que rectificar de nuevo el error de traducción que tergiversa o como mínimo, confunde el sentido coránico. En realidad, lo que se define aquí como "no creyentes" son las kauáfir que no son "infieles" (en sentido religioso) ni las que "no creen", o que simplemente no sean musulmanas. Este término significa claramente "las que traicionan", "la que engañan", o tambien las que son partidarias del bando enemigo y por consiguiente están perjudicando directamente al islam. Esto no contradice en absoluto el buen trato que merece una mujer de su marido, independientemente de que sea o no musulmana, si no transgrede los principios básicos de fidelidad y respeto. Es cierto que hay claras prescripciones en este sentido, del mismo modo que merecen también el mismo respeto las costumbres y religión de una esposa no musulmana por parte de su marido musulmán, y así lo recomienda el Corán.

El islam permite el matrimonio del musulmán con una mujer no musulmana. En este tipo de matrimonio, el marido musulmán está obligado a tratar a su esposa no musulmana en los mismos términos en que ésta es tratada según los preceptos de su religión. En consecuencia no puede prohibirle el que asista a los servicios religiosos en el templo de su religión, ni el consumir alimentos y bebidas lícitas para ella, aunque éstos estén prohibidos por el islam.

En el caso opuesto, el matrimonio de un no musulmán con una musulmana, los alfaquíes han declarado su ilicitud durante siglos, con el argumento de que la mujer no posee

<sup>256.</sup> Corán: 60:10.

ni la potestad ni lo medios para obligar a un esposo no musulmán a respetar los derechos de su esposa musulmana. Sin embargo, hay serias contradicciones en esta afirmación, que actualmente está siendo muy discutida en el debate intraislámico internacional. ¿Hasta qué punto es cierto en dichos casos que no será respetada la libertad de la mujer de practicar su islam? ¿Qué garantiza que un marido musulmán tendrá menos problemas con su pareja no musulmana y que la cuestión de los hijos de ambos estará pactada desde el principio? ¿Acaso no habrían de basarse todos los matrimonios en el respeto mutuo?

Es cierto que, dado el dominio patriarcal que durante siglos se ha impuesto y ha permanecido en la mayoría de las culturas hasta hoy, parece lógico deducir que pudiera ser casi imposible para una esposa musulmana el hecho de que tuviera un calendario, dieta, ritual, celebración y percepción del mundo y de la espiritualidad, diferente al de su esposo y que él no siendo musulmán fuera capaz de respetarlo y soportarlo. Parece que la "ilicitud" de contraer matrimonio de una musulmana con un no-musulmán radica en la obediencia sistemática que debe la mujer al hombre por cuestión de género; es decir su subordinación. Pero, partiendo del siglo XXI, de los Derechos Humanos y de un criterio fundamentalmente islámico defendido en este libro en cada unos de sus capítulos, gracias a las fuentes textuales y a un esfuerzo de coherencia, nada sostiene que una mujer o un hombre tengan que aceptar con resignación, algún tipo de presión o coacción por el hecho de practicar una espiritualidad o pertenecer a una religión determinada, menos aún si añadimos la posibilidad del derecho a un previo pacto matrimonial en

que se pueden estipular todas las condiciones que se consideren necesarias para propiciar una relación de respeto a las demandas y necesidades de ambos cónyuges.

Añadiremos un nuevo ejemplo lo suficientemente significativo para reflejar esta voluntad persistente de respetar las ideas, prácticas, creencias y al fin y al cabo, libertad de conciencia:

"Un ejemplo tomado de la Sira (Historia de la vida de Muhámmad) nos evoca la historia de Zainab, hija del Profeta, que antes de comenzar al-faÿr (la salâ del alba) en la mezquita de Medina declaró solemnemente a toda la asistencia de hombres y mujeres, que ella había decretado la protección de su ex marido -no musulmán, en la época en la cual su tribu estaba en guerra contra los musulmanes- y que él se encontraba bajo su auspicio. Después de esto, el Profeta aceptó que esta persona fuese libre de circular por la ciudad, a pesar del contencioso con su clan. Toda la comunidad respetó la protección asegurada por una mujer a uno del bando enemigo. Es un acto de responsabilidad social tomado por una mujer, en plena reunión en la mezquita y con el beneplácito de toda la comunidad. ¿Podemos imaginar un acto como este hoy, en nuestras mezquitas modernas?" <sup>257</sup>.

Estas cuestiones nos ayudan incluso a ir más allá en el tema de la apostasía, si reflexionamos sobre el significado de estas "reservas" planteadas por los alfaquíes. Podemos observar que en el fondo de lo que se trata siempre es de que, la comunidad musulmana sólo quiere conservar su

<sup>257.</sup> Asma Lamrabet, 'Aïcha épouse du Prophète ou l'Islam au fémenin. Ed. Tawhid 2003.

derecho a practicar el islam y se protege de cualquier cosa que pudiera o intentara impedirlo. Por eso decimos claramente, que la apostasía no es abandonar la práctica del islam o decir que no eres musulmán, lo cual es algo más personal, que está en manos de Al-lâh y en lo que otro ser humano no tiene derecho a entrar.

La apostasía (*ridda*) declarada como delito es exclusivamente la traición o ataque a los musulmanes. Los que se declaran enemigos de los musulmanes y en consecuencia, del islam, son evidentemente los que se enfrentan. Es el posicionamiento beligerante y activo para extinguir a la *Umma*, cuando se la define como el enemigo a combatir y se explica con argumentos que invitan al odio, al rechazo y al miedo, provocando la alarma social y la violencia gratuita contra ella.

El islam llegó a una Arabia violenta y familiarizada con las revertas por el menor motivo, y Muhámmad -que antes de que le llegara la Revelación y se le conociera como Profeta ya era reclamado por los distintos clanes, como mediador en los conflictos- instauró la novedad de que los musulmanes fueran entre ellos como hermanos de una misma familia, y por esa razón quedaba en adelante prohibido el derramamiento de sangre de un musulmán por parte de otro, como enseñan los hadices. Pero luego, se dio la circunstancia de que algunos que se habían hecho musulmanes se pusieron a guerrear en las filas de los contrarios al islam. En la época de Muhámmad, un renegado no era alguien que se desdecía de su shahada (testimonio y aceptación pública del islam), sino que era quien se declaraba enemigo hasta el punto de derramar la sangre de los musulmanes. Así que, de cumplir la orden dada por el

Profeta de no tocar a quien se hubiera hecho musulmán, los musulmanes se vieron en la tesitura de tener que dejarse matar por éstos en el campo de batalla. Por ello, se les permitía defenderse de sus ataques:

"No es lícita la sangre de un musulmán, salvo (...) aquel que abandona su religión y se separa de la Comunidad" <sup>258</sup>.

¿Está diciendo exactamente lo que parece? ¡Pues no! Un grave problema de este hadiz es nuevamente su traducción. Recordemos que lo que se traduce como "religión" es el dín, que literalmente significa deuda. En este caso puede ser interpretado como "aquel que debe lealtad a su gente, y teniendo esta causa pendiente se opone o ataca a su mundo en vez de protegerlo o, al menos, evitar la confrontación." Normalmente, en árabe usaríamos el verbo irtadda-yartaddu (contraponerse, impedir...), pero la "apostasía" a la que se refiere el islam es la de los que rodeaban al Profeta, y se usa un verbo aún más fuerte: Literalmente fâraqa-yufariqu (enfrentarse, ponerse en el bando contrario).

Era el caso de los que dejaban el bando de los no combatientes y se afiliaban a los que combatían a los musulmanes. No se trata simplemente de quien deja el islam, sino de pasarse al bando de los que combaten a los musulmanes para buscar su muerte. La "apostasía" entre los que rodeaban al Profeta no era una moda intelectual ni la pose de un erudito. No es ese inocente "separarse de la comunidad" como induce a interpretar la versión que se difunde frecuentemente lejos del árabe original. Es una postura activa y beligerante para extinguir de la tierra a los musulmanes y al islam. Y no

<sup>258.</sup> Hadiz transmitido por Bujar y Muslim.

olvidemos que estamos tratando episodios bélicos y no de creencias. Evidentemente, entre esto y lo que entendemos como respetable ejercicio de apostasía hay un mundo. El Corán exhorta a tratar bien y con justicia a quienes no combaten a los musulmanes ni los echan de sus hogares:

"En cuanto a aquellos que no os combaten por causa de vuestro dîn, ni os expulsan de vuestros hogares, Al-lâh no os prohíbe que seáis amables y equitativos con ellos. Al-lâh ama a los justos" <sup>259</sup>.

Hay un hadiz que se ha explicado como parte de la polémica entre los abbasíes (partidarios de que el califato fuese ocupado por un descendiente de ibn 'Abbas) y los partidarios de los descendientes de 'Ali. No se sabe si las interpretaciones confusas son para evitar que sirva de precedente o para enturbiar la figura de 'Ali atribuyéndole un comportamiento impropio, puesto que se le acusa de haber quemado a unos *zanadiqas* (*zandiq* es sinónimo de "*maniqueo*" en este caso). Pero un principio aceptado unánimemente por las escuelas clásicas de jurisprudencia es la prohibición de utilizar el fuego como castigo, lo cual fue prohibido expresamente por el Profeta y así consta en el hadiz. Además de que hay demasiadas contradicciones y la transmisión no es fiable, fundamentalmente no es aceptable porque contradice la libertad de conciencia establecida en el Corán.

En nuestros días, se da la paradójica situación de que los mismos eruditos que emiten *fatwas* (edictos o sentencias) acusando de apostasía a los que ellos consideran enemigos del islam, son a

<sup>259.</sup> Corán, 60:8. Según Samajshari, la expresión "Al-lâh no os prohíbe" implica aquí una exhortación positiva.

su vez, llamados herejes y apóstatas por otros que no comparten su pensamiento. Estamos viendo últimamente, que cuando las opiniones en materias de *Fiqh* (Jurisprudencia) o incluso religiosas que no se adaptan a algunos comentarios clásicos, o las interpretaciones coránicas de intelectuales musulmanes que resultan polémicas porque no son aceptadas por algunos grupos, pueden llevar a alguien a ser tachado de apóstata, ser amenazado por tal acusación, incluso de muerte. Actualmente, la aparición frecuente de casos de intelectuales musulmanes acusados de *ridda* (apostasía) manifiesta una estrategia de represión, a nivel ideológico y político, pero utilizado como argumento teóricamente religioso.

Esto nos devuelve a siglos pasados que hemos comentado al principio del libro, cuando al explicar la Sharia recordábamos que los mismos fundadores de las cuatro escuelas clásicas del islam, fueron después condenados a prisión o a pena de muerte, por no haberse rendido a las exigencias de sus censores.

Importantes *ulemas*, antiguos y modernos, se oponen a la existencia de un delito por apostasía, afirmando con rotundidad la libertad de conciencia como un valor inherente al islam. No es un debate únicamente moderno: los profesores Abdullah Saeed y Hassan Saeed muestran la oposición que hubo entre los juristas de los primeros tiempos a la pena por apostasía, y llegan a la conclusión de que dicha inclusión es más política que religiosa <sup>260</sup>.

<sup>260.</sup> Abullah Saeed and Hassan Saeed, Freedom of Religion, Apostasy and Islam. Ashgate. Abdullah Saeed es Profesor de árabe y estudios islámicos en la Universidad de Melbourne; director del Centre for Islamic Law & Society de dicha universidad. El Dr. Hassan Saeed ha servido desde el 2003 hasta el 2007 como el Presidente del Tribunal Supremo de la Corte Penal antes de ser nombrado Fiscal General en las Maldivas y se presentó como candidato independiente a dicha República.

Está claro que no hay un consenso histórico sobre el tema de la apostasía. Entre los clásicos encontramos a Ibrahim al-Nakha'i, uno de los juristas más destacados de los *Tabi'un* (la generación posterior a los Compañeros, seguidores inmediatos del Profeta), y a Sufyan al-Thawri, al que la tradición islámica ha dado el título honorífico de emir de los creyentes en lo concerniente a los hadices (amir al-mu'minin fi'l-Hadith). Ambos establecieron que el apóstata debe ser invitado de nuevo al islam, pero jamás forzado ni condenado a muerte. Al-Sharani, un historiador egipcio del s.XVI, estudioso del sufismo y escritor prolífico trata en su obra Kitab al-Mizan, la Ciencia del Fiqh, y presenta una teoría que apunta a la necesidad de reducción de diferencias entre las cuatro escuelas de derecho (madhahib) Hanafi, Shafi'i, Maliki y Hanbali. En ella cita al gran sabio al-Baji <sup>261</sup>, el cual afirmó:

"La apostasía es un error grave, pero que no trae consigo ningún hadd (castigo)".

Los más prestigiosos eruditos musulmanes de los últimos tiempos coinciden en rechazar la condena por apostasía. Por ejemplo Mahmud Shaltut <sup>262</sup>. El sudanés Hassan

<sup>261.</sup> Abu al-Walid Al Baji nació en Baja, cerca de Sevilla. Fue un jurista muy importante andalusí. Poeta, y uno de los grandes estudiosos de las ciencias islámicas, entre ellas la del hadiz. Hay acuerdo en su alto grado de conocimiento. Vivió buscando la sabiduría y vivió tres años en Meca, con Abu Dharr Al Harawi, tres en Iraq junto a Tabari y Shirazi. Volvió a su tierra convertido en un Maestro reconocido y luego fue a Mallorca, donde se cuenta que venció a nivel dialéctico al gran Ibn Hazm de Cordoba.

<sup>262.</sup> Se educó en Alejandría y estudió muchos años en Al-Azhar de El Cairo, donde llegó a ser rector e Imam desde 1958 a 1963. Aunque no es tan conocido en Occidente como muchos otros estudiosos islámicos, Shaltut fue un prolífico escritor sobre leyes y Tafsir.

al-Turabi es uno de los activistas musulmanes más notorios entre los que han defendido la completa libertad de los musulmanes a abandonar su religión:

"La libertad religiosa, no es solamente para los no musulmanes, sino también para los musulmanes que tengan visiones diferentes, y debe ser garantizada. Yo, personalmente tengo opiniones que van en contra de todas las escuelas clásicas de Fiqh sobre el estatus de las mujeres, sobre el testimonio en los tribunales de los no musulmanes, o sobre la ley de la apostasía. Si un musulmán se levanta una mañana y dice que ya no cree más, es asunto suyo" <sup>263</sup>.

No resultará sorprendente saber que hasta el controvertido Hassan Turabi ha sido declarado apóstata por el Comité de Ulemas Musulmanes de Sudán, desde una organización apoyada por el gobierno al cual Turabi es opositor. La condena (no vinculante jurídicamente para los tribunales) se produjo en abril del 2006, cuando Turabi se declaró partidario de la legalidad del matrimonio de una musulmana con un no musulmán, además de defender el imamato femenino, en contra de lo establecido por una mayoría.

