



ISLAM Y LIBERTAD

MOHAMED
CHARFI

El malentendido
histórico

al
m
ED

MOHAMED
CHARFI

© De la edición francesa, Editions Albin Michel, 1998.

© De esta edición, Almed, 2001.

Avenida Divina Pastora, 7; local 18. 18012 Granada.

Tel. 958 80 60 05

www.almed.net

Traducción: Daniele Grammatico y Rosa Tejero.

Diseño de la colección: Manuel Estrada.

Edición: Juan Fernández.

ISBN: 84-931194-2-3

Depósito legal: GR-1.949/01

Impreso en España por El Partal, Granada.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

NOTA DEL EDITOR

En castellano, al igual que sucede en otros idiomas, existen diversas traducciones del Corán, que difieren enormemente unas de otras y algunas son casi incomprensibles. En este libro se han traducido los versículos del Corán, a veces, directamente de la versión francesa cuando parecía acorde con el texto del autor. En general se han utilizado la traducción castellana del Corán, realizada por el profesor Julio Cortés, editorial Herder, año 1999, por considerarla la más completa, fiel y rigurosa.

ISLAM Y LIBERTAD

El malentendido
histórico

al
m
ED

SUMARIO

Presentación de la edición española, 7

INTRODUCCIÓN, 10

Modernidad vacilante, 17

Modernidad no asumida, 23

La conciliación entre el Islam y la modernidad, 25

I. EL INTEGRISMO ISLÁMICO, 29

Violencia y oscurantismo, 29

Conservadores y reformadores, 39

Conservadurismo militante, 47

El programa de los integristas, 54

Musulmanes e islamistas, 67

II. ISLAM Y DERECHO, 73

La discriminación antifeminista, 78

La 'sharia' contra la libertad de conciencia, 84

Los no-musulmanes, 85

La apostasía, ¿una infracción?, 90

El uso político de la apostasía, 95

Los castigos corporales, 104

Los 'hudud', 104

Observaciones, 109

'Sharia' y derechos humanos, 115

Las razones del apego a la 'sharia', 120

Origen de la asimilación del Islam a una ley, 126

La 'Sunna', 127

El Corán, 129

El papel de los ulemas, 132

Obra humana, 141

El aplastamiento de los 'mu'tazilites', 153

El final del 'iytihad', 155

PRESENTACIÓN DE LA EDICIÓN ESPAÑOLA

El ‘talfik’, 157
La hermenéutica, 165
Lo eterno y lo circunstancial, 170
Liberar el derecho, 173

III. ISLAM Y ESTADO, 180

El Corán y el califato, 183
La Sunna y el califato, 187
Definición coránica de la misión del Profeta, 187
Realización de la misión del Profeta, 193

El califato, 197
Judaísmo, cristianismo e Islam, 209
La gestión de los asuntos religiosos, 222

IV. EDUCACIÓN Y MODERNIDAD, 234

La evolución de la enseñanza en Túnez, 238
Las primeras reformas, 238
La Independencia, 248
La desviación, 252

Islamismo y enseñanza en los países árabes, 260
Para reformar la educación, 264
La identidad, 264
La religión, 267
Conocimiento de sí mismo y conocimiento de los otros, 270
El método científico, 274
Cantidad y calidad, 278

CONCLUSIÓN, 285

En la mayoría de los países musulmanes, los demócratas luchan en dos frentes. Por un lado, critican a los gobernantes que no respetan las libertades fundamentales, individuales y colectivas, su monolitismo político, aunque se esconde bajo una apariencia de pluralidades que ya no engaña a nadie; y la ausencia de un estado de derecho y de instituciones democráticas creíbles. Por otro, denuncian las corrientes islamistas que, por fidelidad a la tradición, por espíritu conservador o por fundamentalismo religioso, reivindican el retorno a la *sharia* (derecho musulmán) que contiene reglas cuya incompatibilidad con los derechos humanos es evidente, como los castigos corporales o la condición jurídica de inferioridad de la mujer.

Por otra parte, la violencia practicada por los islamistas, sus abominables crímenes, cometidos en Argelia en particular, los atentados en Europa y en América, la suerte atroz reservada a las mujeres por los Talibanes en Afganistán, todos estos acontecimientos, ampliamente difundidos, ofrecen a la

opinión internacional una pésima imagen del Islam, la de una religión de intolerancia y violencia.

La reciente tragedia que se cobró la vida de más de seis mil inocentes en los atentados de Nueva York y Washington el 11 de septiembre de 2001, es susceptible de perturbar aún más la opinión pública occidental, con el consiguiente riesgo de amalgamar y reforzar los prejuicios contra el Islam. Es imprescindible explicar, a todos los amigos europeos que se interesan por el Islam, la diferencia esencial entre musulmán e islamista. La amplia mayoría de los musulmanes está formada por hombres y mujeres, creyentes, tolerantes y pacíficos. Desde hace un siglo y medio, una pléyade de pensadores, en su mayoría tunecinos y egipcios, han hecho una nueva lectura del Corán y del conjunto del patrimonio islámico y han demostrado que el Islam es una religión de amor y de concordia. Esta religión, que dio lugar a una gran civilización donde distintas comunidades religiosas pudieron cooperar durante mucho tiempo –especialmente en al-Andalus– de manera armoniosa y fructífera, es perfectamente capaz hoy día de combinar la democracia y los derechos humanos.

El presente libro tiene por objeto analizar y desarrollar las ideas de los pensadores que abogan por esta nueva lectura del Islam y que se inspiran sobre todo en el pensamiento del filósofo andalusí Averroes. Quienes defienden un Islam liberal se alimentan de los tesoros de un periodo del Islam que tenemos en común con el pueblo español. Soy feliz de que se haya traducido al castellano este libro, ya publicado en árabe y en francés.

Por motivos políticos, relativos a la constitución del imperio islámico, la *sharia* ha tenido el contenido que le fue da-

do en su día. Por motivos políticos, las ideas de Averroes no pudieron florecer en el mundo musulmán. Y por razones políticas actuales, relativas sobre todo al sistema educativo elegido, los gobernantes, que temen y cuidan a los islamistas a la vez que los oprimen, impiden la amplia difusión de las teorías de los pensadores liberales e ilustrados del Islam.

Los pueblos musulmanes viven grandes desgarros y al mismo tiempo una efervescencia intelectual prometedora. Tuvimos un periodo de historia común con el pueblo español y espero que en el futuro tengamos una amplia cooperación fraternal. Ojalá que esta edición contribuya a que el público de lengua española comparta nuestras preocupaciones y nuestras esperanzas.

Túnez, septiembre de 2001
Mohamed Charfi

INTRODUCCIÓN

La crisis cultural y el desconcierto ideológico a los que asistimos desde hace algunos años han favorecido el auge de todo tipo de extremismos, entre ellos, el fanatismo religioso. Pero en ningún lugar el fanatismo religioso ha causado tantas víctimas estos últimos años como en el mundo musulmán. Especialmente en Egipto y, sobre todo, en Afganistán y en Argelia. Son razones específicas las que deben explicar el auge del fanatismo islámico. Con frecuencia se alegan factores económicos y sociales: la pobreza, el paro, la crisis de la vivienda, la invasión de la ciudad por el campo, la corrupción cuando y allí donde existe, el régimen político, el sistema de libertades públicas, etcétera. Lejos estamos de ignorar estas causas de legítimo descontento en numerosos países. Sin embargo, el fundamentalismo existe en todo el mundo musulmán, incluso en los países del Golfo donde los nacionales tienen un elevado nivel de vida. Sólo la mano de obra extranjera sufre de pobreza y explotación a veces intollerable.

Por otra parte, en los países no petrolíferos en los que las causas del descontento económico y social son reales, surge un problema. En el resto del mundo, estos factores se invocan por sí mismos; se forman movimientos de opinión y se crean organizaciones para reclamar viviendas, aumentos salariales o más libertad. Entonces, ¿por qué en el mundo musulmán estas reivindicaciones se funden en una reclamación quimérica del retorno a un Estado islámico, en el que todos los problemas serían resueltos con la varita mágica de la aplicación de la *sharia* (derecho musulmán clásico)? ¿La respuesta es entonces cultural?

Se habla a menudo de las “particularidades de la religión islámica” o de “especificidades de la civilización árabe-musulmana” que deben de ser respetadas; manifestaciones justas en sí mismas porque significan el respeto al otro, pero que no justifican la vuelta a los castigos corporales ni que se mantenga la opresión de la mujer, o la refundación de un estado teocrático.

Todas las civilizaciones y todas las concepciones religiosas evolucionan. No olvidemos que las huellas de la herencia grecorromana no son perceptibles hoy día en la organización del Estado ni en el modo de vida de los ciudadanos en Europa o en América. El pensamiento cristiano actual tiene poco que ver con las ideas que prevalecían en la época de las Cruzadas, de la Inquisición o del proceso contra Galileo. Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia se despide de la Edad Media y cierra el paréntesis de la Contrarreforma. Abre sus puertas y ventanas de par en par. Ciento es que a veces mantiene planteamientos discutibles, pero el camino recorrido desde hace un siglo es impresionante. Incluso en

Israel, donde el Estado se basa en la religión, la ley mosaica, gracias a la emancipación de la mujer, se respeta sólo parcialmente.

La prohibición cristiana del divorcio o de la poligamia en la ley mosaica¹ se han convertido en piezas de museo, y su desaparición no provoca hoy día desgarramiento alguno en la mayoría de los creyentes de estas dos religiones. Estas innovaciones se han integrado de tal forma en el pensamiento colectivo cristiano o judío, que ninguna corriente popular importante, europea o israelí, reclama el retorno de estas antiguas leyes en nombre de la identidad, de la autenticidad o de algún otro concepto de inmovilismo. La existencia aquí y allá de sectas o tendencias fanáticas no pone en tela de juicio estas afirmaciones, porque estos grupos son claramente minoritarios, sin influencia en las concepciones dominantes del judaísmo y del cristianismo.

Esta metamorfosis de las otras dos religiones monoteístas, respecto a lo que eran hace algunos siglos, no tiene nada de sorprendente porque la evolución es ley de vida y esta ley se aplica también a las concepciones religiosas.

No hay razón alguna para que el Islam no evolucione como lo han hecho el cristianismo o el judaísmo. Sigue, sin embargo, que si en los últimos siglos los europeos han vivido, a menudo con dolor, con avances y retrocesos, profundos cambios tecnológicos, económicos, culturales y políticos, los pueblos musulmanes, por el contrario, han sufrido en par-

te un gran retraso en todos estos campos. Este retraso no es una condena definitiva y perpetua. Puede ser recuperado. Los castigos corporales han desaparecido en la mayoría de los países musulmanes desde hace tiempo. En Túnez, por ejemplo, las reglas de la *sharia* que castigan al ladrón con la amputación de la mano o al autor del adulterio con la pena de muerte por lapidación, cayeron en desuso hace siglos. El sistema bancario, factor de desarrollo cuando está correctamente organizado y bien dirigido, funciona normalmente en la casi totalidad de los países musulmanes, a pesar de la prohibición religiosa del préstamo con interés. La mujer musulmana se ha evadido de sus tres prisiones: no se encuentra ya encerrada en casa, ha roto las barreras invisibles de la ignorancia y ha desgarrado su velo para convertirse en ciudadana de pleno derecho.

Estas diferentes evoluciones no se han producido sin dificultades ni debates, a veces apasionados. Así, por citar otro ejemplo de evolución, cuando la esclavitud fue abolida en Túnez entre 1842 y 1846, algunos jefes religiosos “de cortos alcances” –los integristas de la época– pusieron el grito en el cielo ante lo que consideraban una traición al Islam, bajo el pretexto de que el Corán tolera esta institución, por lo que no se tenía el derecho a prohibir lo que los textos sagrados autorizan. Más aún, precursores de algunos islamistas de hoy, acusaron a los defensores de la abolición de querer “complacer a Occidente”. Los reformadores se defendieron con valentía². Cuando se lean los artículos de

¹ En 1807, Napoleón reunió un gran sanedrin. Obtuvo de este pequeño círculo el abandono de la poligamia (ya abandonada en la práctica desde hacía siglos), la superioridad del matrimonio y del divorcio según la ley del Estado respecto al matrimonio y la repudiación según la ley mosaica.

² Cf. Mohamed Bayram V, *Bibliografía analítica*, de M. Ben Abdeljalil y K. Omran (en árabe), ed. Beit el Hikma, 1989, p. 291.

Bayram, pensador tunecino de mediados del siglo XIX, se tiene la impresión de que están escritos por un demócrata de hoy. Demostraron que la abolición se adecua más al espíritu de la religión que el mantenimiento de la esclavitud y evita al amo los numerosos pecados que comete al maltratar a sus esclavos.

Más tarde, Kacem Amin en Egipto y Abdelaziz Thaalbi en Túnez hicieron un llamamiento a favor de la educación de las jóvenes y de la supresión del velo de las mujeres, utilizando, como justificación de las reformas, el espíritu de la religión y una nueva lectura de los textos fundacionales.

Esta evolución fue posible gracias a múltiples factores. Por una parte, los pensadores ilustrados y los reformadores inspiraron con frecuencia la acción del Estado, cuando éste funcionó como motor de cambio. Por otra, la gran mayoría de la población la aceptó sin dificultades, ya que estaba formada por gente campesina, a menudo iletrada, pero que nunca se había distinguido por una religiosidad fanática o por un escrupuloso respeto de los preceptos sagrados. La mujer beduina, por ejemplo, nunca llevó velo. La única resistencia al cambio se concentraba en las universidades religiosas, la Zituna en Túnez y al-Azhar en Egipto, cuya influencia en la opinión pública o en el funcionamiento del Estado no era determinante.

Cuando se piensa en estos considerables cambios, se tiene la tentación de decir que los pueblos musulmanes han realizado su transformación, que efectivamente han abandonado la Edad Media para acceder plenamente a la modernidad y que han sabido adaptarse a las exigencias de los nuevos tiempos, permaneciendo fieles a su religión. Sin embargo,

los recientes acontecimientos demuestran claramente que estos cambios son frágiles. La razón es que las estructuras jurídicas, económicas y sociales han evolucionado notablemente, mientras que el sistema de referencias culturales y el discurso político se han quedado atrás.

En el conjunto del mundo musulmán, paralelamente a otras medidas de modernización y desarrollo, se adoptó una política de generalización de la enseñanza. En este campo, desgraciadamente, se ha pensado casi siempre en términos cuantitativos. El contenido y los métodos educativos no han sido objeto de una detenida reflexión y de serios debates. Se añadió simplemente la enseñanza de materias científicas y lenguas extranjeras a los programas de las escuelas tradicionales. Estas escuelas no enseñaban el Islam solamente como una religión. Lo presentaban al mismo tiempo como una identidad y como un sistema jurídico y político. La Nación, entidad naciente, no es la *Umma* (comunidad de los musulmanes), sino un nuevo régimen político, basado teóricamente en la soberanía popular, que nada tiene que ver con el Califato. Este nuevo régimen jurídico tampoco tiene relación con la *sharia*, ni por sus fuentes ni por su contenido. El nuevo derecho es aprobado por el Parlamento, teóricamente surgido del sufragio universal, mientras que la *sharia* es obra de los teólogos. El nuevo derecho penal está concebido para rehabilitar al delincuente o, al menos, incapacitarlo para hacer daño, mientras que el derecho penal de la *sharia* se basa, como todos los derechos penales antiguos, en castigos corporales y en penas, como la lapidación, cuyo objetivo es hacer sufrir. Son grandes innovaciones que nunca fueron explicadas y justificadas ante la opinión pública. Año tras año

se ahonda el foso entre el sistema idealizado y sacralizado, heredado de los antepasados y enseñado en la escuela, y el nuevo sistema que aparece cada vez más como ajeno, importado y contrario a la religión. La población sufre una grave distorsión, un doloroso desgarro que la lleva al borde de la esquizofrenia³. No quieren sacrificar ni el Islam ni la modernidad. Están apegados tanto al Islam como a las estructuras modernas del Estado del que reivindican, con razón, una auténtica democratización y representatividad, aunque sienten al mismo tiempo y confusamente, la contradicción, tal vez la incompatibilidad entre los dos. La disfunción del sistema musulmán moderno es tal, que la situación actual se vuelve precaria.

Los islamistas pertenecen a una facción minoritaria de la población que quiere que prevalezca el Islam sobre la modernidad. Tienen un discurso aparentemente lógico y coherente: somos musulmanes; debemos aplicar el Islam tal como lo hemos heredado y aprendido. Su discurso es hoy dominante porque se presentan como militantes puros y duros que tienen en frente regímenes corroidos por el nepotismo, la corrupción e incapaces de conseguir el desarrollo prometido. Sobre todo, se benefician de la inmensa ventaja de la inexistencia de un contra-discurso creíble. En efecto, en la mayoría de los países musulmanes, las actitudes reales y el discurso oficial de los gobernantes reflejan una modernidad vacilante, no asumida ni conciliada con el Islam. En estos

³ En este sentido: D. Shayegan, *Le Regard mutilé, Schizophrénie culturelle; pays traditionnels face à la modernité*, Albin Michel, Paris, 1989; y H. Sharabi, *Le Néo-Patriarcat*, Mercure de France, 1996.

tres aspectos esenciales, Túnez se singulariza por una actitud algo más coherente que los demás.

Modernidad vacilante

Al final de los años cincuenta y a lo largo de los sesenta, el mundo árabe estaba desgarrado entre varios discursos políticos divergentes. Al Este, países del Creciente Fértil, el partido Baaz reinaba como dueño indiscutido. En Egipto y en el Magreb, tres hombres de gran estatura política, Naser, Bumedian y Burguiba, desarrollaban diferentes discursos. Un partido y tres hombres que tenían cada uno su propia estrategia y su particular estilo. Quizá sea útil comparar los resultados de estos cuatro enfoques.

El Baaz era, en sus inicios, un partido laico y moderno. Constituido por un núcleo de cristianos y de musulmanes que no podían entenderse sobre una base religiosa, elaboró un proyecto al margen de las religiones. Sin embargo, la modernización de la sociedad era secundaria respecto a su principal objetivo, la unificación del mundo árabe. El modelo, tantas veces citado y siempre presente en su espíritu, era el de la unificación de Italia y de Alemania en el siglo XIX. En consecuencia se podía, sobre todo con la finalidad de actuar rápidamente, utilizar todos los medios, incluso los militares y el poder de un Estado unificador. Para conseguir este objetivo, los esfuerzos se concentraron en las fuerzas armadas. En vez de multiplicar las federaciones de militantes y los debates entre las agrupaciones de intelectuales, alinearon los batallones de blindados que se enfrentaron entre sí. De ahí los continuos alzamientos y finalmente la escisión entre el Baaz sirio y el Baaz iraquí.

Se buscará en vano la más mínima divergencia ideológica para explicar el enfrentamiento entre estas dos facciones. En realidad, el conflicto entre los dos ejércitos sólo puede entenderse si se recuerda que, siendo su sueño reconstituir la edad de oro de los árabes, esta edad de oro es, para los sirios, la de la dinastía omeya cuya capital era Damasco, y para los iraquíes, la de la dinastía abbasí cuya capital era Bagdad. El panarabismo no es sino una fachada y se reduce entonces a un micro-nacionalismo expansionista. Los regímenes son cada vez más autoritarios. Silencian a sus competidores, los integristas, partidarios de otro tipo de superación de fronteras. Para reducir su influencia, se intenta agradar a su clientela, las capas sociales tradicionales. Adiós a los proyectos de modernización. El régimen sirio se alía con el islamismo radical de Irán y con el Hezbollah libanés. En Irak se llega incluso a pretender que Michel Aflak, el presidente-fundador del partido, de origen cristiano, se convirtiera al Islam en el lecho de muerte... para tratar de borrar esta especie de "pecado original". Al día siguiente de la invasión de Kuwait, Saddam Husein incorpora "Allah Akbar" (Dios es el más grande) a la bandera iraquí.

Hoy día, basta con pasearse por las ciudades de Oriente Próximo para constatar que la gran mayoría de las mujeres ha retomado el velo, después de haberlo abandonado en los años 1950 y 1960. Se puede concluir que los proyectos de laicidad y de modernidad han sido sacrificados en beneficio de un proyecto de unificación que ha fracasado. El partido no es sino la sombra de sí mismo.

En cuanto a los tres hombres, Naser, Bumedian y Burguiba, un conflicto, a veces silenciado y a menudo declarado, les

enfrentaba. Algunos matices separaban a los dos primeros y una profunda divergencia les oponía a Burguiba.

Naser era un gran tribuno movilizador de masas, un hombre admirado por su honestidad y su integridad y un dirigente sinceramente renovador. Sin embargo, su modernidad era vacilante porque pasaba a segundo plano respecto a los otros dos objetivos que consideraba prioritarios: la unidad árabe y la liberación de Palestina. Para alcanzar estos objetivos, necesitaba movilizar al pueblo, agradar a la opinión pública sin descuidar sector alguno. Esta búsqueda de una masiva adhesión popular le llevó a hacer enormes concesiones al sector tradicional de la población. Es verdad que se opuso a los Hermanos Musulmanes e incluso llegó a ordenar la ejecución de su ideólogo Saïed Kotb, pero su oposición no afectaba al fondo de los problemas y no iba más allá. Era en realidad un conflicto fraticida, porque el islamismo y el araboísmo, aun siendo las dos caras de la estrategia de búsqueda de la identidad, son algunas veces enemigos pero siempre hermanos. Para oponerse mejor a los integristas que habían intentado matarlo, Naser trató con gran consideración a los ulemas (doctores de la religión), que representaban el Islam oficial, vivero del Islam popular y militante. Desarrolló la Universidad teológica de al-Azhar (con más de cien mil estudiantes en 1995) y frenó cuanto podía molestar a los integristas. Así, el movimiento de liberación de la mujer, que era el más fuerte del mundo árabe hasta 1952, perdió intensidad a partir del momento en el que los "oficiales libres" tomaron el poder.

Ningún paso significativo se dio para codificar el derecho de familia. Los tribunales confesionales aparecían como insti-

tuciones arcaicas; los suprimió en 1955⁴, pero atribuyó sus competencias a los tribunales ordinarios, dominados por magistrados musulmanes de formación tradicional que aplicaban la *sharia* apenas había un musulmán como parte en el proceso, de manera que la situación de los coptos egipcios se agravó en lugar de mejorar⁵. No se realizó política alguna de planificación familiar, por miedo a disgustar a los ulemas de al-Azhar. Naser no fue capaz de conseguir ni la unidad árabe ni la liberación de Palestina. Tampoco logró modernizar la sociedad egipcia que, por el contrario, retrocedió algunos pasos.

Bumedian siguió una política bastante parecida a la de Naser, con algunas particularidades. Además de su arabismo, era un ferviente adepto del socialismo científico y de la lucha antiimperialista. Soñaba con que su país desempeñara el papel de líder de África y hasta del Tercer Mundo. Para ello, necesitaba una gran Argelia, más poblada y mucho más fuerte que sus vecinos. De ahí el rechazo a cualquier política de planificación familiar, la creación del problema del Sáhara Occidental para debilitar Marruecos y el sabotaje del proyecto de unión entre Túnez y Libia para evitar el fortalecimiento de Túnez. Al igual que Naser, el dirigente argelino pensaba que, para lograr proyectos tan grandiosos, necesitaba unanimidad total. A pesar de su modernidad, hizo cuanto pudo por complacer al sector tradicionalista de la población. Concedió a los ulemas un magnífico regalo cediéndoles el sector de la educación. Continuó la política de Ben Bella

al acudir masivamente a cooperantes egipcios. Naser se aprovechó de ello para deshacerse momentáneamente de buena parte de sus integristas, quienes, empleados como profesores⁶, formarán los futuros cuadros del FIS y del GIA. Bumedian creó paralelamente toda una serie de institutos de estudios islámicos donde únicamente se enseñaban las teorías más tradicionales. En cuanto al derecho de familia, dudó hasta su muerte entre un proyecto de código de modernización de las estructuras familiares y emancipación de la mujer y un proyecto tradicional. Esta última fue luego la solución adoptada por Ben Yedid. Esto hizo que muchos electores consideraran que en las elecciones de 1991 no había diferencias entre los principales candidatos, el FIS y el FLN, lo que explica la alta tasa de abstención.

En cuanto a Burguiba, a pesar de las críticas que recibió, no era ni anti-musulmán ni anti-árabe. Simplemente, tenía cierto desprecio por los dirigentes árabes de la época. El calculado y bien meditado riesgo que tomó en Jericó, en 1965, cuando pronunció el histórico discurso en el que hizo un llamamiento en favor de las negociaciones con Israel, en un momento en el que Jerusalén-Este, Cisjordania y Gaza eran todavía árabes, demuestra su apego a la causa palestina. El torrente de injurias que recibió por parte de la opinión pública árabe, incitada por sus dirigentes, y los ataques que soportó de la opinión pública tunecina, demuestran que pagó más caro sus sentimientos árabe-musulmanes que la mayoría de los dirigentes árabes.

⁴ La decisión entró progresivamente en vigor, no fue plenamente aplicada hasta 1974.

⁵ S.A. Abou Sahlieh, *Non-musulman en pays d'islam*, Fribourg, 1979.

⁶ Véase sobre el papel de los profesores en Oriente Medio, B. Stora, "Désespoir social", *Jeune Afrique*, nº 1881, p.13.

Para Naser, el colonialismo era el origen de nuestras desgracias. Nos ha explotado, oprimido e impuesto fronteras artificiales que debemos suprimir. Por esta razón, pronunciaba encendidos discursos halagando el orgullo de los ciudadanos y su sentimiento nacionalista, para movilizarlos contra el imperialismo. Burguiba no encendía la pasión de nadie, pero interesaba a todo el mundo. Apelaba a la razón de los ciudadanos para explicar las causas de nuestro subdesarrollo que, desde la independencia, no se encuentran sino en nosotros mismos, e indicaba los medios para avanzar. Debemos emancipar a nuestras mujeres para que participen en la obra de construcción de una sociedad nueva –de ahí el código del estatuto personal–. Debemos limitar la natalidad para que el desarrollo económico no sea destruido por el crecimiento demográfico –de ahí los considerables esfuerzos realizados en materia de planificación familiar–. Debemos reflexionar sobre las causas de nuestro atraso, ponernos a trabajar y cambiar nuestras mentalidades y estructuras sociales para modernizarnos con el fin de “alcanzar el tren de la civilización”. Análisis basado más en la autocritica que en la crítica de los otros. Objetivos aparentemente más modestos pero en el fondo más factibles e importantes. Túnez recoge hoy los frutos de esta política. Ello no cambia el hecho de que Burguiba fue un dictador megalómano con una elevada opinión de sí mismo, que gobernó mediante un sistema de partido único, la tortura y el Tribunal de Seguridad del Estado. Estas violaciones de las libertades públicas no fueron legítimas ni tan siquiera útiles para su política. Burguiba hizo que la modernidad tunecina, aunque real, haya sido claramente insuficiente por falta de democracia.

En el resto de los países árabes e islámicos, los poderes públicos no consideran como una prioridad la modernización del Estado ni de la sociedad. Esta última está todavía menos asumida.

Modernidad no asumida

El problema para el mundo musulmán, según escribe Olivier Carré, no es inventar la laicidad que existe, sino pensar la realidad que niega⁷. Estas palabras son optimistas, dado que los países que mantienen, en la práctica social y en la legislación, instituciones como la poligamia, la repudiación o el casamiento de muchachas impúberes, basados en el simple consentimiento del padre, no pueden ser calificados como países laicos. Esto es lo que sucede en el mundo musulmán, a excepción de Turquía y de Túnez. Para medir hasta qué punto el estatuto de inferioridad de la mujer es, a pesar de algunas apariencias, una realidad social y jurídica, recordemos a modo de ejemplo un incidente revelador que saltó a las páginas de los periódicos hace algunos años. En Egipto, país que desempeñó durante largo tiempo el papel de vanguardia en la emancipación de la mujer, Aisha Rateb, ex Ministra de Asuntos Sociales, tenía problemas con su marido y vivía separada de él, a la espera del divorcio. Un día que tomaba el avión para un viaje oficial, su marido consiguió impedir que el aparato despegara durante algún tiempo, bajo el argumento de que no había recibido autorización marital para dicho viaje⁸.

⁷ Le Monde, 13 de octubre de 1994.

⁸ J.-P. Péroncel-Hugoz, *Le Radeau de Mahomet, Documents-Lieux communs*, Paris, 1983, p. 71.

Cuando un intelectual intenta emitir opiniones a favor de la conciliación entre Islam y modernidad, los ulemas se movilizan contra este pensador “asqueroso infiel al que se debe matar” y los gobernantes, por miedo o demagogia, hacen causa común con ellos. Esta práctica es desgraciadamente antigua. Cuando en 1925, Ali Abderrazak, pensador musulmán liberal, publica su obra capital, *El Islam y los fundamentos del poder*, queriendo conciliar religión y modernidad en materia de régimen político, los ulemas lo denuncian vigorosamente y lo excluyen de la Universidad de al-Azhar, con la aprobación del Gobierno egipcio. Aún más, Saad Zaghloul, jefe del partido dominante en esta época, el Wafd, que encabezaba la lucha por la independencia y que era considerado como laico, denunció el libro y a su autor con igual vigor⁹. Todavía hoy, las autoridades egipcias no han cambiado realmente su política al respecto. Es verdad que con cargo al Gobierno se han editado al día de hoy decenas de miles de ejemplares de la obra de Abderrazak¹⁰. Sin embargo, ello no cambia el hecho de que la obra de Ali Abderrazak permanece ignorada en las escuelas egipcias.

En la misma época, Tahar Haddad publica en Túnez su importante libro *Nuestra mujer en la sharia y en la sociedad*, que es una llamada a favor de la emancipación de la mujer y demuestra que el Islam bien comprendido no se opone a la misma. Fue apoyado por el sector ilustrado de los intelectuales y de la población, y denunciado por los ulemas de la

⁹ A. Abderrazak, *El Islam y los fundamentos del poder* (en árabe), presentado por M. Amara, Entreprise arabe pour les études et la publication, Beirut, 1972, p. 109.

¹⁰ La Presse, diario tunecino, 7 de agosto de 1993.

Universidad al-Zituna, que lo excluyeron de sus filas. La administración colonial aplicó la decisión de los ulemas, impidiendo a este pensador acceder a la función de juez. Sin embargo, después de la independencia, fue rehabilitado por el Gobierno. Los discursos oficiales se refieren a él con frecuencia. Se ha creado un club cultural con su nombre. Sus obras se enseñan en las escuelas. Sin negar el gran mérito de Bourguiba en la adopción del Código de Estatuto Personal, prácticamente todo el mundo admite que este código se fundamenta en la teoría de Tahar Haddad.

Pero, en este campo, el ejemplo tunecino sigue siendo la excepción en el mundo árabe-musulmán, que todavía no ha logrado conciliar religión y modernidad.

La conciliación entre el Islam y la modernidad

En los últimos tiempos, la guerra del Golfo ha matado el entusiasmo por la unidad árabe y la barbarie del GIA ha hecho perder sus ilusiones a los integristas no fanáticos. Puede que sea el momento para que las masas árabes abandonen las quimeras y se fijen objetivos más realistas y útiles, en busca de la modernidad y el desarrollo. Esta toma de conciencia sólo puede realizarse con serenidad y paz interior, conciliando el ser y el porvenir, la pertenencia a la civilización árabe y la religión islámica por una parte, y la modernidad por otra.

Paradójicamente, uno de los obstáculos que impide esta toma de conciencia es la política de los dirigentes que se dicen renovadores. De entrada, el autoritarismo practicado en nombre de la modernidad, la convierte en sospechosa, a veces detestable. Por otra parte, muchos dirigentes comparten

con el ciudadano medio el sentimiento difuso de incompatibilidad entre Islam y modernidad. Dado que son a la vez musulmanes y modernos, tienen mala conciencia, sufren una contradicción fundamental y están atormentados por una especie de sentimiento de culpabilidad que les impide clarificar su discurso, defender su política y adoptar una actitud consecuente. Preocupados como están por permanecer en el poder a cualquier precio, optan por un discurso demagógico, que les lleva a combatir el integrismo por el integrismo. De ahí una política confusa, indefendible y estéril.

A este nivel, Túnez también es una excepción. Después de haberlo constatado, Jean Daniel, sagaz observador y gran conocedor del mundo árabe-musulmán, escribe: "Los tunecinos se están volviendo sinceramente musulmanes y sinceramente laicos. Desde mediados del siglo XIX, este país, que posee una de las tres mezquitas más antiguas del Islam (siglo IX), es a la vez un país de reformadores del Islam"¹¹.

La especificidad tunecina está recogida en la Constitución, aprobada en 1959 y todavía en vigor¹². El artículo 1 de esta Constitución afirma que "Túnez es un Estado libre, independiente y soberano; su religión es el Islam, su idioma el árabe y su régimen la república". Se puede discutir ampliamente si la expresión "su religión" se refiere al Estado o a Túnez. En efecto, a pesar de la ambigüedad aparente –los padres de la Constitución querían entonces disimular un poco su juego–, la expresión se refiere a Túnez. Esta explicación

se deduce de la lectura de los otros artículos de la Constitución y del conjunto de la legislación, así como de la política seguida por Túnez desde la independencia hasta nuestros días. El artículo primero contiene la manifestación de que el pueblo tunecino es mayoritariamente musulmán, y, paralelamente, la afirmación de que –a diferencia de Turquía, donde la Constitución plantea el principio de la laicidad a la francesa– el Estado tunecino no ignora la realidad sociológica ni algunas especificidades del Islam. Ello supone que el Estado debe hacerse cargo de la gestión de las mezquitas y de la enseñanza de la religión, pero, a diferencia de la mayoría de las Constituciones de los países musulmanes, no se dice que "el Estado es islámico", ni que "el Islam es religión de Estado", ni que "la sharia es la fuente del derecho", ni tampoco "fuente principal" o "una de las fuentes", ni siquiera una fuente "de interpretación" para el juez o "de inspiración" para el legislador. Al contrario, el artículo 5 afirma el principio de "la libertad de conciencia" y el artículo 6 el principio de igualdad entre "todos los ciudadanos" en derechos y deberes lo que es, como veremos, contrario a la sharia.

"Sinceramente musulmanes y sinceramente laicos", los tunecinos lo son porque han hecho una relectura del Islam que permite afirmar que éste puede conjugarse perfectamente con la democracia y los derechos humanos. Es decir que, correctamente interpretado, no es incompatible con la modernidad¹³. Estas afirmaciones tantas veces repetidas, pero pocas veces explicadas, necesitan una profundización a través del estudio de las relaciones entre el Islam y el Derecho (ca-

¹¹ Le Nouvel Observateur, 23-29 de octubre de 1997, p. 23.

¹² La Constitución tunecina fue objeto de numerosas modificaciones que no conciernen a las disposiciones que nos preocupan aquí.

¹³ A. Filali-Ansary, *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, Casablanca, ed. Le Fennec, 1997.

pítulo II), y el Islam y el Estado (capítulo III). No solamente veremos que esta conciliación es posible y deseable, sino que corresponde también a la lectura más fiel de la religión y más correcta de la historia. El que no haya sido así hasta ahora, es el resultado de una serie de acontecimientos que no tienen nada que ver con la esencia de la religión ni con el texto del Corán. Es el resultado de un lamentable malentendido histórico. Numerosos pensadores reformistas musulmanes lo demuestran una y otra vez desde hace un siglo y medio. Demostraciones convincentes aunque hayan permanecido incompletas y fragmentarias. En la mayoría de los países musulmanes, las voces de los musulmanes modernos no fueron escuchadas. Por miedo, demagogia o ignorancia, los gobernantes excluyen estas ideas de los programas escolares y enseñan, por el contrario, las teorías más tradicionales y anacrónicas, cuyo principal efecto es la desorientación de la juventud. Es el gran momento para cambiar radicalmente la política educativa y enseñar las nuevas teorías que concilian Islam y modernidad (capítulo IV). Previamente, es conveniente recordar los orígenes, la naturaleza y los objetivos del movimiento integrista internacional y la amplitud de los daños que ha causado hasta ahora (capítulo I), lo que prueba la importancia y urgencia de encontrar las soluciones más justas y apropiadas a este grave problema.

EL INTEGRISMO ISLÁMICO

“Nada hay más espantoso que la ignorancia activa”
Goethe

Violencia y oscurantismo

Desde 1992 hasta 1995, la ola de terrorismo integrista en Egipto causó la muerte de 984 personas¹. Las víctimas fueron, principalmente, egipcios coptos, pero también militantes demócratas, intelectuales y turistas extranjeros. Durante los tres años en los que estuvo interrumpido el proceso electoral en Argelia y su reanudación con la elección del presidente Liamine Zerual en 1995, el terrorismo y la reacción de las fuerzas del orden provocaron, según la mayoría de los

¹ Libération (Francia) del 26 de febrero de 1996, p. 8. Véase también: La Presse (Túnez) del 26 de diciembre de 1995, p. 1. La Organización egipcia de los derechos humanos ya había contado en 1995, 963 personas asesinadas, entre las cuales 333 lo fueron durante los diez últimos meses de 1995, afirmando que los fundamentalistas eran los mayores responsables de estos asesinatos, véase: Carta de la FIDH (Federación Internacional de los Derechos Humanos), nº16, diciembre de 1995- enero de 1996, p. 10 (en árabe). Por su parte, el gobierno egipcio declaró, en una conferencia de prensa el 11 de junio de 1997, que entre 1993 y 1997, el número de armas incautadas a los integristas por la policía alcanzó la cifra de 6.020 fusiles automáticos, 627 lanza-proyectiles, 48.000 fusiles de varios tipos y 10.000 pistolas. Véase La Presse (Túnez) del 12 de junio de 1997, p. 9.

observadores, no menos de 40.000, quizá 50 o 60.000 muertos. El número de víctimas habría alcanzado la cifra de 80.000 a inicios de 1998, según las estadísticas de Amnistía Internacional.

Paradójicamente, esta ola de violencia encontró al principio cierta comprensión en la clase política europea y americana, bajo el pretexto de que este terror correspondía a reivindicaciones populares no satisfechas por sus gobernantes. Se puede reprochar con razón a la mayoría de los regímenes de los países musulmanes su carácter no democrático. Quizá por este motivo muchos dirigentes integristas pudieron encontrar refugio en Occidente y fueron acogidos, a veces, con los brazos abiertos, en nombre de los principios humanitarios y del derecho de asilo político para los oprimidos y los combatientes por la libertad. Se beneficiaron de amplias posibilidades para celebrar sus mítimes, imprimir y distribuir su literatura de propaganda y organizar acciones que siembran el terror y la muerte en sus países de origen.

Desde entonces, los islamistas egipcios han perpetrado graves atentados, instigados por su ideólogo el jeque Abderrahman. Los integristas argelinos han intentado exportar la violencia a Europa. Las olas de atentados empezaron en Francia, en julio de 1995, y causaron decenas de muertos y heridos, todos víctimas inocentes de una ideología ciega y de un conflicto que les es totalmente ajeno. Incluso en Argelia cometieron sangrientos atentados contra extranjeros y particularmente contra religiosos cristianos, algunos de los cuales habían sido militantes por la independencia.

A partir de ese momento, el islamismo político, fuente de violencia, de terror y de injusticia, ha aparecido con su ver-

dadero rostro. La mirada complaciente de Occidente empezó a debilitarse seriamente. Europeos y estadounidenses retomaron el camino que ya habían recorrido respecto a la revolución iraní algunos años antes. Recordemos que, en un principio, esta revolución había suscitado la entusiasta admiración hacia este pueblo que, con las manos desnudas, había logrado derrocar una dictadura sanguinaria. Olvidamos que se realizaba en nombre de la religión lo que no presagiaba nada bueno. Hemos fingido ignorar que la experiencia histórica de toda la humanidad ha demostrado con creces que un gobierno religioso no puede ser democrático y que, si toda dictadura es condenable, la dictadura religiosa es la peor. Porque pretende controlar no sólo las relaciones políticas y sociales, sino también las actitudes individuales. No sólo los comportamientos, sino también las conciencias. Pronto, la política seguida por la República Islámica de Irán produjo el desencanto de sus simpatizantes. En 1985, Mesaud Radjavi, Presidente del Consejo Nacional de la Resistencia Iraní, publicó una lista con 10.300 ejecuciones efectuadas por el régimen de Jomeini, entre las cuales figuraban 18 mujeres embarazadas, 430 adolescentes y 54 candidatos al Parlamento en las primeras elecciones². Desde entonces, el número de víctimas no ha parado de crecer. Recordemos la célebre directriz del Ayatollah Jaljali, cuando era el jefe de la autoridad judicial, que instaba a los policías y a otros guardianes de la Revolución, a “rematar” a los manifestantes heridos, porque de nada servía detenerles, dado

² Ver la resolución de 158 parlamentarios británicos, en Le Monde, 9-10 de junio de 1985, p. 3.

que, de todas formas, serían juzgados, condenados a muerte y ejecutados al día siguiente. El Shah Reza Pahlavi, que en nada se parecía a un demócrata, nunca fue tan lejos. Al contrario, después de haber gobernado largo tiempo con mano de hierro, torturas y ejecuciones de militantes comunistas, demócratas o integristas, por las cuales la Savak se hizo tristemente célebre, y tras ordenar disparar sobre los manifestantes en los comienzos de la Revolución, el Shah dio marcha atrás ante la amplitud del desastre, prefiriendo expatriarse y dejar que la Revolución triunfara. Un innovador que reprime, a veces, lo hace con mano temblorosa, porque puede que vaya contra alguna de sus convicciones y piensa optar por el mal menor (en eso se equivoca porque la represión injusta es siempre un mal condonable). Un extremista religioso que opprime tiene buena conciencia; sus estructuras mentales están desprovistas de cualquier sistema de control y su cultura lo invita a ir siempre más lejos.

Los islamistas creen actuar según la voluntad de Dios. A ello se debe el que un terrorista argelino mate a un sacerdote blanco de nacionalidad argelina y antiguo luchador por la independencia, por la única razón de ser cristiano, o degüelle a una joven por el único motivo de que no lleva velo, o mate a un bebé porque es hijo de un policía. Este terrorista no piensa en lo terrible de su gesto sino que cree sinceramente, si es un simple militante de base, que gana, con su comportamiento, un lugar en el paraíso.

Poco importa que el integrista esté en el poder o en la oposición; poco importa que se oponga a un régimen autoritario o democrático; la violencia es para él un medio normal de acción, legitimado por el noble fin de la instauración del

Reino de Dios. Tanto más cuanto la violencia que ejerce le recuerda la *yihad*, de la que tanto se han vanagloriado ante él. Le enseñaron, por razones y según métodos que veremos más adelante, que es la mejor de las oraciones, el acto de devoción más bello, y que fue así como el Profeta consiguió triunfar contra los malvados infieles. Se trata del militante de base que es producto de un determinado caldo de cultivo, de una determinada historia y sobre todo de una educación específica. En cuanto a los dirigentes, que son también el resultado de idénticos factores, tienen suficiente inteligencia y distancia para medir la amplitud de sus fechorías y para disfrazar su ideología.

Los dirigentes islamistas han aprendido a hablar a Occidente con el lenguaje que entiende y le gusta, con toda razón: el de la democracia y los derechos humanos. Se trata de un fondo de comercio rentable, una buena cobertura. Sin embargo, por muy sólida que sea esta cobertura, no consigue ampararlo todo.

No puede cubrir los atentados, las emboscadas y los asesinatos provocados por los conflictos entre extremistas sunnies y shiíes en Karachi en 1995³. ¡Y sin embargo, el Gobierno paquistaní de entonces había salido de elecciones limpias! ¿Cómo cubrir este “gran avance técnico”, anunciado con orgullo por el Consejo Supremo Iraní de Justicia en febrero de 1985, que era la puesta a punto, por médicos e ingenieros iraníes, de una máquina eléctrica para cortar las manos del ladrón?⁴

³ Le Monde, 30 de junio de 1995, p. 13.

⁴ M.L. Bouguerra, Le Maghreb, periódico independiente de Túnez, nº70, 7 de junio de 1985.

Esta “joya tecnológica iraní” fue sin duda utilizada en abril del mismo año para la amputación de las manos de cinco ladrones, en la misma época en que dos personas acusadas de adulterio fueron ejecutadas por lapidación y otras 160 flageladas por distintos actos ilícitos.

Luego, estas prácticas han superado la fase experimental y se han generalizado. El nuevo código penal iraní, que entró en vigor el 9 de julio de 1996, instaura oficialmente la flagelación como una pena “normal” para diversos delitos políticos o de derecho común: en particular, 74 latigazos para la mujer que aparezca sin velo en un lugar público, 99 latigazos para quienes mantengan relaciones sexuales fuera del matrimonio, y la pena de muerte por lapidación para los que cometan el adulterio. Añadamos que la pena capital está prevista para cualquier ofensa al fundador de la República Islámica, el Ayatollah Jomeini, fallecido en junio de 1989 o a su sucesor el Ayatollah Ali Jamenei.

Por su parte, Hasan al-Turabi, en los pocos meses en los que fue Ministro de Justicia del gobierno de Numeiry en Sudán, aplicó 96 veces la pena de la amputación de la mano contra los ladrones, según las estadísticas de Amnistía International publicadas en 1986⁵. El mismo Turabi, convertido en ideólogo del nuevo régimen integrista de Sudán y que hoy actúa como jefe de la Internacional islámista, es entrevistado a menudo por las televisiones occidentales. Con el simpático aspecto que le da su barbilla blanca, su cara siempre sonriente y su excelente inglés, se complace en hablar de ciencias, de progreso, de democracia, de modernidad, de dere-

chos humanos, y es considerado por algunos occidentales como un intelectual integrista moderado. No obstante, nunca ha lamentado los crímenes que cometió cuando estaba a cargo de la justicia sudanesa, nunca ha pronunciado la menor autocritica respecto a la condena a muerte y ejecución, bajo el pretexto de apostasía, de su adversario político, Mahmud Mohamed Taha y, además, rindió homenaje a los autores del intento de asesinato, el 26 de junio de 1995 en Adis Abeba, del Presidente egipcio Hosni Mubarak, calificándolos de “grupo de muyahidín” (combatientes de la fe) que, según su expresión, “había perseguido al Faraón de Egipto”. Y añadió: “Alá quiere que el Islam reviva a partir del Sudán y que remonte el Nilo para limpiar Egipto de su deshonra”⁶. En cuanto a la suerte que reservan los integristas a las mujeres, es bien conocida. Numerosos libros han denunciado los sufrimientos infligidos al sexo femenino, tanto en países de islamismo militante como Irán, como en los de islamismo tradicional. Los integristas pueden siempre criticar estas pretendidas “obras de propaganda occidental”, pero no pueden convencer; sobre todo cuando las denuncias proceden de autores musulmanes que describen los malos tratos reservados, en algunos países musulmanes, a las esposas extranjeras⁷, o incluso peor, las escenas de lapidación⁸. El nuevo código penal iraní garantiza la impunidad al marido ofendido que sorprende a su esposa con su amante y los

⁵ Le Monde, 7 de julio de 1995, p. 5, “Los islamistas sudaneses saludan a los autores del atentado contra el Presidente egipcio”.

⁷ B. Mahmoody, *No sin mi hija*; Ed. Seix Barral, 1996.

⁸ F. Sahenjam, *La Femme lapidée*, ed. Grasset. Véase S. Zeghidour, “L’islam et la loi des hommes: la femme infidèle”, Le Nouvel Observateur, 25-31 de octubre de 1990, p. 76.

⁵ Boletín A.I. abril de 1986.

mata. En cualquier caso, estaban destinados a ser ejecutados; y morir de un disparo o incluso de una cuchillada es seguramente menos terrible que la muerte por lapidación. Recordemos que, según los ulemas (doctores de la *sharia*), durante la lapidación, no se deben tirar piedras grandes porque pueden matar demasiado rápido; hay que lanzar solamente chinas y pequeñas piedras para prolongar al máximo el sufrimiento antes de la muerte. A la inversa, este mismo derecho de matar no se concede a la mujer ofendida. ¡Qué importa, no es más que una mujer! Además, su marido puede engañarla de la forma más legal del mundo con una segunda, una tercera y una cuarta esposa. Y aunque ya tenga cuatro, siempre podrá decir, a aquella de sus esposas que lo haya sorprendido *in fraganti*, que acababa cinco minutos antes de repudiarla (para ello, no se precisa de ninguna formalidad en el derecho musulmán, ni siquiera la información de la esposa repudiada) y de contraer matrimonio con la amante actual.

Por otra parte, desde la *fatwa*⁹ de Jomeini en la que condenó a muerte y prometió una fuerte recompensa para quien matara a Salman Rushdie, autor de los *Versos Satánicos*, la opinión pública internacional sabe a qué atenerse con respecto al concepto integrista sobre las libertades de opinión y de expresión. Y a través de la suerte reservada a la minoría baháí en Irán, que sufrió todo tipo de vejaciones antes de ser perseguida y reprimida, podemos hacernos una idea del concepto integrista sobre la libertad de conciencia. En un in-

forme de 1995¹⁰, Abdelfattah Amor, ponente especial de Naciones Unidas sobre la tolerancia religiosa, observa que, desde 1979, aproximadamente 10.000 funcionarios bahaís han sido excluidos de la función pública sin que se les reconocieran sus derechos a la jubilación para la cual habían cotizado, y que como mínimo 201 fueron ejecutados¹¹. Y para liquidar esta minoría en el futuro, el Consejo Cultural Revolucionario Supremo dio la directriz según la cual los niños de las familias bahaís no son admitidos en la enseñanza primaria o secundaria sino en escuelas con “fuerte y militante ideología religiosa”¹², es decir islámicas. Difícilmente pueden recibir enseñanza superior dado que el acceso a la universidad está supeditado a la superación de un examen de conocimientos religiosos¹³. Sabemos que este examen, instaurado poco después de la Revolución, permitió excluir a más de la tercera parte de los estudiantes, a saber, todos aquellos que cometieron la imprudencia de no hacer gala de un islamismo militante.

Las declaraciones de Ali Belhaj, líder integrista, durante la campaña para las elecciones legislativas argelinas de 1991, afirmando que la democracia es un invento occidental ajeno al Islam y *haram* (pecado) y que estas elecciones, que pensaba ganar, serían “las últimas en Argelia”, desagradaron profundamente a los propagandistas islamistas, porque desvelaban el fondo de su pensamiento, el contenido de su doctrina que se ingenian en enmascarar.

¹⁰ Visite en République islamique d'Iran, 9 de febrero de 1996.

¹¹ Id., p. 16 y 17.

¹² Id., p. 16.

¹³ Id., p. 12.

⁹ Interpretación religiosa que, si emana de un gran autor, puede crear una regla del derecho musulmán.

En realidad, tanto el argelino Belhaj como el iraní Jaljali, con su absoluto oscurantismo, su espíritu bruto y sin florituras, tienen la inmensa calidad de la franqueza y de la claridad. Es una enorme ventaja respecto al sudanés Turabi o al tunecino Gannushi quienes, aún pensando exactamente lo mismo, se han dedicado desde hace años a enmascarar su doctrina totalitaria con un barniz democrático. Los discursos de estos últimos han creado una cortina de humo capaz de despiistar a los observadores insuficientemente prevenidos. De ahí la obligación por parte de los militantes demócratas, de las feministas y de todos los republicanos, de realizar un largo trabajo de explicación, de recurrir a los tesoros de la pedagogía para desvelar el doble discurso, rascar el barniz para que el árbol no esconda el bosque. El gran número de demócratas y militantes de la causa femenina asesinados en Argelia, por el hecho de haber criticado a los integristas, demuestra hasta qué punto les molestó el desenmascaramiento de su ideología.

Hoy, las cosas están relativamente claras. El proyecto de sociedad por el que luchan los integristas es el del totalitarismo religioso, donde serán anuladas todas las libertades colectivas e individuales, quebrantados los impulsos de creación literaria o artística, prohibidos los debates intelectuales, maniatados los espíritus y, además, en el que las mujeres serán oprimidas. En una palabra, sería el retorno a la Edad Media –o a nuestros “siglos oscuros”–, con los coches y los ordenadores. Como si una sociedad atrasada pudiera recibir y digerir realmente los progresos técnicos mientras permanece paralizada en el plano de las costumbres, de las ideas y de los comportamientos.

Uno de los errores que en su análisis cometan los integristas es pensar que el retraso de las sociedades musulmanas es solamente tecnológico. El retraso tecnológico no puede ser aislado de otros factores, políticos, económicos, sociales y culturales. La interdependencia entre estos distintos factores hace que el retraso sea global. Es lo que los reformadores nunca han dejado de afirmar desde los comienzos del renacimiento musulmán y lo que los conservadores no han querido admitir jamás.

Conservadores y reformadores

No hay ninguna vergüenza en reconocer este atraso. Es un hecho evidente. Prueba de ello es que fuimos colonizados. Por supuesto, fuimos colonizados porque hubo colonizadores, es decir, Estados más fuertes que nosotros que, por afán de dominación y lucro, se permitieron ocupar nuestras tierras y avasallar nuestros pueblos. Sin embargo, el espíritu de dominación y de lucro de los colonizadores no fue la causa principal. Desgraciadamente es casi una ley de la historia humana que, cada vez que el equilibrio de fuerzas entre dos vecinos se rompe, de una u otra forma, el fuerte siempre termine dominando al débil. ¿Acaso no ocupamos nosotros también, hace tiempo, España, Sicilia y el sur de Francia...?

La otra causa de la colonización, probablemente la esencial, la más interesante de estudiar y cuya crítica es la más fecunda, es que fuimos colonizados porque nos habíamos vuelto colonizables. La cuestión esencial es saber por qué las sociedades musulmanas, después de haber conocido una edad de oro, entraron en un proceso de decadencia. O, retomando la expresión de los pensadores del renacimiento árabe-islámico

del siglo XIX e inicios del XX, “¿por qué ellos (los europeos) han progresado y nosotros retrocedido?”. Una cuestión fundamental pero raras veces planteada en nuestros días, porque es dolorosa. En efecto, cualquiera que sea la respuesta, cualquiera que sea la causa de nuestro atraso, económico, social, religioso, cultural o educativo, tiene que ver con nosotros mismos, con nuestra cultura, con nuestro comportamiento; será una respuesta de autocrítica, una respuesta de autoacusación y, por consiguiente, dolorosa. Es mucho más fácil acusar a los otros, hacer recaer la responsabilidad sobre los demás, sobre todo cuando, efectivamente, no son inocentes.

Desde los reformadores del siglo XIX, Rifaa Tahtaoui en Egipto, Jereddine en Túnez, y los pensadores que les sucedieron, desde los movimientos de modernización como los Jóvenes Turcos y los partidos de liberación nacional, el problema estaba ya correctamente planteado: lo imperativo para las sociedades musulmanas era tomar conciencia del atraso acumulado desde el siglo XV, aprender lenguas extranjeras y abrirse a los pueblos que nos habían adelantado tanto en el ámbito de las ciencias exactas y de la tecnología como en el de las ideas y en el de los sistemas políticos, y hacer evolucionar nuestros conceptos filosóficos y nuestra cultura con un esfuerzo de *iytihad*, que nos permitiera adaptarnos a los nuevos tiempos, siendo a la vez nosotros mismos. No es ningún pecado inspirarse en lo que hacen los otros. ¿Acaso no hicieron lo mismo los europeos, en sentido opuesto, cuando su situación lo exigía?

No olvidemos que uno de los factores esenciales del Renacimiento en Europa fue el descubrimiento del legado griego, y este descubrimiento se produjo gracias a los árabes que

tradujeron y enriquecieron la filosofía y las ciencias helenísticas. Por ejemplo, las cifras árabes, utilizadas hoy en el mundo entero (excepto los árabes del Mashreq¹⁴), fueron introducidas en Europa en el siglo X por Silvestre II, primer Papa francés y “admirador de la civilización árabe-islámica”¹⁵. No es más que un ejemplo significativo entre otros muchos. Raras veces se cuestiona la aportación de Averroes al nacimiento del racionalismo en Europa. Al final de la Edad Media, la traducción científica, especialmente en matemáticas, en astronomía, en medicina..., se hacía principalmente del árabe al latín.

Desgraciadamente, Averroes (Ibn Rushd en árabe) fue oprimido, silenciado en su propia hogar y sus libros fueron pasado de las llamas. Fue víctima de los oscurantismos de su época. Sin embargo, los gérmenes de su pensamiento florecieron en otro lugar. Así, Ibn Rushd no ha sido conocido hasta ahora sino como Averroes¹⁶. Él desarrolló la idea –piedra angular de todo pensamiento moderno– de que la razón humana tenía un papel esencial que desempeñar, al lado de los textos, revelados para poder comprenderlos e interpretarlos. Hoy esto puede parecer evidente, pero para la época, cuando las religiones, todas las religiones, dominaban todas las ciencias y todo el pensamiento, constituyendo un serio freno a la investigación, las ideas de Averroes fueron revolucionarias. Es evidente el parentesco entre sus teorías y las de

¹⁴ En los países del Mashreq, se utilizan cifras de origen indio que se califican de cifras árabes. En cuanto a las cifras que Occidente utiliza y que califica de “números árabes”, son llamadas en Oriente cifras europeas.

¹⁵ J.-P. Péroncel-Hugoz, *Le Monde*, 9-10 de junio, 1985, p. 2.

¹⁶ FF. Charfi, *revista Alliage* (Francia), nº 22, 1995, p. 7.

su coetáneo, el pensador judío Maimónides, y las que más tarde serían desarrolladas por santo Tomás de Aquino para el pensamiento cristiano.

Es una constante de la historia que las distintas civilizaciones se hagan préstamos unas a las otras; el progreso humano es fruto de la síntesis de distintas contribuciones. Entonces, si nosotros hemos prestado en el pasado, ¿por qué no podríamos hoy tomar prestado? Deberíamos hacerlo sin el menor complejo. Para ello, es necesario admitir nuestro atraso, cuestionarnos a nosotros mismos, agitar nuestras costumbres, nuestras certidumbres y nuestra comodidad intelectual. La mayoría de las veces el cambio exige sufimientos, desgarros.

En Túnez –como probablemente en cualquier otro sitio–, desde hace un siglo y medio y hasta nuestros días, la vida política ha oscilado entre dos polos, una lucha incesante y a veces encarnizada entre dos fuerzas principales, la de la acción y el progreso y la del conservadurismo y el inmovilismo.

Cuando Jereddine¹⁷, el fundador del Túnez moderno, tomó conciencia de nuestro atraso y decidió actuar para que despertáramos, escribió un libro en 1868¹⁸, en el que describió todos los progresos científicos, económicos, sociales, culturales y políticos, realizados en Europa, con la finalidad de incitar a los tunecinos a abrirse al mundo, a través del apren-

¹⁷ Ver M. Smida, *Khéreddine ministre réformateur, 1873-1877*, Maison tunisienne de l'édition, 1970. Véase también J. S. Van Krieken, *Khéreddine et la Tunisie 1850-1881*, ed. Brill, Leiden y traducción al árabe por B. B. Slama, ed. Sahoun, Túnez, 1988.

¹⁸ La dirección más segura para conocer el estado de las naciones (en árabe), reedición por la Fondation Nationale, Cártago, 1990, traducido con el título *Essai sur les réformes nécessaires aux Etats musulmans*, por M. Morsy, traducción reeditada en 1987 por Edisud.

dizaje de las lenguas extranjeras y de las nuevas ciencias. Al mismo tiempo, constató que en Túnez no había ni vida política ni vida intelectual, porque existía un único polo, la Universidad religiosa, la Zituna, que vivía encerrada en sí misma y fuera del tiempo, donde se enseñaba solamente la *sharia* (derecho musulmán), la historia del Profeta y la gramática árabe, con un contenido y métodos que no habían cambiado desde hacía siglos.

Cuando, en 1873, Jereddine fue nombrado Primer Ministro, emprendió varias reformas, siendo la principal de ellas la creación del Colegio Sadiki, con la misión de enseñar idiomas extranjeros y ciencias exactas. Al mismo tiempo, no desesperando de la Zituna, decidió reformarla y ordenó la modificación de sus programas y de su modo de funcionamiento. No obstante, mientras la creación de la Sadiki fue efectiva, la decisión de reformar la Zituna quedó en papel mojado, debido a la inercia de sus profesores¹⁹.

Desde entonces y hasta la independencia, ochenta años más tarde, los tunecinos instruidos se dividían en dos grandes familias: los *sadikianos*, armados de una doble cultura y abiertos a la modernidad, y los *zitunianos*, encerrados en el arabismo y en el espíritu conservador. Cuando, en 1905, Abdelaziz Thaalbi escribió su primer libro, *El espíritu liberal del Corán*²⁰, en el que hacía un llamamiento a favor de la instrucción de las jóvenes y de la supresión del tradicional velo para las mujeres, recibió una calurosa acogida por parte de los *sadikianos* y la oposición feroz de la Zituna y

¹⁹ Ver sobre este tema N. Sraieb, *Le Collège Sadiki*, ed. Alif, Túnez.

²⁰ Reedición bilingüe (árabe y francés), Dar el Gharb El islami, Túnez, 1985.

sobre todo de sus profesores. Cuando, en 1929, Tahar Haddad publicó su libro *Nuestra mujer en la sharia y en la sociedad*²¹, en el que hacía un llamamiento a favor de la emancipación de la mujer, provocó el entusiasmo de los sadikianos y la cólera de los zitunianos²², hasta tal punto que el profesorado de esta Universidad donde había estudiado el autor, se reunió y decidió castigarlo retirándole su título.

El movimiento nacional tunecino estuvo dirigido por sadikianos, quienes, una vez conquistada la independencia, construyeron el nuevo Estado y dirigieron una política de modernización de la sociedad y de las estructuras estatales, especialmente a través de la supresión de los tribunales religiosos de los *waqf* (los muy numerosos bienes de manos muertas con estatuto religioso) y de la promulgación del Código del Estatuto Personal que abolió la poligamia y la repudiación, medidas que provocaron la oposición de la mayoría de los jefes de la Zituna y de la magistratura religiosa. Sin embargo, esta oposición, expresión del conservadurismo multisecular de aquella Universidad, permaneció confinada en los reducidos círculos de la ciencia islámica y tuvo poco impacto popular.

Hoy, el movimiento integrista recupera la antorcha del viejo conservadurismo zituniano con la misma referencia –la religión tal como se entendía hace mil años– y las mismas consignas: oposición a la emancipación de la mujer y a la mo-

dernización de la sociedad, apego al arabismo y a la cerrazón cultural. Pero con otro tipo de dirigentes y otros métodos de acción.

Los antiguos dirigentes zitunianos provenían de clases favorecidas y aristocráticas. Con elegante y refinado verbo, enseñaban su ciencia a los estudiantes. Siempre próximos al poder, lo detentara quien lo detentara, intentaban influenciarlo en el sentido de su tradición cultural. Sin embargo, lo hicieron cada vez con menos convicción, ya que, en el fondo, no eran unos ilusos. Comprendieron que el desenlace sería fatal y todos salvaron lo que pudieron enviando sus hijos a la escuela moderna para asegurarles un buen futuro. Sabiéndose condenados de antemano, perdieron la batalla sin haberla entablado realmente.

Por el contrario, los dirigentes del integrismo actual provienen generalmente de clases populares. Tienen unos horizontes personales y profesionales menos prometedores. Se dirigen a las capas populares más desfavorecidas y no retroceden ante los medios violentos.

En suma, perdimos en el cambio, porque las buenas maneras, los suaves procedimientos y la erudición dejaron el sitio al espíritu zafio, a la violencia y a los escasos conocimientos. Sin embargo, la referencia ideológica y los objetivos sociopolíticos son exactamente los mismos. Entre el conservadurismo erudito y el conservadurismo popular, la filiación es evidente. Para las fuerzas de progreso, ahora que poseemos conquistas que defender, el combate debe continuar más que nunca.