# ¿Qué es un kâfir?

EN EL capítulo anterior nos hemos explicado extensamente sobre la naturaleza del tirano, que es sin duda un  $k\hat{a}fir$  con mucho poder.

<sup>263.</sup> http://www.sudantribune.com

Respecto al tagî es el "injusto y opresor con saña", un tirano... ¿Y el kâfir? ¿Qué hay de esta palabra que ha recibido hasta ahora traducciones como "infiel"? Si hay una traducción desatinada en el vocabulario árabe-castellano -y hay muchas entre las que elegir-, quizá la más incorrecta sea kâfir por "infiel", porque entonces no se entiende nada del islam. Oímos decir que el islam declara el ÿihâd a los kafirûn y se cree que esto significa estar en disposición de pasar a cuchillo a todo aquel que no piense como los musulmanes. Si kâfir fuera "no musulmán", "infiel", "ateo", el islam no habría podido difundirse más que con la conversión forzosa de las poblaciones sometidas, que es a la idea que quiere llevársenos desde una traducción tan disparatada.

Afortunadamente, en contra de quienes defienden esta teoría, han quedado, en algunos territorios que fueron musulmanes, vestigios en la propia lengua del pueblo de lo que en árabe se entendía por kâfir. Se dice en Malta que alguien es kiefer cuando es "cruel"; y se dice en castellano y en catalán, que alguien de comportamiento salvaje y destructivo es un "cafre". Así, un kâfir no fue nunca en islam un librepensador, ni hoy día es alguien que disienta de las ideas de los musulmanes; un kâfir no es alguien que decida no creer en dogmas, no tener en cuenta las enseñanzas islámicas, no tomar el islam como su forma de vida. Un kâfir es un destructor, una persona que se beneficia de la destrucción del mundo, o a quien no le importa hacer daño con la repercusión de sus comportamientos deshonestos, lo cual repele a la visión del mundo del musulmán, que es consciente de que si no se pueden desarticular las perversas intenciones de los kuffâr, seguirán dominando sobre los inocentes.

La prudencia que caracteriza al Profeta no le impide invocar contra quien actúa de esta forma:

"¡Oh, Al-lâh, cáusale dolor a quien tiene autoridad sobre mi gente y les causa daño!"  $^{264}$ .

Ser *mu'min* o ser *kâfir* no es pertenecer a una religión o no creer en ella. La diferencia entre *mu'min* y *kâfir* no está en el terreno de las ideas, sino en el de la vida. Son *mu'minin* todos los que no causan el desorden en el mundo, sino que penetran en su profundidad y fluyen con él, y son *kuffâr* los que destruyen la tierra, los que causan guerras para controlar el tráfico de los recursos naturales, los que actúan implacables para explotar a criaturas que no pueden defenderse, o ejercen su fuerza y su manipulación sobre todo aquello que pueda ofrecerles algún beneficio o aumente su poder.

El *kâfir* no se siente culpable por sus actos, ni tiene problemas de conciencia por ser capaz de cualquier cosa y perjudicar a quien sea para salirse con la suya. Muy al contrario, el único remordimiento le viene dado por una constante insatisfacción que le hace ir siempre más lejos en su falta de escrúpulos y egoísmo. Guiado por un instinto convertido en envidia o recelo con afán destructivo hacia aquellos que no desean lo mismo que él (poderes mundanos), con el que detecta a sus víctimas por la luz que desprende su inocencia o falta de artificio. El mundo que fluye, que se nutre de bondad y se trasciende a sí mismo es su peor enemigo. El *kâfir* impide, bloquea y obstaculiza la

<sup>264.</sup> Hadiz relatado por 'Aisha; transmitido por Muslim.

dinamicidad creativa, la espontaneidad del amor y la sinceridad con la presión, el miedo, el chantaje y la amenaza. La argucia, la traición y cualquier método que camufle sus intenciones son sus aliados, por encima de las consecuencias y daño que ocasionen con su instinto depredador insaciable. O simplemente -también desde su aspecto más cotidiano y vulgar- cualquier *kâfir* se distingue por su implacable e innoble forma de conseguir lo que se propone, de disfrazar la realidad de otra cosa u ocultarla para fabricar otro mundo a la medida de sus intereses y propias conveniencias, basadas por lo general, en la presunción, el orgullo, la frivolidad y las falsas apariencias.

Las herramientas de que se sirve todo  $k\hat{a}fir$  para persuadir y envolver al mundo con su ocultamiento de la verdad es la distracción, el entretenimiento lúdico, los juegos, el ocio que invita a ocupar el tiempo en todo aquello que resulta superfluo (gafla). Así se interrumpe el proceso de evolución desde otra óptica y se frustra el desarrollo de toda potencialidad que pudiera dispersar esa nube de irrealidad. Es, en definitiva, la búsqueda de la felicidad que se consigue con bienes materiales cerca del poder.

Hay que partir del hecho de que todo  $k\hat{a}fir$  es un destructor de vida, que coarta la libertad de quienes tienen algo realmente beneficioso o trascendente que dar al mundo e intenta impedirlo entorpeciendo, aniquilando aquello que pudiera propiciarlo. Se encarga de estancar o detener las bellas acciones; o las oculta para que no se tome conciencia de su existencia o de su valor. A su vez, decimos que shaitân es su aliado porque se encarga de sustituir toda buena obra con espejismos e ilusiones, así como de humillar a quien se

protege de él (*mu'min*) con Al-lâh. Esto facilita el camino al *kufâr*. Literalmente, *kafara* es cubrir la semilla bajo la tierra, disimular algo, tapar lo que quiere emerger:

"Evitad la falsedad, porque la falsedad conduce a la maldad y la maldad al infierno" <sup>265</sup>.

El islam no es una filosofía en la que creer o de la que disentir; Muhámmad no era Aristóteles, era un hombre completamente inocente, que no entendía por qué existía gente en el mundo que estuviera dispuesta a lucrarse de la muerte y el dolor de otros, ni que por imponerse por la fuerza obtuviera el derecho de actuar impunemente contra la libertad de otros. El Profeta intenta crear una sociedad de justicia para pacificar su mundo.

Le es lícito al musulmán habitar y establecerse en cualquier sociedad que garantice la libertad de conciencia y de culto. En contrapartida, el musulmán está obligado a respetar y obedecer el régimen jurídico general del país donde se encuentra, absteniéndose de todo acto de trasgresión de la legalidad vigente. Esta conducta viene implícita con el carácter de una persona educada en el islam que haya sabido recoger las enseñanzas clásicas en su esencia más humanista, que tiene que ver con nuestra forma de relacionarlos con nuestro entorno a todos los niveles, tal y como lo expresa el Profeta:

"Al-lâh ta 'ala me ha revelado que debéis ser humildes, para que nadie abuse del otro, ni se burle" <sup>266</sup>.

<sup>265.</sup> Hadiz transmitido por Al-Bujari y Muslim.

<sup>266.</sup> Transmitido por Muslim.

Con relación a esto, existe un precedente en la vida del Profeta Muhámmad, cuando aconsejó a un grupo de musulmanes que sufrían persecución en la Meca a causa de sus ideas religiosas, que emigrasen a Abisinia: "En ella hay un rey que no permite que nadie bajo su autoridad sea tratado injustamente". Por otra parte, se puede encontrar un precedente más antiguo en tiempos del Patriarca y Profeta José, el hijo de Jacob, quien desempeñó el cargo de ministro de Economía y Hacienda en un gobierno cuyo presidente, el Faraón, no creía ni en Dios ni en la religión de José. Sin embargo el Faraón que designó a José como ministro era un monarca justo y garantizó a José la libertad de conciencia y de culto.

Las diversas leyes reveladas se han ido adecuando a cada tiempo y lugar, según cada cultura y su capacidad de aprehensión. De este modo, los grupos humanos han avanzado según su mentalidad y su grado de comprensión y han necesitado la instauración en su seno de nuevos ordenamientos legales, que estuvieran a la altura de las circunstancias. Por consiguiente, no existe contradicción entre ninguna legislación basada en los principios de igualdad y justicia y las legislaciones reveladas, puesto que el objetivo de unas y otras se halla en la justicia y la misericordia.

# ¿TOLERA LA HOMOSEXUALIDAD EL ISLAM?

"La peor de las personas ante Al-lâh el Día del Levantamiento es quien tiene relaciones y luego cuenta sus intimidades" <sup>267</sup>.

HAY UN consenso universal entre los juristas musulmanes condenando la homosexualidad. Según Human Rights Watch, a principios del siglo XXI existen 83 países donde la homosexualidad está explícitamente condenada por la ley, 26 donde el islam es mayoritario. Entre ellos casi todos los miembros de la Liga Árabe. En algunos países la condena por sodomía (*liwat*) es la pena de muerte: Arabia Saudí, Irán, Mauritania, Sudán, Yemen y Afganistán. Aunque en la mayoría de los casos la pena no se aplica,

<sup>267.</sup> Hadiz transmitido por Muslim.

conocemos casos de homosexuales ejecutados en los últimos años en Irán, Arabia Saudí y en el Afganistán de los talibanes. En otros lugares, la condena para los homosexuales es la cárcel. En Malasia, el artículo 377 del código penal castiga con diez años de prisión las conductas llamadas "antinaturales", y hasta veinte años de cárcel en caso de "penetración entre hombres". En Pakistán y en Bangla Desh, el código penal equipara la homosexualidad a la zoofilia, y puede reportar hasta diez años de cárcel. En Siria y en Jordania la pena es de cinco años, y en Marruecos, Túnez, Argelia, Iraq y Kuwait, de hasta tres años. Aunque en muchos de estos países existe "tolerancia de facto", estas leves se mantienen como una amenaza.

En Marruecos, es considerada un delito tan sólo desde 1972, y esto a causa de la influencia saudí. En Indonesia (el país con más musulmanes en el mundo) nunca había sido prohibida, siendo la escuela *shafi'i* mayoritaria, pero actualmente se castiga en zonas donde supuestamente "se aplica la Sharia". En Bosnia-Herzegovina, sin embargo, hay leyes contra la discriminación. En muchas poblaciones de mayoría musulmana no hay leyes contra la homosexualidad, por ejemplo Albania, Azerbayán, Bosnia, Burkina Faso, Chad, Comores, Costa de Marfil, Iraq, Jordania, Kazajistán, Mali, Níger. En países como Bahrein, Líbano, Maldivas, Turkmenistán y Uzbekistán no está penada la homosexualidad femenina.

Según una opinión generalizada, la condena de la homosexualidad tiene su fundamento coránico en el episodio en el que el profeta Lot se dirige a los habitantes de Sodoma en los siguientes términos:

"¿Cómo es posible que vayáis con deseo a los hombres en vez de a las mujeres? Sois realmente un pueblos ignorante" <sup>268</sup>.

También hay Sunna sobre el tema. Nos remitimos al hadiz:

"Solíamos combatir junto al Mensajero de Al-lâh. Como no había mujeres entre nosotros, le preguntamos: 'Oh Mensajero de Al-lâh, ¿podemos tratar a algunos como eunucos?' Él nos prohibió hacerlo" <sup>269</sup>.

Pero igual que la prohibición es clara, también es cierto que no se conoce ninguna condena a muerte, de homosexual o afeminado, por parte del Profeta:

Abû Hurayra contó que un homosexual (muÿannaz) que se había pintado las manos y los pies fue llevado ante el mensajero de Al-lâh. Él preguntó: "¿Qué ocurre con él?" Le dijeron: "Oh, Mensajero de Al-lâh, este hombre imita a las mujeres". Entonces se consideró el asunto y fue desterrado a an-Naqi. La gente dijo: "¿No tenemos que matarlo?" Él dijo: "Se me ha prohibido matar gente que hace la salât (que hace sus oraciones)" <sup>270</sup>.

Existen hadices donde se muestra que la homosexualidad era conocida en tiempos de la revelación coránica, y que nos ayudan a comprender la actitud de Muhámmad al respecto:

Se narró de Aisha que un afeminado (*muÿannaz*) solía visitar a las mujeres del Mensajero de Al-lâh y que ellas no

<sup>268.</sup> Corán, 27: 55, y también 7: 80-81, 26:165.

<sup>269.</sup> Sahîh de Bujârî. Transmitido por Ibn Mas'ud.

<sup>270.</sup> Sunan de Abû Dawûd, Kitâb al-Adab.

encontraban nada objetable a estas visitas, considerándolo como un varón sin deseos sexuales. El Mensajero de Al-lâh vino un día mientras éste estaba sentado con algunas de sus mujeres y se entretenía en describir las características corporales de una mujer, diciendo: "Cuando está de frente, se le hacen cuatro (curvas), y cuando se gira se le hacen ocho". Entonces el Mensajero de Al-lâh dijo: "Puesto que sabe estas cosas, no le permitáis la entrada". Aisha dijo: "A partir de entonces empezamos a usar el velo ante él" <sup>271</sup>.

Es interesante destacar que en la propia casa del Profeta entrasen afeminados, así como que a pesar de que el Profeta dijese a sus mujeres que a partir de entonces no le dejaran entrar, ellas no dejaran de tratarle, sino que simplemente "comenzaron a usar velo ante él". Y podemos utilizar en este caso la palabra tolerancia para describir la conducta de Muhámmad, puesto que significa que a pesar de no aprobar esta forma de sexualidad, asume su existencia cotidiana incluso a nivel familiar; y demuestra claramente con su actitud que aunque no apoya el comportamiento homosexual, tampoco intenta erradicarlo ni castigarlo de ningún modo.

Es cierto que la homosexualidad no encuentra aprobación en el Corán ni la Sunna. Pero, concretamente la persecución de los homosexuales en el mundo islámico es muy reciente, y tiene que ver con la influencia de occidente. Existen innumerables pruebas de que hasta la colonización la homosexualidad era plenamente tolerada.

<sup>271.</sup> Sahîh de Muslim.

La tolerancia de la homosexualidad en la historia del islam está ampliamente documentada, en diferentes épocas y territorios. Los estudiosos occidentales de la homosexualidad han destacado con asombro la actitud mostrada hacia este tema en *dar al-islam*. En la Córdoba califal, los homosexuales habitaban todo un barrio, conocido como *derb Ibn Zaydun*. El caso de al-Ándalus no es aislado. Existe una amplia literatura de contenido homosexual en el periodo abbasida, que viene a sumarse a los testimonios de los historiadores. Además de al-Mutamid, existen otros dirigentes islámicos reconocidos como homosexuales en la historia, tales como el Sultan Mehmet Fatih, conquistador de Constantinopla.

Esta actitud abierta llega hasta los inicios de la colonización, cuando el islam es influenciado fuertemente por el judeo-cristianismo. Es fácil comprobar en las obras de los viajeros, científicos y colonizadores europeos cómo relatan, entre la fascinación y la sorpresa, el alto grado de aceptación de la homosexualidad entre los musulmanes. En la sociedad victoriana, este fue uno de los argumentos preferidos para mostrar que el islam era una religión lasciva e inmoral.