En el fondo es el mismo combate que enfrentó a los patriotas contra los colaboracionistas a principios del siglo

²¹ Maison tunisienne de l'édition, 1972.

²² Véase A. Dor'i, *La vie de Tahar Haddad*, Maison tunisienne du livre, Túnez, 1975 (en árabe).

XX, a los progresistas contra los conservadores a mediados de ese mismo siglo, y hoy día, a los renovadores contra los integristas. Ha sido siempre el combate de la apertura contra la cerrazón, de la acción contra el inmovilismo. Sin embargo, ha adoptado distintas formas según las circunstancias, y cada vez, ha cristalizado en algunas cuestiones específicas.

A principios de siglo, el problema esencial era la actitud ante el colonizador. El Movimiento Nacional en Túnez fue fundado y dirigido desde el primer día hasta la independencia por militantes que se llamaban patriotas o nacionalistas, pero que hoy llamaríamos modernos, habida cuenta de su formación y de sus concepciones políticas y sociales. Los diecisiete miembros fundadores del periódico militante *Al-Hadhira*, creado en 1888, o sea siete años después de la instauración del protectorado en Túnez, eran casi todos sadikianos, es decir, de formación moderna²³. Este periódico, que se mantuvo hasta 1911, fue el portavoz de la élite de transición que elaboró la política de la *intelligentsia* tunecina frente a la autoridad colonial y que formuló las primeras reivindicaciones políticas, económicas, culturales y en materia de educación.

Béki Harmassi, que estudió la formación y el papel de la élite tunecina bajo el Protectorado, se interesó en la trayectoria de los dirigentes del Movimiento Nacional. Al estudiar la formación de estos últimos, destacó que, de los 39 dirigentes más importantes, 38 habían recibido una formación moderna, mientras uno sólo era de formación tra-

²³ Véase A.E. Aribi, tesis, Facultad de letras, Túnez.

dicional, de la Zituna²⁴. Estos dirigentes tuvieron que luchar, durante todo el periodo colonial, en dos frentes, contra el colonizador para afirmar la identidad nacional y defender los intereses del pueblo tunecino, y contra las fuerzas tradicionales para afirmar la necesidad de abrirse al mundo y aprovechar la ciencia y la experiencia de los otros. Los integristas de hoy son los herederos y los continuadores de las fuerzas de resistencia al progreso que ha conocido Túnez durante su historia reciente.

Conservadurismo militante

Ya en 1904 en El Cairo, cuando Mohamed Abdu y Rachid Rida abogaron en favor de tímidas reformas en su revista, *al-Manar*, los ulemas de la Zituna se reunieron y pidieron al gobierno tunecino de la época, es decir, a las autoridades del Protectorado, la prohibición de esta publicación en Túnez; esta revista, según decían, ataca el maraboutismo, quiere reabrir la puerta del *iyyihad* y expresa opiniones distintas a las contempladas en las cuatro escuelas ortodoxas. “La revista *al-Manar*, añadían, encuentra lectores entre los jóvenes estudiantes de la Mezquita Mayor de Túnez y terminará, si no se tiene cuidado, por inculcarles ideas contrarias a la sana doctrina ortodoxa”²⁵.

En la misma petición, reclamaban el derecho de censura sobre cualquier artículo de carácter religioso que se publicara en Túnez. Estos mismos jeques, que escribían artículos en

²⁴ B. Harmassi, *Etat et société au Maghreb*, ed. Anthropos, París, 1975, p. 133. Véase también: N. Sraïeb, *Le Collège Sadiki*, p. 296-297.

²⁵ Véase la traducción francesa de esta petición en Rawafid, nº 2, 1996, p. 93 a 97.

los periódicos tunecinos para criticar las tesis de *al-Manar*, afirmaban por otra parte que la tierra no es redonda y no gira alrededor del sol; esto sería contrario al Corán²⁶.

Hubo afortunadamente, de vez en cuando, algún zituniano de viva inteligencia, libre pensador, que tuvo el valor de salir fuera de los trillados caminos y de proponer innovaciones. Todos los que tuvieron la temeridad de cometer tales imprudencias fueron blanco de los anatemas de la aristocracia zituniana. Tanto es así que el consejo del Charaa de Sfax pidió, y consiguió en 1902, la destitución y retirada de su título de profesor de la Mezquita Mayor al reformador Mohamed Chaker, discípulo y amigo del egipcio Mohamed Abdu quien, como él, condenaba el culto a los santos y la veneración de reliquias²⁷.

Más tarde, cuando Tahar Haddad hizo un llamamiento a favor de la emancipación de la mujer, la Zituna reaccionó en su contra, condenando sus tesis y publicando un libro refutándolas, escrito por uno de los profesores ortodoxos²⁸. La Universidad egipcia al-Azhar hará exactamente lo mismo contra Ali Abderrazak, el autor del célebre libro *El Islam y los fundamentos del poder*, que la historia recordará como una de las obras fundamentales del reformismo musulmán, probablemente la más importante del siglo XX.

La Zituna se sumó a este coro, con la pluma de uno de los suyos²⁹.

Pero la reacción más dura se dirigió contra el futuro fundador del partido al-Destur, Abdelaziz Thaalbi. Este último empezó a desarrollar sus ideas en 1895, en su periódico *Sabil Errachad*. Un año después, el periódico fue prohibido bajo la presión de los notables de la Zituna³⁰. Thaalbi se limitó entonces a propagar sus ideas oralmente, en los zocos y en los cafés, donde no tuvo reparos en criticar a los santos y sobre todo al más popular de ellos en esa época, Sidi Abd-elkader³¹. Cuestionaba también la versión idealizada de la historia del Islam, tal como se enseñaba en la Zituna, al afirmar, por ejemplo, que “el califa Utman fue el primero en instaurar el despotismo y la arbitrariedad en el gobierno islámico”³², estigmatizando los métodos y el contenido de la enseñanza de la Zituna, calificándola de “inoperante”, de “ciencia vana”, que forma “un proletariado intelectual”, mientras que es preferible “formar artesanos con un mínimo de conocimientos pero con un saber que les permita ganarse la vida, en vez de crear seudo-intelectuales...”³³. Se atrevió sobre todo a denunciar a la aristocracia zituniana, al afirmar que su enseñanza “deforma la inteligencia en vez de enriquecerla con conocimientos”³⁴, o criticar su “corrupción”

²⁶ Tili Ajili, “Los conservadores y los movimientos reformistas en Túnez entre 1896 y 1914” revista Rawafid (en árabe), 1996, nº 2, p. 61, Instituto superior de historia del movimiento nacional, Túnez.

²⁷ A. Kraiem, “Le premier procès d'Abdelaziz Thaalbi (juillet 1904)” en Revue d'histoire maghrébine, nº 41-42, junio de 1986, p. 112. Véase también B. Abdelkafi, Essabah (periódico tunecino en árabe) del 4 de abril de 1963.

²⁸ M. S. Mrad, *Le Deuil sur la femme de Haddad*.

²⁹ M. T. Ben Achour, Critique scientifique du livre “L'Islam et les fondements du pouvoir”, Túnez, 1925.

³⁰ T. Ajili, op. cit., 104.

³¹ C. Benattar, “Souvenirs du Palais”, Le Petit Matin (periódico tunecino), 31 de agosto de 1935, 3.

³² A. Kraiem, op. cit. pp. 104.

³³ C. Benattar, op. cit. 1 de septiembre de 1945.

³⁴ Benattar, op. cit.

y su “incultura”³⁵. A partir de este momento, se constituyó, en 1904, una coalición entre los jefes de las cofradías, en particular los Issauia³⁶, y los jeques de la Zituna, es decir, entre los líderes del Islam popular y los del Islam oficial³⁷. Los primeros organizaron manifestaciones para intentar lincharlo. Los segundos, las gentes del Charaa, reunieron en Asamblea a las dos cámaras, malikí y hanafí, para examinar el asunto Thaalbi, y lo convocaron para juzgarlo³⁸. Se disponían a condenarlo a muerte por blasfemia y apostasía³⁹. Se dice incluso que la condena fue efectivamente pronunciada⁴⁰. Esto no es cierto. Fue entonces cuando las autoridades francesas intervinieron para declarar incompetentes los tribunales religiosos y confiar el acusado a la Driba (tribunal no religioso), que, para calmar los ánimos, lo condenó a dos meses de prisión.

Thaalbi declaró ante el tribunal: “Las opiniones que profeso no están ni en lo más mínimo en contradicción con los principios religiosos. Pretenden solamente despojar la religión musulmana de todo aquello que la ignorancia, el fanatismo y el afán de lucro le añadieron, así como devolverle la pure-

³⁵ Kraiem, op. cit. p. 110.

³⁶ Ibid., p. 107.

³⁷ En este sentido: L.L. Al Ghoul, *L'Islam des confréries et les changements sociaux à l'époque coloniale 1881-1934*, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de Túnez, 1990, p. 138.

³⁸ Véase la carta del Delegado de la Residencia General de Francia en Túnez en el Ministerio de Asuntos Exteriores con fecha del 25 de julio de 1904, en Wathaïq, nº 19, 1993, p. 37.

³⁹ Kraiem, op. cit., p. 106.

⁴⁰ Wathaïq, nº 13, 1990, p. 26; y Benattar, op. cit., Le Petit Matin, 31 de agosto de 1935, p. 3.

za original que le dio su poder”⁴¹, y añadió “ojalá sea la última víctima sacrificada en el altar del fanatismo”⁴². Se diría estar oyendo a un demócrata musulmán contemporáneo, que lucha contra los integristas en cualquiera de las regiones del mundo islámico.

No es ninguna casualidad que la condena de Thaalbi, deseada por los jefes religiosos, fuese aprobada en su tiempo por el líder de los colonialistas, V. De Carnière⁴³.

Los zitunianos eran conservadores, pero ello no impedía cierta comprensión cada vez que la administración colonial lo exigía. Cuando se promulgó el decreto sobre los bienes raíces de 1885, destinado a facilitar la colonización agrícola, el estatuto de la tierra y los diferentes regímenes de propiedad estaban regidos por el derecho musulmán. Con vistas a la aplicación del decreto, se plantearon un cierto número de problemas jurídicos de carácter más o menos religioso. La autoridad colonial necesitaba de *fatwas* para que los colonos franceses pudiesen ocupar tierras con el estatuto *enzel*, *kerdar*, etcétera. Se encontraron profesores de teología, *muftis* y jeques “El Islam” que dictaron las *fatwas* requeridas⁴⁴.

Durante la Primera Guerra Mundial, las autoridades del Protectorado movilizaron a jóvenes tunecinos para combatir y sobre todo para realizar trabajos agrícolas en Francia, donde hacía falta mano de obra, al estar los jóvenes franceses en el frente. Estos jóvenes musulmanes debían romper el ayu-

⁴¹ Benattar, op. cit.

⁴² La Dépêche tunisienne del 24 de julio de 1904.

⁴³ Benattar, op. cit., Le Petit Matin, 1 de septiembre de 1935.

⁴⁴ T. Ajili, op. cit. pp. 64-67.

no del ramadán para que su trabajo fuese rentable. El jeque “El Islam” –hanafí– de la época promulgó la *fatwa* solicitada al respecto⁴⁵. Al inicio de la Segunda Guerra Mundial, los soldados tunecinos del ejército francés recibirán la misma autorización mediante una *fatwa* del jeque “El Islam malikí”⁴⁶. Cuando, al inicio de los años treinta, los dirigentes del movimiento nacional organizaron una campaña de denuncia de las naturalizaciones francesas de cuadros tunecinos, uno de los grandes notables de la Zituna sugirió a las autoridades coloniales solicitar una *fatwa*. Ésta fue dictada por los dos consejos del Charaa, hanafí y malikí⁴⁷. Este tema tenía entonces una considerable carga emocional. Para apreciarla, recordemos que, en el primer código de la nacionalidad de Túnez independiente, el legislador se sintió obligado a decidir en el párrafo 3 del artículo 30 : “el tunecino que adquiera voluntariamente una nacionalidad extranjera... deberá abandonar el territorio tunecino”. No será hasta 1975 cuando, sosegadas las pasiones, esta disposición será derogada.

Por supuesto, cualquier generalización es abusiva. Muchos antiguos zitunianos fueron patriotas militantes y muchos antiguos sadikianos sirvieron a la administración colonial y colaboraron con ella. Los estudiantes zitunianos fueron siempre una fuerza de oposición apreciable contra el colonizador y escribieron, con sus innumerables huelgas, manifestaciones y otras acciones, gloriosas páginas en la lucha por la independencia.

⁴⁵ Ibid., p. 67.

⁴⁶ Ibid., p. 67, nota 84.

⁴⁷ Informe para el Quai d’Orsay (M.A.E. francés) del Residente general de Francia en Wathāiq, nº 1 Instituto superior de historia del Movimiento Nacional, Túnez.

Respecto a la propia institución, la Zituna, creada hace más de mil años, es una de las más antiguas universidades del mundo. Tuvo su momento de gloria durante la primera mitad de su existencia con la considerable influencia que ejerció en el conjunto del mundo árabe y especialmente en el Magreb. Sin embargo, desde hace dos o tres siglos, adormecida, estancada, se convirtió en bastión del conservadurismo. Se encerró en sí misma, ignorando soberanamente cuanto pasaba en el mundo y todo lo que no concernía al derecho, a la historia musulmana y a la gramática árabe. Incluso en lo referente al Islam, únicamente permaneció apegada a las concepciones más dogmáticas. Cuando, de vez en cuando, un reformador salía de sus filas, se apresuraba a rechazarlo inmediatamente. En el fondo, siguió el movimiento de decadencia de toda la sociedad, de todo el país.

Entonces, ¿fue víctima o partípate de esta decadencia? Es difícil contestar. Sin embargo, cuando se piensa que la élite suele tener un papel determinante en la evolución de la sociedad, y que los zitunianos constituyeron durante mucho tiempo la élite del país, no se les puede exonerar de toda responsabilidad. En cualquier caso, es un hecho innegable que, en general, fue la élite con formación moderna la que condujo la lucha por el progreso y por la independencia; mientras que los ulemas, los que podríamos llamar el clero musulmán tunecino, vivían en buena inteligencia con la colonización⁴⁸. Según la

*⁴⁸ Es lo que Abdemayid Charfi llama la *mohadana* de los jeques de la Zituna; véase R. Mellouli, *Modernité et progrès, Débat d'idées*, Túnez, p. 51. En su periódico clandestino de prisión, Ennokta, editado en 1954 por los militantes patriotas encarcelados en la prisión civil de Túnez, estos últimos hablaban de los hombres de religión en la rubrica “Los enemigos están entre nosotros”. Véase: Ennokta por L. Adda, en Rawafid, nº 2, 1996, p. 5.

expresión de un historiador tunecino⁴⁹, la Zituna fue “cómplice y entorpecedora”; cómplice por aceptar el orden colonial y por colaborar con él, y entorpecedora por oponerse a cualquier evolución. En su conjunto –lo que no excluye algunas excepciones–, los ulemas trataban de preservar sus intereses personales y maniobraban para oponerse a cualquier cambio, cualquier innovación, y mantener los tribunales religiosos y la fidelidad a la *sharia*. Como entusiastas partidarios del conservadurismo y de la vuelta a la *sharia*, los integristas de hoy son sus dignos herederos.

El programa de los integristas

En un contexto hoy muy diferente, en circunstancias nacionales, internacionales, sociales, económicas y culturales, que nada tienen que ver con la situación de los países musulmanes en el siglo XIX, encontramos exactamente la misma situación: la única verdadera reivindicación de los movimientos integristas es la afirmación del carácter religioso del Estado y la aplicación de la *sharia*. La liberación del hombre, en particular a través de la afirmación de su libertad de conciencia, la emancipación de la mujer y el desarrollo, es decir lo que más necesitan los pueblos musulmanes, siguen siendo objetivos completamente ajenos a sus preocupaciones.

En el ámbito económico, la revolución en Irán ha sido una verdadera catástrofe para el pueblo iraní. La fuga de cerebros alcanzó proporciones alarmantes; más de un millón de cu-

dros iraníes huyeron del infierno impuesto por los “guardianes de la Revolución”. La fuga de capitales no fue menos importante. Se estiman en unos 180.000 millones de dólares los activos iraníes en el extranjero. La renta per cápita es la mitad de lo que era antes de la Revolución⁵⁰. Entre 1979 y 1989, la población pasó de 38 a 53 millones. Durante este mismo periodo, el PIB cayó en un 50 %, el rial, moneda nacional, perdió el 1.800 % de su valor respecto a las divisas fuertes, las inversiones disminuyeron en un 35 % y el paro alcanzó el 48 % de la población activa, siendo mucho menor en la época de la monarquía⁵¹.

El ejemplo afgano es también elocuente. En su lucha contra el comunismo, los Estados Unidos cometieron el error estratégico de financiar y armar a los integristas de este país. Esta guerra santa causó más de un millón de muertos⁵², y es muy significativo el hecho de que continúe. Sin embargo, las tropas rusas evacuaron el país en 1989 y el régimen comunista cayó en 1992. ¿Por qué entonces siguen los combates tantos años después? Con un trasfondo étnico propio de una sociedad tribal, son motivos religiosos los que animan a los combatientes de las distintas facciones. Messaud, el combatiente en nombre de Dios que deshizo el ejército rojo, fue, desde su toma del poder, rechazado y combatido a su vez por Hakmatyar, todavía más fundamentalista: estos dos jefes fueron a su vez combatidos por los talibanes, integristas aún más intransigentes. Las luchas intestinas, los conflictos

⁴⁹ H. Abdessamad, “La résistance face à la question de la réforme de l’enseignement zitounien (1930- 1933)”, en Les Mouvements politiques et sociaux dans la Tunisie des années 1930, Actas del 3º seminario sobre la historia del Movimiento nacional, Túnez, CNUST, 1987, p. 805.

⁵⁰ Véase, sobre todos esos temas, el Financial Times citado por el boletín del USIS del 11 de mayo de 1996.

⁵¹ Véase P. Balta. *L'Islam*, Le Monde éditions, París, 1997, p. 168.

⁵² Véase B. Philip, Le Monde, 27 de marzo de 1996.

entre jefes de clanes son características de quienes no tienen ni proyectos ni programas. Nada más vencer a sus adversarios, los talibanes impusieron a la población el régimen religioso más riguroso e inhumano que existe hoy en el mundo. Para convencerse, basta con leer “los dieciséis mandamientos de los talibanes”⁵³. Encontramos, por ejemplo, que “a las mujeres les está prohibido trabajar (excepto al personal médico) y salir a la calle sin estar cubiertas de arriba a abajo con el *chadri* (el velo), expresamente se especifica que el “chador iraní es insuficiente” porque deja ver la cara; e incluso que “está prohibido poseer cintas de vídeo y escuchar música”.

Los talibanes no se contentaron con anunciar las nuevas leyes. Pasaron a la acción en los primeros días. Así, algunos afganos fueron condenados a penas de flagelación y de prisión por haber “escuchado música profana”⁵⁴. Ahora, la única distracción en Afganistán son las “fiestas” organizadas para la lapidación de las mujeres adulteras y sus cómplices. Según escribe *The New York Times*: “Al parecer, es también una fiesta, pero es en cualquier caso un espectáculo al que están invitadas miles de personas”⁵⁵.

Más allá de la aplicación de la *sharia*, los revolucionarios iraníes así como los combatientes afganos no tienen ningún proyecto político, económico o social. Es también el caso de los autores del golpe de Estado militar en Sudán, tercer

⁵³ Le Monde, 21 de marzo de 1997, p. 4. “Les seize commandements des talibans”. Véase también Swasiah, boletín en árabe del Instituto de El Cairo para los estudios de los derechos humanos, nº 12, sept. 1996.

⁵⁴ Le Monde, op. cit.: Les intégristes afghans ont libéré deux français...”, por B. Philip.

⁵⁵ Jeune Afrique, nº 1871, 13-19 nov. 1996, p. 50.

país del islamismo militante. Este país, que tiene el triste privilegio de ser uno de los más pobres del mundo, tiene enormes posibilidades para desarrollarse, sobre todo en agricultura. Sin embargo, sus dirigentes prefieren dedicar sus escasos ingresos a hacer la guerra a los sudaneses no musulmanes del sur y a apoyar a terroristas, con la esperanza de provocar guerras civiles en otros países musulmanes. Los otros dirigentes integristas que organizan movimientos de oposición en el conjunto del mundo musulmán van en la misma dirección. Su literatura no contiene alusión alguna a un proyecto de sociedad. No hacen sino movilizar a los militantes de base, en general pequeñas gentes crédulas y sin formación, salvo en el adoctrinamiento político-religioso primario, para que siembren la discordia y el terror, maten a mujeres, degüellen a niños y opriman la sociedad... sin saber por qué... salvo que se debe instaurar un sistema que corte la mano al ladrón...

El fundador del movimiento de los Hermanos Musulmanes en Egipto, Hasan al-Banna, lo admitió ante quienes le pedían que precisara su programa: “Las gentes se reúnen en torno a principios generales, y no a detalles. Si queremos precisar los detalles entonces nos dividiremos, y nuestro final no será feliz”⁵⁶. El integrista tunecino, Hachemi Hamdi, que se presenta como moderado, fue más claro. “Nosotros en Túnez, dijo, no pretendemos tener un programa islámico. Este programa, y lo digo sin rubor, está por elaborar”⁵⁷.

⁵⁶ R. Essaïd, *Hasan Al Banna, ¿Cuándo, cómo y por qué?* ed. Madbouli, El Cairo, 1977, p. 89 (en árabe).

⁵⁷ Le Maghreb, revista tunecina, nº 81 del 10 de diciembre de 1983, p. 58 (en árabe).

Y su colega Abdelwahab El Kéfi añade: "Nuestro movimiento no tiene política de recambio"⁵⁸. ¡Actuemos pues, y veremos por qué más tarde...!

Estas declaraciones son propias de los integristas tunecinos. Saben que actúan en un país que empezó a evolucionar hace siglo y medio y donde la modernidad echó profundas raíces. Es difícil admitir ante la opinión que han creado un partido político que no tiene y no tendrá proyecto político. Prometen este proyecto para el futuro, fingiendo ignorar la regla metodológica elemental de que la reflexión debe preceder a la acción. En realidad, tienen un proyecto: la aplicación de la *sharia*. Sin embargo, saben que es impopular. Entonces se ingenian para camuflarlo.

En este sentido, los integristas egipcios son menos prudentes. Omar Tlemceni, el guía de los Hermanos Musulmanes de Egipto, prefiere esconder las ambiciones personales y ser claro sobre el proyecto para parecer más sincero. Y declara, a modo de ejemplo: "Poco importa quien gobierne. Lo esencial son las reglas del gobierno. Siempre seremos fieles a nuestros principios. Pedimos a los gobiernos que se sucedan en nuestro país que apliquen la *sharia*. Los fundamentos del poder del Estado existen en el Corán y en la Sunna de manera detallada. Pedimos su inmediata aplicación"⁵⁹. Antes que Tlemceni, Abdelkader Auda, otro pensador integrista, implicado en el intento de asesinato de Naser, y que por este motivo fue condenado a muerte y ejecutado, había escrito que se debe combatir el derecho positivo, es decir, las le-

yes modernas que son "los ídolos de la época contemporánea a los cuales obedecen los musulmanes, lo que desagrada a Dios; dado que, con estos ídolos, los gobernantes de los países musulmanes prohíben lo que Dios permitió y permiten lo que Dios prohibió". Todo ello hizo concluir a Hmida Ennifar, que "la aplicación de la *sharia* se ha convertido, para un cierto número de islamistas, en la filosofía del cambio, el proyecto susceptible de sacar a las sociedades islámicas del callejón sin salida en el que se encuentran"⁶⁰.

Ésta era la filosofía de los islamistas desde el nacimiento de los Hermanos Musulmanes en Egipto a finales de los años 1920, y es todavía su filosofía hoy. Hasan al-Turabi no duda en decir que la aplicación de la *sharia* es "una de las manifestaciones de la independencia real" que permitirá "salir del círculo vicioso de la pobreza, del endeudamiento y de la impotencia económica"⁶¹. Y en esta línea, al-Turabi justifica la dictadura sudanesa, afirmando que "el régimen no puede conceder libertades que serán utilizadas para derribarlo"⁶². En realidad, los integristas tienen una reivindicación: la aplicación de la *sharia*; y dos fobias: Occidente y la mujer. Para percibirse de su aversión hacia Occidente, y a todo lo occidental o a lo que llaman los espíritus occidentalizados, hay que leer la revista *Al-Maarifa*, que los integristas tunecinos publicaron entre 1972 y 1979 con total libertad, cuando Bourguiba y su régimen los alentaban para que les ayudaran a reprimir con más facilidad a la izquierda, a los sindicalistas y

⁵⁸ Réalités, revista tunecina, nº 37, 13 de julio de 1984, p. 9 y 10 (en árabe).

⁵⁹ S. Jourchi, revista *El Majalla*, nº 227, y periódico *Errai*, nº 302, p. 12.

⁶⁰ 15-21, revista tunecina en árabe, nº 10.

⁶¹ Op. cit.

⁶² Op. cit.

a los demócratas⁶³. En esa época, estos integristas todavía no habían aprendido el arte del camuflaje y del doble lenguaje; escribían lo que pensaban. Para ellos, la libertad y la democracia son “ídolos”⁶⁴, Occidente inventó el cristianismo y el comunismo, ambos manipulados hoy día por el sionismo⁶⁵. Fue para servir al complot sionista por lo que Freud, Darwin, Marx y Durkheim inventaron el psicoanálisis, la psicología y la sociología⁶⁶. Pensadores como Descartes, Kant, Locke, Bachelard, Bergson, Sartre, Gide y Nietzsche, son citados por doquier y sus pensamientos caricaturizados en una frase, en dos palabras a veces, para ser rápida y vigorosamente denunciados⁶⁷. Las ciencias humanas son rechazadas en bloque⁶⁸. Al mismo tiempo que propagaba el desprecio y el odio frente a Occidente, el islamismo tunecino de los años 1970 anuncia las quimeras más apocalípticas. Se ilusionaba con que Occidente iba hacia su ruina, debido sobre todo a la libertad de costumbres⁶⁹.

Después de Occidente, el segundo demonio es la mujer. La revista *Al-Maarifa*⁷⁰, que dirigió el propio Ghannuchi, redujo en los últimos años de su publicación el papel social de la mujer a las tareas de la casa, y desarrolló un discurso de odio,

que a duras penas imaginariamos que se pudiera pronunciar a finales del siglo XX. Para dar una pequeña muestra de ello, baste recordar que esta revista citó un hadiz atribuido al Profeta, según el cual habría dicho: “La única fuente de conflictos y desórdenes (*fitna*) que dejo detrás de mí a los hombres, son las mujeres”⁷¹; o bien: “Me enseñaron el infierno, y allí encontré una mayoría de mujeres... Podéis cuidar bien a una mujer toda vuestra vida; pero si un día hacéis algo que no le guste, os dirá que jamás fuisteis buenos con ella”⁷². *Al-Maarifa* consideraba a Saïed Kotb⁷³ y a al-Mawdudi⁷⁴ como los teóricos del movimiento integrista moderno. Para el egipcio Saïed Kotb, “la corrientes filosóficas en su totalidad, las corrientes de la psicología en su totalidad... los estudios sobre la moral en su totalidad... las doctrinas sociales en su totalidad... son parte del pensamiento de la *Yahiliya*⁷⁵, es decir del pensamiento no islámico –tanto en el pasado como en la época moderna–, un pensamiento influenciado directamente por las creencias preislámicas. De manera explícita o de forma solapada, la mayoría de estas teorías, probablemente todas estas teorías, se basan en raíces metodológicas hostiles hacia la visión religiosa en general y hacia la visión islámica

⁶³ Israel hará lo mismo para el movimiento Hamas con la esperanza de debilitar al Fath. Sabemos cuáles fueron las consecuencias.

⁶⁴ A. Harmassi, op. cit., p. 111.

⁶⁵ Ibid, p. 113.

⁶⁶ Véase el artículo de Ghannuchi: “¿Qué es Occidente?”, en *Al-Maarifa*, nº 10, noviembre de 1978.

⁶⁷ *Al-Maarifa*, 4º año, nº 10, p. 8.

⁶⁸ Harmassi, Op. cit.

⁶⁹ Ibid, p. 102.

⁷⁰ *Al-Maarifa*, primer año, nº 3, 1972, p. 20.

⁷¹ Ibid, nº 4, p. 2.

⁷² Ibid, 2º año, nº 7, p. 47.

⁷³ Véase toda la colección de *Al-Maarifa*.

⁷⁴ Mawdudi, doctrinario pakistaní, es uno de los ideólogos integristas más fanáticos. Apoyó al sanguinario régimen de Dhia Ul Hak a cambio de la aplicación de los castigos corporales y de la colaboración con los servicios de inteligencia estadounidenses para combatir al régimen comunista en Afganistán. Véase H. Manra, “Fundamentalismo y violencia en las sociedades árabes e islámicas”, Revista árabe de los derechos humanos, 1996, nº 3, p. 55.

⁷⁵ La palabra árabe de *Yahiliya* significa a la vez, “ignorancia”, y la “época preislámica”... lo que refleja todo una manera de ver, todo un programa.

en particular. La idea mítica de la cultura patrimonio de la Humanidad que no tiene ni patria, ni raza, ni religión, sólo es válida para las ciencias exactas y sus aplicaciones científicas, sin que pueda superar este ámbito para abarcar las explicaciones filosóficas de la naturaleza del ser humano, de sus actuaciones, su historia, su literatura, el arte o las expresiones poéticas. No son más que algunas de las trampas del judaísmo mundial”⁷⁶. Hay que rechazar todo lo que no sea islámico.

Sin embargo, incluso en el patrimonio islámico, hay que efectuar distinciones. Para el pakistaní Mawdudi, en efecto, después de los cuatro Califas sabios, es decir unos treinta años después de la muerte del Profeta, “se introdujo en tierra de Islam una mezcla de filosofía, literatura y de ciencias que venían de Grecia, de Irán y de la India. Así surgieron los conceptos mu’tazilíes, las corrientes que tienden a introducir la duda y el ateísmo... de ahí la discordia y la multiplicación de las facciones... y el nacimiento de la danza, de la música, de la pintura, que son artes no islámicas, promocionadas por quienes tenían prohibido dedicarse a estas despreciables artes”⁷⁷. Este rechazo global de todo cuanto el espíritu humano ha producido fuera del ámbito islámico e, incluso, dentro del mismo, si es posterior a la época del Profeta y de los cuatro Califas sabios, lleva a negar, entre otras cosas, la democracia y el espíritu democrático.

⁷⁶ S. Kotb, *Indicaciones en el camino* (en árabe), pp. 127-129. Véase N. H. Abu Zeid, *Critica del discurso religioso* (en árabe), ed. Sina, El Cairo, 1992, p. 48.

⁷⁷ Mawdudi, *A short History of the Islamic Revivalist Movement*, Lahore (Pakistan), 3º ed. 1979, p. 30. Véase también, N. H. Abu Zeid, op.cit., p.62.

Mawdudi y Saïed Kotb construyeron los fundamentos del islamismo político contemporáneo a partir de premisas que vale la pena recordar. Para estos autores, el Islam liberó al hombre al sustituir la sumisión del hombre por el hombre, por la sumisión del hombre a Dios. El término de sumisión no es bastante fuerte para traducir *obudia*, que significa “esclavitud”. No existe otra sumisión que a Dios, quien únicamente detenta el poder. En caso contrario, sería la “deificación del hombre”.