La sexualidad islámica es interpretada por occidente, según sus propios cambios de valores ideológicos, con juicios a menudo extremistas que se alejan de la realidad. La permanente flexibilidad y liberalidad (moderada) del islam en este terreno, ha incomodado antiguamente al reprimido occidental que acusaba de libidinosos a hombres y mujeres musulmanes. Siglos después, el mismo occidental que antaño se escandalizaba de lo que consideraba una lujuria pecaminosa, hoy la juzga pudorosa en exceso, al no seguir su mismo proceso mental y cultural.

Unos y otros son víctimas actualmente de sus propias contradicciones. Los occidentales modernos han probado en sus propias carnes el resultado de un puritanismo hipócrita, que juzgaba con crueldad los comportamientos sexuales que no encajaban con sus valores victorianos. Por otro lado, un mundo islámico desneurotizado, que disfrutó con naturalidad de la sexualidad y una gran tolerancia y respeto a las minorías, superior a Occidente durante largo tiempo, hoy se ve sumido en una exagerada censura por "motivos religiosos" impropia e irracional.

No podemos citar a todos los estudiosos que han destacado la aceptación de la homosexualidad en la historia del islam. En su libro Islamic Homosexualities, Stephen O. Murray y Will Roscoe dan pruebas amplias de la centralidad del erotismo masculino adolescente-adulto en los países islámicos. En su traducción de Las mil y una noches, el aventurero y escritor inglés Richard Burton describió la sexualidad en el mundo islámico, que recorrió de punta a punta (llegó a realizar la peregrinación a Meca). La fascinación de Burton por el islam no estaba exenta de prejuicios y una mirada fantasiosa (orientalista). Aún así, su testimonio no puede descartarse por completo: en Egipto, los adolescentes que buscan hombres frecuentan los baños públicos, igual que en los tiempos pasados. En Marruecos, los musulmanes viven abiertamente con adolescentes. En Persia, la práctica es "tan inherente que está en los huesos". Sobre los comerciantes afganos escribió:

"Son viajeros comerciantes de gran escala y las caravanas están acompañadas de un número de chicos y jóvenes vestidos casi en atuendo de mujeres, con los ojos delineados con

kohl y las mejillas coloradas, pelo melenudo, y los dedos de las manos y los pies dibujados con alheña (henna), montando lujosamente en alforjas de camellos: se les llama Kuch-i safari o 'esposas de viaje', y los esposos andan pacientemente a su lado".

¿Cómo es posible que, estando tan claramente rechazado por el Corán y la Sunna, se haya dado de forma tan clara la homosexualidad en tierras de mayoría islámica? El talante relajado del islam tradicional que confía el juicio sobre las acciones a Al-lâh mientras no se esté alterando gravemente el orden social, y el derecho sacrosanto que existe en el islam a la intimidad, han sido el amparo bajo el que han logrado sobrevivir los homosexuales en las tierras islámicas. Todo lo que ocurra en la intimidad del hogar es haram (prohibido) para los demás. También la sabiduría de los maestros sufíes ha acertado con la fórmula para detener las averiguaciones acerca de la tendencia sexual de alguien. Cuando les hablaban de si alguien era o no homosexual, contestaban:

"Deja a la criatura en manos de su Creador".

No podemos dar una respuesta satisfactoria y acomodaticia para quienes aspiran a que, desde el islam, los musulmanes se pronuncien expresamente a favor de la homosexualidad. El Corán, recordando el relato bíblico del Profeta Lot, les dice a los hombres que buscan a los de su mismo sexo, que para ser justos, busquen a las mujeres. Y Lot ofrece a sus propias hijas para que no sodomicen a su pueblo:

"Y cuando Nuestros emisarios vinieron a Lot, se sintió profundamente apenado por ellos al verse incapaz de protegerles, y exclamó: ¡Este es un día crítico! Y su pueblo acudió a él corriendo, impulsados hacia su casa, porque ya era su costumbre cometer tales excesos. (Lot) dijo: ¡Oh pueblo mío! Tomad a mis hijas, que son más puras para vosotros. Sed, pues conscientes de Al-lâh y no me deshonréis con vuestra agresión a mis invitados. ¿Es que no hay entre vosotros un hombre sensato? Respondieron: ¡Ya sabes que no tenemos ninguna necesidad de tus hijas, y ciertamente, tú sabes bien lo que queremos!" <sup>272</sup>.

Cuando dice "aquí tenéis a mis hijas" quiere decir que se las ofrece para que se casen con ellas en vez de ir a los hombres. Según la mayoría de los comentaristas, los profetas se consideraban padres de su pueblo, así que podría referirse también a las mujeres de su pueblo en general. Prestamos atención a la reflexión de Muhámmad Asad, cuando explica:

"Lo que dice en árabe la frase traducida como 'no tenemos necesidad de tus hijas', dice literalmente: 'no damos ningún derecho a tus hijas' ".

La hermenéutica señala la total impotencia de Lot para proteger a sus huéspedes de la gente de Sodoma, cuyas notorias inclinaciones homosexuales han dado origen al término "sodomía". Dado que Lot creía que sus visitantes eran tan sólo unos jóvenes atractivos (los textos explican que se trata de ángeles), estaba seguro de que serían agredidos sexualmente por sus irrefrenables paisanos.

Hay en la exegesis infinitos caminos para indagar en los significados simbólicos, y encontramos dos aleyas antes, que Abraham (tío de Lot) intercedió ante Al-lâh por el

<sup>272.</sup> Corán, 11:77-79.

pueblo de Sodoma. La historia que cuenta el Corán es que fueron unos emisarios celestiales a visitar a Abraham con una buena nueva. Le ofrecieron un saludo de paz y el Profeta respondió: "Y con vosotros la paz". Cuando advirtieron su temor le tranquilizaron diciendo:

"¡No temas! Hemos sido enviados al pueblo de Lot" <sup>273</sup>.

Se dice que la razón de que la historia de Lot venga precedida por un episodio de la vida de Abraham reside en la posterior intercesión de éste a favor de la gente de Sodoma:

"Abraham era sumamente benigno y tierno de corazón" 274.

Como se puede percibir, las fuentes islámicas en este tema son recuperadas de los textos bíblicos. Sin embargo, a pesar de que se cumple la amenaza del castigo divino (toda la ciudad resulta destruida por su iniquidad), a diferencia de los anteriores Libros, que condenan legislando la sodomía con la pena de muerte, no hay ningún versículo coránico que cite algún tipo de ataque o castigo que un ser humano tenga permiso de infligir contra los homosexuales bajo ningún concepto. Con lo cual, no tendría ningún musulmán ni el derecho ni la excusa de atacar a alguien por ser homosexual, salvo en el caso de violación.

La actitud natural de los musulmanes a lo largo de su historia, ha sido considerar la homosexualidad como una práctica no recomendable, pero tolerada socialmente si se actúa con discreción. No se trata aquí de una discreción en senti-

<sup>273.</sup> Corán, 11:70.

<sup>274.</sup> Corán, 11:75.

do de hipocresía social, que esconde esa condición para discriminarla, sino tal y como se exige también a los heterosexuales musulmanes que se comporten con respecto a su sexualidad. Los musulmanes y musulmanas, sean cuales fueren sus inclinaciones y preferencias sexuales, son libres en su intimidad y con su pareja de actuar como deseen, pero es haram (ilícito) para ellos o ellas, divulgar su secreto. Del mismo modo, el carácter púdico que da un carácter casi sagrado a la intimidad sexual, que no permite que un tercero se informe sobre los detalles que pertenecen exclusiva y únicamente al ámbito privado de la pareja, impide que la curiosidad morbosa se recree en lo que no incumbe a nadie más que a sus protagonistas. La comunidad islámica es muy sensible a este hermetismo y gusta de respetarlo desde siempre, considerando una grave ofensa y un ultraje o traición el hecho de romper con este pacto.

Desde esta perspectiva, es de lógica suponer que el islam nunca aceptará el proselitismo o propaganda sexual, ni de los homosexuales ni de los heterosexuales. Y a pesar del rechazo visceral que produce, cualquier provocación en este sentido no debería conseguir más reacción de los musulmanes que la pasividad o la indiferencia. Así pues, dado que se recomienda a hombres y mujeres que bajen sus miradas y que no sean entrometidos, la forma de sexualidad de una persona sólo incumbe a su pareja. No es lícito mantener relaciones clandestinas ni fuera del matrimonio, como ya se ha dicho, pero tampoco lo es investigar en la vida privada. Esto da un amplio margen de libertad a cada individuo para que actúe según su conciencia. Del mismo modo, regida por el mismo código ético, la comunidad

musulmana de hoy no puede ni debe aceptar ningún agravio contra una persona homosexual por el único motivo de serlo. Nuestra responsabilidad islámica en la defensa de los Derechos Humanos no nos lo permite.

# ¿CORTAR LA MANO AL LADRÓN?

"Si existen hambrientos y desnudos, se debe a las transgresiones de los ricos" <sup>275</sup>.

Antes de explicar cualquier otra cosa debemos introducirnos en el contexto de la cultura arábiga en la que se utilizan estas expresiones tan visuales y explícitas, que a su vez contienen un significado simbólico tan profundo. Esta es una particularidad imprescindible de destacar de la lengua árabe, más intensa aún en el lenguaje coránico que consigue -también así- múltiples niveles de comprensión e interpretación. El verbo (la acción) es "lo que cuenta", y su efecto destaca tanto a un nivel gramatical como a la hora

<sup>275.</sup> Hadiz recogido en *Al-Mustadrak 'alâ al-Sahihain* (Compilación de hadices transmitidos por Bujari, Muslim o ambos, a principios del S.XI.

de evaluar lo ocurrido. Primeramente, es la acción la protagonista, en esa dinámica cósmica del fruto que produce la causa de un hecho. En el mundo creado, en que las criaturas estamos inmersas, las personas ejercen su voluntad (libertad) en una capacidad de obrar con sus consecuencias siguientes. Y no es poca la responsabilidad que alberga el género humano en esa cadena kármica que arrastra todo el universo con cada paso que da. Además, son muchas las cosas que dejan huella en el acontecer de cada cual, y aunque antes que el sujeto y sus circunstancias, la evidente realidad fáctica es la acción, habrá que calibrar otros factores y analizar todos los elementos que hayan propiciado esa situación. Y desde esa sensibillidad, el Corán advierte y llama a las gentes para que tomen conciencia de su compromiso, por la repercusión de lo que hacen, que es mucho más trascendente que lo que cree ser alguien o lo que intenta conseguir para sí mismo.

Es importante señalar que la aplicación de los *hudûd* en las sociedades islámicas tradicionales era muy minoritaria, hasta el punto de que antiguamente eran vistos más como una forma de coacción que como penas reales. Cuando se estudia el *Fiqh*, uno se da cuenta de que las dificultades que se ponen para aplicar estas penas son tan grandes que apenas si existe posibilidad de llegar a implementarlas. Según Hassan al Hudaybi, sucesor de Hasan al-Banna, *"el corte de manos sólo se aplicó seis veces durante los primeros seis siglos de la historia del islam"* <sup>276</sup>. La aleya coránica de referencia es:

<sup>276.</sup> Citado por Tariq Ramadan en *El Reformismo musulmán*. Ed. Bellaterra (Barcelona 2000).

"En cuanto al ladrón y a la ladrona, cortadles la mano a ambos por lo que han hecho, castigo disuasivo ordenado por Al-lâh" <sup>277</sup>.

Esta aleya parece tener un sentido claro, unívoco. Pero su aplicación correcta dista de ser sencilla. El argumento más contundente en defensa de la justicia social, fue en principio aplicar tal castigo -según ordena el Corán y el Profeta- sin embargo, por el mismo motivo, la condición para que esta prescripción cumpla con equidad su cometido, nos la ofrece Omar durante su gobierno. En una época de carestía, el segundo Califa Omar ibn al-Jattab prohibió la amputación de manos (hadd) a los ladrones, con el argumento de que la desesperación y la pobreza justifican el robo. En realidad el ladrón que pasa hambre está cumpliendo con el mandato de conservar la vida, tratando de satisfacer una necesidad básica. Si el gobernante musulmán se ve impotente para satisfacer las necesidades básicas de todos sus súbditos, no tiene derecho a aplicar este castigo, v así fue como Omar ibn al-Jattab nos enseñó a reflexionar sobre la utilidad de los límites.

Lamentablemente, nos encontramos hoy ante una terrible situación en países donde, "en nombre de la Sharia", los más ricos derrochan y se corrompen impunemente mientras gobernantes hipócritas y criminales consienten que los pobres sobrevivan en la más absoluta miseria, sin posibilidad de progresar ni medios de subsistencia. Vemos en estos lugares a mendigos con sus miembros amputados,

<sup>277.</sup> Corán, 5:38.

mientras que nunca se aplica tal castigo a los auténticos ladrones de almas, que permiten y propician esta situación de precariedad con su tiranía y explotación de los más débiles para su beneficio. El comentario de Muhámmad Asad <sup>278</sup> a la aleya que nos ocupa es clarificador:

"El rigor extremo de este castigo coránico sólo puede entenderse si se tiene en cuenta el principio fundamental de la Ley Islámica según el cual no se impone al hombre un deber (taklif) sin concederle un (haga) <sup>279</sup> correspondiente; y el término "deber" conlleva también, en este contexto, el sometimiento al castigo. Ahora bien, uno de los derechos inalienables de todo miembro de la sociedad islámica -sea o no musulmán- es el derecho a la protección (en el sentido más pleno de la palabra) de la comunidad. Como puede verse por muchos de los preceptos coránicos y de los mandatos del Profeta que se encuentran en las Tradiciones auténticas, todo ciudadano tiene derecho a una parte de los recursos económicos de la comunidad y, en consecuencia, a disfrutar de la seguridad social: en otras palabras, le debe ser garantizado un nivel de vida equitativo que sea proporcional a los recursos de que dispone la comunidad.

Pues, si bien el Qur'án pone de manifiesto que la vida humana no puede expresarse sólo en términos de existencia física, -pues en última instancia los valores de la vida son espirituales por naturaleza- a los creyentes no les está permitido contemplar las verdades y los valores espirituales como algo que es posible divorciar de los factores físicos y

<sup>278.</sup> Muhámmad Asad, El mensaje del Qur'an. Ed. Junta Islámica (Cordoba, 2000).

<sup>279.</sup> Su derecho hecho realidad.

sociales de la existencia humana. En resumen, el islam concibe y exige una sociedad que provea no sólo las necesidades espirituales humanas, sino también sus necesidades físicas e intelectuales. De ahí se deduce, por tanto, que una sociedad (o estado) -para que sea realmente islámica- debe estar constituida de tal forma que cualquier individuo, hombre o mujer, pueda disfrutar de ese mínimo de bienestar material y de seguridad sin el cual no puede haber dignidad humana, ni libertad real ni, en definitiva, progreso espiritual: porque no puede existir felicidad ni fuerza reales en una sociedad que permite que algunos de sus miembros sufran una pobreza inmerecida, mientras que otros tienen más de lo que necesitan.

Si toda la sociedad sufre privaciones a causa de circunstancias que están fuera de su control (como ocurrió, por ejemplo, en la comunidad musulmana en la primera época del islam), tales privaciones compartidas pueden convertirse en una fuente de fuerza espiritual y, por medio de esta, en una grandeza futura. Pero si los recursos de que dispone una comunidad están distribuidos en forma tan desigual que ciertos grupos viven en la abundancia mientras que la mayoría de la gente se ve forzada a emplear todas sus energías en la búsqueda del pan diario, la pobreza se convierte en el enemigo más peligroso del avance espiritual, y a veces aparta a comunidades enteras de la conciencia de Allâh y las lleva a un materialismo espiritualmente destructivo. Sin duda era esto lo que el Profeta tenía presente cuando pronunció las palabras de advertencia,

"La pobreza puede conducir al rechazo del bien (kufr)" 280.

Por eso, la legislación social del islam busca crear condiciones en las que cada hombre, mujer y niño tenga:

- a) suficiente para comer y vestirse,
- b) una vivienda adecuada,
- c) igualdad de oportunidades y de acceso a la educación, y
- d) asistencia médica gratuita en la salud y en la enfermedad.

El corolario de estos derechos es el derecho a un trabajo productivo y remunerativo mientras uno esté en edad laboral y tenga buena salud, y a la provisión (por parte de la comunidad o del estado) de alimentos, cobijo, etc. En casos de incapacidad debida a enfermedad, viudedad, paro forzoso, vejez o minoría de edad, como ya se ha mencionado, la obligación comunal de la creación de un sistema global de seguridad social para estas características ha sido establecida en muchos versículos del Qur'án, y ha sido ampliada y explicada en muchos de los mandamientos del Profeta. El segundo califa, Omar ibn al-Jattab, fue quien empezó a traducir estas ordenanzas en un sistema administrativo (véase Ibn Saad, Tabaqat III/1, 213-217); pero después de su prematura muerte, a sus sucesores les faltó la visión y la capacidad política para continuar su labor.

Es sólo a partir de este sistema de seguridad social contemplado por el, al estar implantado, cuando el Qur'án impone

<sup>280.</sup> Recogido por as-Suyuti en *Al-Jamî as-Sagir*, en una larga compilación de hadices (S.XVI E.C), ordenada alfabeticamente sin isnad (cadena de transmisión).

la severa pena del corte de la mano como castigo disuasivo contra el robo, porque, en las condiciones ya descritas, la "tentación" no puede ser admitida como excusa válida y porque, como en última instancia todo el sistema socioeconómico del islam está basado en la protección de sus partidarios, su equilibrio es extremadamente delicado y precisa de una protección constante y vigilante.

En una comunidad en la que todos tienen asegurada plena seguridad y justicia sociales, cualquier intento por parte de un individuo de lograr una ganancia fácil e injustificada, a expensas de otros miembros de la comunidad debe ser considerado como un ataque contra todo el sistema, y como tal debe ser castigado: y de ahí este mandamiento que establece el corte de la mano al ladrón.

Debe, sin embargo, tenerse siempre presente el principio mencionado al comienzo de esta nota: a saber, la total interdependencia de los derechos humanos y de sus correspondientes deberes (incluido el sometimiento al castigo). En una comunidad o estado que, por ineficacia o falta de medios, deja de garantizar la plena seguridad social de todos sus miembros, la tentación de enriquecerse por medios ilegales a menudo se vuelve irresistible y, como consecuencia, el robo no puede, y no debe, ser castigado en la misma medida en que debería castigarse en un estado en el que la seguridad social es una realidad en el pleno sentido de la palabra. Si la sociedad es incapaz de cumplir con sus obligaciones para con todos sus miembros, no tiene derecho a aplicar todo el rigor de la ley criminal (hadd) contra el transgresor. El gran Califa Omar, en aplicación correcta de este principio, suspendió el hadd de la amputación de la mano durante un período de hambre que asoló Arabia durante su califato.

Resumiendo, se puede llegar a la conclusión, sin temor a equivocarse, de que el corte de la mano como castigo por robo es aplicable sólo en una situación en la que esté implantado un sistema de seguridad social plenamente operativo, y no en otras circunstancias".

Pero, hay que afirmar categóricamente que el islam ha sido tajante en esta cuestión y que el mismo profeta Muhámmad juró que si su propia hija (Fátima) robara, él mismo le cortaría la mano. Hay un hadiz que narró 'Aisha, el cual explica claramente lo que el Profeta consideraba injusto en estos asuntos cuando se levantó y dijo:

"¡Gente! Ciertamente que destruyó a vuestros predecesores que cuando una persona importante robaba la dejaban (sin aplicarle castigo) pero cuando una persona débil (sin influencias) cometía un robo le aplicaban el castigo" 281.

El incidente relata que una mujer conocida como Fátima Bint Aswad Majzumia, que pertenecía a una familia prominente y respetable, cometió un robo. Cuando el veredicto respecto a la amputación de su mano fue pronunciado, ciertas personas intentaron interceder a fin de que se la perdonara. Usama ibn Zaid también lo hizo. Entonces Muhámmad pronunció las palabras que comprenden el hadiz anterior.

El dueño del objeto robado tiene el derecho de perdonar al ladrón para que su mano no sea amputada antes de que el caso llegue al juez, pero una vez que ha sido entregado a esta autoridad, no existe posibilidad de que el imputado sea excusado del castigo. Por ello, el Profeta, aconsejaba que tomaran

<sup>281.</sup> Hadiz transmitido por Bujari y Muslim.

la decisión de perdonar antes de presentar cargos, porque en caso de comparecencia ya nadie podría interceder por ellos. Si se arrepienten antes de ser capturados y restablecen lo usurpado serán perdonados. Así lo afirma el Corán:

"Salvo aquellos que se arrepientan antes que podáis sobre ellos. Sabed que Al-lâh es perdonador apiadable" <sup>282</sup>.

No se considera "ladrón" el que roba a su padre, a su hijo, a su marido o a su esposa, por el derecho de uno sobre otro. No se corta la mano por robar fruta o médula de palmera <sup>283</sup>. Si la víctima de robo perdonara al ladrón no podría aplicarse ningún castigo.

A pesar del rigor con que expresa la gravedad de este delito, el Corán recuerda que cualquier falta merece el perdón salvo el derramamiento de sangre inocente:

"Quien se protege en Al-lâh encuentra en el islam la máxima indulgencia mientras no haya derramado sangre inocente" <sup>284</sup>.

Hemos denunciado a lo largo de este libro la hipocresía como una de las peores lacras de la sociedad. El comportamiento individual que la fomenta queda bien explícito para ser detectado, según este famoso hadiz:

"Las características de un hipócrita son tres: cuando habla, miente; cuando hace una promesa, no la cumple; y cuando en él se confía, traiciona" <sup>285</sup>.

<sup>282.</sup> Corán, 5:34.

<sup>283.</sup> Imâm Malik, Al-Muwatta.

<sup>284.</sup> Hadiz transmitido por Al-Bujari.

<sup>285.</sup> Hadiz transmitido por Bujari y Muslim.

Y precisamente, en motivo de esa hipocresía imperante y dado el abuso de castigos impuestos injustamente a gente sin recursos ni oportunidades para vivir dignamente, en el último siglo son numerosos los autores musulmanes que han puesto en duda la lectura literal de este versículo, a pesar de existir hadices donde se muestra que el Profeta la aplicó literalmente. Para entender la razón práctica del hadd en caso de robo hay que situarse en el contexto de la Arabia de la época de Muhámmad. La existencia de castigos corporales tiene que ver con una comunidad sin cárceles, sin tribunales, sin policía y sin aparato de Estado, que se sostiene unida por un pacto entre iguales.

"El ladrón pierde su imân (protección en Al-lâh) cuando roba" 286.

La esencia del mensaje de la gravedad de robar y el castigo terrible que se impone al ladrón desde el Corán, debe ser expuesto en una balanza en la que se mida el grado de justicia que existe en el contexto del presunto delincuente. Hay en esta cuestión una señal de alarma hacia toda la comunidad musulmana, empezando por sus máximos responsables -que son quienes gestionan y distribuyen los impuestos y el Tesoro público- seguidos de toda la sociedad. Todos son responsables de repartir y compartir los bienes y nadie puede quedar olvidado en su pobreza. El çakat <sup>287</sup>-impuesto obligatorio del 2,5% de las ganancias de cada persona musulmana- ha de ser distribuido entre los que son sus auténticos beneficiarios. Los pobres

<sup>286.</sup> Hadiz transmitido por Bujari y Muslim.

que no logran ese excedente, en dinero o en especias, son los que tienen derecho a esa parte de ganancia y son en realidad los auténticos propietarios de esas recaudaciones redistribuidas. El *çakat* (azaque) no puede ser asimilado a ninguno de los impuestos aplicados por el Estado ni puede ocupar su lugar.

Pero volvamos a la exegesis interpretativa en una reflexión necesaria para comprender en profundidad. En el árabe clásico "cortar las manos y los pies" es sinónimo de destruir el poder de alguien. Por eso, la "mano" (yad) significa la materialización de la energía de una persona. En la azora 111 dice literalmente el Corán:

"Sean destruidas las manos de Abu Lahab".

Este personaje se convirtió en enemigo del islam y los musulmanes, y diciendo estas palabras contra el Profeta: "Seas destruído" (tábban lak), expresaba su deseo de "hacer perecer", "cortar", "destruir", que tiene este verbo. Para reducir a la nada la fuerza de esa maldición, el Corán se volvía contra Abu Lahab "cortándole las manos", es decir, desvaneciendo su poder de ejecución.

<sup>287.</sup> El çakat (azaque) es uno de los pilares del islam. Se trata de un impuesto obligatorio del 2,5% de las ganancias anuales de cada musulmán, dentro del sistema económico islámico y se paga anualmente. Puede ir destinado a toda persona que no dispone de ganancias, es decir, los más pobres y necesitados. Es una forma de redistribución que intenta equilibrar el bienestar social con ese impuesto, que es derecho de todo aquel que no puede pagarlo. El Corán recuerda el cumplimiento de la salâ (ritual de cinco oraciones diarias) junto con el del çakat (compromiso con el prójimo), reuniendo las dos acciones (espiritual-social) en un mismo comportamiento. No hay que confundir el pago forzoso del çakat (azaque) con la sadaqa (limosna o donación voluntaria).

Este versículo es una aleya en el sentido más significativo de "señal" para darnos a entender la dificultad para diferenciar el sentido literal del simbólico. Sin duda manifiesta un sentido metafórico -puesto que no se ejecuta físicamente lo que se explica como acción- pero sin embargo, es un versículo que expresa de forma visceral, el fuerte deseo que se pronuncia como una invocación para que Abu Lahab no pueda hacer más daño.

Muchos exegetas defienden que la expresión árabe de 'cortar la mano' tiene un sentido metafórico, y citan otras expresiones árabes similares, tales como 'cortar la lengua', con el significado de 'hacer callar'. Yusuf Ali, autor de una de las más reputadas traducciones del Corán al inglés<sup>288</sup>, asegura que esta aleya tiene un sentido metafórico, y cita como ejemplo la expresión del Evangelio de Mateo:

"Si tu mano o tu pie son para ti ocasión de pecado, córtalos y arrójalos lejos de ti" <sup>289</sup>.

El Profesor Ahmed Ali <sup>290</sup> también interpreta metafóricamente el versículo del castigo de cortar la mano a quien roba. Se compara con la aleya coránica en la que se utiliza la misma expresión en el episodio del Profeta Yusuf:

<sup>288.</sup> Hafiz Abdullah Yusuf Ali (Bombay). Su traducción del Corán al inglés es junto a la traducción de Marmaduke Pickthall como la más conocida y utilizada en el mundo: *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, empezado en 1934 y publicado en 1938 por Sh. Muhámmad Ashraf Publishers Lahore in India (actual Pakistan). Fue contratado por el prestigioso intelectual Sir Muhámmad Iqbal, que le convirtió en el Director del Islamia College, en Lahore (India británica).

<sup>289.</sup> Nuevo Testamento. Mateo, 18:8.

# Capítulo 16

"Y cuando las mujeres le vieron (al Profeta Yusuf), quedaron asombradas de su presencia, y se cortaron las manos" <sup>291</sup>.

Esta aleya refleja lo que ya han expresado tantos poetas, inspirados en el amor apasionado de Zulaika, visto como un destino natural e inevitable, pues la belleza de Yusuf (José) era irresistible, "su cara, tan hermosa como la luna llena". Abû 'Amr b. Ash'az ha dicho:

"Los egipcios estuvieron cuatro meses sin tener otro sustento que el rostro de Yusuf. Cuando tenían hambre, lo miraban. Su belleza les hacía insensibles a las mordeduras del hambre" <sup>292</sup>.

Algunos tradicionalistas afirman que hacer una lectura 'simbólica' es absurdo, desde el momento en que las colecciones canónicas de hadices contienen ejemplos de su apli-

<sup>290.</sup> Doctor en Literatura. Destacado intelectual y poeta del S.XX. Su traducción contemporánea del Corán (Princeton University Press, Oxford University Press y Akrash) ha llegado a ser reconocida como la mejor de las traducciones existentes del Sagrado Corán. Eminentes expertos afirman que su contribución es la más destacada en el ámbito de la traducción al inglés. Co-fundador de la "League of Progressive Authors", que luego se amplió llamándose All-India Progressive Writers' Association. Fue elegido Miembro fundador de la Academia de Pakistán de la Letras. Tenía profundo interés por el sufismo y pasión por Ghalib. En sus escritos expresó su preocupación por la decadencia de la cultura musulmana y las injusticias de las potencias coloniales. Hábil en varios idiomas, incluyendo francés, chino, persa y árabe del Corán. Ahmed Ali logró fama internacional con su novela Crepúsculo en Delhi, que se publicó por primera vez por The Hogarth Press en Londres en 1940. Fue ampliamente reconocido por la crítica, y aclamado en la India como un importante acontecimiento literario, y conquistó el mundo anglofono. También destacó en política internacional, estableciendo, por ejemplo entre otras muchas actividades, relaciones diplomáticas con la República Popular de China en un tiempo récord con gran éxito.

<sup>291.</sup> Corán, 12:31.