Saïed Kotb ha sido tajante en este aspecto: “Declarar que sólo Dios es Dios para todo el universo significa la revolución global contra cualquier atribución de poder al ser humano, sea cual sea su forma o régimen, la revolución total en la tierra contra cualquier situación en la que el poder pertenezca a los hombres. En otros términos, hay que rebelarse contra cualquier situación en que se deifica al hombre de cualquier forma. Todo régimen que fundamenta la soberanía en la voluntad de los hombres es un régimen que deifica al hombre en lugar de a Dios”⁷⁸. El hombre es libre solamente si es el esclavo de Dios. “La sumisión a Dios es la culminación de la liberación”⁷⁹. En el escenario político, existe el “partido de Dios... partido único, no puede haber varios... todos los demás son partidos del diablo o de despotas maléficos”⁸⁰. Los dirigentes integristas tunecinos, que afirman que estos autores son los principales pensadores del renacimiento islámico, que alimentan a sus seguidores con esta literatura, se abstienen en sus declaraciones públicas de hacer tuyas pro-

⁷⁸ S. Kotb, op. cit., pp. 81; Abu Zeid, op. cit., pp. 64-65.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ S. Kotb, op. cit. p. 136.

posiciones tan claras. Sólo una facción se atreve a ir hasta el extremo de esta lógica doctrinal. Son los militantes del PLI (Partido de la Liberación Islámica), que tienen el “mérito” de ser claros y consecuentes y de evitar el doble lenguaje.

En 1990, este partido publicó en Túnez un opúsculo firmado bajo el seudónimo de Abdelkadim Zallum, que fue ampliamente distribuido en las universidades e incluso en algunos centros de secundaria. El libro lleva en su portada la mención de la edición del PLI, el título “La Democracia, régimen de ateísmo” y el subtítulo “Es un pecado aceptarla, aplicarla o tratar de implantarla”.

Para no tener que resumirlo, nos contentaremos con algunas citas: “La democracia es un invento del infiel Occidente... No tiene relación alguna, ni de cerca ni de lejos, con el Islam... Contradice al Islam en su esencia y en sus reglas” (p.1). Es “la separación de la religión y de la vida” (p. 8). Fue “inventada por la mente humana y no fue revelada por Dios a ninguna religión” (p.12). “El régimen representativo, las elecciones, la soberanía popular son meras mentiras, una falsificación de los hechos” (p.16). “La mayor catástrofe del mundo es la teoría de las libertades públicas, porque conduce al libertinaje, la libertad sexual y la homosexualidad... la humanidad se ve así reducida a un nivel más bajo que el de los animales, porque éstos no alcanzan el mismo grado de licencia sexual” (p. 20). “La sociedad occidental es una sociedad de homosexuales y de lesbianas” (p. 22). “Es herejía” (p. 23). Urdió una conspiración contra el Islam al intentar sembrar los gérmenes de su cultura en nuestra casa (p. 25), a través de “nuestros intelectuales occidentalizados” (p. 28), que pretenden que “el Islam, también, contiene

democracia y derechos humanos... mientras que es totalmente incompatible con ellos”. En el Islam, la soberanía pertenece solamente a Dios, y no al pueblo. Si el pueblo tolera, por ejemplo, las relaciones extramatrimoniales, aunque haya unanimidad a este respecto, no tiene valor alguno. La minoría que no esté de acuerdo con estas desviaciones “tiene el derecho de combatirlas, matando hasta la extirpación del mal” (p.46). La única forma de gobierno legítimo es el califato. El califa puede consultar un parlamento, pero al final, “decide solo, según la ley de Dios” (p.51). “No existe libertad pública en el Islam”, dado que el hombre “está atado para todo lo que debe hacer y no hacer” (p.55).

Cuando nos enteramos de que los militantes del GIA argelino han asesinado a unos monjes que rezaban en un monasterio o que han degollado a mujeres embarazadas, bebés o personas ancianas, pensamos que nada puede explicar esta salvajada, que este viento de locura es de origen misterioso. En realidad, no tiene nada de misterioso; la literatura que alimenta a estas personas es suficiente para explicar el comportamiento de esos militantes que fueron sometidos a lavados de cerebro y convencidos de que están investidos de una misión divina, la de limpiar la tierra de todo lo que “hiede”, garantizándose así un lugar en el paraíso.

Recordemos que Ali Belhaj declaró durante sus encendidos discursos en la campaña electoral argelina de 1991, que “la democracia es un pecado”. Los defensores de los integristas se las ingenian para intentar atenuar el alcance de este tipo de molestas afirmaciones, diciendo que es una declaración irreflexiva, que la palabra superó el pensamiento, y que no sería adecuado, o incluso sería de mala fe, aferrarse a ellas y

sacar conclusiones. Sin embargo, es innegable que ésta es, en realidad, la más fiel expresión de la doctrina integrista. Esta doctrina fue divulgada en Túnez a través de la revista Al-Maarifa y en los círculos de discusión de las mezquitas. Este esfuerzo de propaganda dio sus frutos en la juventud estudiantil de los años 1980. Al lado de los retratos gigantes de Jomeini, se podía leer en las grandes banderolas colgadas en los frecuentes mítines organizados entonces por los integristas, en el campus de Túnez, unas proclamas del tipo: "Ni derecha ni izquierda, la solución es el Islam", "Ni occidental ni oriental, nuestro Estado será islámico", "No a la invasión cultural", "No a las soluciones importadas", "No a los símbolos de la cultura del fracaso: Taha Husein, Mohamed Abdu, Ataturk".

Que rechacen a Ataturk es parte de su ideología y es comprensible. Que rechacen a Taha Husein, uno de los espíritus árabes más brillantes del siglo XX, es lamentable. Sin embargo, que rechacen también a Mohamed Abdu, que fue un reformador muy moderado y brillante defensor del Islam, es sencillamente aberrante.

Que los integristas quieran hoy reavivar la animosidad milenaria entre la Media Luna y la Cruz, en vez del diálogo fraternal y fructífero que empieza a instaurarse entre las religiones, que se opongan a todo progreso y que se aferren a viejas tradiciones, esto es asunto suyo, siempre que utilicen medios pacíficos y se sitúen en el plano del debate de ideas. Sin embargo, tanto su estrategia, como sus medios, son otros. Entre 1989 y 1992, siguiendo las mismas consignas y con semejantes máximas, mantuvieron una violenta agitación en la Universidad tunecina, tratando de arrastrar a los stu-

diantes de los institutos a una verdadera insurrección, lo que provocó una firme reacción por parte de las autoridades, para evitar una evolución comparable a la que conoció y conoce todavía Argelia.

Musulmanes e islamistas

En una obra publicada no hace mucho⁸¹, Burhan Ghaliun analiza el fenómeno islamista y critica los regímenes políticos de los países musulmanes que, en su mayoría, son regímenes autoritarios; y lleva toda la razón. Sin embargo, los fenómenos políticos son particularmente complejos. En una relación dialéctica, distintos factores pueden servir mutuamente de causa y de efecto. El autoritarismo puede generar el islamismo; pero el islamismo puede también generar el autoritarismo e, incluso, servirle de imparable coartada.

Es cierto que la democracia no es viable, ni se puede mantener durante tiempo, si una fracción no desdeñable de la población cree poseer la verdad absoluta y tener el derecho, e incluso el deber, de imponer su verdad por la fuerza, es decir, si esta fracción se adhiere a una ideología antidemocrática. En este sentido, es desgraciadamente evidente que el integrismo existe, con distintos grados, en casi todos los países musulmanes. Entonces, surge una pregunta fundamental: ¿el Islam genera necesariamente una cultura antidemocrática? No, en absoluto. El propósito aquí es demostrar que el integrismo no es ninguna fatalidad, que no es una cuestión religiosa, sino un problema de cultura y de educación. En efecto, es necesario distinguir musulmán e islamista.

⁸¹ *Islam et politique, la modernité trahie*, ed. La Découverte, París, 1997.

Para los musulmanes, el Islam es una religión popular y tranquila. Es antes que nada una religión, en el sentido de que es esencialmente una creencia, una respuesta a la lancinante cuestión de la vida y de la muerte, un medio eficaz de calmar la angustia de la existencia, la esperanza de una vida después de la muerte, llena de justicia y de felicidad. Significa sencillamente que el superpoder que creó este mundo, Dios, inspiró a Mahoma –un hombre entre los hombres, y que tuvo, como todos los hombres, enterezas y debilidades– un mensaje de amor, de igualdad, de fraternidad y de paz. Este hombre conoció enormes dificultades, porque fue denigrado, perseguido por los suyos, y estuvo a punto de ser asesinado; entonces se defendió. Sin embargo, salvo esta autodefensa, su mensaje es fundamentalmente un mensaje de paz y de concordia.

Este mensaje contiene obligaciones individuales como las oraciones, el ayuno, las prohibiciones alimenticias, que cada uno cumplirá a su manera o no respetará, según su conveniencia y la hondura de su convicción. En todas las religiones hay creyentes practicantes y otros que practican poco o nada. Es una cuestión personal. Nadie tiene el derecho de inmiscuirse. El Corán dice claramente: “Nadie comete mal sino en detrimento propio. Nadie cargará con la carga ajena. Luego, volveréis a vuestro Señor y ya os informará Él de aquello en que discrepabais”⁸². Nadie, ni un individuo, ni un grupo, ni el Estado, puede dictar su conducta personal a otro. En cuanto a las relaciones colectivas, tal como son hoy día comprendidas y aplicadas por las otras principales religio-

nes en el mundo, el Islam contiene una moral, una orientación general. En su sentido original, la palabra *sharia* significa “vía”. En esta vía, los musulmanes caminarán según su *iytihad*, dicho de otra manera, según su esfuerzo de reflexión. Es decir que, en cuanto a la elaboración de reglas jurídicas que regirán la vida en sociedad, reflexionarán para adaptarse lo mejor posible a las circunstancias de su tiempo. La democracia, las reglas del sufragio universal y de la soberanía popular son las más apropiadas hoy en día para designar y regular las instituciones que elaborarán este derecho. Son las instituciones del Estado, que siempre ha sido, desde la muerte del Profeta hasta nuestros días, una obra puramente humana.

En el seno del Islam, los estados son numerosos y casi siempre lo han sido. Cada musulmán depende de un Estado que es soberano en un territorio y que tiene una historia específica. El Islam no es ni un derecho, ni un Estado, ni una política, ni una identidad. Es una religión. Diríamos más, teniendo por esencia una vocación universal, no puede estar ligado a ningún pueblo, a ningún territorio, a ningún Estado, y menos aún, a una determinada política.

Para los islamistas, el Islam es todo lo contrario. No es a Dios a quien se debe adorar sino a cierta “historia”⁸³. Los integristas fueron adoctrinados por sus teóricos y sus dirigentes de tal manera que tienen la cabeza llena de una historia deformada e idealizada al extremo. Para ellos, Dios creó la humanidad para que le obedeciera y eligió al Profe-

⁸² Sura VI, “Los Rebaños”, versículo 164, traducción Julio Cortés, ed. Herder.

⁸³ Véase A. Filali Ansary, “Entre foi profonde et lucidité assumée”, commentaire de Islam and Modernity, Chicago, 1982, por Fazlur Rahman, Prologues, Casablanca, nº 10, 1997, p. 6.

ta Mahoma, un hombre perfecto, para transmitir órdenes a esta humanidad. Este último fue seguido por un puñado de discípulos, todos buenos, generosos y sacrificados, y fue perseguido por un ejército de impíos que eran todos altivos, mentirosos, perniciosos y rapaces. Con la ayuda de Dios, las fuerzas del bien, poco numerosas, triunfaron sobre las fuerzas del mal, a pesar de su gran número. La historia del Islam es la de una epopeya maniquea.

Después de la muerte del Profeta, este combate perduró entre “los buenos y los malos”. Los compañeros del Profeta y sus sucesores, hombres que eran, si no perfectos, cuando menos casi perfectos, constituyeron un Estado y fundaron un derecho. Hoy hay que reconstituir este Estado y recuperar este derecho que se debe aplicar al pie de la letra, sin cambiar nada. No tenemos el derecho a modificarlo, ya que fue establecido por hombres santos a partir del Corán (tal y como lo entendieron) y los dichos del Profeta (tal y como los recopilaron un siglo después). Los sucesores de los compañeros del Profeta eran discípulos buenos y los que se les opusieron, desde el interior o el exterior, eran todos malos. Esta lucha entre las fuerzas del bien contra las fuerzas del mal no ha cesado nunca.

El derecho musulmán distingue claramente entre *Dar al-Islam* y *Dar al-Harb*, literalmente “la casa del Islam” y “la casa de la guerra”. En otros términos, distingue los territorios que obedecen la jurisdicción del Estado islámico y los otros, a los que se debe hacer la guerra cuando se puede. Para los islamistas, esta regla de la *sharia* sigue en vigor. Así, el punto 10 de la plataforma del programa del FIS argelino expuesta en marzo de 1989 en el número 16 de *al-*

Munqid, órgano del movimiento, retoma esta visión bipolar⁸⁴. La lucha debe por consiguiente continuar. Hoy día, opone los musulmanes puros y duros, los únicos verdaderos, a todos los demás. Este último grupo constituye un cajón de sastre, donde encontramos a la vez Occidente y los malos musulmanes. Occidente es el imperialismo, el sionismo, el colonialismo, el materialismo, la explotación de los débiles del Tercer Mundo, la degradación de las costumbres, la sociedad de consumo, la prostitución, la droga, la corrupción... Hay que combatirlo. No será difícil, dado que Occidente está minado por sus propios vicios. Si no hemos conseguido aplastarlo, es porque tuvo la inteligencia de introducir en nuestra casa una quinta columna compuesta de escépticos, de demócratas, de liberales, de mujeres emancipadas, en suma, de gentuza que hay que eliminar... Los intelectuales argelinos lo saben de sobra.

Los más piadosos de los musulmanes pueden dialogar con los más moderados de los islamistas. Sin embargo, son sectores muy marginales. En Túnez, una facción minoritaria de los islamistas intentó, a finales de los años 1970, promover un debate en el seno del partido islamista sobre la necesaria revisión de los conceptos básicos del islamismo. Al haber fracasado, se escindió y publicó, durante los años 1980, una revista original y muy interesante que intentó plantear los problemas de fondo y que sus autores llamaron 15-21, en referencia al siglo XV de la Hégira y al siglo XXI de la era cristiana. Todo un programa que significaba el deseo de diálogo con las otras religiones y civilizaciones, y la necesidad para

⁸⁴ Véase P. Balta, op. cit., pp. 174.

los islamistas de una revisión, por no decir de una revolución cultural, antes de cualquier acción política. Combatida por el MTI (Ennahda, hoy) e insuficientemente apoyada por los musulmanes no islamistas, acabó desapareciendo.

En el fondo, el lamentable fracaso de esta experiencia es comprensible. Esta revista no podía ser aceptada por los integristas porque socavaba los fundamentos de su ideología. No podía tampoco seducir a los musulmanes, porque conservaba un perfume de islamismo. Su problema era el de todo el mundo musulmán: la ausencia de claridad sobre la cuestión esencial de la relación entre Islam, el derecho y el Estado.

ISLAM Y DERECHO

“No cabe coacción en religión”

Corán

La *sharia* o el *fiqh*, a saber, el derecho musulmán clásico, es un *corpus* de reglas jurídicas enormemente extenso que trata de todos los problemas de la vida en sociedad. Este monumento jurídico ha sido desarrollado por centenares de autores en miles de obras referentes a las distintas ramas del derecho. En él encontramos derecho penal, estatuto personal, derecho de bienes raíces, lo que llamamos hoy derecho civil (contratos y obligaciones) o contencioso administrativo (los *mazalim*)...

A pesar de la gran fractura vivida por la naciente comunidad musulmana, treinta años después de la muerte del Profeta, debido al enfrentamiento entre sunnies, shiíes y jariyíes, y a pesar de la división de cada una de las grandes familias en distintas escuelas –las principales escuelas dentro del sunnismo son cuatro–, el derecho musulmán conserva cierta unidad, porque las distintas escuelas están de acuerdo sobre

las cuestiones esenciales. La extrema diversidad de escuelas y autores, a veces en el seno de la misma escuela, no impide que el derecho musulmán siga siendo un derecho coherente. Este derecho ha regulado la sociedad urbana musulmana desde el siglo II de la Hégira (aproximadamente el siglo VIII de la era cristiana) hasta hace un siglo para algunos países musulmanes, e incluso hasta una época más reciente para otros, es decir hasta el inicio de los intentos de modernización de los Estados musulmanes a través de la codificación del derecho. El derecho que ha surgido de esta codificación, aunque contiene importantes modificaciones, sigue inspirándose, en la mayoría de los países musulmanes, en el derecho musulmán clásico, especialmente en materia de estatuto personal. En el campo del derecho comparado, junto al *Common Law* o los derechos romano-germánicos, se considera el derecho musulmán y los derechos más o menos modernos que lo aceptan como fuente de inspiración, como una de las cuatro o cinco grandes familias jurídicas en el mundo. En algunas de sus distintas ramas, este derecho ofrece importantes similitudes con los otros derechos, e incluso con los derechos modernos. En lo que atañe a los contratos de compra-venta o inquilinato, por ejemplo, se distingue de los otros derechos, sólo en detalles de poca importancia. Por el contrario, en otras ramas presenta grandes originalidades, que pueden ser clasificadas, si tomamos en consideración la actitud de los integristas hacia ellas, en tres categorías: las que se acepta olvidar, las que se quiere olvidar, y las que desea restablecer, como el código penal, o mantener, como el estatuto personal para la mayoría de los Estados musulmanes.

- Podríamos clasificar en la primera categoría, la que se acepta olvidar, algunas instituciones del derecho musulmán –hoy desaparecidas– que no parecen plantear problema alguno. Es lo que ocurre, por ejemplo, con un cierto número de categorías del derecho de bienes raíces. Algunas instituciones, como el *enzel*, el *kirdar*, la *mousakat* o la *mogarsa*, después de haber regulado el estatuto de la tierra y de los bienes inmuebles en los países musulmanes durante el reinado del derecho musulmán, figuran hoy como piezas de museo sin que nadie intente resucitarlas.
- La segunda categoría de las reglas del derecho musulmán, la que los integristas quieren hacer olvidar, son todas las relativas a la esclavitud. No se trata de una regla única que diga que un hombre puede ser dueño de otro hombre. Es un conjunto de reglas: por ejemplo, las razones por las cuales un hombre se convierte en esclavo, las condiciones de validez de la venta del esclavo, la anulación de la venta por vicio oculto (vicio oculto en el cuerpo del esclavo), el derecho del propietario de la esclava a tener relaciones sexuales con ella (se convierte entonces en su concubina, manteniendo a la vez su condición de esclava), la interdicción para la mujer libre de tener las mismas relaciones con el esclavo, la filiación paterna del niño de la concubina, sus derechos sucesorios, etcétera. En realidad, estas reglas están diseminadas en el conjunto de los capítulos del derecho musulmán; se podrían reunir, sin embargo, en una especie de código de la esclavitud, que sería bastante voluminoso.

La institución de la esclavitud es hasta tal punto una parte integrante de la *sharia* que, aunque los integristas no hablen de ella y traten de hacerla olvidar, reaparece a veces en la su-

perficie. De esta forma, arrastrado a esas arenas movedizas por el periodista que lo entrevistaba, el Jeque Lajua, cabeza de lista de los integristas en las elecciones legislativas tunecinas de 1989, declaró con claridad que, en caso de guerra, los prisioneros deben ser reducidos a la esclavitud, como lo requiere el derecho musulmán¹. Todo ello dice mucho de la pretendida moderación de los integristas tunecinos. No hace mucho, en 1988, cuando los dirigentes del movimiento integrista palestino, Hamas, adoptaron su Carta, escribieron en el artículo 12 que “luchar contra el enemigo se convierte en una obligación individual para cada musulmán, hombre y mujer. La mujer está autorizada a combatir sin el permiso de su marido, mientras que el esclavo lo está igualmente sin el permiso de su amo”. Todo esto muestra hasta qué punto un integrista imbuido de “cultura clásica” no es consecuente del disparate de sus palabras, que significan indirectamente pero ciertamente que, en tiempo normal, la mujer está sometida a su marido y el esclavo a su amo.

Si la esclavitud ha existido en la civilización islámica, ha sido también uno de los denominadores comunes de todas las civilizaciones antiguas. Hoy ha desaparecido tanto en los países musulmanes como en el resto. La cuestión no supone un problema particular para los musulmanes. Es, en cambio, muy desagradable para los integristas, ya que plantea una cuestión de principio de la mayor importancia.

En efecto, una cosa u otra: o se considera que el derecho musulmán es una obra humana, no religiosa y en este caso, co-

mo producto de la historia, debe someterse a su ley, es decir, debe evolucionar como todas las legislaciones del mundo: se deben abandonar por consiguiente la esclavitud, los castigos corporales o la discriminación contra las mujeres. O se considera que es un derecho divino, y por definición, justo e inmutable: debe en esas condiciones triunfar contra la prueba del tiempo y ser válido para todos los países. No se entiende entonces por qué habría que abandonar el capítulo de la esclavitud.

Añadiríamos que, aunque se haga diferencia entre las reglas del derecho musulmán claramente mencionadas en el Corán y las que se inspiraron sólo indirectamente en la religión, es inevitable clasificar la esclavitud en la primera categoría, es decir en el *corpus* de las reglas mencionadas en el Corán² que no deberían, por tanto, cambiar.

Hoy día, generalmente, los integristas y los teólogos no reclaman el restablecimiento de la esclavitud y no parecen pensar que tal retorno sea deseable o posible. Entonces, ¿por qué abandonar la esclavitud y por otro lado aferrarse a la poligamia o a los castigos corporales en nombre de su carácter supuestamente sagrado? Ningún argumento religioso, ninguna explicación coherente puede justificar esta diferencia. Es la contradicción fundamental en la actitud de los integristas, que quieren hacer olvidar esta regla de la *sharia* y no soporan que se les recuerde, porque les deja en difícil situación cuando reclaman, sobre una base exclusivamente religiosa, el mantenimiento o el restablecimiento de otras reglas de la *sharia* que son también inadaptables a nuestro tiempo.

¹ Entrevista por Z. Krichen en árabe y síntesis en francés por H. Redissie, en Maghreb, revista tunecina, nº1 147 del 14 de abril de 1989, pp. 20-21.

² Sura “Las Mujeres”, IV, versículo 3 y “Los Creyentes”, XXIII, 6.

•La tercera categoría de las reglas del derecho musulmán, a la que los integristas están apegados, concierne principalmente al ámbito del estatuto personal, del derecho penal y de la libertad de conciencia. Ésta es la manzana de la discordia principal, el núcleo del conflicto que opone a renovadores contra islamistas, porque la *sharia* destaca por su antifeminismo, su derecho penal inhumano, y los ataques que estas reglas suponen para la libertad de conciencia.

La discriminación antifeminista

Es conocido el carácter discriminatorio de la *sharia* respecto a las mujeres. Su denuncia es un lugar común. No obstante, conviene abordar esta cuestión, porque muchos de sus aspectos siguen siendo mal conocidos. Al contrario de la religión cristiana, el Islam reconoce la legitimidad del deseo y del placer sexual. No constituye en sí, un pecado, ni un mal necesario justificado solamente por la necesidad de la procreación. En alguna manera, la *sharia* establece una libertad sexual muy amplia, casi una licencia, teniendo como único y verdadero límite el hecho de que esta libertad está reservada a los hombres, y total y rigurosamente excluida para las mujeres. En efecto, si el hombre toma la precaución de respetar algunas formas, puede tener un número ilimitado de mujeres.

En primer lugar, tiene el derecho de estar casado con cuatro mujeres al mismo tiempo. Este derecho ha permanecido sin ser cuestionado trece siglos, es decir, hasta una época muy reciente, cuando se iniciaron los primeros intentos de nuevos *iyyihads*. Se justifica este derecho por la necesidad de evitar el pecado. Si un hombre casado encuentra a una mujer,

joven, viuda o divorciada, que le guste, para que no esté tentado de tener relaciones ilegítimas, es mejor autorizarlo a casarse con ella. Si no está seguro de amarla y de quererla como esposa de por vida, ni siquiera por algún tiempo, no es grave, porque, después de la “consumación”, una vez el deseo satisfecho, siempre podrá repudiarla cuando él quiera. Los espíritus “escépticos” responderán preguntando por qué no limitarse a dos mujeres. Los ulemas contestan utilizando exactamente los mismos argumentos, para justificar la posibilidad de tener una tercera y luego una cuarta esposa.

Además, durante los trece primeros siglos de la Hégira, según la *sharia*, el hombre podía comprar cuantas esclavas le permitiera su capacidad financiera y podía tener relaciones sexuales con todas ellas. Desde los inicios del imperio Omeya, treinta años después de la muerte del Profeta, y hasta la abolición del califato por Ataturk en 1924, los califas, es decir los jefes del Estado islámico que tenían esa función religiosa a la que los integristas se muestran tan apegados, tuvieron, salvo raras excepciones, su harem, “reserva” de mujeres que podía estar formada por centenares, incluso miles, de mujeres. Era la parte esencial de la corte imperial. Y para que no hubiera lobo en el corral, estas mujeres eran atendidas por eunucos. Si la exigencia de fidelidad es la expresión de los celos, consecuencia ellos mismos del amor, esto no puede aplicarse, hablando en términos humanos, a miles de mujeres al mismo tiempo. Nos quedamos perplejos ante tantas prácticas inhumanas, que recuerdan el derecho de pernada en el feudalismo europeo.

En todo caso, los ulemas no se preocuparon nunca ni de la vida afectiva ni de las necesidades fisiológicas de los cente-

nares de concubinas que esperaban en su “palacio-prisión”, viviendo con el miedo constante o la esperanza, no menos constante, de ser la favorita por una noche.

Se nos puede decir que estos hechos son ciertamente lamentables, que estas prácticas están hoy superadas y se debe valorar la *sharia* en cuanto al resto de sus aplicaciones, después de la abolición de la esclavitud y el fin de los harenes. Olvidándonos del tema de las concubinas, se debería resaltar que si el hombre tiene derecho a cuatro esposas, tiene también el derecho a casarse un número ilimitado de veces, puesto que la *sharia* sólo impone como límite el hecho de tener “cuatro esposas al mismo tiempo”. En efecto, el polígamia puede repudiar en todo momento a una de sus cuatro mujeres para liberar un “puesto” que ocupará una nueva esposa... a la que podrá repudiar a su vez más tarde, pudiendo seguir infinitamente con esta práctica. El hombre puede incluso estar seguro de que su matrimonio será libre si sólo desea estar con la mujer con la que se va a desposar un tiempo limitado, un año, un mes o una semana, el tiempo de un viaje de vacaciones por ejemplo. Para los sunnies, será sencillamente un matrimonio seguido de un divorcio. Algunos emires de los países del Golfo practican este tipo de prostitución legal para amenizar sus vacaciones en los países pobres del Océano Índico, sin que los teólogos encuentren nada reprobable en ello. Los shiíes, son más sinceros. El rito *yaafarí* reconoce explícitamente el matrimonio *mutaa* o de gozo, por definición un matrimonio provisional, es decir sencillamente una prostitución disfrazada y reglamentada. Esta libertad, para el hombre, de contraer cuantos matrimonios deseé, se ve facilitada por el hecho de que detenta la

facultad de repudiación sin límite y sin control, facultad cuyo ejercicio tendrá muy pocas consecuencias sobre él. En cambio, la mujer deberá observar el plazo de viudez tres meses como mínimo, para poder volver a casarse. La desigualdad es flagrante en el matrimonio, así como en el procedimiento de su disolución.

En el matrimonio, el hombre exige legalmente de su mujer una fidelidad absoluta. La infidelidad de la esposa está castigada con la muerte por lapidación. Mientras, la infidelidad del marido con una de las otras coesposas es considerada legítima. En suma, el hombre tiene unos celos que deben ser respetados escrupulosamente, unos sentimientos que no deben ser ofendidos, un corazón que no debe ser herido, y un honor contra el que no se puede atentar. La mujer en cambio, no tendría nada de todo esto.

Para justificar esta chirriante y escandalosa desigualdad, los integristas responden con una serie de argumentos. Utilizan, en primer lugar, el argumento de la necesidad de evitar la confusión de las partes. Para ellos, el hombre puede casarse con varias mujeres, la certidumbre de la maternidad y la paternidad de cada niño está garantizada. Mientras que si la mujer tiene relaciones con más de un hombre, no se sabría a qué padre atribuir el niño. Este argumento no es válido para las mujeres estériles o menopáusicas y está completamente superado con los nuevos métodos anticonceptivos y las técnicas modernas de análisis biológicos.

En segundo lugar, utilizan el argumento demográfico mil veces rebatido, según el cual habría en la tierra más mujeres que hombres; sería, por tanto, para hacer un favor a estas mujeres, demasiado numerosas, por lo que se debe autorizar

zar la poligamia. Ninguna estadística ha demostrado jamás lo bien fundado de este razonamiento.

Utilizan también el argumento humanitario. Cuando una mujer está enferma o estéril, sería preferible dejar al marido casarse con una segunda mujer sin abandonar la primera. Si se replica a este argumento que la mujer, hoy emancipada y que dispone de ingresos, podría reivindicar también este derecho cuando su marido es estéril o está enfermo, los integristas ponen el grito en el cielo.

Finalmente, un argumento sociológico. La poligamia tiende hoy día a desaparecer, debido al modo de vida urbano, a la crisis de la vivienda, etcétera. Es verdad. La poligamia está socialmente en vías de desaparición y la bigamia se ha vuelto rara. Sin embargo, mientras que la ley autorice la poligamia y permita al marido casarse con una segunda mujer, aunque sea bajo algunas condiciones, según las pequeñas y tímidas reformas introducidas en la legislación de algunos países musulmanes, jamás habrá igualdad en el seno de la pareja. Y la mujer vivirá siempre bajo esta espada de Damocles, aunque el marido no utilice esta posibilidad. La discriminación jurídica conlleva inevitablemente un desequilibrio en la pareja, una desigualdad en los hechos y en los comportamientos, una situación de dependencia y de inferioridad.

La desigualdad en la disolución del matrimonio no es menos flagrante. El modo clásico de disolución es la repudiación que, como hemos visto, es una facultad exclusiva del marido. Tiene dos variantes: *béyn* o *ray'i*, es decir, definitiva o provisional. En la repudiación provisional, durante todo el tiempo de viudez, el marido puede volver a casarse con la mujer repudiada sin consultarla. En resumidas cuentas, ese

tiempo en el que habrá sido provisionalmente repudiada le permitirá supuestamente a la mujer reflexionar y puede servirle de escarmiento para que aprenda a comportarse mejor. Bien es verdad que la *sharia* prevé también la posibilidad de disolución de la relación conyugal a iniciativa de la mujer, pero con unas condiciones y según unas modalidades tan rigurosas que esta posibilidad ha sido puramente teórica la mayoría de las veces. En efecto, la mujer casada puede teóricamente conseguir que un juez “la divorcie” si el marido falta gravemente a sus obligaciones legales o si ella le paga una indemnización, es decir, si compra su libertad. Sin embargo, en ambos casos, la intervención del juez es necesaria. Este último suele tener una cultura tan misógina que el proceso se demora infinitamente y se pierde en las arenas movedizas de innumerables aplazamientos e interminables procedimientos. En la práctica, la mujer que no soporta la vida con su marido sólo tiene la posibilidad de refugiarse en casa de sus padres, de su hermano o de su tío, a la espera de que su marido pierda la paciencia y termine por repudiarla. Sin embargo, antes de que la desgraciada llegue al término de sus penas, la *sharia* ofrece al marido la temible arma de “la prisión para mujer recalcitrante”, por lo que puede hacerla encarcelar por orden judicial, hasta que acepte volver al domicilio conyugal. Esta institución es tan inaceptable que tiende a desaparecer en la mayoría de los países musulmanes, lo que no quita el hecho de que esté prevista en la *sharia* y que haya funcionado hasta tiempos recientes. Conviene recordárselo a aquellos, y sobre todo a aquellas, que reclaman hoy la vuelta a la *sharia*. Las mujeres tunecinas que han sido adoctrinadas por los integristas no se imaginan en absoluto la exis-

tencia en Túnez de una prisión a tal efecto, que se llamaba *Dar jued*³ y que no desapareció hasta el código de estatuto personal, aprobado en 1956, que consagró la emancipación de la mujer.

Los otros capítulos de la *sharia* que demuestran su carácter discriminatorio contra la mujer, son numerosos: el derecho del marido de pegar a su mujer; en caso de disolución del matrimonio, la atribución de la tutela de los hijos al padre (derecho a decidir sobre la educación, vigilancia, conjunto de tareas nobles) y de la custodia a la madre (alimentar, vestir, tareas materiales para los más pequeños); en la sucesión, la mitad inferior a la de los hombres de mismo nivel de parentesco; prohibición para las mujeres de ejercer una función dirigente; obligación de llevar el velo... Sería demasiado largo dar una lista exhaustiva de esas injusticias. Se ha abordado aquí con algún detalle la poligamia y los modos de disolución del matrimonio, esencialmente para demostrar que no sólo existen algunas grandes reglas discriminatorias en la *sharia*, sino que los ulemas han ido lo más lejos posible en la reglamentación de los detalles de su aplicación, agravando cada vez más el carácter discriminatorio. Ocurre lo mismo en lo que respecta a la libertad de conciencia.

La ‘*sharia*’ contra la libertad de conciencia

“No cabe coacción en religión”⁴, dice el Corán. Con palabras divinas tan claras, hubiésemos podido esperar que los ule-

³ D. y A. Larguèche, *Marginales en terre d'Islam*, Cérès Productions, Túnez, 1992, pp. 85-112.

⁴ Sura II, “La Vaca”, 256, traducción J. Cortés, ed. Herder.

mas construyeran una bella teoría de la libertad de conciencia. Por el contrario, nos han legado una serie de reglas que atentan contra la libertad de conciencia, tanto para los musulmanes como para las Gentes del Libro y los demás.

Los *no-musulmanes*

En muchos de sus versículos, el Corán glorifica a Abraham, la religión judía y el cristianismo, y ordena respetar a los cristianos y a los judíos. Por ejemplo, el versículo nº 69 de la sura V, “La Mesa servida”, dice expresamente: “Los creyentes, los judíos, los sabeos y los cristianos –quienes creen en Dios y en el último Día y obran bien– no tienen que temer y no estarán tristes”⁵.

Hubo que esperar al Concilio Vaticano II para ver a los cristianos abandonar el principio según el cual “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Los musulmanes hubieran podido adelantarles catorce siglos dado que el Libro sagrado ordena considerar que todos los deístas, y, *a fortiori*, los adeptos a las religiones monoteístas “estén al abrigo de todo temor”.

Ha sido preciso esperar al pensador tunecino contemporáneo Mohamed Talbi⁶ para rehabilitar este versículo, entenderlo y sacar las consecuencias del necesario respeto hacia los creyentes de otras religiones, con el fin de convertirlo en el fundamento musulmán más acertado y justo, en el deseable diálogo con los miembros de otras religiones.

⁵ Traducción J. Cortés, op. cit. En este mismo sentido, versículo II, 62.

⁶ *Islam et dialogue*, ed. M.T.I. 1972 en francés. Traducido en varios idiomas: en árabe, en Islamochristiana, t. 4, Rome, 1978, pp. 1- 26; en inglés en *Islam and Modern Age*, New Delhi; en alemán en *Islam und weskuige wekt*, ed. Styrio, 1976.

Desgraciadamente, no es ésta la interpretación que ulemas han dado a este versículo, ya que han considerado que concernía solamente a los que eran cristianos o judíos antes del advenimiento del Islam o antes de que les llegara su mensaje. Es una interpretación restrictiva, deformadora, una obra humana, demasiado humana, que traduce el deseo de dominar a los otros y el egoísmo de las naciones, denominador común de todas las civilizaciones, prácticamente sin excepción. *En muchos de sus aspectos, la sharia fue elaborada por los hombres, en contra de los principios coránicos.*

Es cierto que cuando se aplicaba el derecho musulmán, se protegía generalmente a los curas y los rabinos, las iglesias y las sinagogas. Además, los tribunales eclesiásticos y rabínicos se mantuvieron y fueron autorizados a aplicar a sus correligionarios sus propias leyes, lo que, para la época, era admirable. Era un sistema de autonomía globalmente favorable⁷. Los judíos, por ejemplo, disfrutaron durante toda la Edad Media en los países musulmanes de un régimen mucho más tolerante y benévolos que en cualquier otro lugar del mundo. Podemos citar al respecto lo que ha escrito en *La Historia de los judíos* Abba Eban. Conocido político israelí, que no es sospechoso de amistad con el Islam y los árabes, reconoce que los judíos en su diáspora conocieron sólo dos períodos de prosperidad y de afirmación de su personalidad: actualmente en los Estados Unidos y, antes, en al-Andalus⁸. Mientras que, a título de comparación, es pre-

cisamente en España, después de la Reconquista cristiana, cuando judíos y musulmanes tuvieron que elegir entre convertirse al cristianismo, exiliarse o... morir.

Debemos abstenernos de hacer juicios de valor sobre el derecho musulmán más allá de su contexto histórico. No se debe juzgar el pasado con los ojos del presente. Sería un grave error. El hecho de que los integristas razonen fuera del tiempo y quieran que volvamos a un viejo régimen jurídico de hace mil años perfectamente anacrónico hoy día, es lo que nos obliga a criticar la *sharia* a la luz de los principios de la democracia y de los derechos humanos. Como consecuencia del fenómeno integrista, los musulmanes no consiguen dejar el pasado en su justo lugar, para vivir plenamente su presente. Si los integristas quisieran hacernos volver a la edad de oro del Islam, con la gran corriente intelectual de traducción de los sabios y filósofos griegos e indios, época de pacíficos y apasionantes debates entre *mu'tazilites* y tradicionalistas, sería aceptable. Sin embargo, lo que quieren es hacernos revivir, “aquel periodo del pasado que ha adoptado la tradición en lugar de la reflexión y la repetición en lugar de la creación”⁹.

Aunque debamos felicitarnos de los avances musulmanes en cuanto al reconocimiento del otro, ello no impide lamentar que los ulemas establecieran para los judíos y los cristianos en sus relaciones con el Estado islámico, si no un estatuto de extranjeros protegidos, sí al menos el de súbditos de segundo rango. Estas minorías se beneficiaban de la garantía de seguridad, del disfrute de sus bienes y de la libertad de

⁷ R. Caspar, “Entre les déclarations universelles des droites de l’homme et le statut de la dhimma”, en 3º rencontre islamо-chrétienne, Túnez, CERES, 1982.

⁸ R. Caspar, op. cit.

⁹ N. H. Abu Zeid, Crítica del discurso religioso, p. 99

ejercer sus cultos. Sin embargo, sufrían algunas discriminaciones sociales, políticas y jurídicas¹⁰. El estatuto islámico de las minorías es complejo. Está hecho de tolerancia, admirable para la época, y de discriminaciones, inaceptables hoy. Como dice Lévi-Strauss, “el Islam, que en el Oriente Próximo fue el inventor de la tolerancia, perdona difícilmente a los no-musulmanes no abjurar de su fe en provecho de la suya, dado que tiene sobre todas las demás la aplastante superioridad de respetarlas”¹¹. Algunas de las discriminaciones establecidas por los ulemas subsisten todavía en algunos países musulmanes¹². Probablemente, se agravarán considerablemente cada vez que uno de los regímenes actuales, que son semi-modernos y semi-religiosos, dejen sitio a un régimen integrista. No olvidemos las desgracias infligidas a los bahaïs desde el día que Jomeini tomó el lugar del Shah en Irán.

Sin embargo, incluso más allá de los regímenes integristas, la suerte de las minorías religiosas es generalmente poco envidiable en el resto de los países musulmanes. Las trabas administrativas que deben sufrir los coptos antes de poder construir una iglesia, los impedimentos que encuentran estos ciudadanos antes de acceder a un cargo cualquiera son injustificables. El hecho de que los coptos, que estaban en Egipto antes de la conquista islámica hace catorce siglos, se en-

¹⁰ Citemos, entre otros miles de ejemplos, a Ibn Taymya, teólogo del siglo XIII al que se refieren a menudo los islamistas. En su *fatwa* sobre este asunto, dice que dado que Egipto fue conquistada por las armas, “El Imam puede destruir las iglesias o rechazar la construcción de otras nuevas”. Véase B. O’Keeffe, *Islamochristiana*, 1996, pp. 53-78.

¹¹ Cl. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, ed. Paidos Ibérica, 1997.

¹² Véase S. A. A. Abou Sahliah, *Non-musulmans en pays d’Islam*, Fribourg, 1979.

cuentren hoy en la situación de preferir huir de su país y emigrar a Canadá, a Australia o a alguna otra parte, es revelador de las dificultades que sufren. Hay que rechazar el argumento que pretende que los musulmanes, al ser mayoritarios, tienen el derecho a gobernar. La mayoría a tomar en consideración en un gobierno democrático es la de las opiniones y los proyectos políticos, y no la de las convicciones religiosas o los orígenes étnicos. Léon Blum y más tarde Pierre Mendès France figuran entre los más grandes presidentes del Consejo de Ministros que haya conocido Francia. John F. Kennedy fue un gran presidente estadounidense. Estas grandes naciones se beneficiaron mucho al confiar el más alto cargo del Estado al mejor candidato del momento, sin tener en cuenta el hecho de que perteneciera a una minoría religiosa, por sus orígenes o sus convicciones. Es, a la vez, el interés de la colectividad y el derecho de la persona. En el mundo musulmán, estamos todavía muy lejos de conseguirlo.

En primer lugar habría que suprimir y hasta prohibir cualquier referencia religiosa en los documentos de identidad para establecer por lo menos la apariencia de igualdad jurídica, de no-discriminación teórica entre los ciudadanos. Así se hizo en Túnez y debería generalizarse. En consecuencia, ni la Constitución ni la Ley habrían de establecer una distinción entre los ciudadanos, que deben ser todos iguales en derechos y en deberes. El resto es cuestión de educación.

El derecho musulmán trajo consigo la tolerancia. Fue entonces una gran conquista. Sin embargo hoy, los judíos y los cristianos no aceptan el hecho de ser simplemente “tolerados”. Reclaman, con toda razón, ser ciudadanos de pleno derecho sin ningún tipo de discriminación.

En cuanto a los no-musulmanes que no son ni cristianos ni judíos, la *sharia* les reserva una suerte poco envidiable. Tienen unos derechos muy reducidos, que sólo son reconocidos en circunstancias particulares.

Sin embargo, los más intolerables ataques a la libertad de conciencia contenidos en la *sharia* están dirigidos contra los mismos musulmanes. La idea más desastrosa que han tenido los ulemas, su peor invento que sigue siendo el mayor defecto de la *sharia*, es el haber convertido lo que llaman la apostasía en infracción castigada con la pena suprema: la muerte.

La apostasía, ¿una infracción?

Por sorprendente que pueda parecer, los ulemas han creado esta infracción que atenta contra la libertad de conciencia sin apoyarse en base coránica alguna. En general, para las otras reglas de la *sharia* contrarias a los derechos humanos, consiguieron establecer un vínculo entre el derecho que ellos mismos elaboraron y la religión que pretendían explicar, a través de un esfuerzo de interpretación más o menos laborioso, mediante dudosas interpretaciones, hoy día muy cuestionadas. Sin embargo, en lo que concierne a la apostasía, nada de esto es posible. Al contrario. Ningún versículo prevé esta infracción ni esta pena, ni siquiera la sugiere mínimamente, sino que además, el texto coránico dice exactamente lo contrario. Hemos evocado anteriormente el versículo que dice: "No cabe coacción en religión"¹³. Podemos añadir el versículo 29 de la sura XVIII, "La Caverna",

¹³ Corán, II, 256.

en el que Dios se dirige a su Profeta en estos términos: "Y di: la verdad viene de vuestro Señor. ¡Que crea quien quiera, y quien no quiera que no crea!"¹⁴, o bien el versículo 99 de la sura X, "Jonás": "Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos, habrían creído. Y ¿vas tú a forzar a los hombres a que sean creyentes...?"¹⁵

Dios no castiga, al menos en este mundo, a quienes no creen en Él y no ordena que se les castigue. Ordena, por el contrario, que nos abstengamos de imponerles obligaciones. ¿No será ésta la respuesta liberal a la pregunta formulada por Jean Daniel en una excelente obra publicada no hace mucho: *¿Dios es fanático?*¹⁶.

Dios no es fanático, sino los ulemas de ayer, así como los ulemas y los integristas de hoy. Es verdad que la mayoría de los hombres de religión lo son o lo han sido. Como recuerda Sami Abu Sahlieh, los legisladores musulmanes clásicos han prescrito "a semejanza de sus colegas coetáneos, judíos y cristianos, la pena de muerte contra aquel que abjura de su religión. En realidad, la libertad religiosa para los legisladores es una libertad en un único sentido: libertad de entrar, prohibición de salir"¹⁷.

Los cristianos y los judíos abandonaron esta vergonzosa regla. En cambio, el Islam no la derogó, por culpa de los

¹⁴ Traducción J. Cortés, op. cit.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ J. Daniel, *Dieu est-il fanatique ? Essai sur une religieuse incapacité de croire*, ed. Arléa, diffusion Le Seuil, 1996.

¹⁷ S. A. A. Abu Sahlieh, "Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabes et islamiques", *Islamochristiana*, Roma, n° 20, 1994, pp. 95.

teólogos y de los integristas. Es una cuestión de nivel de desarrollo. El subdesarrollo no es solamente económico y social, es también cultural e intelectual. El integrismo, en nuestros países, es la expresión más evidente de nuestro subdesarrollo.

Ya en el derecho musulmán clásico, los hanafíes habían previsto una pequeña excepción para limitar las injusticias impuestas por esta regla. Para ellos, debe aplicarse con todo su rigor exclusivamente a los hombres. En cuanto a las mujeres, quizá para compensar su inferioridad jurídica, hay que limitarse a encarcelarlas hasta que vuelvan al Islam. Sobre esta cuestión, como sobre otras muchas, los hanafíes con frecuencia fueron más liberales que los demás. Ibn Jaldún explica este liberalismo por el hecho de que el rito hanafí, nacido en Bagdad, capital del imperio de la época, se desarrolló en un medio urbano, mientras que el rito malikí, mucho más riguroso, es originario de la región desértica del Hiyaz, y se extendió al Magreb donde la sociedad era esencialmente beduina¹⁸.

Al no encontrar ninguna base coránica en la regla que prescribieron, los ulemas la relacionaron con un hadiz atribuido al Profeta que dice: "A quien cambia de religión, matadlo". Débil argumento porque este hadiz pertenece a la categoría *ahad*¹⁹, es decir, que fue relatado por una única persona, y es por consiguiente de dudosa autenticidad; y la duda crece cuando se sabe que este compañero que refirió el hadiz es Ibn Abbas, quien... jera sólo un adolescente de trece años a

la muerte del Profeta! Este soporte jurídico es todavía más débil toda vez que está en contradicción con la conducta del Profeta, porque, mientras él vivió, hubo apostasías declaradas, especialmente las de los Kindi. Cuando se enteró, el Profeta censuró a sus cuatro reyes (Gamada, Mihwas, Misrah y Abdaa)²⁰. Esta censura fue una reacción legítima por su parte, pero no dio lugar a ninguna guerra o castigo. Solamente después de la muerte del Profeta será cuando se declare la guerra contra el conjunto de los Kindi para acabar con su disidencia y obligarles, a la fuerza, a volver al Islam.

Conscientes de la debilidad del fundamento esgrimido, los ulemas intentaron reforzarlo con otro: el *iymaa*, o el consenso, de las gentes de Medina²¹. Sin embargo, como la historia no menciona que los compañeros del Profeta se pronunciaran explícitamente a favor de la creación de esta regla, los hanafíes inventaron una singular categoría de consenso, el *iymaa sukuti* o consenso por silencio. Para explicar esta noción bastante extraña, hay que recordar, aunque muy brevemente, las guerras de los apóstatas.

Se trata de un hecho político de la mayor importancia en la historia del Islam. Después de la muerte del Profeta, Abu Bakr fue designado como califa, es decir, jefe de la comunidad musulmana. Su autoridad fue sin embargo rápidamente cuestionada y la oposición tomó distintas formas. Abu Bakr se presentaba como el sucesor del Profeta, o su continuador. No era un jefe de Estado con soberanía sobre un te-

¹⁸ Ibn Jaldún, *Prolegómenos*, Capítulo sobre el *fiqh* y sus prescripciones.

¹⁹ A. Charfi, *L'Islam et la modernité*, M.T.E. Túnez, 1990, pp. 129, en árabe.

²⁰ R. Daghfous, *Le Yaman islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes*, tomo I, p. 363; *Histoire de Tabari*, t. III, p. 330.

²¹ Más tarde, la noción de *iymaa* evolucionará y significará el consenso de los ulemas.

rritorio determinado, sino un jefe religioso, es decir, el guía de los creyentes. En este aspecto, la diferencia entre autoridad territorial y autoridad personal es fundamental. Entonces, algunas tribus, fuera de Medina, renunciaron al Islam para escapar de su autoridad. ¿Correspondía esta actitud al deseo de recobrar la libertad tribal que era tradicional en Arabia, o era una oposición a la persona de Abu Bakr, y a través de él, a la tendencia hegemónica de las tribus de La Meca, especialmente el clan de los quraysíes? ¿O bien constituyía una verdadera apostasía por parte de tribus o personas recién convertidas al Islam, puede que sin gran convicción, de boquilla, por oportunismo? Había probablemente un poco de todo esto a la vez. En todo caso, el fenómeno era más político que religioso, lo que no impidió a Abu Bakr enarbolar la bandera de la religión, para legitimar la encarnizada lucha que libró con el fin de imponer su autoridad. La mejor prueba de que la regla de la pena de muerte para los apóstatas, creada entonces e inmediatamente aplicada, era el pretexto religioso de una decisión política es que fue aplicada con el mismo rigor tanto a las tribus que habían renunciado a su reciente conversión al Islam como contra aquellas que afirmaban sin equívocos que seguían siendo musulmanas, pero que cuestionaban explícitamente la persona de Abu Bakr y no querían pagar la *zakat* (limosna) –símbolo de fidelidad– a sus agentes.

La pena de muerte contra el apóstata fue aplicada, desde que se inventó esta regla, para castigar a los opositores políticos. Es, en cierta medida, la técnica de la mayoría de los regímenes de los países musulmanes que califican hoy día los delitos de opinión como conspiración contra la seguridad del

Estado para poder reprimir con más fuerza toda voz discordante. No es una regla religiosa, sino una regla política, una regla de política autoritaria.

Los compañeros de Abu Bakr, en su mayoría, lo apoyaron en esta guerra contra los apóstatas. Era su interés personal, el interés de su tribu, de su clan y del Estado que estaban construyendo. Como quiera que ninguno entre los compañeros del Profeta se opuso explícitamente a esta actitud política, los ulemas dirán más tarde que hubo consenso implícito. No se trata aquí de condenar a Abu Bakr. Fue uno de los principales fundadores del Imperio islámico, y en el transcurso de la historia de los países y de las civilizaciones, todos los imperios se crearon de manera parecida. Sin embargo, los que quieren seguir aplicando, hoy, como norma de derecho divino esta conducta política, cometan un error de apreciación que es hora de corregir. Numerosas voces entre los pensadores musulmanes se levantan hoy día para pedir la derogación de esta norma²², que, por otra parte, ya no existe en la legislación de la mayoría de los países musulmanes.

El uso político de la apostasía

El barniz religioso con que se revestían las políticas autoritarias de asesinatos de los opositores continuó durante los primeros siglos del Islam. Los ulemas siempre han asi-

²² Véase A. Charfi, *L'Islam et la modernité*, M.T.E. Túnez (en árabe), 1990, pp. 129 y 293. Véase también: trabajos del encuentro islamo-cristiano de Túnez, CERES, 1985, Islamochristiana, nº 13, pp. 1-10; Amel Grami: *El problema de la apostasía en el pensamiento islámico* (en árabe), tesis, Facultad de Letras, Túnez, 1993, y *Liberté de conscience dans l'islam*, Casablanca, 1997.

milado el *bagh'i* con la *ridda*, es decir, la oposición violenta o ideológica al poder islámico con la apostasía. Legitimaron así el aplastamiento de las rebeliones populares como la de los *Zanj*, esclavos negros que eran proletarios explotados que intentaron sublevarse entre 869 y 883 d.C. También legitimaron el asesinato del gran pensador sufí El Hallaj, ejecutado en 922, o de los *Zanadika* (libres pensadores), como el célebre escritor de origen persa Ibn Elmo-kaffa', quien tradujo al árabe varias obras literarias de las civilizaciones india e iraní, y que fue ejecutado cuando tenía treinta y seis años, en 757. Éstos son algunos ejemplos célebres. Son innumerables las escuelas de pensamiento cuyos partidarios fueron exiliados, perseguidos, encarcelados o diezmados. Fue el caso de los *mu'tazilíes*, los *karamitas*, los *yahmía*, etcétera.

Luego estas prácticas fueron disminuyendo. Puede que la represión cada vez más violenta terminara por disuadir y finalmente matar todo esfuerzo de reflexión o de innovación. Es ésta sin duda una de las causas que precipitaron la decadencia del mundo musulmán. En el transcurso de los últimos siglos, la criminalización de la apostasía pareció caer en desuso. Los nuevos estados musulmanes, tengan mayor o menor tinte religioso, buscan su legitimidad en otros aspectos. En los régimen surgidos del movimiento de independencia, cuyas Constituciones prevén la elección de los gobernantes, es el sufragio universal el que otorga la legitimación del poder. Por esta razón, en la mayoría de los países musulmanes los códigos penales modernos no mencionan la apostasía. Pensábamos que esta infracción de triste memoria estaba muerta y enterrada.

Desgraciadamente, los teólogos, por un lado, y los integristas, por otro, están en vías de resucitarla²³.

La historia del mundo musulmán de los últimos cien años es la historia de múltiples intentos, más o menos triunfantes o fracasados, según los casos, de modernización de la sociedad y del Estado. Estos intentos siempre encontraron la oposición de los ulemas quienes constantemente han representado una considerable fuerza inmovilista. El arma que enarbolaron los teólogos contra cualquier intelectual que propusiera una idea nueva fue la acusación de apostasía, seguida de las presiones sobre el Estado para que se le juzgara. Recordemos el proceso entablado a principios del siglo XX contra Abdelaziz Thaalbi, el fundador del movimiento nacional tunecino, bajo la presión de los zitunianos, la instrucción abierta contra el gran pensador egipcio Taha Hussein en 1926 bajo la presión de al-Azhar, o más recientemente, contra el pensador y militante laico egipcio Farag Fouada.

Sin embargo, mientras tuvieron que pasar por las instancias del Estado moderno, estas acusaciones no llegaron muy lejos. Abdelaziz Thaalbi fue condenado a dos meses de prisión. La instrucción contra Taha Husein se cerró, y el interesado suprimió en la segunda edición de su libro, *La poesía preislámica*, algunas páginas que habían contrariado a los azharíes.

El nuevo hecho que agrava considerablemente el problema

²³ El singular caso del régimen libio es difícil de clasificar. Recordemos que, aunque combatiera a los integristas, "el Congreso General del Pueblo" decidió recientemente imponer un castigo colectivo a las tribus en las cuales hubiera extremistas religiosos entre sus miembros... utilizando la ley coránica sobre la apostasía. Véase *La Presse*, periódico tunecino, 10 de marzo de 1997, p. 8.

es que, hoy día, debido al auge del integrismo, la acusación de apostasía por parte de los ulemas suele tener repercusiones, ya sea a nivel oficial en los estados islamistas, o, en virtud de iniciativas criminales de grupos integristas, en los demás países musulmanes.

Citemos, como ejemplo del primer caso, la condena a muerte y ejecución de Mohamed Mahmud Taha en Sudán. Ocurrió bajo el régimen de Numeiry, cuando el actual jefe de la internacional islamista, Hasan al-Turabi era ministro de Justicia. Taha era el fundador y animador del círculo de los "Hermanos republicanos". Había escrito varios libros que desagraron seriamente a los paladines del pensamiento conservador porque proponía nuevas interpretaciones del Corán que, respetando los fundamentos del Islam, podían desembocar en una completa reforma de la *sharia*. Tenía setenta años cuando fue ejecutado, después de militar toda su vida en favor de un Islam más liberal e igualitario. Fue condenado a muerte al mismo tiempo que tres de sus discípulos. Terminado el juicio, el tribunal propuso a los condenados renunciar a sus ideas, abjurar de su fe, para poder ser indultados²⁴. Los jóvenes compañeros prefirieron esta solución y fueron liberados inmediatamente. En cuanto a Taha, mantuvo sus convicciones y fue ahorcado el 18 de enero de 1985 ante la masa de gente que admiraba la gran sonrisa que esgrimió hasta el final. Al-Azhar, que había pedido su cabeza²⁵ y la Liga del mundo mu-

sulmán, cuya sede está en La Meca, felicitaron al presidente Numeiry después de este ahorcamiento²⁶.

Cuando un pensador anti-integrista, el autor de una interpretación atrevida o simplemente un escritor liberal, no depende de la jurisdicción de un Estado integrista, los ulemas de al-Azhar los denuncian, y son luego los militantes de los grupos integristas quienes se encargarán de su ejecución en la esquina de una calle. Es así como Farag Fouada, autor de varios libros críticos contra la *sharia* y el integrismo, fundador en 1987 de la Asociación Egipcia de las Luces²⁷, fue asesinado el 8 de junio de 1992. El asesino declaró durante la investigación que Omar Abderrahman, el jefe espiritual de la organización integrista la Yihad islámica, había declarado lícito "derramar la sangre de los que se oponen al Islam"²⁸. El jeque Mohamed Ghazali –personalidad de al-Azhar que fue largo tiempo consejero del gobierno argelino en tiempos de Chadli Ben Yedid–, llamado a testificar a favor del asesino de Fouada, declaró ante el tribunal que la ejecución del apóstata es una obligación para cualquier musulmán cuando el Estado no cumpla con este deber²⁹.

Naguib Mahfuz, el premio Nóbel egipcio de literatura, escribió en 1959 una novela que fue juzgada contraria al Islam y prohibida por al-Azhar. Treinta y cinco años después,

²⁴ Véase acta del "diálogo" a la vez patético e indignante entre jueces y condenados a muerte en la prisión de Jartum el 19 de enero de 1985, en Derechos del hombre árabe, El Cairo, nº 10.

²⁵ Abu Sahlieh, op. cit., p. 101.

²⁶ Sudan News Agency, 18 de enero de 1985. Véase, sobre este tema, Abou Sahlieh, Isla-mochristiana, op. cit., p. 99.

²⁷ Réalités, semanario tunecino, nº 610, 1-8 de agosto de 1997, p. 14.

²⁸ Abu Sahlieh, op. cit., p. 101.

²⁹ A. Annaïm, *Pour l'évolution de la législation islamique*, presentación de Hussein Ahmed Amine, ed. Sina, El Cairo, 1994, p. 20.

un islamista local intentó asesinarlo, según esta teoría de la apostasía. Otros islamistas egipcios intentan acorralar a los tribunales para que reconozcan la apostasía y apliquen sus consecuencias, según la *sharia*. Nasr Hamed Abu Zeid ha pagado el precio de esta táctica. Abu Zeid escribió una serie de obras³⁰ de reflexión sobre el Islam y unos comentarios del texto coránico con una metodología histórica y racionalista. Un método tan lógico e ilustrado estaba llamado naturalmente a desencadenar la furia de los integristas. Lo acusaron de apostasía. Según la *sharia*, cuando se está a la espera de ser ejecutado, el apóstata no tiene existencia jurídica como sujeto de derechos y de obligaciones. Es, en cierta manera, la muerte civil. Por esta razón, su sucesión está abierta y su unión conyugal disuelta. Hubo algunos militantes integristas que apelaron al tribunal de El Cairo y pidieron la disolución por vía judicial del matrimonio de Abu Zeid, basándose en la supuesta apostasía, y argumentando que la señora Abu Zeid es musulmana, por lo que no podía mantener relación conyugal con un marido que ya no es considerado como musulmán. Por primera vez en la historia de la justicia egipcia moderna, una decisión de divorcio de este tipo fue pronunciada bajo la presión de los islamistas, el 14 de junio de 1995 por la Corte de apelación de El Cairo. Desde hacía tiempo, los integristas habían comenzado a infiltrarse en el cuerpo de la magistratura en Egipto. El hecho de que el Tribunal Supremo rechazara anular esta de-

cisión ilustra perfectamente el grado y la gravedad de esta infiltración. Es verdad que no fue total, puesto que, gracias a una argucia procesal, de discutible validez jurídica, el Tribunal de El Cairo impidió que se aplicara la resolución. Pero, como su vida corría peligro, Abu Zeid ha tenido que expatriarse con su mujer.

No hay necesidad de insistir sobre las implicaciones jurídicas particularmente graves de esta decisión judicial y los intolerables ataques a los derechos humanos que supone.

- Se ha reconocido el derecho a inmiscuirse en asuntos que afectan la conciencia de las personas, que son asuntos privados. Los tribunales egipcios han admitido esta intromisión a iniciativa de simples terceros que no tenían ni legitimidad ni interés personal para poder actuar. A partir de entonces, se promulgó la ley egipcia nº 3-96 que reserva este derecho de iniciativa al Ministerio Público, lo que atenua la gravedad de esta intromisión sin suprimirla. No obstante, aunque las condiciones para iniciar el procedimiento se han restringido, el derecho de intromisión ha sido consagrado.

- De igual forma, fue admitido el derecho de intervención en la vida privada de las personas. Saber si el matrimonio de una pareja es válido o inválido debería ser asunto exclusivo de la pareja y de nadie más. La intervención de terceros en este ámbito es intolerable.

- Es particularmente lamentable –y a la vez sintomático– que a lo largo de todo el proceso para el divorcio del matrimonio Abu Zeid, se haya discutido mucho de procedimiento, de la validez de la acción, de la adecuación al Islam o de la apostasía de Abu Zeid, sin abordar jamás el principio mismo de la incriminación por apostasía. Tampoco esta cues-

³⁰ Citemos las principales, todas redactadas en árabe, El Cairo y Centro cultural árabe, Casablanca: *Critique du discours religieux; Le Texte, l'autorité, la vérité; La Méthode rationaliste dans le commentaire du Coran; La Signification du texte*.

tión fue abordada durante el proceso al asesino de Farag Fouada. Nadie se atrevió a decir que no se debería invocar esta funesta noción, que no tiene fundamento coránico, ni se basa en ningún hadiz verdadero, y que es contraria a los más elementales principios de los derechos humanos.

•Finalmente, es necesario recordar que la magistratura egipcia es una de las más independientes del mundo árabe. Podríamos felicitarnos por ello, a condición de que se mantenga en el respeto de las libertades individuales. No es lo que se deduce de este asunto en el que los magistrados de la Corte de Apelación como los del Tribunal Supremo resolvieron contra la opinión del Ministerio Público, representante del Gobierno. Esto dio lugar a una decisión particularmente antide-mocrática. Y ello demuestra, por encima de todo, que si el respeto a las libertades públicas, la organización de elecciones limpias y la independencia de la justicia son los medios a través de los que se ejerce el gobierno democrático, la educación de los jóvenes, es decir los futuros ciudadanos, es la primera condición para que la aplicación de estos medios no desemboque en resultados antidemocráticos.

Las situaciones aquí descritas demuestran ampliamente que el derecho musulmán necesita una global y profunda revisión. La libertad de conciencia, en particular, debe ser respetada. Sólo se puede pretender respetar esta libertad si no se hace diferencia alguna entre los derechos y deberes de la colectividad y de los ciudadanos, ni siquiera una simple referencia a la propia religión. No se puede pretender respetar esta libertad si se admite que un no-musulmán puede convertirse al Islam, sin admitir la reciprocidad de esta regla. Es el significado lógico, conforme al espíritu y la letra del ver-

sículo “no cabe coacción en materia de religión”. Si, por unas particulares razones históricas, que pueden ser justificables o comprensibles, este versículo fue ocultado, no estamos obligados a permanecer prisioneros del nefasto antecedente que se creó. Nuestro mayor problema, el poderoso freno que impide nuestra emancipación y nuestro desarrollo, es que estamos encadenados a nuestro pasado. Él es nuestra prisión colectiva. Para los musulmanes, no habrá desarrollo sin libertad y no habrá libertad si no nos liberamos de nuestra histórica prisión.