<sup>292.</sup> Al-Gazzâli, *Ihyâ' 'ulûm-ad-dîn*. Ed. Alif-EnNour. p.189.

cación literal en tiempos del Profeta. Pero insistimos en que las enseñanzas de Muhámmad obligan a poner ojo avizor, a quienes tienen a otros bajo su responsabilidad de abastecerles, siendo ellos los culpables de las transgresiones de los otros en caso de no cumplir con su deber. Por este motivo, Muawiya fue reprendido con un hadiz mientras gobernaba y después de escucharlo puso a un empleado a su servicio, para que le informara de las reclamaciones de la gente:

"A quien Al-lâh dio un cargo en los asuntos de los musulmanes y les impidió alcanzar sus necesidades, Al-lâh le impedirá alcanzar lo que él necesite en el Último Día" <sup>293</sup>.

Pero hay que comprender, no sólo la intención del sentido del versículo, sino a éste en el conjunto del mensaje del islam. Y ¿qué es lo que nos dice? Si recordamos el hadiz según el cual en una comunidad islámica no debe haber ni una sola persona que pase hambre, se puede argumentar que el mandato coránico sobre la amputación de las manos no se refiere al que roba por necesidad, sino al que roba por codicia o acumula riquezas mientras la población sufre hambre, fatigas o carencias. En ese sentido recordamos el hadiz donde el Profeta dice:

"Al-lâh ha establecido las provisiones de los pobres en las haciendas de los ricos. Si existen hambrientos y desnudos, se debe a las transgresiones de los ricos" <sup>294</sup>.

Es a partir de aquí cuando se puede comprender la afirmación de que 'cortar las manos' significa 'quitar la posibilidad operativa de...' Esta aleya estaría entonces en la dirección

<sup>293.</sup> Hadiz transmitido por Abu Daud y Tirmidi.

<sup>294.</sup> Ver nota 275.

# Capítulo 16

de la lucha islámica contra la usura (*riba*): se trata del esfuerzo por cortar los mecanismos que permiten la acumulación de capital en unas pocas manos, una de las causas de la destrucción de la naturaleza, de la crisis social y de las desigualdades en el mundo. Y desde esta sensibilidad podemos reflexionar sobre lo que comenta Roger Garaudy al respecto:

"No se podría decir más claramente que la lectura del Qur'án, como igualmente de cualquier texto sagrado, debe ser a la vez histórica y simbólica, no literal. Un ejemplo que muestra al mismo tiempo cómo los mensajeros "hablaban al hombre en la historia y mediante parábolas": la directiva del Our'án de cortar la mano del ladrón y de la ladrona (5:38), es evidentemente una ley ligada a una época histórica determinada en donde, para robar un saco de trigo o una cabra, el ladrón tenía necesidad de las manos. Hoy un especulador dictando a su secretaria que cambie un millón de dólares a otra moneda según las fluctuaciones del cambio es una forma más clamorosa, y sin embargo legal, de robo o de lo que el Qur'án condena bajo el nombre de riba, el dinero ganado sin trabajo y que no exige la utilización de la mano. Pero el carácter metafórico es aún más evidente: bajo su forma simbólica ese versículo nos muestra que hay que quitar al ladrón el medio de robar, como decía Jesús: "Si tu ojo te induce a tentación, arráncatelo".

Esta interpretación del versículo coránico es tanto más evidente en el versículo siguiente (5:39) añade:

"Si uno se arrepiente después de haber obrado impíamente y se enmienda, Dios se volverá a él. Dios es indulgente, misericordioso".

¿Cómo un Dios que perdona, un Dios misericordioso, podría infligir una pena irreversible que hace imposible el reintegrar al individuo en la comunidad mediante el trabajo y, al contrario, lo hace irremediablemente dependiente e incapaz de colaborar con sus manos en la tarea de la comunidad?"

Desde la conciencia que siempre nos despierta el islam, para que tomemos compromiso continuo con respecto al acontecer del mundo, como parte activa de él, no podemos olvidar algunos hadices que afectan directamente nuestro comportamiento cotidiano a nivel social, y que incide en la responsabilidad moral de cualquier persona de compartir al máximo nivel, con el vecino -que es el prójimo- para que tenga los mismos derechos que creemos que debemos otorgarnos a nosotros mismos. La hospitalidad tiene que llegar al punto de ser fraternidad y nadie en una comunidad islámica, que se precio de serlo, puede pasar miserias y desgracias sin que el resto del colectivo le ayude en todo para evitarlo.

El musulmán invita al pobre a comer a su lado y según las normas convivenciales islámicas, da preferencia a su invitado y le sirve hasta que quede saciado:

"Comed juntos. Al-lâh bendice vuestro alimento" 295.

Se dice que el vecino ha de estar tan cuidado por el musulmán que se le compara a su heredero:

"Juro por aquel en cuyas manos está mi alma que el musulmán no completa su protección hasta que no desea para su vecino lo que desea para él" <sup>296</sup>.

<sup>295.</sup> Abu Daud y Tirmidi.

<sup>296.</sup> Hadiz transmitido por Bujari y Muslim.

# Capítulo 16

Nadie que viva cerca de un musulmán puede pasar hambre. Este es uno de los derechos básicos del vecino (prójimo):

"Cuando hagáis un poco de sopa, agregad un poco más de agua para poder compartirla con vuestros vecinos" <sup>297</sup>.

"¿Cuál es la mejor de las acciones en el islam? Dijo: Dar de comer y saludar a quien conozcas y a quien no conozcas."<sup>298</sup>

"De entre cuarenta acciones, la más encomiable sería prestar uno su propia cabra para que bebiera su leche el necesitado" <sup>299</sup>.

Se considera la tacañería como una enfermedad del corazón y se afirma que la generosidad aumenta la suerte y los beneficios (*baraka*):

"La sádaqa (limosna) no ha menguado la riqueza de nadie sino que por ella, Al-lâh la propicia y aumenta. Y Al-lâh no ha honrado tanto a su siervo como por su perdón a los demás" 300.

"La comida de dos es suficiente para tres y la comida de tres es suficiente para cuatro" <sup>301</sup>.

"La comida de uno basta para dos; la de dos basta para cuatro; y la de cuatro basta para ocho" 302.

<sup>297.</sup> Hadiz transmitido por Muslim.

<sup>298.</sup> Hadiz transmitido por Bujari y Muslim.

<sup>299.</sup> Hadiz transmitido por Al-Bujari.300. Hadiz transmitido por Muslim.

<sup>301.</sup> Hadiz transmitido por Bujari y Muslim.

<sup>302.</sup> Hadiz transmitido por Muslim.

El feudalismo es contrario al espíritu del Corán. Esto se demuestra en la distribución de tierras, el usufructo que recibe quien trabaja un campo aunque tenga otro propietario y con muchos otros ejemplos. Por este motivo, el Corán exhorta a ocupar las casas deshabitadas para sacar provecho de ellas:

"No entréis en casa ajena sin antes haber obtenido permiso y haber saludado a sus moradores (...) No incurrís en falta si entráis en casas no usadas como viviendas, que tienen una función útil para vosotros" 303.

Del mismo modo, anima a cultivar las tierras que no se trabajan, compartiendo los beneficios y los riesgos con su propietario. Es como si todo estuviera dispuesto en la tierra para que el ser humano se beneficie de ello. Así que, cualquier desequilibrio que lleve a unos a no encontrar su medio de subsistencia mientras que sus vecinos nadan en la abundancia, demuestra que alguien disfruta de unos bienes ajenos, usurpando a otro su derecho. El comportamiento del califa Omar, al suspender la pena de cortar la mano a quien roba en tiempos de crisis, sigue el ejemplo del profeta. Un hadiz relata que Abbad bin Sharahbil dijo:

"Llegué con mis parientes paternos a Medina. Entré en un trigal. Cogí algunas espigas y separé el grano. Llegó el propietario. Me arrebató la vestimenta y me aporreó. Acudí al Profeta para presentarle mi queja contra él. Muhámmad mandó ir a buscarlo y al presenciarse ante él le preguntó:

<sup>303.</sup> Corán, 24:29.

# Capítulo 16

'¿Qué te ha impulsado a actuar de ese modo?' '¡Oh, Mensajero de Al-lâh! este hombre entró en mi campo; cogió espigas y les separó el grano.' El profeta le respondió: 'Él era ignorante y tú no lo educaste. Él tenía hambre y no lo alimentaste. Devuélvele sus vestimentas.' Y el Mensajero de Al-lâh hizo que me diera una medida de trigo" 304.

Muhámmad rechazó riquezas de este mundo en diversas ocasiones y pasó hambre en múltiples ocasiones. Pero siempre compartía lo que tuviera con todo el mundo, incluso si por ello se quedaba sin nada:

"Sacrificaron una cabra y el Profeta dijo: '¿Qué queda de ella?' Dijo 'Aisha: 'No queda más que una paletilla'. Y dijo él: 'Queda todo menos la paletilla' " 305.

"Dijo el Mensajero de Al-lâh: 'Quien tenga una montura de más, que se la lleve a quien no tenga ninguna. Y quien tenga provisiones de más, que se las lleve a quien no tenga ninguna.' Y fue mencionando todas las diversas clases de bienes o riqueza, hasta que vimos que ninguno de nosotros tenía derecho a tener nada de más, habiendo alguien necesitado de ello". 306

Igualmente, otras disposiciones estarán en función de a qué intereses sirvan los eruditos de la ley, de modo que los dictámenes serán completamente diferentes dependiendo de cuáles sean los objetivos que se pretendan defender.

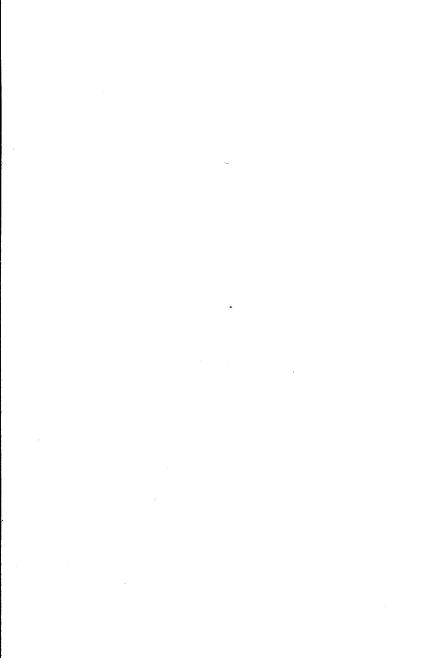
<sup>304.</sup> Hadiz transmitido por An-Nassa'i y Abu Daûd.

<sup>305.</sup> Transmitido por Bujari y Muslim. Este hadiz se refiere a que dieron todo a los pobres menos la paletilla, y el Profeta quiso decir que la recompensa por su *sádaqa* era la de toda la cabra menos la parte que se habían quedado.

<sup>306.</sup> Lo relató Said al-Judri. Hadiz transmitido por Muslim.

Depende, pues en gran parte de la salud de una sociedad, el criterio y la sensibilidad que le hace valorar quién es el ladrón: ¿un pobre que roba para apoderarse de aquello que una sociedad injusta en beneficio de unos pocos le ha arrebatado? ¿o un rico que acapara riquezas obtenidas a partir de la explotación de los pobres y de monopolizar unos recursos naturales creados para el beneficio de todos?

# Epílogo



# MORATORIA SOBRE LOS CASTIGOS CORPORALES, LA LAPIDACIÓN Y LA PENA DE MUERTE EN EL MUNDO ISLÁMICO <sup>307</sup>

"Y de verdad, hará que para ellos sea sólido (que les sea satisfactorio) su dîn (juicio) y les cambiará después su temor en seguridad" <sup>308</sup>.

DE FORMA regular las sociedades mayoritariamente musulmanas y los musulmanes del mundo se enfrentan a la cuestión de la aplicación de las penas vinculadas al código penal islámico. Tanto si se refiere a la noción de la "sharía" o de

<sup>307.</sup> Artículo completo de Tariq Ramadan, como llamada internacional contra los castigos corporales en el islam. Se tradujo a diversas lenguas y se publicó en los medios de comunicación de todo el mundo. Véase íntegramente en *La Vanguardia* (marzo 2005).

<sup>308.</sup> Corán, 24:54

forma más restrictiva, a la de "hudûd" 309, los términos del debate son determinados hoy por una cuestión central en la discusión entre los ulamâ' y/o entre los musulmanes: ¿qué significa ser fiel al mensaje del islam en la época contemporánea? Más allá de lo que se exige de cada uno, en su vida privada, ¿qué es lo que se requiere para que una sociedad se defina como islámica?

Sabemos que existen varias corrientes de pensamiento en el mundo islámico y que los desacuerdos son numerosos, profundos y recurrentes. Algunos, una minoría, exigen la aplicación inmediata y al pie de la letra, de los hudûd pues según ellos esta aplicación es indispensable previamente para que una "sociedad mayoritariamente musulmana" sea realmente considerada como "islámica". Por otra parte, partiendo del hecho objetivo de que los hudûd efectivamente, se encuentran en los textos de referencia (El Corán y la Sunna, consideran que la aplicación de los hudûd está condicionada por el buen estado de la sociedad que debe ser justa y para algunos "ideal", así que la prioridad está en la promoción de la justicia social, la lucha contra la pobreza y el analfabetismo. Y por último, otros también minoritarios. consideran absolutamente caducos los textos relativos a los hudûd y estiman que estas referencias no deben tener lugar en las sociedades musulmanas contemporáneas.

Vemos que las opiniones son divergentes y los posicionamientos a menudo tajantes, sin que podamos decir que los respectivos argumentos, sobre este tema en concreto, sean

<sup>309.</sup> *Hudûd*: Concepto que significa literalmente "los límites". En el lenguaje especializado de los juristas musulmanes (*fuqahâ*), el termino remite al conjunto de penas que se recogen en el código penal.

realmente explícitos y claros. En el momento en que escribimos estas líneas, mientras que el debate de fondo en el interior de las sociedades musulmanas está casi ausente y que las posiciones permanecen muy vagas, ver a menudo confusas, mujeres y hombres sufren la aplicación de estas penas, frente a las cuales, no hay consenso entre los musulmanes.

Para los musulmanes, el islam es un mensaje de igualdad y justicia. Es por fidelidad a este mensaje que sentimos la imposibilidad de quedarnos callados ante una aplicación tan injusta de nuestras referencias religiosas. Es así porque la palabra y el debate deben liberarse sin conformarse con respuestas generales, embarazosas y a veces alambicadas. Estos silencios y contorsiones intelectuales son poco dignos de la claridad del mensaje de justicia del islam.

En el nombre de las fuentes textuales musulmanas, de la enseñanza islámica y de la conciencia musulmana contemporánea; hay cosas que decir, decisiones que tomar.