A la espera de que los musulmanes alcancen un nivel de cultura, de libertad de espíritu, de seguridad y de confianza en sí mismos, que les permita admitir que un musulmán deje de serlo, como los cristianos admiten que un cristiano se convierta al Islam, la lucha más urgente es la que reclama la libertad del musulmán de interpretar el Islam y comprenderlo tal como lo entienda. En efecto, la amenaza de acusación de apostasía sigue siendo utilizada, como lo fue antaño, para impedir cualquier reflexión que pudiera desembocar en una innovación. Por esta razón la que la Liga Tunecina para la Defensa de los Derechos Humanos ha afirmado en el artículo 9 de su Carta que “todas las personas tienen el derecho a la libertad de pensamiento y de conciencia; este derecho implica la libertad de escoger su religión o sus convicciones y la libertad de interpretarlas (*iyytihad*)...”.

Debido a la inclusión de este artículo –y de otro sobre la libertad en el matrimonio–, la Liga sufrió la crisis más grave de sus diez primeros años de existencia. En efecto, los islamistas tunecinos, en el marco de su política de “infiltración” de las organizaciones no-gubernamentales, habían intentado intro-

ducirse en la Liga, aparentando ignorar la incompatibilidad entre algunos de los principios de los derechos humanos y varias reglas de la *sharia*. La discusión sobre el proyecto de Carta desveló su juego y demostró que esperaban sencillamente vaciar de contenido la noción de derechos humanos para hacerla coincidir con las reglas del derecho musulmán clásico, en nombre de la especificidad. Llevaron el debate al ámbito público para señalar con el dedo a los militantes de la Liga y presentarlos como terribles infieles. Estos últimos resistieron esta presión y la Liga, sin perder su audiencia en la opinión pública, aprobó su Carta con amplia mayoría. La susodicha Carta condena expresamente en su artículo 4 los castigos corporales.

Los castigos corporales

El derecho penal musulmán con frecuencia se presenta como un derecho extremadamente severo e, incluso, incivilizado. Es a causa de este derecho y de las actuaciones de los integristas a veces realmente inhumanas, por lo que el Islam tiene hoy esta mala prensa en el extranjero. De hecho, en sus disposiciones más rígidas, este derecho nada tiene que ver con la religión. Fue obra de los ulemas. En cuanto a las otras disposiciones, se explican por circunstancias históricas que deberían estar superadas hoy.

Los 'hudud'

En realidad, el derecho penal islámico es extremadamente elemental. Prevé dos categorías de infracciones: aquellas, poco numerosas, en las que las penas están previstas (los *hudud*) y las otras que se dejan al libre albedrio del juez (el *ta-*

azir). Para esta última categoría, si es acertado dejar un amplio margen de apreciación al juez para individualizar la pena y adaptarla a las circunstancias, es excesivo no limitar esta libertad del juez mediante la tipificación de cada infracción y la fijación de un mínimo y un máximo de la pena. El principio de legalidad de los delitos y de las penas, hoy reconocido en casi todas las legislaciones del mundo, es una conquista de la humanidad, una garantía contra la arbitrariedad de la que no se debe privar a los musulmanes. En realidad, la categoría *taazir* parece haber sido abandonada, tanto en la teoría como en la práctica. Irán y Sudán han adoptado códigos penales que tipifican las infracciones y fijan las penas. Estos dos regímenes integristas han admitido implícitamente la necesaria revisión de algunas disposiciones de la *sharia*. El problema se plantea respecto a los *hudud*. Los dos *hudud* más graves e inhumanos no tienen un verdadero fundamento religioso. Se trata, por una parte, de la pena de muerte para el apóstata, que no tiene base coránica alguna y de la que hemos visto ya su carácter puramente político e histórico, y por otra, la pena de muerte por lapidación para los autores de adulterio. Para justificar esta pena atroz³¹, los ulemas utilizan, dos fundamentos tan cuestionables el uno como el otro.

³¹ La atrocidad de la pena se ve agravada por su modo de aplicación. Los ulemas precisan todos los detalles para infligir el máximo de sufrimientos. Estos detalles han sido retomados en el actual código penal iraní que prevé en su artículo 104 que "las piedras utilizadas para infligir la muerte por lapidación no deben ser grandes, de modo que el condenado no muera cuando se lance la primera o la segunda piedra...". Véase, Lettre de la Fédération internationale des droits de l'homme, n° spécial Iran, 27 de marzo-3 de abril 1997, p. 9.

• Se pretende en primer lugar, que un versículo del Corán afirma: “El marido y la mujer, si cometan adulterio, lapidados hasta la muerte, es la venganza de Dios”³². Sin embargo, este versículo es sorprendente y único en su género, porque no se encuentra en el Corán. Se pretende que es así, porque Dios lo sugirió al Profeta para que fuera conocido y aplicado sin ser leído. En realidad, los versículos coránicos fueron recopilados en el Libro sagrado por los compañeros del Profeta, durante los quince años que siguieron a su muerte, basándose en los recuerdos y documentos en los que los versículos habían sido anotados conforme a la Revelación. Si este versículo no fue incluido en una sura, la razón es que, no solamente no había huella escrita, sino que además, un único compañero lo recogió, lo que fue considerado como una prueba muy débil de autenticidad, sin tener en cuenta otro que castiga de manera mucho menos severa las relaciones sexuales fuera del matrimonio, sin hacer distinciones entre el caso del soltero o del casado.

• El segundo fundamento esgrimido deriva de la *Sunna*, la conducta del Profeta. Se pretende que mandó aplicar una vez la pena de muerte por lapidación contra un hombre llamado Maéz que había cometido adulterio. Pero este episodio merece ser conocido en detalle antes de ser utilizado como fundamento de una regla jurídica tan grave.

Los historiadores islámicos cuentan que Maéz, habiéndose

³² Están traducidos aquí por “marido y mujer” las voces árabes de *sheij* y *sheija*, que literalmente significan “personas ancianas”. Al límite, estas expresiones pueden también sugerir la calificación de no solteros. Es en este sentido en el que siempre lo interpretaron los ulemas, a quienes se debe este versículo.

arrepentido de su acción, se acercó al Profeta para confesársela y pedirle que le aplicara el castigo que merecía, con el fin de purificarse. El Profeta no le contestó. Al día siguiente, Maéz volvió con la misma solicitud. El Profeta no cambió de actitud. La tercera vez, el Profeta cedió y ordenó a sus compañeros lapidarla, conforme a la costumbre local de la época. Luego, cuando supo que Maéz, tan pronto recibió la primera piedra, intentó huir, el Profeta reprochó duramente a los suyos que hubieran continuado con la lapidación a pesar de que tratara de huir, y consideró que el sincero arrepentimiento de Maéz era suficiente para obtener el perdón de Dios. Está claro que el Profeta cedió a una costumbre antigua, manifestando desde el principio reticencia y luego una clara reprobación.

He aquí dos fundamentos tan frágiles el uno como el otro que demuestran sencillamente que los doctores de la Ley retomaron por su cuenta una costumbre antigua y la vincularon artificialmente al Islam, como la mayoría de las reglas que han fijado.

Se debe excluir, por falta de base religiosa, los dos *hudud* más graves, la pena de muerte contra el apóstata y la pena de muerte por lapidación contra el autor de adulterio. Las únicas infracciones sancionadas por *hudud* a las cuales se puede atribuir un fundamento religioso, ya que están mencionadas en el Corán, son cinco: el bandidaje, el robo, la difamación que atenta contra el honor de una mujer, el homicidio, los golpes y las heridas sancionadas según la ley del talión y el adulterio. Esta última infracción requiere alguna precisión, además de las observaciones generales que conciernen al conjunto de los *hudud*.

Al adulterio hacen referencia tres versículos donde el acto sexual castigable está definido y calificado de tres maneras diferentes, pero que se complementan. Según la traducción de Sadok Mazigh³³, se habla en el versículo 15 de la sura IV, “Las Mujeres”, de “mujeres que cometan deshonestidad”; en el versículo 16 de la misma sura de “acto inmoral” y en el versículo 2 de la sura XXIV, “La Luz”, “de fornecadora y de fornecedor”. Los ulemas habían imaginado un sistema coherente: cien latigazos para los autores de acto sexual fuera del matrimonio (cuando ambos son solteros), según el versículo 2 de la sura XXIV y, cuando la relación sexual se complica con el adulterio, la infracción es mucho más grave y está castigada con la pena de muerte por lapidación. Sin embargo, hemos visto que esta última pena no existe. Entonces, la coherencia del sistema se viene abajo. Como no es justo asimilar los dos actos y prever para ambos la misma pena, sólo el verdadero adulterio debería considerarse infracción. Es él, el que atenta contra la “virtud” (IV,15) y constituye “un acto inmoral” (IV,16). En esto, Sadok Mazigh tenía razón al traducir el término *zina* del versículo XXIV, 2 por “adulterio”. El Islam, como las demás religiones, llama a la disciplina y al comedimiento en las relaciones sexuales. Si se recomienda vivamente tener estas relaciones exclusivamente en el ámbito del matrimonio y si la relación fuera del matrimonio constituye una falta, esta falta sólo es suficientemente grave para que se convierta en infracción penal, si constituye a la vez una infidelidad hacia el cónyuge.

³³ Ed. Jaguar precitada.

En los derechos positivos modernos, se distingue la falta civil y la falta penal. Es en este contexto en el que la legislación tunecina no castiga la simple relación sexual fuera del matrimonio. Castiga sólo el adulterio. Lo castiga con bastante severidad, cinco años de prisión, pero con espíritu de igualdad entre el hombre y la mujer, puesto que los dos coautores están expuestos a la misma pena. Además, la acción penal sólo se inicia a instancias del cónyuge víctima de la infidelidad. Es una especie de delito privado.

Fuera de esta particularidad en lo que concierne a la definición del adulterio, se puede observar que las cinco actuaciones consideradas como infracciones son efectivamente reprobables. Ello no impide que el conjunto de los *hudud* merezca algunas observaciones.

Observaciones

Es lamentable que, cuando el Corán otorga la posibilidad de elegir entre dos o varias soluciones posibles, los ulemas escogen la más severa. Así, respecto al adulterio, el versículo que prevé cien latigazos supone, a su juicio, la derogación de los otros dos que fijan penas más leves.

La expresión *had* (plural, *hudud*) significa “límite”. En este contexto, quiere decir el límite máximo³⁴. Dicho de otra forma, se hubiese podido establecer que la pena variase entre, por ejemplo, cinco y cien latigazos, o que se pudiese elegir entre una multa, el destierro y el látigo. Aquí también, los ulemas prefirieron imponer como pena fija lo que es en realidad el máximo de la pena. El término de *hudud* utilizado

* En este sentido, N. H. Abu Zeid, *El Texto, la autoridad, la verdad*, op. cit., p. 137.

en el Corán significa que el juez no puede superar esta pena; pero tiene plenas facultades para imponer una pena menos severa. Esto es tanto más verdadero en cuanto que, la mayoría de las veces que el Corán prevé una sanción de tipo penal, añade que se puede perdonar y que se debe tener en cuenta el arrepentimiento.

Para las dos personas, autoras de adulterio, el versículo IV, 16, termina de la siguiente manera: "Si se arrepienten y enmiendan, dejadles en paz. Dios es indulgente, misericordioso", y, para el robo, después del versículo V, 38, que prevé que se corte la mano al ladrón, el versículo 39 añade: "Si uno se arrepiente, después de haber obrado impíamente y se enmienda, Dios se volverá a él. Dios es indulgente, misericordioso". En cuanto a la difamación, se encuentra la misma recomendación en el versículo XXIV, 5: "Se exceptúan aquellos que, después, se arrepientan y se enmienden. Dios es indulgente, misericordioso"³⁵.

En conclusión, parece innegable que el espíritu y la letra del Corán no prohíben absolutamente aplicar a los delincuentes autores de las infracciones arriba mencionadas penas menos severas y más humanas que, por otra parte, pueden ser igualmente disuasivas. Los legisladores modernos, al sustituir los castigos corporales por penas de prisión no contravienen el Corán, sino todo lo contrario, porque adoptan soluciones más adecuadas a su espíritu.

Los castigos corporales corresponden a penas "degradantes" que condena el artículo 5 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El musulmán tiene el derecho a saber

por qué el Corán, que por otra parte predica la misericordia y el amor al próximo, ha previsto penas tan severas. La respuesta clara, susceptible de eliminar cualquier preocupación en los musulmanes, debe buscarse en las circunstancias de la Revelación.

A finales del siglo VI y a comienzos del siglo VII d.C., Arabia, donde el Profeta Mahoma nació, vivió y recibió la Revelación, estaba habitada por tribus, mayoritariamente nómadas. Región de clima desértico, donde no hay suficientes ríos ni precipitaciones que posibiliten una agricultura digna de este nombre, las gentes vivían de los rebaños y, sobre todo, del comercio de las caravanas. La mayoría de la población no se había establecido en un territorio determinado y consecuentemente no existían las estructuras urbanas indispensables para el nacimiento de un Estado. No había una organización administrativa digna de este nombre, y menos aún estructuras estatales.

Cada tribu tenía su poeta que cantaba sus hazañas y glorias, y su jefe que decidía sus desplazamientos, las alianzas con otras tribus y juzgaba los conflictos internos entre sus miembros. Las alianzas entre tribus se hacían y deshacían en función de las circunstancias. Las agresiones cometidas por un miembro de una tribu contra uno de otra tribu eran fuente de permanentes y sangrientos conflictos. Si los jefes de dos tribus afectadas llegaban rápidamente a un compromiso sobre una indemnización, la paz podía ser preservada y la coexistencia se mantenía sin demasiadas dificultades. En ausencia de acuerdo, el conflicto se iniciaba y podía durar mucho tiempo, produciendo enfrentamientos, que generaban a su vez nuevas venganzas, creando un interminable círculo vicioso.

³⁵ Traducción J. Cortés antes citada para todos estos versículos.

Los historiadores relatan las peripecias de la guerra de Basus que opuso a diferentes tribus durante cuarenta años y que tuvo como origen el robo de una camella. Se trata de una leyenda pero contiene con toda seguridad algo de verdad. En una economía de subsistencia donde el comercio de las caravanas desempeñaba un papel esencial, la seguridad de los caravaneros y de sus mercancías era vital. Reprimir severamente los robos y los crímenes de sangre era un imperativo mayor. La simple indemnización de la víctima no era suficiente. Los crímenes pedían venganza, es decir, la muerte del criminal. En los conflictos entre tribus, con la fuerte solidaridad existente en el seno de cada una de ellas, la ejecución del criminal por los familiares de la víctima exigía, a su vez, la venganza, alimentando así el interminable ciclo de las guerras.

En una ciudad, bajo la autoridad de una administración local, o aún mejor, de una administración estatal, se crea un tribunal, una fuerza de seguridad, una prisión. La condena del criminal a una pena de prisión tiene por efecto satisfacer a la víctima, a sus familiares y a su tribu, y además preservar la dignidad y la integridad física del culpable quien, después de haber expiado su pena, recobrará su libertad. Sin embargo, en ausencia de toda estructura administrativa o estatal, no hay ni prisiones ni guardias.

En ese contexto, llegar a calmar a la víctima y aplacar su deseo de venganza sin matar al agresor era casi un milagro. Por tanto, contentarse con cortar la mano al ladrón o lesionar al autor de una herida o administrar latigazos al autor de una infidelidad conyugal y a su cómplice, como prevé el Corán, era una solución que justificaba el contexto histórico. Cor-

tar la mano del ladrón, es atroz, es inhumano. Cuando no existía ni Estado ni prisión, en el contexto de la península Arábiga en tiempos del Profeta, la aplicación de este tipo de justicia evitaba matar al ladrón y desencadenar una guerra tribal que podía costar la vida a decenas de personas, o más. Paradójicamente, los castigos corporales se convierten, en estas condiciones, en la menos mala de las soluciones.

El Corán no ha previsto los *hudud* junto a penas de prisión, tal como se practica hoy en Irán, Sudán o en algunos países del Golfo, o como lo pretenden nuestros integristas. Ha previsto los *hudud*, para paliar la ausencia de prisiones, consecuencia de la ausencia de un Estado. Esto no quiere decir que el Corán ignore las penas de prisión. La palabra *sijn* (“prisión, cautividad”) y sus derivados son utilizados varias veces en el Corán –en la sura XXVI, “Los Poetas”, y sobre todo en la sura XII, “José”–, pero solamente para relatar algunos episodios de las relaciones de José y de Moisés con los faraones, es decir, cuando se hablaba de un país, Egipto, en el que existía un Estado con instituciones estatales, cárceles y administración penitenciaria.

Un ejemplo actual –particularmente doloroso– permite comprender hasta qué punto los castigos corporales previstos en el Corán pueden, en algunas circunstancias, constituir un mal menor. Somalia vive desde hace algunos años una terrible guerra civil³⁶. El Estado ha desaparecido completamente. La población está dividida en facciones rivales. En 1996 existían diecisiete grupos étnicos, dirigidos por jefes entre

³⁶ Ver *Rapport sur la Somalie*, por M. Charfi, experto independiente, Naciones Unidas, Consejo Económico y Social, Documento E/CN. 4/ 1996/ 14 add. 1, 10 de abril de 1996.

los que era imposible encontrar alguna forma de entendimiento duradero. Con escasa actividad artesanal y agrícola, sin producción industrial alguna, Somalia es uno de los países más pobres del mundo. En esta situación de indigencia casi total, con una ayuda internacional mal distribuida, la población vive principalmente del pastoreo que ha podido subsistir. En esas condiciones, el robo de un cordero adquiere las dimensiones de una catástrofe para la víctima y un acto execrable para el ladrón. Si la víctima y el agresor pertenecen a grupos o a subgrupos diferentes, en ausencia de una estructura estatal capaz de castigar al agresor y desagripiar a la víctima, el riesgo de guerra tribal es casi seguro, con su secuencia de lágrimas y sangre. En este particular contexto, hubo algunos notables que tomaron la iniciativa de organizar lo que llamaron tribunales islámicos, que, a falta de prisiones y de cualquier tipo de fuerza pública permanente, aplican los castigos corporales. Ello provocó indignadas y comprensibles protestas de organizaciones humanitarias internacionales. Sin embargo, en Somalia, la aplicación de estas penas permitió a veces limitar los daños y evitar el riesgo de que se agravara la guerra civil.

Todo esto demuestra hasta qué punto el derecho está íntimamente vinculado al nivel de desarrollo de la sociedad. Nos enseña también y sobre todo que, si la filosofía general del Islam, sus grandes orientaciones y sus principios fundamentales son válidos de manera absoluta a los ojos de todo musulmán y no pueden modificarse ni en el espacio ni con el tiempo, en cambio, sus reglas concretas y sus métodos de aplicación, adoptados en tiempos del Profeta o inmediatamente después, se adecuaban a las circunstancias y fueron

concebidos en función de éstas, por lo que deben cambiar con ellas. Se debe distinguir el Islam, inmutable y eterno, y la *sharia*, que debe cambiar o ser abandonada. Los integristas desearían, por el contrario, que nada cambiara. De la misma manera, no les gusta que se demuestre la incompatibilidad entre la *sharia* y los derechos humanos, cuestión que les gustaría silenciar.

'Sharia' y derechos humanos

Los integristas invocan con frecuencia en su favor los derechos humanos cuando algunos de sus militantes son víctimas de malos tratos. Tienen toda la razón. Los derechos humanos han sido proclamados para que todas las víctimas de abusos puedan valerse de estos derechos y denunciar estas actuaciones. El problema surge cuando los integristas pretenden hacernos creer que se adhieren a estos derechos, al mismo tiempo que se adhieren a la *sharia* y reclaman su aplicación. Verdad es que los Estados musulmanes les facilitan ampliamente la tarea.

En 1990, la Organización de la Conferencia Islámica adoptó, durante su 19º sesión del Consejo de los Ministros de Asuntos Exteriores, la Declaración de El Cairo sobre los Derechos del Hombre en el Islam. En todos los puntos del preámbulo y en sus 25 artículos, la Declaración adopta como base y fuente de inspiración la filosofía islámica, lo que es perfectamente lógico. Es, sin embargo, lamentable que la confusión se haya mantenido entre religión musulmana y *sharia*. Así, varios derechos están reconocidos "en el marco de la *sharia*" (art. 12) o deben ejercerse con los "métodos de la *sharia*" (art. 15) o según métodos compatibles con "las re-

glas de la *sharia*" (art. 16). La libertad de conciencia está proclamada en el artículo 10, pero está redactado de tal manera que prácticamente proclama la exclusiva libertad de ser musulmán. El artículo 22 consagra la libertad de expresión en el marco de los principios de la *sharia*. Por último, el artículo 24 no puede ser más claro: "todos los derechos y libertades recogidos en la presente Declaración están vinculados a las disposiciones de la *sharia islámica*". Consecuentemente con este artículo, los derechos fundamentales referentes a la integridad física del ser humano, a la igualdad entre el hombre y la mujer y a la igualdad entre musulmanes y no-musulmanes son completamente silenciados³⁷.

La mayoría de los estatutos regionales relativos a los derechos humanos (textos europeos, estadounidenses...) fueron adoptados para profundizar o garantizar los derechos mencionados en la Declaración Universal de Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 y confirmados por los pactos y textos internacionales posteriores. ¿Por qué únicamente la Declaración islámica está en un nivel inferior respecto a estos estatutos internacionales? Los regímenes integristas (Irán, Sudán) o tradicionalistas (la mayoría de los países del Golfo) adoptan una actitud bastante coherente adhiriéndose a la Declaración islámica, porque en su fuero interno aplican la *sharia*. Los otros Estados, los que más o menos se modernizaron, tienen una actitud totalmente incoherente, tanto más cuanto que algunos de ellos se adhirieron a los estatu-

tos internacionales. ¿Se trata de una actitud demagógica? ¿O miedo a los integristas? ¿O bien de una confusión ideológica? El problema fundamental de estos Estados radica en el hecho de que adoptan en la práctica una actitud más o menos moderna sin asumirla, lo que contribuye considerablemente a desorientar a su población y particularmente a sus juventudes. El campo de lo silenciado no hace más que extenderse.

En cuanto a los integristas, mantienen la misma confusión. No obstante, cuando se les acorrala, admiten o adoptan una actitud que supone la confesión de la incompatibilidad entre algunas reglas de la *sharia* y algunos derechos humanos, al mismo tiempo que afirman su preferencia por la *sharia* y justifican su actitud argumentando la oposición universalidad-especificidad. Este hecho requiere algunos comentarios. Cada pueblo tiene sus especificidades culturales y legítimamente puede desear mantenerlas. Estas especificidades conciernen tanto a la actividad literaria y artística como al modo de organización de la solidaridad nacional. En realidad, con el extraordinario desarrollo de los medios de comunicación –audiovisuales en particular– que se ha producido en las últimas décadas, las diferencias entre las culturas tienden a disuminirse. Podemos felicitarnos porque el acercamiento entre las culturas favorece la coexistencia, la paz y la ayuda mutua entre las naciones, de la misma manera que podemos lamentar este hecho porque la absoluta uniformidad, la desaparición de la diversidad, constituye un empobrecimiento. Por esas razones, las medidas de salvaguardia de la cultura, en especial a través del estímulo a la creatividad en la cultura nacional, pueden ser legítimas, a condición de que

³⁷ Véase H. Zouari, *La Déclaration du Caire de 1990 sur les droits de l'homme en Islam*, mémoire de DEA, Facultad de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales, Túnez, 1996. Véase sobre este tema: S. A. A. Abu Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Bochum Winkler, 1994.

no se traduzca en imposiciones y prohibiciones, y que esta salvaguardia se efectúe en el estricto respeto a la libertad de cada uno.

La libertad individual es seguramente la más bella y puede que la más importante conquista de la humanidad en los últimos siglos. Si existe un principio que no debe ser sacrificado en aras de la especificidad cultural, es éste.

Si se han adoptado unos textos internacionales relativos a los derechos humanos, si han creado unos mecanismos de control, ha sido para limitar los nefastos efectos de algunas especificidades locales o regionales. Los tratados internacionales relativos a los derechos humanos constituyen los medios con los que la Sociedad de Naciones indica el camino a cada una de las naciones en vías de desarrollo, para que vayan adecuando sus leyes y prácticas sociales, una parte de sus especificidades, hacia una mayor libertad de los individuos. Los derechos humanos, en su acepción universal, intentan expresar el ideal de la humanidad de hoy.

El derecho a la diferencia es una invención a la vez muy bella y peligrosa. Muy bella, porque presupone que el ser humano es libre de elegir su modo de vida y su forma de comportarse con la única condición de no perjudicar a nadie. Muy peligrosa, si permite a un grupo oprimir a los suyos, tanto si se trata de un subgrupo o solamente de un individuo.

La libertad es el mejor criterio para saber lo que debe prevalecer en todos los casos de contradicción entre universalidad y especificidad. Los otros derechos humanos proceden todos, más o menos directamente, del principio de la libertad individual. En la medida en que nadie debe ser más libre que otro, la libertad supone necesariamente la igualdad

de todos los seres humanos: igualdad de derechos y, por extensión, igualdad de oportunidades y, de ahí, los derechos económicos y sociales. No pertenece a la naturaleza del hombre o de la mujer gozar libremente de privilegios. Los privilegios son siempre el fruto de una coacción. La libertad excluye la discriminación.

La noción de especificidad invocada por los integristas para oponerse a la universalidad de los derechos humanos muestra el auténtico rostro de los mismos. No es más que un medio para legitimar la coacción, la opresión, los ataques que se quieren seguir manteniendo contra la libertad del hombre y la igualdad entre los seres humanos.

La igualdad entre el hombre y la mujer supone necesariamente la monogamia, dicho de otra forma, igual respeto a los sentimientos, a la sensibilidad, al corazón de cada uno de los esposos, es decir, al deseo de no compartir su cónyuge con una tercera persona. La especificidad invocada por los integristas significa, en este campo, que la mujer musulmana tiene menos sentimientos, menos sensibilidad, menos corazón, y que su deseo de monogamia es menos fuerte o inexistente. Las mujeres musulmanas, salvo algunas que fueron adoctrinadas y que se utilizan como pantalla, no reclaman este derecho a la diferencia, que encubre sobre todo reglas que las discriminan.

Los integristas y los tradicionalistas acostumbran a replicar que la estricta monogamia es contraria a la naturaleza y que las concepciones cristianas del matrimonio no han resistido las pruebas del tiempo, hasta tal punto que en Occidente hoy se admite la infidelidad conyugal y se desdramatizan todas sus consecuencias. A este argumento se debe responder,

por una parte, que el fenómeno no está tan extendido como se pretende, y por otra, que no existe un amante sin una amante, y viceversa. Si Occidente trata hoy día las relaciones sexuales con cierta relajación, lo hace de modo igualitario. No se defiende ni la moral ni la religión cuando se pretende preferir la segunda esposa a la amante. Sencillamente, se manifiesta el apego a los privilegios masculinos.

Lo dicho anteriormente lleva a dos conclusiones importantes. Por una parte, un gran número de reglas del derecho musulmán clásico o *sharia* son contrarias a los derechos humanos, tal como los entiende hoy la comunidad internacional. En todos esos casos, estas reglas atentan contra los principios de la libertad individual, de la igualdad entre todos los hombres y entre los hombres y las mujeres, y contra el necesario respeto a la integridad física del ser humano. Por otra parte, esas reglas del derecho musulmán no tienen un carácter verdaderamente religioso. Fueron creadas por los hombres y deberían, hoy día, ser reformadas. Una cuestión queda pendiente: ¿por qué los integristas y los tradicionales se empeñan en perpetuar esas injusticias? No olvidemos que el cumplimiento de la *sharia*, o según los casos, la vuelta a la *sharia*, constituye el principal objetivo, la razón de ser del integrismo.

Las razones del apego a la ‘sharia’

Se pueden dar tres explicaciones que se complementan.

- Un islamista no puede concebir que un no-musulmán sea un conciudadano de pleno derecho. Ve en él, si no a un adversario, al menos a un extranjero, en todo caso a “un otro”. Para el islamista, el Islam, antes de ser una religión, es “una

identidad”. El islamista puede admitir que no se reclame la *Jizya*, el impuesto que según la *sharia* deben pagar los *dhimmi* (los judíos y los cristianos), puede aceptar que el judío o el cristiano sean funcionarios, e incluso de elevado rango, pero no puede aceptar que ocupen cargos dirigentes, porque, en su mente, jamás un musulmán debe depender de un no-musulmán. Por este motivo, la Constitución de la mayoría de los países musulmanes, e incluso los más modernos, establece la condición de que el candidato a la presidencia de la República sea musulmán.

Se trata de una cuestión de educación, de comprensión y de interpretación del Islam. El musulmán ha aprendido, en la escuela, si hablamos de personas instruidas, en la mezquita, si hablamos del resto, que la historia del Islam es mucho más que la historia de su propio país. El musulmán egipcio no instruido ignora la historia de los faraones, el tunecino no instruido desconoce la historia de Cartago. En cambio, todos conocen la lucha del Profeta para huir de la hostilidad y la perfidia de los incrédulos de La Meca, el exilio al que se vio forzado con sus compañeros, los denodados esfuerzos que tuvo que hacer para que se le “abriera” nuevamente La Meca. El musulmán, debido a la educación que recibe, se ha emocionado con esta lucha y se siente identificado con estos combatientes, tanto más cuanto que este combate ha sido siempre justo, y los no creyentes jamás han sido fieles aliados. De esta manera, se presenta y se percibe el Islam más como un combate y una solidaridad, que como una espiritualidad.

Se puede concebir que un no-musulmán sea un hombre honesto con el cual se hacen negocios o incluso se le frecuen-

ta como amigo íntimo. Se pueden tener amigos extranjeros, es decir, personas a las que se quiere, ayuda... sabiendo que cada uno tiene su propia historia, su propia especificidad, en definitiva, su propia identidad. Incluso en la escuela, la historia de los faraones en Egipto, la de los Cartagineses de origen fenicio o romano en Túnez, son enseñadas como historias ajenas que tienen la peculiaridad de haberse desarrollado en el territorio nacional.

Esta cultura, transmitida de generación en generación, no favorece la emergencia de un “patriotismo nacional” sino de un “patriotismo religioso”. La lucha por la independencia suscitó en la población el sentimiento de una nueva solidaridad, la del patriotismo nacional. La escuela habría podido tomar el relevo de esta lucha para reforzar este nuevo sentimiento. Por razones que serán expuestas más adelante, lo hizo solamente de manera parcial e imperfecta. Por este motivo, el tunecino de hoy, aunque tenga una clara conciencia nacional, mantiene un fuerte sentimiento de pertenencia islámica. El carácter islámico reviste para él una especie de segunda identidad. Los integristas intentan potenciarla para que se convierta en la primera, convencidos de que en realidad es la única.

Para el integrista y para el tradicionalista, el no-musulmán nunca podrá ser plenamente un conciudadano. Lo inverso es igualmente verdad. Un musulmán de nacionalidad extranjera nunca es considerado completamente como un extranjero. Y para el musulmán que cambia de religión, el problema que se plantea no es un problema de conciencia sino un problema de nacionalidad. En la medida en que uno se considera siempre en fase de lucha, por no decir en esta-

do de guerra, el musulmán que cambia de religión es un nacional que se pasa al enemigo. Es alta traición. De ahí la pena de muerte para el apóstata.

Los pocos párrafos hostiles al Profeta en los *Versos Satánicos* habrían podido pasar desapercibidos si los hubiese escrito Juan o Pablo. Escritos por Salman Rushdie, un antiguo musulmán de convicción o de familia –es lo mismo–, provocaron la cólera de millones de musulmanes, de la que se aprovechó el Ayatollah Jomeini para decretar su *fatwa*, pronunciar su condena a muerte y ofrecer una recompensa a quien ejecutara a este “traidor”, aunque no fuera calificado así oficialmente. El comportamiento de Jomeini y de todos aquellos que “calentaron” las masas es escandaloso bajo todos los puntos de vista. Es el desprecio, o peor aún, la simple ignorancia de una serie de principios: la libertad de conciencia, la libertad de opinión, la libertad de expresión, el derecho de la nacionalidad y territorialidad de la ley penal. ¿Se trata de despotismo o de ignorancia? Probablemente de ambas cosas.

- El hecho de que vivan en otra época explica el apego de los integristas a las reglas de discriminación hacia los no-musulmanes. Este factor explica también su antifeminismo.

No olvidemos que el principio de igualdad entre los sexos es muy reciente en la historia de la humanidad. Incluso en Europa, es en el siglo XX cuando la mujer conquistó el derecho de voto y el pleno reconocimiento de su personalidad y de su capacidad jurídica. Si la igualdad es el corolario de la libertad, como lo vimos anteriormente, no olvidemos que la libertad misma es, en el ámbito de las ideas, el fruto de la filosofía del Siglo de las Luces, y en el campo de los hechos, el

fruto de la evolución del parlamentarismo inglés, de la guerra de independencia estadounidense y de la Revolución francesa, es decir, en resumidas cuentas, producto de la historia reciente. La opresión de la mujer es tan vieja como la humanidad. El *pater familias* del derecho romano tenía derecho de vida y muerte sobre toda su familia, y por consiguiente, sobre su mujer. Los derechos de todas las civilizaciones antiguas discriminan el sexo femenino. Todos los pueblos tienen cierta dificultad para “digerir” una innovación tan grande como la de la igualdad entre los sexos. Incluso en los países que inventaron la democracia, fue muy difícil conseguir que la mayoría de la población aceptara este principio, nuevo y realmente revolucionario. Hubo avances y retrocesos. Después de la Asamblea Constituyente, la Convención... Francia conoció la Restauración. Despues del sufragio universal, se volvió al voto limitado. No es sorprendente que estas nuevas ideas encontraran resistencia, especialmente en las capas de la población menos evolucionadas. El antifeminismo es una de las principales manifestaciones del subdesarrollo intelectual.

Se podrá decir que hay muchos integristas entre las gentes instruidas o los licenciados universitarios. La explicación es fácil. La generalización de la escolarización felizmente ha hecho evolucionar a los niños de las capas más modestas de la población. Numerosos niños nacidos en los lugares más retirados del campo son hoy médicos, ingenieros... Sin embargo, es mucho más fácil aprender una nueva tecnología que asimilar e interiorizar nuevas ideas sociales. La familia tradicional no lega a su hijo ningún prejuicio contra la biología o la mecánica. Sin embargo, el hijo, desde su ni-

ñez, ha visto a su padre dominar a su madre, a su tío pegar a su tía y ha aprendido que esto era lo normal. Los principios de libertad, de igualdad y de democracia, requieren un largo aprendizaje si los padres, con su comportamiento y educación, no los inculcan al niño. La modernización de una sociedad no puede realizarse en una generación. La existencia de integristas en nuestras sociedades es prueba de ello.

•El apego a los castigos corporales procede de la misma lógica. El fenómeno del éxodo rural es bien conocido y no ha perdonado a ningún país en vías de desarrollo. De ahí la interacción entre dos modos de vida, entre dos mentalidades. Se puede pensar que la vida urbana terminará probablemente influyendo en los recién llegados. Sin embargo, el cambio no puede efectuarse plenamente en una generación. Mientras tanto, un sector de la población de las ciudades vivirá una situación de transición, en la que coexistirán reminiscencias del campo con comportamientos urbanos recién adquiridos y más o menos entendidos y asimilados.

Ibn Jaldún distinguía la sociedad urbana y la sociedad nómada, que tienen cada una de ellas una mentalidad específica y unas relaciones particulares con el Estado y con el derecho. Más recientemente, Durkheim ha opuesto las *sociedades de solidaridad mecánica* –sociedades tradicionales donde todos los miembros se asemejan por su modo de vida como por sus tareas sociales, y en las que el derecho es muy represivo–, y las *sociedades de solidaridad orgánica* –sociedades más modernas donde la división del trabajo está muy arraigada, con una importante diferenciación de tareas–. En este caso, la solidaridad nace de la complementariedad y el derecho es menos represivo.

Los castigos corporales han desaparecido en Túnez hace siglos, tanto en la ciudad como en el campo. No obstante, los hombres del campo tienen tradicionalmente un temperamento más áspero, un comportamiento más recio, sanciones más severas. Por esta razón, cuando se enseña en la escuela que el Islam impone castigos corporales, el niño de una familia urbana queda más o menos sorprendido, y generalmente, olvida la regla después de haberla aprendido. Las predisposiciones psicológicas del niño de la familia rural son otras. Tendrá tendencia a considerar la regla como justa y, como quiera que nuestra religión la prevé, no entenderá por qué no se aplica.

El auge del integrismo puede explicarse por la combinación de múltiples factores. La manera en que se enseña el Islam en las escuelas es uno de los más importantes. A estos efectos, se pueden distinguir varios Islam: un Islam popular y un Islam sabio, un Islam religioso y un Islam jurídico. ¿Cuál de ellos es el más auténtico? Para contestar a esta pregunta, hay que remontarse al origen de la asimilación del Islam a un derecho, a una ley.

Origen de la asimilación del Islam a una ley

Se sabe que, junto al *kyès* (razonamiento por analogía) y al *iymaa* (consenso de los ulemas) que son fuentes indiscutiblemente humanas, el derecho musulmán tiene dos fuentes principales, las únicas verdaderamente sagradas, que son el Corán, palabra de Dios revelada a Mahoma por el arcángel Gabriel, y la *Sunna*, que es el conjunto de las acciones del Profeta y de sus palabras (los hadices).

La ‘Sunna’

Los hadices son una fuente controvertida del derecho musulmán. No es su obligatoriedad lo que plantea problemas. Es su autenticidad la que es dudosa. En efecto, no es sino hasta un siglo después de la muerte del Profeta cuando se empezó a recopilarlos mencionando, para cada hadiz, los nombres de aquellos que lo escucharon de la propia boca del Profeta y de todos a los que el hadiz fue transmitido, de generación en generación. Es evidente que cuanto más tardía es la transcripción y más larga es la cadena, menos ciertas son las proposiciones. El inconveniente de los testimonios orales es que se basan en la memoria, y sabemos que ésta falla a veces, y, con frecuencia, es subjetiva y deformadora de la realidad. El principal criterio utilizado por los ulemas para verificar la autenticidad de un hadiz es la honestidad del compañero que lo relató y luego la de aquellos que lo transmitieron. Incluso el más honesto y piadoso relator de un hadiz pudo estar influenciado cuando lo formuló, por su propia opinión o incluso por los acontecimientos que acababa de vivir o vivía en ese momento, un siglo después de que el hadiz hubiera sido dictado³⁸. Los cismas en el Islam empezaron a producirse apenas treinta años después de la muerte del Profeta. Cada corriente desarrolló sus propios hadices al servicio de su causa. El mismo hadiz pudo ser transmitido por cadenas diferentes en versiones distintas, lo que permite unas interpretaciones divergentes. El derecho estuvo siempre, si no al servicio de la política, por lo menos influenciado por ella, y la fijación de los hadices se impuso co-

³⁸ En este sentido: Naim, op. cit., p. 48.

mo el medio más cómodo para crear una nueva regla jurídica³⁹. Es poco probable que los centenares de miles de hadices enumerados sean auténticos. Ello explica los esfuerzos de grandes investigadores entre los ulemas para intentar distinguir los hadices seguros de los dudosos, inverosímiles o simplemente inventados. Éste fue uno de los principales escollos que los grandes ulemas y los fundadores de escuelas trataron de resolver y la razón por la que se enfrentaron.

Ibn Jaldún distingue no menos de ocho categorías de hadices, que varían del más seguro al más dudoso⁴⁰. Ibn Hanbal, uno de los autores más conformistas, acepta cincuenta mil hadices, mientras que Abu Hanifa, fundador de una escuela no menos clásica, pero al mismo tiempo una de las más liberales, no contempla sino diecisiete hadices⁴¹.

Desde hace siglos, y todavía hoy, todos los ulemas sunnies consideran como seguros los hadices relatados en los *Sahihan* (los dos tratados auténticos), debidos a los *Cheikhan* (los dos grandes maestros), Bujari y Muslim. Constituyen las obras de referencia. Precisamente, entre los hadices recogidos por estas dos fuentes reputadas como las más seguras, se encuentran unas palabras que razonablemente no pueden ser atribuidas al Profeta. Abdelmayid Charfi acaba de mencionar un cierto número que llama “hadices-problemas”⁴². Entre éstos figura el hadiz relativo a la puesta del sol, relatado por los *Cheikhan*, según el cual: “Todas las tardes, el sol se

pone para prosternarse ante el trono (de Dios), pide la autorización... no se le autoriza y se le dice que vuelva... éste es el sentido del versículo que dice: «Y el Sol también, que siga su curso hasta un punto fijo»⁴³.

Si semejante hadiz y otros del mismo género son considerados seguros, ¿cómo dar crédito a otros, en particular, los que son contradictorios? Aun contando con textos seguros y precisos en las legislaciones contemporáneas, a menudo se elaboran teorías divergentes y se llega a conclusiones prácticas opuestas, ¿qué decir cuando los textos son fragmentarios e inseguros? En estas condiciones, si el conjunto de los hadices es un instrumento válido para entender la religión como espiritualidad, metafísica y promesa de un más allá, o como guía de las orientaciones generales de la moralidad individual y de la conducta en sociedad, no puede servir como fuente del derecho. Los juristas necesitan textos seguros y precisos para construir sus teorías y deducir reglas prácticas aplicables. El Corán es la única fuente que escapa a todas esas críticas relativas a la incertidumbre.

El Corán

Desde el inicio del siglo XX, en el marco del movimiento de renovación del pensamiento musulmán, numerosos investigadores intentaron desligarse de ese armazón, legado por la historia, que no tenía carácter religioso y adoptar la idea básica de que “el Islam es únicamente el Corán”, según la expresión de Mohamed Tawfiq Sidki⁴⁴.

³⁹ Abu Zeid, *Critica del discurso religioso*, op. cit. p. 94.

⁴⁰ *Prolegómenos*, Maison du libre arabe, Beirut, 5º edición, p. 441.

⁴¹ Ibn Jaldún, op. cit., p. 444.

⁴² *Islam et modernité*, op. cit., pp. 287-288.

⁴³ Según traducción J. Cortés, op. cit.

⁴⁴ Revista El Manar, El Cairo, 1906; Al Charfi, op. cit., 1970.

El Corán, texto sagrado por excelencia, puesto que es la palabra directa de Dios, es un mensaje esencialmente religioso. También es cierto que, junto a elementos de carácter propiamente religioso (origen del universo, destino de la humanidad...) y algunas prescripciones morales (caridad, ayuda al pobre y al enfermo...), contiene algunas reglas con matiz jurídico.

Sin embargo, ¿cómo distinguir una regla moral de una regla jurídica? Es extremadamente difícil. Depende, en principio, del grado de obligación. La estimación del número de versículos con matiz jurídico varía, según las interpretaciones, de 200 a 500 sobre un total de 6.236 versículos⁴⁵. Algunos de estos versículos son suficientemente precisos y detallados para constituir a primera vista reglas de carácter jurídico. Conciernen solamente a dos campos: el derecho penal y el derecho sucesorio.

- En materia penal, ya hemos analizado las infracciones definidas y las penas correspondientes, llegando a la conclusión de que estas penas han constituido una etapa en la evolución de la sociedad, pero que esta etapa está superada hoy.
- En materia sucesoria, numerosos versículos definen la cualidad de heredero y fijan la cuota-parte de cada uno. La gran innovación contenida en esos versículos es el reconocimiento de la cualidad de heredera a la mujer, tanto si es madre, hija, esposa o hermana. Es cierto que lo es de una parte reducida, la mitad de la del hombre⁴⁶, pero representaba un avan-

⁴⁵ S. Ghrab: "Brève histoire du pouvoir en islam", en *Pluralisme et laïcité*, GRIC/Bayard, ed. Centurion, París, 1996, pp. 69.

⁴⁶ Excepto la madre que tiene una parte equivalente a la del padre.

ce no desdeñable. Podemos afirmar que el conjunto de esos versículos tiene solamente un valor indicativo. Prueba de ello es que el Corán admite la validez del testamento en provecho de los herederos e incluso recomienda utilizar esta facultad de testar. Podemos considerar globalmente que el Corán indica al testador el grado de parentesco que se debe tener en cuenta y recomienda dar a la mujer una parte por lo menos equivalente a la mitad de la de un hombre.

La facultad de testar viene recogida en el versículo 180 de la sura II, "La Vaca": "Se os ha prescrito que, cuando uno de vosotros vea que va a morir dejando bienes, haga testamento a favor de sus padres y parientes más cercanos conforme al uso. Esto constituye un deber para los temerosos de Dios"⁴⁷. Aun en los casos en los que el *de cuius* no haya dejado testamento, el derecho sucesorio coránico es a menudo inaplicable sin la intervención de un letrado que lo precise y resuelva las dificultades de aplicación. A modo de ejemplo, no hay sistema de representación, es decir, que en presencia de un tío, el fallecimiento del padre priva a los nietos de la sucesión de su abuelo, lo que es injusto. El legislador tunecino ha remediado esta situación gracias a la técnica del "testamento obligatorio" que, en algunas hipótesis, no hace más que atenuar la injusticia.

Al mismo tiempo, existen casos en que la adición de fracciones da un total superior a uno⁴⁸, y otros en que el resultado es paradójico, siendo la parte del hijo inferior a la de

⁴⁷ Traducción J. Cortés, op. cit.

⁴⁸ Por ejemplo, el caso en el que el *de cuius* es una mujer que deja como herederos a su padre, a su madre, a su marido y a sus dos hijas.

la hija⁴⁹. Este tipo de hipótesis, que no son teóricas, perturba la coherencia del sistema y demuestra hasta qué punto algunas prescripciones inevitablemente deben ser interpretadas. En vez de la interpretación literal efectuada por los ulemas, que conduce a conclusiones absurdas, la interpretación que se refiere al espíritu del Corán es con creces la mejor. En resumen, incluso los versículos con aspecto jurídico necesitan un legislador para que los concrete y resuelva las dificultades de aplicación. Estos versículos tienen un carácter facultativo ya que se tiene el derecho de disponer de los bienes de otra forma, por vía testamentaria. Este carácter facultativo debería permitir a los legisladores modernos validar los testamentos en los que los causantes quieren establecer la igualdad entre sus descendientes, sin distinción de sexo... a la espera del día en que la igualdad sucesoria sea impuesta por ley.

El papel de los ulemas

Los ulemas, queriendo hacer el papel de legisladores y construir un sistema obligatorio, con carácter jurídico, han hecho una interpretación literal de los versículos referentes a la sucesión. Han considerado que el versículo sobre la libertad de hacer testamento a favor de los parientes viene anulado por el versículo que otorga al heredero masculino el doble de la parte atribuida a la heredera femenina. Así, Dios, después de haber concedido al *de cuius* la libertad de testar, habría retirado esta libertad. Explicación absurda. El

fenómeno de la derogación de un versículo por otro ciertamente se da en el Corán. Sin embargo, en cada caso, tiene una explicación específica y convincente, generalmente ligada a las circunstancias. Por ejemplo, la imposición de obligaciones o prohibiciones por etapas, como la llamada a que se evite el consumo de bebidas alcohólicas. Ésta comenzó por una simple prohibición de rezar cuando se está en estado de ebriedad. Ahora bien, en el caso que analizamos, no se encuentran explicaciones de este tipo. Sólo se debe concluir que hay derogación cuando dos versículos sean absolutamente inconciliables, y no parece que sea éste el caso. En todas las legislaciones del mundo, se conoce la sucesión testamentaria y la sucesión *ab intestato*, dos regímenes que coexisten. ¿Por qué no admitir esta coexistencia en el Corán? El argumento no se tiene en pie. Los ulemas se dieron cuenta y se refugiaron detrás de un hadiz que decía: "Dios ha dado su parte a cada heredero. Entonces, no existe testamento en provecho del heredero". Extraño, que la palabra del Profeta anule un versículo coránico, como si la fuente secundaria derogara la fuente primera, o como si una ley pudiese derogar un artículo de la Constitución...

En todo caso, es sobre esta base jurídica, extremadamente frágil, sobre la que los ulemas asentaron la regla que prohíbe disponer, por vía testamentaria, en beneficio de los parientes cercanos que tienen la cualidad de herederos. Todos los Estados musulmanes arrastran todavía esta regla en sus legislaciones. Así, el padre musulmán que esté convencido del principio de la igualdad entre los sexos y quiera hoy día repartir sus bienes por vía testamentaria legando partes iguales a sus hijos y a sus hijas se ve imposibilitado de hacerlo.

⁴⁹ Por ejemplo, cuando el *de cuius* es una mujer que deja como herederos a su padres, a su madre, a su marido y a un descendiente único, la parte de la hija es mayor que la del hijo.

Esta prohibición de testar a favor de los herederos constituye un gran obstáculo en el camino hacia la igualdad entre el hombre y la mujer.

Sin embargo, al imponer esta obligación, probablemente los ulemas estaban animados de las mejores intenciones hacia las mujeres. No olvidemos que, al instituir a la mujer como heredera, incluso con la mitad, el derecho musulmán, hace catorce siglos, se había adelantado a su tiempo. En aquella época, en la mayoría de las otras civilizaciones, la mujer no figuraba como heredera. Este nuevo derecho, progresista, seguramente no fue aceptado con entusiasmo por los hombres de Arabia. Si el derecho elaborado en la época por los ulemas hubiese admitido la validez del testamento en beneficio de los herederos, la mayoría de los hombres lo hubiesen aprovechado para legar la totalidad, o al menos la mayor parte de sus bienes, a su descendencia masculina. La prohibición jugaba a favor de las hijas. Era una garantía para ellas.

Por otra parte, los ulemas no pudieron resistir mucho tiempo la presión masculina y tuvieron que inventar una especie de "válvula de seguridad" para contentar a los padres de familia más antifeministas. La técnica de los *waqfs* elaborada por los teólogos, al convertir un bien en inalienable, debía en principio garantizar al *de cuius* que este bien no sería malgastado o dilapidado por sus herederos. Sin embargo, a partir del momento en que con el sistema del *waqf* se podía designar libremente a los beneficiarios, la técnica fue desviada de su aparente objetivo y sirvió principalmente para excluir a las mujeres de las herencias⁵⁰.

Este ejemplo, elegido entre otros muchos parecidos, demuestra ampliamente que, aunque exista en el Corán una orientación general, unos grandes principios, estas orientaciones y principios necesitan reglas de aplicación para ser efectivos. El paso de lo abstracto a lo concreto puede ser tanto un medio de profundizar el principio como de traicionarlo. Estas reglas de aplicación fueron establecidas por los ulemas que tuvieron muy en cuenta las circunstancias económicas, sociales, culturales y políticas de su época. El derecho que han elaborado es una obra humana. Una obra que fue útil en su tiempo, y a veces admirable, pero que debe ser superada hoy, puesto que las circunstancias han cambiado considerablemente. Si se puede llegar a esta conclusión respecto al derecho sucesorio que es donde el Corán contiene el mayor número de versículos detallados de tipo jurídico, la demostración es todavía más fácil y la conclusión más clara en cuanto a los otros campos del derecho.

En materia de contratos y de obligaciones, el Corán ordena varias veces el respeto a la palabra dada. Por ejemplo, el versículo XVII, 36 dice en su última frase: "Cumplid vuestros compromisos, porque se os pedirá cuenta de ellos". Este principio es el denominador común de todas las legislaciones del mundo, tanto en el pasado como en el presente. En derecho romano, se dice *pacta sunt servanda*; en derecho canónico, el respeto a la palabra dada. En derecho francés, el artículo 1134 del Código Civil dispone que "los convenios ... tienen efecto de ley para quienes lo hicieron". El artículo 242 del código tunecino sobre obligaciones y contratos afirma: "las obligaciones contractuales acordadas en forma tienen efecto de ley para los que las pactaron".

⁵⁰ Véase M. Morand, *Etudes de droit musulman algérien*, Argel, 1910, pp. 70-71.

Por tanto, en los centenares de artículos que se derivan de este principio general, cada una de las legislaciones tiene sus propias características, lo que da un derecho distinto para cada época y cada país. A semejanza de los demás juristas, los ulemas han construido un sistema jurídico de contratos y de obligaciones. Este derecho habría podido llamarse derecho árabe, derecho omeya o derecho abasí. Por razones históricas que examinaremos más adelante, se llamó derecho musulmán o *sharia*.

Lo mismo sucede en cuanto al estatuto personal, a saber, las relaciones familiares, las que reglamentan las materias matrimoniales, divorcio, filiación...

A modo de ejemplo, hablando del divorcio, el Corán dice en la sura “La Vaca” (II), en el versículo 231: “Cuando repudiéis a vuestras mujeres y éstas alcancen su término, retenedlas como se debe, o dejadlas en libertad como se debe”⁵¹.

Para los ulemas, este versículo, interpretado al pie de la letra, se dirige a los hombres y reviste carácter jurídico. Les otorga, a ellos y sólo a ellos, la iniciativa de la ruptura de la relación conyugal. Es el poder del marido; no permite la intervención de un tercero, y menos aún de un juez. No será entonces un divorcio sino una repudiación. Esta repudiación no necesita estar motivada, ni tiene formalismo alguno. Así resulta que, en el derecho musulmán, con un juramento, diciendo simplemente “te repudio”, palabras que pueden ser incluso pronunciadas durante una discusión, la relación conyugal se rompe a iniciativa del marido. Es cierto que el versículo habla de honestidad y de generosidad. Sin embargo,

aquí se apela a la moral. Son simples recomendaciones. La generosidad es, por definición, voluntaria. El juez no tiene que intervenir. Es el sistema de la *sharia* tal como fue establecido por los teólogos y tal como se aplica todavía hoy en la mayoría de los Estados musulmanes, ya sean tradicionistas como Arabia Saudí, integristas como Irán, o renovadores, como Egipto, que no se atreven a innovar en materia de derecho de la familia.

Para el legislador tunecino, al contrario, el hecho de que el versículo se dirige a los hombres prueba que fue dictado por las circunstancias. En Arabia, hace catorce siglos, la sociedad estaba dominada por los hombres. No se puede deducir de esta manera de expresarse una regla jurídica que tendría para colmo un carácter inmutable, a causa de su naturaleza religiosa. Dios se dirigió a los hombres que dominaban la sociedad para darles sus recomendaciones, que se resumen en los imperativos de honestidad y generosidad que deben gobernar las modalidades del divorcio. No es un simple consejo dejado a la libre apreciación del marido, sino que constituye la esencia del versículo. Hay que poner a punto los medios adecuados para cumplir esta recomendación.

Para garantizar el tratamiento “honesto” y la “generosidad”, el legislador tunecino moderno considera que la cuestión no se puede dejar a la apreciación, a la voluntad y por tanto a la arbitrariedad del marido, y que, para ello, es necesaria la intervención del tribunal. Según el código tunecino del estatuto personal, el divorcio es necesariamente judicial. Se puede acordar por consentimiento mutuo, aceptado por el juez. Como quiera que puede ser consecuencia de la falta de uno de los cónyuges, éste deberá entonces indemnizar, por daños y per-

⁵¹ Traducción J. Cortes.

juicios, a la otra parte, víctima de la falta. El divorcio puede finalmente ser aceptado a petición de una parte sin que tenga nada que reprochar a la otra. En este caso, es el demandante que obtiene el divorcio sin motivo el que deberá resarcir a la otra parte. Se respeta así el principio coránico según el cual el divorcio es una libertad y puede ser solicitado y obtenido incluso por capricho. Las innovaciones introducidas por el legislador tunecino se resumen en tres ideas: la de que la iniciativa y las consecuencias del divorcio tienen carácter bilateral, siendo los dos cónyuges tratados con absoluta igualdad; la reparación del perjuicio causado al esposo no culpable; y el control judicial.

En resumen, los ulemas han eliminado los efectos de algunos versículos porque tenían solamente el carácter de simples recomendaciones, y a otros, les han atribuido un carácter jurídico.

En cambio, para el legislador tunecino, un versículo coránico no es un artículo de un código; no es derecho. Es Dios dirigiéndose a los hombres, en el lenguaje que entienden y les comunica una recomendación general. Incumbe al legislador de cada país encontrar para cada época el derecho que mejor siga esta recomendación. En el mundo en que vivimos, esta tarea incumbe al Estado, que debe ser él mismo la expresión del sufragio universal. El legislador no vendrá atado por la *sharia*, obra puramente humana y ampliamente desfasada.

Tomemos otro ejemplo, particularmente delicado: el del estatuto del hijo natural. Para el derecho musulmán, son lícitas las relaciones sexuales de un hombre con una de sus cuatro mujeres o una de sus concubinas. Cualquier acto sexual realizado fuera de este marco es *zina*, un crimen severamente

castigado. El hijo *zina* es el fruto del pecado. No tendrá vínculos con su padre y ni derecho siquiera a una pensión alimenticia mientras su padre viva, y tampoco a una parte de la herencia cuando su progenitor muera. Dura solución para el hijo e injusta hacia la madre que sufre sola las consecuencias de un acto realizado entre dos. Sin embargo, los teólogos consideran que esta injusticia es inevitable.

Ningún versículo del Corán y ningún hadiz impone esta solución. Es el fruto del razonamiento jurídico de los ulemas que se basan en la prohibición de la *zina* para llegar a la conclusión de que el hijo natural no tiene derecho alguno. Intentemos analizar detalladamente este razonamiento.

Se recomienda tanto a los hombres como a las mujeres no tener relaciones sexuales fuera del matrimonio. ¿Cómo analizar este precepto común a todas las religiones y qué conclusiones se deben sacar?

- ¿Todas las relaciones sexuales fuera del matrimonio son *zina*? Sí, contestan los teólogos, que colocan en la misma categoría la prostitución, el adulterio, la unión libre e, incluso, el caso de dos novios que no tuvieron la paciencia de esperar el día del matrimonio, a pesar de que hay toda una graduación desde lo más inmoral hasta lo más leve.

- Suponiendo que se deban asimilar todas estas categorías y clasificarlas en el mismo nivel de inmoralidad, ¿es justo que el hijo soporte la falta cometida por sus padres? El Corán dice precisamente en el versículo 164 de la sura VI “Los Rebaños”: “Nadie comete mal sino en detrimento propio. Nadie cargará con la carga ajena”⁵². ¿Será justo que el niño cargue

⁵² Traducción J. Cortés, op. cit.

con las consecuencias de la falta de sus padres? ¿Será justo que la madre cargue ella sola con el peso de la falta de la que no es responsable única, sino uno de los coautores?

• Si es necesario que la filiación del hijo natural no sea reconocida a causa de la inmoralidad de su origen, si es inevitable excluirlo de la familia de su padre y de su sucesión, ¿no será posible, al menos, reconocerle la posibilidad de reclamar indemnización por daños y perjuicios o una pensión alimenticia, es decir, la posibilidad de obligar al padre a participar en los gastos de mantenimiento del hijo hasta su mayoría de edad? En los años 1950 en Francia, en Alemania y en otros países europeos, los legisladores establecieron un derecho de alimentos a favor del hijo nacido de un adulterio, derecho que obligaba al padre, sin implicar el reconocimiento oficial de la filiación. Al menos, esta pensión alimenticia sirve para minorar los efectos de la injusticia de la que es víctima el niño. Desde entonces, estas legislaciones han avanzando mucho más. Como vimos, a partir de la condena de la *zina* por la religión y gracias a una serie de silogismos tan discutibles los unos como los otros, los teólogos han hecho como si el hijo natural fuese concebido solamente por su madre. Sin embargo, para un espíritu verdadero y no fanático, todos los hijos merecen respeto y sus derechos son dignos de ser protegidos. Si nos empeñamos en hacer depender sus derechos de la naturaleza de las relaciones que tuvieron sus padres, no cabe duda de que las relaciones entre dos novios antes de su matrimonio son infinitamente más honorables y atractivas que las relaciones de un hombre rico con una mujer esclava, comprada en el mercado una hora antes, y que dejó que su "propietario" abusara de ella porque no tenía otra elección.

La probabilidad de que el niño sea el fruto de un acto de amor es mucho mayor para el hijo de dos concubinos o de dos novios, aunque rompan el noviazgo antes de casarse, que para el hijo del propietario de un harem y su esclava.

La *sharia* condena la primera hipótesis y acepta la segunda. Este derecho no es, ni puede ser, una obra divina. Es una obra humana.

Obra humana

El derecho musulmán se basa en tres desigualdades fundamentales: la superioridad del hombre sobre la mujer, del musulmán sobre el no-musulmán y de la persona libre sobre el esclavo. Este derecho reconoce el mayor número de ventas al hombre musulmán, libre y rico, y el menor número de derechos a la mujer, esclava y no-musulmana. Ésta sólo se beneficia de la recomendación hecha a su amo de que la trate bien, recomendación moral y sin grandes consecuencias prácticas. Se trata por consiguiente de un derecho básicamente discriminatorio. ¿Juicio demasiado severo, se dirá? Seguramente. Y puede que injusto. Pero estas consideraciones vienen desgraciadamente impuestas por la existencia de un movimiento integrista que reclama el retorno de este derecho y que obliga a analizar el pasado según los criterios del presente. Una estimación objetiva supone necesariamente que se sitúe este derecho en su contexto histórico y que se compare con los derechos de otras antiguas civilizaciones. Presentará, entonces, otro aspecto.

En las antiguas civilizaciones griega y romana, el extranjero era un *hostis*, raíz que dio origen a las palabras hostil y hostilidad, mucho antes de derivar hacia huésped, hostal u hos-

pitalidad. Fustel de Coulanges demostró hace tiempo⁵³ que el fundamento de la ciudad antigua era la religión y que el extranjero, que no pertenecía al mismo culto, no podía beneficiarse de las mismas leyes. Había una confusión entre la pertenencia a la misma religión y la pertenencia a la misma comunidad. En la antigua Grecia, el extranjero, al no beneficiarse de las leyes de la ciudad, no podía casarse, adquirir propiedades, ni tampoco quejarse ante los tribunales de los daños que hubiese padecido.

Los padres de la filosofía, Platón⁵⁴ y Aristóteles⁵⁵, aprobaron las disposiciones de la ley de Licurgo, que prohibía a los extranjeros establecerse en Esparta. La situación de los extranjeros sólo mejoró sensiblemente después de una larga evolución de la civilización griega. Desde del código de Hammurabi y durante toda la Antigüedad, incluido el derecho romano, los prisioneros de guerra eran reducidos sistemáticamente a la esclavitud⁵⁶. La ley mosaica instituía la poligamia y excluía a las mujeres de la herencia. En Europa, a lo largo de la Edad Media, el sistema sucesorio se basaba en el derecho de primogenitura y el privilegio de la masculinidad. En comparación con legislaciones anteriores o coetáneas, en lo que se refiere al no musulmán, al esclavo o a la mujer, el derecho musulmán constituyó un progreso en la historia de la humanidad, un paso considerable hacia la libertad y la igualdad, es decir, hacia las bases fundamentales de los derechos humanos, tal como las concebimos hoy día. La sha-

⁵³ La Cité antique, 1930.

⁵⁴ Platón, *Las Leyes*, VIII, 849.

⁵⁵ Aristóteles, *La Política*, VII, 5, 7.

⁵⁶ Véase sobre la cuestión: Batifol y Lagarde, *Droit international privé*, nº 9.

ria es un conjunto de reglas que, analizadas según nuestros valores actuales, parecen injustas. Pero los ulemas que las establecieron eran prisioneros de sus circunstancias. Los criticamos, como criticamos el derecho musulmán. No obstante, eran, en el fondo y en su mayoría, hombres de buen corazón. Se dieron cuenta de que algunas de las normas que habían elaborado eran demasiado duras e intentaron suavizarlas, sin socavar los fundamentos del derecho musulmán. En caso contrario, todo el edificio amenazaba con derrumbarse. Estas mejoras no se realizaron modificando las reglas, cuyo carácter religioso las convertía en intocables, sino mediante la multiplicación de excepciones para evitar su aplicación. Los ejemplos de cómo se suavizaron con este método son muy numerosos. Citemos algunos de ellos.