# Lo que dicen la mayoría de los ulamâ'

Todos los *ulamâ*' del mundo musulmán, de ayer y hoy, y en todas las corrientes de pensamiento, reconocen que existen textos en las escrituras que hacen mención de los castigos corporales (Corán y *Sunna*), de la lapidación de las mujeres y de los hombres adúlteros (*Sunna*) y de la pena capital (Corán y *Sunna*). Se trata de un contenido objetivo de los textos que los *ulamâ*' nunca han discutido.

Las divergencias entre los *ulamâ'* y las diversas corrientes de pensamiento (literalista, reformista, racionalista, etc.) se

atienen esencialmente a la interpretación de un cierto número de estos textos y/o a las condiciones de la aplicación de las penas relativas al código penal islámico (naturaleza de las infracciones cometidas, testimonios, contextos sociales y políticos, etc) o más global y fundamentalmente en su grado de pertinencia en la época contemporánea.

La mayoría de los *ulamã*, a través de la historia y hasta hoy, son de la opinión de que estas penas son islámicas pero que es casi imposible cumplir o reunir *"las condiciones exigidas"* para su aplicación (en particular en lo concerniente a la lapidación): siendo pues *"casi nunca aplicables"*. Los *hudûd* tendrían sobre todo *"una vocación disuasiva"*, cuyo objetivo sería establecer la gravedad, en la conciencia de los creyentes, de las acciones que acarrean tales castigos.

Quien lee los libros de los *ulamâ*, quien escucha sus conferencias y sus sermones, quien viaja al interior del mundo islámico o tiene trato con las comunidades musulmanas de Occidente, escuchará forzosa e invariablemente, la fórmula siguiente por parte de las autoridades religiosas: "...casi nunca aplicable". Esto permite escapar del fondo de la cuestión a la mayoría de los *ulamâ* y de los musulmanes sin dar la impresión de ser infieles a las fuentes textuales islámicas. La otra actitud sería la de evitar la cuestión y/o guardar silencio.

# Lo que pasa sobre el terreno

NOS HUBIERA gustado que esta fórmula "casi nunca" fuera comprendida como una garantía para proteger a las mujeres y a los hombres frente a los tratos represivos e injustos;

habríamos deseado que las condiciones estipuladas fueran entendidas como una invitación a promover la igualdad ante la ley y la justicia entre los seres humanos por los gobiernos y legisladores que apelan al islam. Pero no es así.

En efecto, tras un discurso islámico que minimiza los hechos y lima asperezas, a la sombra de ese "casi nunca", mujeres y hombres son castigados, golpeados, lapidados y ejecutados en nombre de la aplicación de los hudûd y ello sin que la conciencia de los musulmanes del mundo entero se conmueva demasiado. Hacemos como si no se supiera, como si se tratara de traiciones menores a las enseñanzas islámicas. Ahora bien, para colmo de injusticia agravada, estas penas no se aplican más que a las mujeres y a los pobres, doblemente víctimas, nunca a los ricos, a los gobernantes o a los opresores.

Además, hay centenares de prisioneros que no tienen derecho a ninguna defensa digna de este nombre: sentencias de muerte son decididas y ejecutadas en contra de mujeres, hombres, ver menores (opositores políticos, traficantes, delincuentes, etc.) sin que los acusados hayan podido tener el menor contacto con un abogado. Después de haber aceptado la inconsistencia de nuestros informes respecto a las fuentes textuales, dimitimos ante la traición del mensaje de justicia del islam.

La comunidad internacional tiene igualmente una responsabilidad mayor y manifiesta ante el tratamiento de la cuestión de los *hudûd* en el mundo musulmán. La denuncia es selectiva y opera según el cálculo y protección de intereses geoestratégicos y económicos: un país pobre, de Africa o Asia, intentando apli-

car los *hudûd* o la *sharîa* hará frente a campañas internacionales de movilización como hemos podido ver recientemente. No es lo mismo para los países ricos y/o para las petromonarquías consideradas como "*aliadas*" que se denuncian tímidamente, o no del todo, a pesar de una aplicación constante y conocida de estas penas, en contra de los segmentos más pobres o más vulnerables de su sociedad. La intensidad de las denuncias es inversamente proporcional a los intereses en juego. Una injusticia más.

# La pasión de los pueblos, el temor de los ulamâ'

Para quien viaja por el mundo islámico y tiene trato con los musulmanes aunque sea un poco, se impone una constatación: en todas partes la población manifiesta un apego al islam y a sus enseñanzas.

Esta realidad, interesante en sí misma y que todo musulmán siente como positiva, puede revelarse perturbadora y rotundamente peligrosa, cuando la naturaleza de este apego es casi vehemente, sin gran conocimiento ni comprensión de los textos, con poca o ninguna distancia crítica en cuanto a las diferentes interpretaciones de los sabios, a la necesaria contextualización, a la naturaleza de las condiciones requeridas, incluso a la protección de los derechos de los individuos y a la promoción de la justicia.

Sobre la cuestión de los *hudûd*, a veces se ven unos fervores populares esperando o exigiendo su aplicación literal e inmediata porque ésta última garantizaría en lo sucesivo el carácter "*islámico*" de la sociedad. En efecto, no es raro oír a musulmanas y musulmanes del pueblo (educados o no, y a menudo desproveídos) que piden una aplicación

# Epílogo

formalista y estricta del código penal (en su espíritu, la *sharîa*) de la cual a menudo serán ellos mismos las primeras víctimas. Cuando se estudia este fenómeno, se comprende que hay dos tipos de razonamiento que motivan generalmente estas reivindicaciones:

- 1. La aplicación literal e inmediata de los *hudûd* hacen legal y socialmente visible la referencia al islam. La legislación, por su rigor, ofrece el sentimiento de una fidelidad a la orden coránica que exige respetar rigurosamente el texto. A nivel popular, se ha podido ver en los países africanos, árabes, asiáticos incluso occidentales, que es la propia dureza e intransigencia de la aplicación lo que en la psique popular le otorga una dimensión islámica.
- 2. Las críticas y condenas de occidente, paradójicamente no hacen más que alimentar el sentimiento popular de fidelidad a la enseñanza islámica según un razonamiento antitético, simple y simplista: la brutal oposición de occidente es una prueba suficiente del carácter auténticamente islámico de la aplicación literal de los *hudûd*.

Algunos se persuadirán de ello afirmando que occidente ha perdido desde hace tiempo sus referencias morales y se ha vuelto tan permisivo que la dureza del código penal islámico, que sanciona los comportamientos juzgados inmorales, es por antítesis la única vía alternativa "a la decadencia occidental".

Estos razonamientos formalistas y binarios son fundamentalmente peligrosos pues reivindican y otorgan una cualidad islámica a una legislación, no en lo que ésta promueve, protege y aplica justicia, sino porque sanciona duramente, y visiblemente, algunos se comportan en contraste y

oposición a las leyes occidentales percibidas como moralmente permisivas y sin ninguna referencia a la religión 310.

Hoy vemos, que comunidades y poblaciones musulmanas se satisfacen con este tipo de legitimación para sostener un gobierno o partido que llama a una aplicación de la *sharía* comprendida como una aplicación literal e inmediata de castigos corporales, de la lapidación y de la pena de muerte.

Podemos observar una especie de pasión popular, en la que la primera característica es la voluntad de responder a diversos tipos de frustraciones y humillaciones, mediante una afirmación de identidad que se percibe como islámica (y anti-occidental), pero que no está fundada sobre la comprensión de los objetivos de las enseñanzas islámicas (almaqâsid) ni en las diferentes interpretaciones y condiciones relativas a la aplicación de los hudûd.

Frente a esta pasión, muchos *ulamâ*' permanecen prudentes por miedo a perder su credibilidad ante las masas. Se observa una forma de presión psicológica ejercida por el sentimiento popular sobre la elaboración jurídica de los *ulamâ*', quenormalmente deberían ser independientes a fin de educar a la población y proponer alternativas. Ahora bien, este es el fenómeno inverso que se observa hoy: la mayoría de los *ulamâ*' temen confrontar las reivindicaciones populares a veces simplistas, poco sabias, apasionadas y binarias por miedo a perder su *status* y ser considerados como demasiado comprometidos, no lo suficientemente estrictos, demasiado occidentalizados, no lo bastante islámicos.

<sup>310.</sup> En los mismos países de mayoría musulmana, las leyes que se perciben como "prestadas de Occidente" son a menudo interpretadas como instrumentos utilizados por los gobiernos dictatoriales para engañar y de hecho legitimar la occidentalización moral y cultural de la sociedad.

Los *ulamâ*, que deberían ser los garantes de una lectura profunda de los textos, de una fidelidad a los objetivos de justicia y de igualdad, y de un análisis crítico de las condiciones y de los contextos sociales, se ven arrastrados a aceptar o bien el formalismo (aplicación inmediata no contextualizada), o bien el razonamiento binario (menos occidente es más islam), o bien, por último, se ocultan tras fórmulas que les protegen sin aportar soluciones a las injusticias cotidianas que sufren las mujeres y los pobres ("eso que no es casi nunca aplicable"), debido a un entusiasmo popular poco informado y a veces ciego.

# Un status quo imposible: nuestra responsabilidad

EL MUNDO islámico atraviesa una crisis muy profunda en la que las causas y los aspectos son múltiples y a veces contradictorios. Los sistemas políticos del mundo árabe a menudo echan el cerrojo, la referencia al islam está frecuentemente instrumentalizada y las opiniones públicas son amordazadas o ciegamente apasionadas (hasta el punto de adherir, o incluso reivindicar, la aplicación más represiva y la menos justa de la "sharîa' islámica" y de los hudûd).

En el ámbito más circunscrito a la cuestión religiosa, podemos observar una crisis de autoridad acompañada de una ausencia de debate interno entre los *ulamâ*' de diferentes escuelas de derecho (y de pensamiento) y en el interior de las sociedades y de las comunidades musulmanas. De ello resulta una diversidad de opiniones que, aún siendo aceptada en el islam en sí misma, hoy se convierte en un desorden general que hace coexistir a las opiniones islámicas

más opuestas y contradictorias, en las que cada cual reivindica su "carácter islámico" excluyendo a cualquier otro. Ante este caos jurídico, la gente y los musulmanes comunes acaban estando más motivados por "impresiones de fidelidad" que por opiniones fundadas en el saber y la comprensión de los principios y reglas islámicas (ahkam).

Hay que hacer frente a la realidad. La cuádruple crisis de los sistemas políticos cerrados y represivos, de la autoridad religiosa hecha trizas, de las exigencias contradictorias, y de la población poco educada y arrastrada por una fidelidad a las enseñanzas del islam más apasionada que reflexiva, no puede legitimar nuestro agobiante silencio, cómplice y culpable cuando mujeres y hombres son castigados, lapidados o ejecutados en nombre de una aplicación formalista e instrumentalizada de las fuentes textuales del islam.

Va en ello la responsabilidad de los musulmanes del mundo entero. Son ellos los que deben aceptar el desafío de restablecer la fidelidad al mensaje del islam en la época contemporánea; son ellos los que deben denunciar los déficits y las traiciones allí donde tengan lugar, aunque sean de alguna autoridad o individuo musulmanes. Una tradición profética relata: "Ayuda a tu hermano, ya sea él injusto o víctima de una injusticia". Uno de los Compañeros preguntó: "Enviado de Dios, comprendo como ayudar a alguien que es víctima de una injusticia, pero ¿cómo ayudarle si él es el injusto?" El Profeta (P.yB.) respondió: "Impídele ser injusto, así es como le ayudarás" 311.

<sup>311.</sup> Hadiz transmitido por Bujari y Muslim.

Esta es la responsabilidad de cada 'âlim (sabio), de cada conciencia, de cada mujer y de cada hombre, allí donde se encuentre. Los musulmanes occidentales se esconden a veces tras el argumento de que la aplicación de la sharîa o de los hudûd no les concierne, ya que no están obligados a ello "en situación de minoría" 312. Así que guardan sobre la cuestión un molesto y a menudo pesado silencio, desde el cual expresan una condena a distancia sin procurar que evolucionen las cosas y las mentalidades. Ahora bien, estas musulmanas y musulmanes que viven en espacios de libertad política, que tienen la posibilidad de acceder a la educación y al saber, tienen una responsabilidad mayor incluso en nombre de las enseñanzas islámicas- para intentar reformar la situación, abrir un debate de fondo, condenar y hacer que se acaben las injusticias perpetradas en su nombre.

# Una llamamiento, unas preguntas

TENIENDO en cuenta todas estas consideraciones, lanzamos hoy un Llamamiento Internacional a una Moratoria Inmediata sobre los castigos corporales, la lapidación y la pena de muerte en todos los países mayoritariamente musulmanes.

Considerando que las advertencias de los sabios no son ni explícitas ni unánimes (incluso sin clara mayoría) en cuanto a la comprensión de los textos y a la aplicación de los *hudûd* que se asimila falsamente con la "*sharîa* islámica".

Este llamamiento se refuerza con una serie de preguntas fundamentales dirigidas al conjunto de las autoridades

<sup>312.</sup> El argumento es débil y peligroso pues acredita implícitamente la aplicación de los *hudûd* en el contexto actual de las sociedades "en tierra de islam".

religiosas islámicas del mundo, sea cual sea su tradición (sunnî o shî'î), su escuela de derecho (hanâfî, mâlikî, ÿa'farî, etc.) o su corriente de pensamiento (literalista, salafî', reformista, etc.):

- 1. ¿Cuáles son los textos (y cuál es su grado respectivo de autenticidad reconocida), que hacen referencia a los castigos corporales, a la lapidación y a la pena de muerte en el corpus de las fuentes textuales a los que los especialistas denominan *hudûd*? ¿Cuáles son los márgenes de interpretaciones posibles y sobre qué ámbitos se han expresado los puntos de divergencia (al-iktilâf) en la historia del derecho islámico y hasta la época contemporánea?
- 2. ¿Cuáles son las condiciones (shurût) estipuladas para cada una de las penas por las propias fuentes, el consenso de sabios (al-iÿmâ') o por sabios aislados a través de la historia del derecho y de la jurisprudencia islámicos (fiqh)? ¿Cuáles han sido las divergencias en cuanto a la estipulación de esas condiciones y qué tipo de "circunstancias atenuantes" han sido elaboradas en ocasiones por tal o cual autoridad religiosa a través de la historia o en las diferentes escuelas jurídicas?
- 3. El contexto sociopolítico (al-wâqi') ha sido siempre considerado por los ulamâ' como una de las condiciones de la aplicación de los hudûd, pero su importancia es tal que esta cuestión necesita un tratamiento particular (y la participación en los debates de los intelectuales, en particular aquellos que están especializados en las ciencias humanas). ¿En qué contexto es posible pensar hoy en aplicar los hudûd? ¿Cuáles serían las condiciones requeridas

en materia de sistema político y de aplicación de la legislación general: libertad de expresión, igualdad ante la ley, educación popular, estado de la pobreza y de la exclusión social, etc.? Cuáles son, en este dominio, los puntos de divergencia entre las escuelas de derecho y los *ulamá* y sobre qué se apoyan estos desacuerdos.

El estudio de estas preguntas debe tener como objetivo clarificar los términos del debate en lo concerniente a las opciones interpretativas ofrecidas por los textos, al mismo tiempo que una toma de contacto determinante del estado de las sociedades contemporáneas y de su evolución. Esta reflexión intracomunitaria exige de hecho, una doble inteligencia de los textos y de los contextos con una preocupación por la fidelidad a los objetivos del mensaje del islam: sobre el fondo, debe permitirnos responder a la pregunta de saber lo que es aplicable (y en según qué modalidades) y aquello que ya no lo es (teniendo en cuenta las condiciones requeridas que es imposible que se cumplan y la evolución de las sociedades alejándose indefectiblemente del ideal requerido).

Este paso interno, exige rigor, tiempo y la puesta en marcha de espacios de diálogo y de debates nacionales e internacionales entre los *ulamâ*, los intelectuales musulmanes y dentro de las comunidades islámicas, ya que no se trata sólo de la relación con los textos, sino igualmente con los contextos. En el intervalo, no puede tratarse de aplicar penas que sólo podrán confirmar aproximaciones legales e injusticias tal como ya sucede <sup>313</sup>.

<sup>313.</sup> Nuestras dudas, bajo cualquier circunstancia, deben beneficiar al acusado según una regla de derecho universal (constitutiva desde el origen y sobre la base de las fuentes textuales, de la tradición jurídica islámica).

Se impone pues una moratoria, para permitir un debate fundamental que se desarrolle con serenidad, sin servir nunca para la instrumentalización del islam. Es necesario que cesen inmediatamente todas las injusticias legalizadas hechas en nombre del islam.

# Entre la letra y los objetivos: la fidelidad

ALGUNOS comprenden y comprenderán este llamamiento como una incitación a no respetar las fuentes textuales del islam. Pedir una moratoria sería ir contra los textos explícitos del Corán y de la Sunna. En cambio, se trata exactamente de lo contrario: todos los textos que se refieren al ámbito del derecho exigen ser leídos en función de las finalidades que los justifican (al-maqâsid). Así que, entre las finalidades esenciales y superiores, se encuentran estipuladas la protección de la integridad de la persona (an-nafs) y la promoción de la justicia (al-'adl). Pero una aplicación literal de los hudûd, no contextualizada y sin el respeto de las estrictas y múltiples condiciones enunciadas, y que se presentarían como una fidelidad formal a las enseñanzas del islam, puede ser una traición, de hecho, ya que puede producir según el contexto, una injusticia determinada.

Bien estableció el califa 'Omar ibn al-Jattab una moratoria, cuando decidió suspender la aplicación de la pena que afectaba a los ladrones, durante el año de hambruna. El texto coránico es de lo más explícito, sin embargo el estado de la sociedad hacía injusta su aplicación literal: se habría castigado a gente pobre, a la que el robo potencial habría tenido como único objetivo, el intento de sobrevivir en una

situación de absoluta pobreza. Así que, en nombre de la finalidad de justicia exigida por el mensaje global del islam, 'Omar ibn al-Jattab decide suspender la aplicación de un texto: la fidelidad y la literalidad de este último habría significado la infidelidad y la traición de este valor superior del islam, que es la justicia. Es en nombre del islam y en la buena inteligencia de los textos que él suspende la aplicación de uno de ellos. La moratoria encuentra aquí un precedente histórico de primera importancia.

La reflexión y las reformas necesarias en las sociedades mayoritariamente musulmanas, sólo pueden proceder del interior. Atañe a las musulmanas y a los musulmanes hacerse cargo de sus responsabilidades e impulsar este movimiento que se abre al debate y al diálogo intracomunitario, rechazando las injusticias que continúan siendo legalizadas y aplicadas en el nombre del islam. Es imperativa una dinámica endógena.

Esto no quiere decir que las cuestiones planteadas por intelectuales o ciudadanos no musulmanes deban quedar descalificadas, sino al contrario. Todas las partes deben aprender a descentrarse y a escuchar a la otra, sus puntos de referencia, su lógica y sus esperanzas. Para los musulmanes, todos los interrogantes son bienvenidos, vengan de sus correligionarios o de las mujeres y hombres que no comparten sus convicciones: les toca luego hacer de ello el fermento y el dinamismo de su pensamiento que, desde el interior, será incluso la mejor forma de ser fiel a la exigencia de la justicia del islam, teniendo en cuenta las exigencias de la época contemporánea.

# En resumen

ESTE llamamiento a una moratoria inmediata sobre los castigos corporales, la lapidación y la pena de muerte es necesario por varios motivos. Apelamos a la toma de conciencia de cada uno, para que ella/él se sientan concernidos por la instrumentalización del islam y el tratamiento degradante al que son sometidos mujeres y hombres en determinadas sociedades mayoritariamente islámicas, en medio de un silencio cómplice y de un desorden generalizado, en cuanto a las opiniones jurídicas en la materia. Esta toma de conciencia implica como garantía:

- Una movilización de los musulmanes de a pie de todo el mundo, que apelen a los gobiernos para decidir una moratoria inmediata sobre la aplicación de los *hudûd* y para la apertura de un amplio debate intracomunitario (crítico, razonable y argumentado) entre los *ulamâ*, los intelectuales, los líderes y la población.
- La interpelación a los *ulamã*' para que se atrevan a denunciar, por fin, las injusticias y la instrumentalización del islam en el ámbito de los *hudûd* y que apelen, incluso en nombre de los textos islámicos y a su fidelidad, a una moratoria inmediata siguiendo así el ejemplo de 'Omar ibn al-Jattab.
- Promover la educación de las poblaciones musulmanas para que superen los espejismos del formalismo y de las apariencias. La aplicación de las medidas represivas y de los castigos no hace que una sociedad sea más fiel a las enseñanzas islámicas: es más bien su capacidad para promover la justicia social y la protección de la integridad de cada individuo,

mujer u hombre, pobre o rico, lo que determina su auténtica fidelidad. La norma en islam, está en los derechos que se protegen y no en las penas que se infligen (que sólo pueden ser una excepción fuertemente condicionada).

- Este movimiento de reforma interna, para los musulmanes y en el propio nombre del mensaje y de los textos de referencia del islam, no debería escatimar nunca en escuchar al mundo que les rodea y los interrogantes que el islam suscita en el espíritu de los no musulmanes: no para doblegarse a las respuestas del "otro" o de "occidente", sino para procurar permanecer en su espejo, mejor y más constructivamente, fiel a sí mismo.

Llamamos a todas aquellas y todos aquellos que se adhieren a los términos de esta llamada a unirse con nosotros y a que les escuchen para que cese inmediatamente la aplicación de los *hudûd* en el mundo musulmán y que se instaure un debate a fondo sobre la cuestión. Es en nombre del islam, de sus textos y de su mensaje de justicia, por lo que no podemos aceptar más que mujeres y hombres sufran castigos en este baqueteado silencio molesto, cómplice y por último cobarde.

Es urgente que las musulmanas y los musulmanes del mundo rechacen las legitimaciones formalistas de las enseñanzas de su religión y se reconcilien con la profundidad del mensaje que invita a la espiritualidad y exige la educación, la justicia y el respeto del pluralismo. Las sociedades no se reformarán con medidas represivas y castigos, sino por el empeño de cada uno en establecer el Estado de derecho, la sociedad civil, el respeto a la voluntad popular

y una legislación justa que garantice la igualdad de mujeres y hombres, pobres y ricos, ante la ley. Es urgente impulsar un movimiento de democratización que permita a la gente pasar de la obsesión de lo que sanciona la ley a la reivindicación de lo que ésta debería proteger: su conciencia, su integridad, su libertad y sus derechos. El islam nos invita a ser fieles en conciencia, no en prisión.

# Conclusión

"Y quien actúa justamente sea hombre o mujer creyente le reviviremos con buena vida y le recompensaremos por lo mejor que haya hecho" 314.

Es evidente que este libro no ha sido concebido para consolar las mentalidades menos resistentes a una dosis notable de realidad ni para edulcorar el islam; menos aún para convencer a alguien de que se pueden cambiar fácilmente las rígidas estructuras legales, políticas o religiosas, para dar paso a la aplicación equilibrada de leyes o normas sociales justas y respetuosas con los derechos humanos. El contenido de las fuentes textuales islámicas -visto como código de conducta en contraposición con los atentados a la

<sup>314.</sup> Corán, 16:97.

dignidad y progreso de la comunidad islámica esparcida por todo el mundo- puede aparecer con un lenguaje complicado y denso. Pero nunca se debería tomar la lectura de estos textos a la ligera y su interpretación más simplista podría resultar incluso peligrosa.

Muchas personas se preguntarán qué necesidad tienen los musulmanes y musulmanas del planeta hoy, de seguir aferrados a la literalidad rigurosa de unos textos eleborados hace siglos, con la consabida dificultad de adaptarlos a nuestro tiempo. Sin embargo, y a pesar del riesgo previsible de incomprensión de la utilidad de este ejercicio cotidiano de flexibilizar el comportamiento individual y colectivo al juicio (Dîn) del islam, sigue siendo imprescindible y, probablemente, más que nunca, esa emergente exégesis, el debate crítico después del análisis y esfuerzo intelectual basado en el sentido común, para poder evolucionar como humanidad. No basta con denunciar la injusticia, sino que hay que estudiar las causas aprovechando las herramientas que tenemos; los elementos con que trabajar son esencialmente los que han inspirado la constitución de una Umma que sobrevive a su historia, a sus crisis y a sus problemas, con la voluntad de continuar viviendo el mundo islámicamente. La forma que vaya adquiriendo dependerá, en gran medida, de la responsabilidad -y en consecuencia, participaciónque se vaya tomando en la reconstrucción y recreación incesante de esta comunidad, siempre diversa, activa y más capaz de transformarse de lo que se nos hace suponer.

Así pues, es recomendable y conveniente insistir, en que la espiritualidad muhammadiana pasa por el compromiso de llegar al fondo de las cuestiones con la máxima honesti-

# Conclusión

dad y modestia, así como con la más amplia capacidad de escucha que se disponga para avanzar en un camino en el cual, los Derechos Humanos Universales y la Ética Islámica no entren en conflicto:

"Al-lâh se ha prescrito a Sí mismo como ley" 315.

No se trata de renunciar a nada, sino de extender el debate, agudizar el entendimiento y actuar desde los diferentes niveles para que ninguna persona quede excluida, al margen del conocimiento de su mundo ni fuera de él.

El Corán le ordena a Muhámmad plantear una pregunta que nos anima a reflexionar:

"Di: ¿De quién es todo cuanto hay en los cielos y en la tierra? Di: De Al-lâh, que se ha prescrito a Sí mismo la ley de la misericordia" 316.

La expresión "kataba âla nafsihi" aparece sólo en dos ocasiones en el Corán; las dos veces se trata de aleyas de esta misma azora. La que acabamos de citar y la siguiente:

"Di: La paz sea con vosotros (salâm 'alaikum). Vuestro Sustentador se ha prescrito a Sí mismo la ley de la misericordia. De forma que si alguien de vosotros comete una mala acción por ignorancia y luego da la vuelta y vive noblemente, Él será perdonador, compasivo (vinculante)" 317.

<sup>315.</sup> Corán, 6:12.

<sup>316.</sup> Corán, 6:12.

<sup>317.</sup> Corán, 6:54.

La "paz" a que alude esta expresión -que aparece con frecuencia en el Corán y que se ha convertido en el saludo habitual de toda la comunidad musulmana- tiene una connotación espiritual que comprende los principios de integridad ética, protección de cualquier daño y el reclamo de la ausencia de todo conflicto o zozobra en la relación del ser humano con su mundo.

En ambos casos -en las dos *ayat* (señales) coránicas citadas- se refiere a Su *rahma*, gratuidad de la existencia, amor preñado de vida que Se fecunda en Su propia matriz para generar todo lo creado, sin engendrar ni ser engendrado. Es algo intraducible a la par que sublime. Es literalmente: Allâh ha escrito en su *nafs*. Ningún atributo ha sido descrito de forma similar. Pues es imposible imaginar Su "*respiración*" o su Yo, salvo por el Nombre ar-Rahmân. Es como decir que ha impregnado Su esencia, Su alma, de la Compasión por excelencia. La cualidad actúa por encima de cualquier otro aspecto y es por ella, por la *rahma*, que la creación no cesa. La dinámica expansiva e infinita de manifestación de la misericordia divina se destaca de nuevo coránicamente:

"Mi rahma se extiende sobre todas las cosas" 318.

Y un hadiz auténtico se apoya en esta aleya coránica, en la que según transmitió el Profeta, Al-lâh dice de Sí lo que quiere:

"Ciertamente, Mi misericordia prevalece sobre Mi ira" 319.

<sup>318.</sup> Corán, 7:156.

<sup>319.</sup> Bujari y Muslim.

#### Conclusión

El califato es una carga pesada para la humanidad desde el principio de los tiempos, a pesar de ser una opción y deseo de libertad innato en la persona. Esta responsabilidad nos obliga también a tomar decisiones difíciles y a permanecer en constante tensión para lograr el equilibrio necesario junto con todo lo que nos rodea. Existen unas normas sociales variables, más o menos flexibles a nuestras necesidades, existe un sentido común, una voluntad e incluso un fuerte instinto natural para superar todo aquello que corrompe nuestras vidas, para evolucionar hacia nuestra plenitud y fluir con la vida. El ejemplo se repite desde que el mundo es mundo y el islam muestra cómo los distintos comportamientos humanos, así como sus consecuencias, son básicamente, el resultado del estado y grado de salud de nuestra conciencia. El Corán relata que dijo Caín a su hermano: "Ten por seguro que te mataré". Y Abel, hizo entonces un esfuerzo de reflexión evaluando la trascendencia de su acción y respondió buscando protección y justicia en Al-lâh, según la ética del islam:

"Ciertamente, Al-lâh sólo acepta de aquellos que son conscientes de Él. Aún si levantaras tu mano para matarme, yo no levantaré mi mano para matarte: en verdad soy consciente del Sustentador de los mundos. Prefiero en verdad que cargues con todas las faltas que yo he cometido y con las tuyas propias" 320.

Esto es así desde el islam, porque cuando alguien muere por asesinato, además de la culpa del crimen, las faltas que su

<sup>320.</sup> Corán, 5:27-29.

víctima haya podido cometer también recaen sobre el homicida por causar su muerte injustamente.

Podemos decir, resumiendo, que después de muchas deliberaciones para aprender a comprender y discernir en la acción y con objetivo de hacer justicia de la mejor manera, o condenar daños o agravios, respetar derechos y libertades, tolerar o no excesos o abusos buscando la forma de evitarlos... cualquier discusión o análisis sobre las circunstancias y condiciones del comportamiento humano, en relación con su prójimo y con todas las cosas de su entorno se basa principalmente, en una concienciación y sensibilidad que parten de una intención anterior a la acción que facilita o predispone, pero que no es definitiva hasta realizarse; que puede ser rectificada o transformada hasta que se ejecuta; coartada e imposibilitada, meditada y corregida. Podemos cambiar el destino de las cosas en cada una de nuestras decisiones.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada por la Asamblea general de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, proclama en su artículo 5 el derecho inalienable de la persona a no ser sometida a torturas, ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes. El Código ético de los principios islámicos fundamentales no entra en contradicción con dicha declaración, sino todo lo contrario. Debemos aprender a defender con vigor y convicción el camino humanitario que nos humaniza, por encima de cualquier credo. Pero tambien, desde el islam, con todas las herramientas de la razón y del espíritu de la letra que los Textos sagrados contribuyen a fomentar e inspirar, a favor de los pueblos contra la opresión y para el bien común y la justicia.

# Conclusión

La contemplación y desarrollada percepción de los múltiples niveles de realidad de la existencia, son la base para el discernimiento (furqân) en el islam. La tensión entre el peso de lo más evidente y la intensidad de las fuerzas sutiles, agudiza la sensibilidad de los diversos aspectos a valorar, para obtener el equilibrio de la balanza, con una dinámica de creatividad transformadora. El cambio, es pues, no sólo indispensable, sino constante, así como el esfuerzo en el proceso de evolución es paulatino -con ritmo variable- y continuo, a pesar de las pausas.

La definición de libertad *hurriyah* -en su sentido absoluto e incondicionado- se mantiene intacto en el islam, visto como desapego de todo salvo de Al-lâh. Así lo explica Nasr:

"Cualquier estudio del concepto y realidad de la libertad en el islam debe tener en cuenta, además de las manifestaciones externas de la libertad en el plano de la acción, la libertad interior, que está relacionada con la experiencia del ser, y que nos transforma de tal manera que las formas externas de libertad toman para nosotros un sentido completamente distinto" 321.

Este pensador contemporáneo se refiere a la libertad muy aconsejada pero apenas practicada de ser uno mismo. La dificultad reside en el auto-conocimiento, que se pervierte con el imperioso egoísmo que esclaviza la voluntad humana, que sucumbe a vanalidades que la embrutecen y ofuscan, en vez de ampliar su dimensión más trascendente.

<sup>321.</sup> Seyyed Hossein Nasr, Vida y pensamiento en el islam. Ed. Herder (Barcelona, 1985).

Por todo ello y por mucho más se nos ofrecen elementos de ayuda o apoyo en vista a favorecer un criterio coherente y más evolucionado que una simple reacción visceral y precipitada ante cualquier situación. El Corán, la Sharia, las enseñanzas proféticas y el islam en sí mismo nunca serán motivo de obcecación, beligerancia o apología de la violencia. Muy al contrario, su inspiración esencial es agudizar la reflexión para desarrollar la sensatez con fines de justicia y equilibrio social, profundizar en el alma humana para que resurja de sus miserias con lo mejor de sí misma, ensalzar los nobles caracteres y evitar la corrupción. No es islámico cualquier comportamiento fanático que no atienda a razones y promueva la destrucción (incluso de uno mismo), la crueldad, o la tiranía y el abuso del poder por el placer del dominio sobre otros, que de hecho provoca la frustración u obstrucción del fluir armónico de las cosas.

"Al-lâh es tierno y Le gusta la ternura. Y le da a la ternura lo que no le da a la violencia ni a ninguna otra cosa" 322.

Todos los tratados islámicos sobre ética y nuestras fuentes textuales afirman sin lugar a dudas, que incluso un enemigo que busque protección entre los musulmanes conseguirá la amâna sistemáticamente (una especie de salvoconducto) -como una consigna colectiva- que le defiende de cuaquier agresión, mientras no demuestre intención de daño o traición. El islam trata de encontrar algún tipo de "protección" para todas las personas, desde diversos niveles de percepción. Incluso, a menudo se trata de proteger-

<sup>322.</sup> Hadiz transmitido por Muslim.

#### Conclusión

las de sí mismas y se les dan herramientas para encauzar sus vidas. Podemos intentar transformar nuestro mundo - y en consecuencia, a nosotros mismos- en algo mejor.

"¡Aconséjame! Dijo: 'No te encolerices'. Le repitió su petición de consejo varias veces más y le dijo todas ellas lo mismo: 'No te encolerices!" <sup>323</sup>.

Desde esta perspectiva -ética principalmente- hay que aprender a defender y proteger el bien común, que es algo intrínseco del islam. Esto se basa en la dignidad, la prosperidad, el crecimiento personal y el trato excelente hacia todos los seres y todas las cosas. Desde unos principios elementales y unos derechos humanos compartidos, habrá que consensuar dentro de lo posible, sí, pero lo más importante es que cada cual desde su propia responsabilidad y competencia sea responsable de sí mismo, tanto en su acción como en la repercusión de esta. Nadie está libre del peso de sus obras: a veces permitimos que otros tomen decisiones sobre nuestra vida, dejamos que nos impongan algo por temor a las consecuencias de resistirse a ello o por el contrario, somos nosotros quienes obligamos a otros a ceder a nuestras expectativas o ambiciones. Sea cual fuere el motivo de nuestro acierto o error en lo que hacemos, pensamos, decimos o callamos, denunciamos, soportamos, resistimos, ofrecemos, sacrificamos o compensamos... todo debería tener un sentido u orientación consciente. No hemos intentado en ningún momento proponer una línea moral, ideológica o religiosa para toda la humanidad. Este

<sup>323.</sup> Hadiz transmitido por Al Bujari.

tipo de ideas son las que precisamente han provocado conflictos traumáticos irresolubles, destructivos e inútiles para el progreso humano; esas pretendidas verdades absolutas son las que hacen necesario relativizar leyes o normas fabricadas, desde la severa e injusta óptica del hombre, seducido por una diabólica "misión salvífica" que le arrastra a menudo a los comportamientos más viles. Hay distintas cosmovisiones del mundo y el pensamiento, de la espiritualidad y de la expresión ritual o de la comprensión simbólica de la vida, que late desde su diversidad, se enriquece y crece con ella.

"La ternura no está presente en una cosa más que para embellecerla. Y si está ausente de una cosa, tal cosa está defectuosa" <sup>324</sup>.

Un libro de estas características no puede concluir con definiciones derivadas de concepciones morales, relativas y difíciles de acordar, pero sí quizás desde una percepción más accesible. Por eso, lo que proponemos para encauzarnos hacia una subjetiva visión de: justicia, orden, derechos humanos y armonía universal, es la de andar el camino. Hay quien llama al camino "recto", que es como se traduce vulgarmente la expresión islámica sirata al-mustaqim, que en realidad, tiene un significado más inspirado de quien "asciende" o "se levanta erguido" y que puede tener tantas connotaciones espirituales como sociales. Pero, lo que proponemos, sencillamente es un acuerdo en que hay buscar el camino más "razonable", independientemente de la pasión que pon-

<sup>324.</sup> Hadiz transmitido por Muslim.

### Conclusión

gamos en el intento, basándonos para ello en el natural sentido común del alma humana, que todas y todos somos capaces de recuperar y utilizar en cualquier momento.

"Facilitad las cosas y no las hagáis más complicadas" 325.

Dice un hadiz transmitido por Muslim que el profeta Muhámmad maldijo a los extremistas (los que exageran) tres veces. Y frente a unos hombres que presumían de ascetas y que pretendían poner fin a su vida sexual, otro hadiz les respondió mostrando que ese comportamiento era una usurpación de los derechos:

"Tu cuerpo tiene sobre ti unos derechos, tus ojos tienen sobre ti un derecho, tu mujer tiene sobre ti un derecho, tu huésped tiene sobre ti un derecho" <sup>326</sup>.

Porque, después de todo y de tan densas explicaciones, si nos queda alguna duda sobre el comportamiento a seguir en cualquier situación, nos quedaremos con un dicho que nos adiestra en la modestia y que nos aporta más seguridad en el camino, puesto que la senda ascendente de la sabiduría, es la Vía del medio:

"¡La moderación, la moderación! Pues sólo por la moderación llegaréis a buen puerto" 327.

Al fin y al cabo, el islam no empieza con el nacimiento de Muhámmad, ni con la Hégira del calendario musulmán

<sup>325.</sup> Hadiz transmitido por Al-Bujari y Muslim.

<sup>326.</sup> Hadiz transmitido por Al Bujari.

<sup>327.</sup> Hadiz transmitido por Al-Bujari.

sino con el ser adámico. Pero quienes conocen este mensaje universal a través del ejemplo del Sello de la Profecía, saben que el que llamamos Médico de los Corazones, dijo señalando tres veces a su pecho:

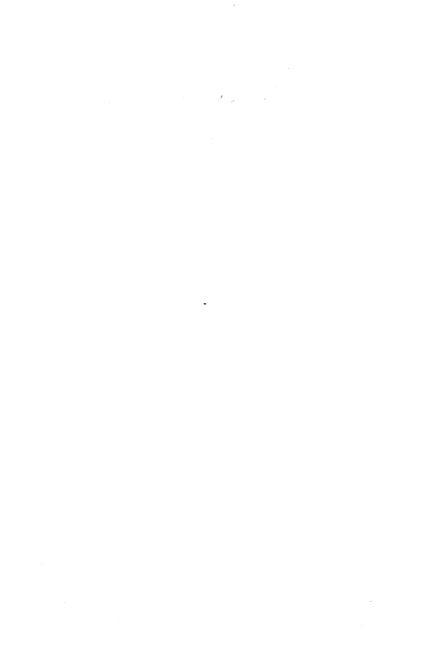
"La piedad se encuentra aquí" 328.

Ves el ejemplo de los que se protegen mutuamente, con su compasión, su ternura y su afecto, como si fueran un solo cuerpo, cuando un miembro sufre todo el cuerpo se resiente con fiebre e inquietud <sup>329</sup>.

<sup>328.</sup> Hadiz transmitido por Muslim.

<sup>329.</sup> Hadiz transmitido por Bujari y Muslim.





# Bibliografía

Al Qu'rân al Karîm, arab. Al-Azhar Islamic Research Academy (1420 H).

La Noble Coran, Nouvelle traduction française du sens de ses versets. Ed Tawhid, 2006.

El Korán, R. Cansinos Assens. Ed. Aguilar (Madrid 1981).

Muhámmad Asad *El Mensaje del Qur'an*. CDPI Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas (Cordoba 1999).

Alcorán, Traducción castellana de un morisco anónimo 1606. Ed. Reial Acadèmia de Bones Lletres y UNED (Barcelona, 2001).

Gloton, Maurice. *Une approche du Coran, par la grammaire et le lexique*. Ed. AlBouraq (Beyrouth, 1423-2002).

Iqbal, Alamah Muhámmad. *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*. Ed. Trotta y Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso (Madrid, 2002).

Seyyed Hossein Nasr, Vida y pensamiento en el islam. Ed. Herder (Barcelona, 1985).

Pikaza, Xabier. Enciclopedia de las tres religiones. Ed. Verbo Divino (2009).

Al-Ghazzâli, Revivification des Sciences de la Religion. Ed. Alif-EnNour (Lyon-Paris).

Monturiol, Yaratullah Términos clave en el islam. Ed. CDPI Col. Shahada (Córdoba, 2006).

Monturiol, Yaratullah. *Dones a l'Islam: Autodeterminació*. Ed. Trabucaire. Col. Tinta Fèmina (Perpignan 2008).

Godin, Asma, Les Sciences du Coran. Ed. Al-Oalam (Paris, 1992).

Armstrong, Karen. *Mahoma Biografía del Profeta*. Ed. Tusquets (Barcelona 2005).

Lings, Martin. Muhámmad, Su vida basada en las fuentes más antiguas. Ed. Hiperión (Madrid 1989).

Aya, Abdelmumin. El secreto de Muhámmad, La experiencia chamánica del Profeta del Islam. Ed. Kairós (Barcelona, 2006).

Ramadan, Tariq. El reformismo musulmán. Ed. Bellaterra (Barcelona, 2000).

Morsy, Magali. Les femmes du Prophète. Ed. Mercure de France (Paris, 1989).

Lamrabet, Asma. Le Coran et les femmes, une lecture de libération. Ed. Tawhid (2007).

Aroua, Ahmed. *Islam et contraception*. Ed. Office des Publications Universitaires (Alger, 1987).

Al 'Alawânî, *Tahâ Jabîr L' Ijtihad*. Ed. International Institute of Islamic Thought (London, 1993).

Asín Palacios, Miguel. Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas. Ed. Turner (Madrid 1984).

Olagüe, Ignacio. *La revolución islámica en Occidente*. Ed. Plurabelle (Consejería de Cultura y Junta de Andalucía, Córdoba 2004).



Yaratullah Monturiol (Barcelona 1961), islamóloga y estudiosa del Corán, abrazó el islam en 1985, profundizando en el terreno de la Mística. Desde entonces viene desarrollando un intenso trabajo cultural e intelectual, abordando las fuentes textuales con una perspectiva espiritual y desde su compromiso con los derechos humanos y la ética musulmana.

Conferenciante y experta en temas islámicos, espiritualidad, diálogo interreligioso, mujer e interculturalidad, es actualmente vicepresidenta de la Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso. Miembro española de EMN European Muslim Network.

Secretaria General de GIERFI Groupe International d'Etudes et Reflexion sur la Femme et l'islam. En esta misma Colección Shahada ha publicado en 2006 *Términos clave* del islam.

Uno de sus libros más destacados es *Dones a l'islam* Ed. Trabucaire (Perpignan 2008).

<sup>\*</sup> Fotografía de la cubierta: "Alambradas", de Hashim Cabrera.

# Islam y Derechos Humanos

Habitualmente los medios de comunicación tratan el tema de la Ley Islámica (*Sharia*), sin un verdadero conocimiento de su naturaleza ni de su función, ofreciendo la imagen de una ley bárbara e inhumana. En realidad, eso que los medios denominan la Sharia no lo es en absoluto, sino que se trata de la jurisprudencia (*Fiqh*), hoy a todas luces anacrónica, que ha ido incluyendo a lo largo del tiempo unos principios legales que nada tienen que ver con el islam y sí con las diversas prácticas culturales que aún hoy coexisten en las sociedades de mayoría musulmana.

Como aportación clarificadora, este ensayo aborda una investigación rigurosa y exhaustiva de la Sharia desde la perspectiva de los derechos humanos en el islam, a partir de las fuentes originales, del Corán y la Sunna, diferenciando con claridad y precisión conceptos que a menudo se confunden, como si fuesen sinónimos, produciendo indeseables confusiones y tergiversaciones.