- La pena de muerte por lapidación para los autores de adulterio e incluso los cien latigazos para los culpables de relaciones sexuales fuera del matrimonio son penas demasiado severas, inhumanas, bárbaras. Los ulemas eran conscientes y, por ello, establecieron unas condiciones y unas pruebas demasiado difíciles, casi imposibles, de reunir. Se necesitaba, según ellos, cuatro testigos oculares pero, además, que estos testigos hubiesen visto “la pluma dentro del tintero”, para retomar su expresión púdica y gráfica a la vez. No hace falta decir que el sistema estaba concebido de tal forma que la infracción se mantenía pero la pena era inaplicable.

- Hay que cortar la mano del ladrón. Sin embargo todos los medios son buenos para que el juez evite aplicar esta severa pena y la sustituya por otra más suave. Para ello, se inventó la noción de *chubha*, que significa la duda sobre lo bien fundado de la definición de la infracción o, más generalmente,

del hecho. Por ejemplo, siendo el robo la sustracción fraudulenta de un bien que pertenece a un tercero, hay que asegurarse de que este bien no pertenezca a quien lo robó. Si el bien robado pertenece directa o indirectamente al dominio público, entonces es propiedad del conjunto de la comunidad. Pertenece a cada uno, e incluso al acusado. Aunque lo sea en una ínfima proporción, es suficiente para constituir uno de los casos de *chubha*.

•El niño concebido fuera del matrimonio no tiene padre. Sin embargo, todos los medios son buenos para encontrarle uno. Así, cuando la mujer da a luz dos, tres o incluso cuatro años después de divorciarse o del fallecimiento de su marido, se dirá que el niño fue concebido antes del divorcio o del fallecimiento, argumentando que durmió en el vientre de su madre y no se despertó para seguir creciendo hasta unos meses antes del nacimiento. Cuando, en el siglo XIX, se descubrió en Europa el derecho musulmán, esta teoría era a menudo objeto de burla; demostraba que los ulemas no conocían ni siquiera los mínimos rudimentos científicos. La realidad era diferente. La ciencia y la medicina árabes de la Edad Media eran de las más avanzadas de su tiempo. Los ulemas no se equivocaban. Fue por motivos puramente humanitarios por lo que inventaron la teoría del niño dormido, para velar por sus intereses sin tener que reconocer la existencia en su sociedad de las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Porque lo esencial sigue siendo: “esconderme este seno, que no quiero ver”.

Los ulemas intentaron adaptar el derecho a las realidades sociales, ignorando, si era necesario, claras disposiciones coránicas o disponiendo lo contrario de lo que estipulaba al-

gún que otro versículo. Por ejemplo, el versículo 282 de la sura II dice: “¡Creyentes! Si contraéis una deuda por un plazo determinado, ponedlo por escrito. Que un escribano tome fiel nota en vuestra presencia”⁵⁷. Esta regla de la necesidad de prueba documental para las obligaciones civiles a plazo es totalmente moderna, y viene recogida en las legislaciones contemporáneas. Está prevista en el artículo 473 del código tunecino sobre obligaciones y contratos y en el artículo 1.341 del código civil francés. Sin embargo, en la sociedad musulmana medieval, donde reinaba el analfabetismo, la regla era demasiado avanzada con respecto a su tiempo. Los ulemas hubiesen podido acordar que la obligación de redactar un documento sólo se imponía a los contratantes que sabían leer y escribir o cuando había un escriba; prefirieron ir más lejos. A pesar del uso del imperativo en el versículo coránico “escribidlo.. que lo redacte un escriba”, los ulemas dijeron que la regla no es un imperativo; constituye una simple recomendación.

De la misma manera, los ulemas intentaron satisfacer las exigencias económicas, permitiendo mediante distintos *hyal* (artucias y artimañas jurídicas) esquivar la prohibición del préstamo con interés. Los campesinos necesitan con frecuencia préstamos “de temporada”. El propietario de un campo de cereales necesita fondos para los gastos de la cosecha antes de su recolección. El propietario de un olivar debe adelantar los gastos, bastante elevados, de la recogida y transporte de las aceitunas, así como de la utilización de la almazara antes de disponer de su producción de aceite. Los

⁵⁷ Traducción J. Cortés.

agricultores suelen llegar a la recolección habiendo gastado todos los ahorros del año anterior. Tomar prestado es una necesidad vital. El derecho musulmán prohíbe el préstamo con interés, que se asimila a la usura. No siempre es posible que un hermano o un amigo preste sin intereses la cantidad necesaria, y ningún sistema económico puede funcionar sobre la base de la gentileza de los demás. Es indispensable que cada uno encuentre ventajas en el préstamo. Los ulemas imaginaron entonces el contrato *salam*, es decir, "la venta realizada con anticipo de precio". El agricultor vende su cosecha, pero la entregará sólo después de la recolección, mientras que cobrará inmediatamente su precio, lo que le dará el dinero en efectivo que necesita. En realidad es un préstamo con intereses, disfrazado de contrato de venta. Las astucias de este tipo son numerosas en derecho musulmán.

Los bancos islámicos, que han proliferado gracias a los *pétrodólares*, funcionan sobre la misma base, con contratos del tipo *taayir*, *mucharaka*, *mudharaba*, *murabaha*⁵⁸, que constituyen préstamos con intereses disfrazados, con la particularidad de que el interés no está claramente fijado con antelación. La pretendida asociación entre la banca islámica y su cliente deja la puerta abierta a desagradables sorpresas. A veces, el comportamiento de estos banqueros constituye verdaderas estafas. Prueba de ello es el escándalo de los bancos islámicos, durante los años 1980, en Egipto.

⁵⁸ Véase nuestro curso en la Academia de derecho internacional, "L'influence de la religion sur le droit international privé des pays musulmans", Recueil des cours de l'Académie, tomo 203, 1987, p. 325 y sobre todo p. 347.

Los préstamos bancarios, tal y como funcionan en las economías modernas, están sujetos al control del Banco Central. De este modo, los tipos de interés son razonables y se evita la usura. La creación del Banco de Túnez en 1884 permitió moralizar inmediatamente las operaciones financieras y rebajar los tipos que aplicaban los usureros con anterioridad. Los tipos aplicados a los préstamos con fianza bajaron del 25 al 10 %, el tipo de descuento del papel comercial pasó del 12 al 7 % y los intereses hipotecarios cayeron del 20 al 8 %⁵⁹. Un sistema bancario que practica claramente y sin rodeos el préstamo con interés, puede ser controlado eficazmente por el Estado y puede constituir al mismo tiempo un factor de desarrollo.

Existen algunas reglas de derecho juzgadas, *a priori*, como secundarias, que juegan un papel primordial en el devenir de las naciones. En Europa, el derecho de primogenitura y el privilegio de masculinidad en el derecho sucesorio permitieron el nacimiento del feudalismo; mientras que en el mundo musulmán, el sistema sucesorio, mejor desde un punto de vista moral y social, que daba lugar en cada generación al reparto de los patrimonios y a la división de la propiedad, no favoreció la acumulación necesaria para el desarrollo. De igual forma, la constitución del sistema bancario en Europa propició la formación de capital y el nacimiento de una burguesía que hizo entrar todo este territorio en la era industrial. Esta evolución no fue posible en el mundo musulmán, entre otras razones, a causa de la prohibición del préstamo con interés.

⁵⁹ Folleto del centenario del Banco de Túnez 1884-1994.

El origen de esta prohibición estriba en la condena de la *riba* por el Corán y en la interpretación de esta noción por los teólogos. Hoy distinguimos entre el préstamo con interés a un tipo razonable, permitido por la ley, reglamentado y controlado por el instituto emisor, que proporciona grandes servicios a la economía, y la usura, que es ilegal porque los tipos son excesivos, inmorales y nefastos para la economía. Sin embargo los teólogos no pensaron en esta distinción, que no existía entonces, y por ese motivo interpretaron la *riba* no solamente como usura sino también como cualquier préstamo con interés, aunque fuese mínimo. Sin embargo, la definición de esta noción tal como viene sugerida en el Corán parece referirse más a la usura propiamente dicha que al simple préstamo con interés razonable. El versículo 130 de la sura III : “¡Creyentes! ¡No usureéis, doblando una y otra vez!”⁶⁰. Se trata de una clara alusión a una práctica anterior al Islam en Arabia, cuando el que pedía prestado tenía que reembolsar el doble de la cantidad recibida. El tipo era por tanto del 100 %. Y el deudor que no conseguía reembolsar su deuda en el plazo previsto y que obtenía una prórroga tenía que devolver el doble del doble; o se convertía en el esclavo de su acreedor⁶¹. Esto es lo que prohibió el Corán. Al interpretar la noción de interés de un modo excesivamente amplio, prohibiendo cualquier préstamo con interés, los ulemas generaron un problema social y económico. Luego, para resolver el problema que habían creado, inventaron una serie de argucias, como la venta *salam*. Este contrato estaba

⁶⁰ Traducción J. Cortés.

⁶¹ Véase M. S. Achmaoui, *El Riba y el interés en el Islam* (en árabe), ed. Sina, El Cairo, 1988, pp. 43.

muy difundido en el campo tunecino. El legislador de principios del siglo XX, respetuoso con la tradición, lo recuperó e incorporó a la reglamentación islámica en los artículos 712 a 717 del Código de obligaciones y contratos. Pero el remedio fue peor que la enfermedad. Los campesinos necesitados y temerosos de que se pudriera su cosecha, se veían obligados a venderla a cualquier precio según el contrato *salam*, a menudo por la mitad de su valor.

De este modo, dos sistemas coexistían en el país: por un lado, un contrato reputado religiosamente lícito, el *salam*, que casi obligaba al campesino a vender su cosecha al 50 % de su valor, y por otro, el préstamo bancario con un tipo anual medio del 12 %, considerado religiosamente ilícito, pero que contratado durante el tiempo de la recolección, es decir uno o dos meses, suponía un coste del 1 o 2 % de la cantidad prestada. Entre la multitud de reformas introducidas inmediatamente después de la independencia, el legislador tunecino, considerado como no respetuoso con la religión, no dudó en derogar, mediante ley del 28 de enero de 1958, toda la sección del código civil relativa a “la venta realizada con anticipo de precio (*salam*)”. Mal que le pese a nuestros ulemas y a sus herederos contemporáneos, los integristas, era una medida saludable. En efecto, a finales del siglo XIX y a lo largo de la primera mitad del siglo XX, cuando coexistían los dos sistemas, no se le ocurrió a ninguno de los sabios de la Zituna dictar una *fatwa* o enseñar a sus alumnos que había que invertir las normas y declarar ilícito el *salam* y lícito el préstamo bancario.

Sin embargo, algunos de los ulemas eran grandes eruditos y otros tan honestos y piadosos como los santos. Tenían que saber –clara o confusamente, según la ciencia e inteligencia

de cada uno— que la venta *salam* es mucho más desfavorable para las gentes necesitadas que el préstamo bancario. También que el robo de un objeto que pertenece a una escuela o a un hospital público no es menos condenable que el robo en un banco o en un comercio privado, o que el niño no duerme cuatro años en el vientre de su madre... Debían saber que muchas de las reglas coránicas de tipo jurídico fueron creadas en función de las circunstancias que existían en Arabia hace catorce siglos, y con más razón aún, si se trata de interpretaciones y teorías elaboradas por los sucesores del Profeta y los fundadores de escuelas. El hecho de que inventaran las argucias (*o hyal*) demuestra claramente que la norma estaba desfasada y no había que aplicarla.

Eran conscientes de que la regla era inadecuada y de que desde el momento en que se encontraba la forma de esquivarla, era posible no aplicarla, es decir, no era ya en el fondo, obligatoria. Para un espíritu racional, una regla inadecuada y no obligatoria debe ser derogada. Los ulemas nunca se atrevieron a dar este paso. Hoy, es uno de los mayores problemas del Islam y de los musulmanes. Se siguen manteniendo unas normas de las que se sabe —por lo menos los ulemas más inteligentes lo saben— que son inadecuadas y religiosamente no obligatorias, pero nadie se atreve a decir que están derogadas o que son derogables. Desde el momento en que la norma no está derogada, se sigue enseñando en la escuela, en la facultad y durante la predicación del viernes. Siempre alimenta el discurso religioso. Discordancia entre lo aparente y lo real, lo declarado y lo pensado, que nutre el pensamiento disociativo característico del mundo musulmán y que obstaculiza su desarrollo.

De este modo, siempre habrá entre los oyentes de este discurso algunos espíritus simples que lo tomarán al pie de la letra y querrán aplicarlo. De ahí los disturbios y las reivindicaciones populares para volver a un derecho anacrónico.

¿Por qué esta timidez intelectual o este conservadurismo de nuestros ulemas? Varios factores pueden explicar esta actitud. Durante los trece primeros siglos de la Hégira, es decir, hasta el nacimiento de los Estados modernos, los Estados musulmanes, a diferencia del resto de los Estados del mundo, jamás han ejercido el poder legislativo. Ya fuese en los grandes imperios omeya o abbasí, o en los Estados desmembrados de Oriente y de Occidente (aglabí, almohade, hafší...), el Estado nunca se irrogó el poder de legislar. El soberano ha dispuesto, generalmente de forma autoritaria y personal, de las más amplias prerrogativas en materia militar, diplomática, financiera o de “justicia-represión” política, pero jamás el poder de legislar. Por razones históricas que serán examinadas más adelante, era el monopolio de los ulemas, que se imponían por su saber religioso, a través de las enseñanzas que impartían en las mezquitas. Por supuesto, el soberano designaba a los jueces. Pero tenía la obligación moral de seleccionarlos entre los que eran respetados por su ciencia a los ojos de la opinión pública. Estos legisladores que no eran representantes oficiales del soberano y no habían sido elegidos ni por el pueblo ni por una corporación, carecían de legitimidad alguna, política o popular. Su única legitimidad derivaba del hecho de que venían obligados a decir la verdad religiosa. Esta verdad no puede cambiar de contenido sin arriesgarse a cambiar de naturaleza. Por esta razón, los ulemas siempre vincularon las reglas que inventaron con algún precepto religioso. Su poder es legítimo

porque no hacen sino interpretar la voluntad divina. Esto les confiere gran autoridad pero, a la vez, limita su libertad de maniobra. A partir del momento que presentan las reglas establecidas como si fuesen reglas divinas, no pueden enmendarlas, ni rectificarlas, y menos aún derogarlas. Los *hyal* tienen la gran ventaja de esquivar la ley sin derogarla y sin tan siquiera retocarla. Porque la *sharia* no cambia. Está ahí para siempre. Un legislador laico, sea un dictador o una asamblea elegida democráticamente, puede decir un día que el préstamo con interés está prohibido, y luego, con una segunda ley, cambiar de opinión y autorizarlo bajo condiciones que establecerá libremente. Este cambio no atenta contra su credibilidad. Nunca se ha declarado infalible. En cambio, un teólogo que pretende de que Dios prohibió los préstamos con interés no puede desdecirse un día, para decir lo contrario. Tampoco puede decir que sus venerables predecesores se equivocaron porque su propia autoridad se basa en la reputación de ser su continuador. Precisamente por esto, es sabio.

Finalmente, y sobre todo, no puede decir que un cambio de circunstancias debe acarrear un cambio de la norma. Esto significaría que la *sharia* puede cambiar, que no es inmutable y no es, por tanto, la obra de Dios; todo el edificio se derrumbaría. Cuando las circunstancias lo imponen, inventará el *salam*. El pobre deudor devolverá la cantidad prestada aumentada en un 50% en lugar de un 2%. Es lamentable, dirán los ulemas, pero es un mal menor, porque se preserva lo esencial: el préstamo con interés sigue prohibido y la regla no cambia⁶².

⁶² En los países del Golfo, que respetan la *sharia* en sus otros aspectos, funciona un sistema bancario basado en los préstamos con interés.

A este razonamiento fundamental que ataña a la *sharia* tal como nos la han presentado, se añade el factor histórico de la decadencia de la sociedad y del Estado islámico y la esclerosis que le ha acompañado.

Sabemos que las grandes escuelas del pensamiento teológico, filosófico y jurídico se formaron y alcanzaron su apogeo durante los tres primeros siglos de la Hégira. El periodo de las grandes creaciones intelectuales ha correspondido –y no por azar– al apogeo de la civilización de los musulmanes y el poderío de su imperio⁶³. Inmediatamente después de este periodo, empezaron “los siglos oscuros”. El inicio de la decadencia en el plano intelectual estará marcado por dos grandes acontecimientos: el aplastamiento de los *mu'tazilíes* y el final del *iytihad*.

El aplastamiento de los ‘mu'tazilíes’

Llamamos *mu'tazilíes* a una serie de ulemas cuya escuela de pensamiento adquirió gran importancia a partir de mediados del siglo VIII d.C. y que reservaban un papel esencial a la razón en sus investigaciones, en oposición a los *muhaddizín*, que se referían constantemente a los hadices en sus creaciones jurídicas. Para los *muhaddizín*, “el bien es lo que Dios ordena y el mal lo que Dios prohíbe”. En cambio para un *mu'tazilí*, no basta con demostrar la autenticidad de un hadiz, se debe también estudiar su contenido para verificar si es razonablemente aceptable. El bien y el mal se funda-

⁶³ Véase, para los siguientes desarrollos, M. Charfi, *Introduction à l'étude du droit*, 3º ed. Cérès, Túnez, 1997, p. 59 y sig. y, en árabe, M. Charfi y A. Mezghanni, *Introducción al estudio del derecho*, ed. CNP, 1993, Túnez, p. 214 y sig.

mentan en la razón. Lo jurídico es racional, lo que les lleva constantemente a explicar el Corán según la razón. “Los *mu’tazilíes* hacen de la razón el criterio mismo de la ley religiosa”⁶⁴. Así elaboraron unas creaciones jurídicas muy atrevidas. Por ejemplo, ante los abusos que generaba (¡ya por entonces...!) la repudiación, se permitieron sostener –al menos algunos de ellos– que ésta no debería perfeccionarse si no era con el consentimiento del juez⁶⁵. El método de los *mu’tazilíes* es también, en cierta medida, el de los filósofos, entre los cuales encontramos a Averroes que escribió: “Afirmando categóricamente que allí donde hay una contradicción entre el resultado de la demostración (o la especulación racional) y el sentido aparente de un enunciado del Texto revelado, éste debe ser interpretado”⁶⁶. Añade que la interpretación significa la búsqueda del sentido figurado más allá del sentido literal, a la luz del conocimiento racional.

El método de reflexión y de construcción de las teorías, adoptado por los filósofos y por los *mu’tazilíes* se fundamenta en la razón, se asemeja al método laico. Fue una señal de decadencia el que los *mu’tazilíes* fueran calificados de impíos y perseguidos a partir del año 846 d.C., en tiempos del califa al-Mutawakkil, y que sus escritos fueran destruidos hasta tal punto que había que adivinar sus ideas a través de las críticas contenidas en las obras de sus adversarios. Solamente hemos tenido acceso directo a sus textos hace menos de un

⁶⁴ M. El Shakankiri, “Loi divine, loi humaine et droit dans l’histoire juridique de l’islam”, en *Revue internationale de droit comparé*, 1981, p. 767 y especialmente p. 778.

⁶⁵ Véase A. El Fassi, *La autocritica*, en árabe, 2º ed. p. 224.

⁶⁶ Averroes, *Discours décisif*, traducción de M. Geoffroy e introducción de A. de Libera, ed. Garnier-Flammarion, París, 1996, p. 120.

siglo, con el descubrimiento de antiguos manuscritos. Con el aplastamiento de los *mu’tazilíes*, el espíritu de imitación se impuso sobre el espíritu de reflexión.

El final del ‘iytihad’

El segundo acontecimiento es la caída de Bagdad, con la invasión de los tártaros en 1258, que causó la muerte de gran número de ulemas y la pérdida de numerosos manuscritos. Ante este debilitamiento general de la sociedad musulmana, los ulemas perdieron toda esperanza en el futuro. Pensando que no se podía hacer mejor que sus predecesores, temiendo además que el Islam se perdiera con interpretaciones cada vez más alejadas de su esencia, los ulemas decidieron, mediante una especie de consenso, “el cierre de la puerta del *iytihad*” (esfuerzo de reflexión), según la expresión consagrada. Desde entonces, los nuevos investigadores no harán más que retomar las obras de los antiguos, añadiendo a veces alguna precisión, otras veces un tímido comentario⁶⁷. En su conjunto, se limitaron a exponer y a comentar casi religiosamente las ideas de sus predecesores⁶⁸. Además, con el tiempo, incluso entre los autores antiguos, sólo los más tradicionales tendrán desde entonces autoridad. El fenómeno irá empeorando, puesto que, con los años, un comentarista se impondrá hasta tal punto que las siguientes generaciones

⁶⁷ Señalemos sin embargo la notable excepción, *rara avis*, de Najmeddine Toufi, muerto en el año 715 de la Hégira, quien sostendría que el interés general puede y debe prevalecer sobre el texto. No es una casualidad que no creara escuela.

⁶⁸ Véase M. Khodhbari, *Historia de la legislación islámica* (en árabe), Beirut, 1967, pp. 278, y J. Shacht, “Classicisme, traditionnalisme et déclin dans l’histoire de l’islam”, Maisonneuve et Larose, 2º ed., París, 1977.

no se atreverán a contradecirlo y se contentarán con añadir algunas justificaciones o precisiones. Es algo así como el fenómeno de los glosadores y de los post-glosadores que experimentó el derecho romano después de su edad de oro. La similitud se da no solamente en cuanto al fondo, sino también en la forma, en la medida en que, en algunas obras de derecho musulmán como de derecho romano, el texto inicial de un gran autor (*matn*) se encuentra entremezclado con los textos del glosador (*charah*) y del post-glosador (*hachia*). Esta asombrosa similitud no es fruto de la casualidad. Demuestra que, en parecidas circunstancias, las sociedades, incluso las aparentemente más diferentes, reaccionan a menudo de la misma manera. Quizá esto represente esa especie de fin de ciclo que han conocido todas las antiguas civilizaciones. Después de la edad de oro, llega el crepúsculo de la vejez, en el que la imaginación decae, las facultades creativas disminuyen y el pensamiento se anquilosa.

Desde aquella época hasta nuestros días, idéntica actitud ha prevalecido entre los ulemas, a saber, los magistrados de los tribunales religiosos (hasta el momento en que dejaron de existir), los *mustis*, los profesores de las universidades de teología, como al-Azhar en Egipto o la Zituna en Túnez, todos aquellos que podríamos llamar los representantes del Islam oficial. Algunas raras excepciones pueden encontrarse. Por ejemplo, el egipcio Mohamed Abdu adopta posiciones innovadoras y atrevidas. Aunque sus ideas fueron recuperadas por algunos autores modernos, fue un caso aislado en el seno de la familia de los teólogos. En su gran mayoría, estos últimos no han hecho más que repetir las tesis de los antiguos.

Cuando a principios del siglo XIX, el gobierno egipcio, en el marco de los numerosos esfuerzos que realizó para desarrollar la sociedad y abrirla al mundo moderno, quiso introducir la enseñanza de las matemáticas y de las ciencias exactas, se creyó obligado a consultar al jeque de al-Azhar para encontrar “cobertura” antes de “acometer” esta innovación. Esta institución creyó demostrar su gran modernidad dando su aprobación al proyecto, que vinculó, sin embargo, a la condición de que se demostrara su interés⁶⁹. Éste es el tipo de “innovación” del que es capaz el Islam oficial.

La *sharia* es para el mundo musulmán lo que el derecho romano para Europa. Obra de grandes espíritus, ambos derechos fueron admirables monumentos jurídicos que, en su tiempo, prestaron grandes servicios. Hoy, están superados por las circunstancias. Los europeos pudieron librarse, sin grandes traumas, de buena parte de los conceptos romanos inadecuados a los nuevos tiempos. Para nosotros, esta evolución es más difícil a causa del tinte religioso que se dio al derecho musulmán. Es uno de los problemas fundamentales planteados en las sociedades musulmanas desde hace un siglo. Muchos pensadores han emprendido diferentes caminos para resolverlo. El primer método propuesto es lo que se ha llamado, a veces en árabe, el *talfik*, que podríamos traducir por “bricolaje”.

El ‘talfik’

Se trata de volver a los orígenes para encontrar un fallo, en cuanto a cada una de las reglas heredadas del derecho mu-

⁶⁹ A. Amin, “Los líderes del Islam en la época moderna”, Enciclopedia islámica, en árabe, Maison du livre arabe, Beirut, p. 7.

sulmán, y consideradas como inhumanas o inadaptadas a nuestro tiempo, al ser contrarias a los derechos humanos o a los principios de libertad y de igualdad. Si está vinculada a un hadiz, se verificará si es auténtico o dudoso. Si está vinculada a un versículo coránico, se intentará reinterpretarlo. No es una investigación deshonesta en el sentido de que no se pretende que el versículo diga lo contrario de lo que dice, ni introducir dudas donde el hadiz tenga grandes posibilidades de ser auténtico. Sin embargo, no es una investigación completamente objetiva y sin ideas preconcebidas. Por el contrario, el investigador se ha fijado desde principio un objetivo y trata de encontrar los argumentos históricos o semánticos para alcanzarlo. No intenta comprender la religión en sí, sino más bien encontrar la justificación de la nueva norma que considera como más justa y que quisiera establecer. Sin ser errónea o subjetiva, es una investigación orientada. Por ello, puede parecer artificial, un poco sospechosa y nunca tendrá gran crédito. El ejemplo de la poligamia y de los argumentos utilizados para su abolición ilustran a la vez lo bien fundado y los límites de este método.

La poligamia es una especie de cadena que obstaculiza el arraigo de las ideas de progreso en las sociedades musulmanas. Esta regla, contraria al principio de igualdad entre los sexos, hoy abandonada por las civilizaciones modernas, constituye una particularidad del mundo musulmán⁷⁰, que no nos honra y que da a los demás una imagen detestable del Islam. Es nor-

⁷⁰ Es cierto que la poligamia existe también en algunas etnias africanas no musulmanas. Sin embargo, incluso en estos raros islotes, está abocada a desaparecer, porque sin el apoyo de la religión, no puede resistir los embates de la modernidad.

mal que esta regla fuese muy pronto atacada, con miras a su derogación desde el inicio del renacimiento musulmán, justo después de la abolición de la esclavitud. Mohamed Abdu, uno de los primeros reformadores egipcios, seguido por Tahar Haddad, gran reformador tunecino, intentaron reinterpretar los versículos coránicos referentes al tema. La primera prescripción se encuentra en el versículo 3 de la sura IV, “Las mujeres”: “...casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola...”⁷¹. Interpretado literalmente, el versículo contiene un permiso, una obligación y un consejo: el permiso de casarse hasta con cuatro mujeres; la condición, o al menos, la obligación implícita pero clara e incuestionable de tratar las esposas con “*adl*”, que significa justicia y equidad; finalmente, el consejo de limitarse a una sola esposa para todos aquellos que no estén seguros de poder ser justos y equitativos o que no sean capaces de garantizar un trato equitativo. Otro versículo de la misma sura trata del mismo tema: “No podréis ser justos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis”⁷². Si relacionamos estos dos versículos, podemos deducir que el Corán ha concedido a los hombres una permisividad, la de casarse con cuatro mujeres, que combinó con una condición, la de tratarlas equitativamente; luego afirmó que los hombres son incapaces de satisfacer esta condición. En otras palabras, la permisividad no es más que aparente. En el fondo, es una prohibición. El razonamiento es coherente y la deducción lógica. Para evitar chocar frontalmente con las

⁷¹ Traducción J. Cortés, op. cit.

⁷² Sura IV, 129, traducción J. Cortés, op. cit.

costumbres milenarias, el Corán da la impresión de no prohibir la poligamia pero añade una condición que la hace prácticamente imposible. Tarde o temprano, el musulmán debe comprender el secreto del pensamiento divino y ser consciente de la incompatibilidad entre la tolerancia condicionada y la imposibilidad de cumplir esta condición, lo que conlleva la anulación de la permisividad.

Para justificar la abolición de la poligamia a través del código de Estatuto personal promulgado el 13 de agosto de 1956, Bourguiba retomó estas ideas tímidamente desarrolladas por Abdu y luego vigorosamente por Haddad, y las divulgó. Pudo hacerlo porque, en aquella época, no había integristas y el cuerpo de los ulemas estaba particularmente debilitado debido a su complaciente actitud con el colonialismo. Esta elección exigió seguramente gran valentía política, acompañada de una asombrosa lucidez. Fue posible gracias a la homogeneidad del nuevo equipo dirigente, a sus profundas convicciones modernas y, sobre todo, a la popularidad del líder en los primeros años que siguieron al éxito de la lucha que lideró por la independencia. El victorioso jefe tuvo grandes posibilidades de introducir audaces reformas gracias a esta victoria. El genio político es saber elegir los momentos históricos oportunos para efectuar los cambios difíciles.

Lo que nos interesa aquí es la elección del método. A diferencia de Turquía, donde Kemal Ataturk abolió la poligamia en nombre de la laicidad, ya fuera a favor o en contra del Islam, en Túnez fue abolida en nombre de un Islam renovado y reinterpretado. La diferencia entre los métodos de Bourguiba y Ataturk se explica por las distintas circunstancias históricas. Ataturk dirigió la guerra de liberación contra los ocu-

pantes extranjeros y contra el poder califal que colaboraba con ellos. Su acción continuó la de los reformadores de la segunda mitad del siglo XIX y la de los "Jóvenes Turcos" de principio del XX, que lucharon por la libertad contra el régimen religioso del califato. La victoria de Ataturk podía conducir a la abolición del califato y su lógica consecuencia: la instauración de la laicidad. En cambio, en Túnez como en todos los países árabes, el movimiento de liberación nacional fue dirigido solamente contra el colonizador. Para movilizar a los militantes, los dirigentes no dudaron en utilizar los sentimientos religiosos de la población. La independencia fue una victoria nacional contra el extranjero, no una revolución por la libertad contra un poder religioso. Las reformas no se presentaron como el abandono de las reglas religiosas, sino como el fruto de una reinterpretación de la religión.

No se debe imponer a una sociedad un derecho contrario a sus convicciones religiosas, pero se puede reformar el derecho si se encuentra en la religión suficientes argumentos para que sea comprendida de otra forma. Hubo algunas resistencias pero, en su conjunto, los tunecinos aceptaron el nuevo código porque no iba contra del Islam, sino que era el fruto de una mejor comprensión del Islam. El encuentro entre intelectuales y políticos, cuando ambos son reformistas, puede producir milagros.

Sin embargo, ningún otro Estado musulmán siguió el camino del legislador tunecino. Es cierto que la ausencia de encuentro entre pensador y hombre de acción es una de las razones esenciales de esta carencia, pero no la única. El método de reinterpretación tiene sus propios límites. La interpretación tunecina es lógica, coherente y ciertamente válida,

pero no es la única interpretación posible. La ciencia de la interpretación de los textos de naturaleza jurídica pocas veces proporciona un resultado completamente cierto. En ausencia de jurisprudencia, raras veces se puede estar seguro del significado de una regla recogida en un texto. A menudo, es susceptible de dos o varias interpretaciones posibles, aceptables tanto unas como otras. La elección entre estas interpretaciones es con frecuencia política, ideológica o dictada por las circunstancias.

Volviendo a nuestros dos versículos, a pesar de la contradicción existente, hay fórmulas para resolverla de otra manera. Podemos mantener que el Corán no puede dar con una mano lo que recupera con la otra. Esto no es propio de un texto sagrado. Se dirá entonces que la tolerancia tiene un carácter jurídico y, por tanto, obligatorio, mientras que la necesidad de tratar equitativamente es una simple recomendación. Ésta era la actitud de los ulemas y es todavía la de los regímenes integristas o tradicionalistas. Se puede decir también que la tolerancia debe ser reducida pero no íntegramente anulada. La tetragamia será reconducida a una simple bigamia. Incluso se puede combinar esta última con una particular condición, como la enfermedad de la primera mujer o la capacidad financiera del marido para satisfacer las necesidades de ambas esposas. Se puede exigir la formalidad de la autorización previa del juez que debe asegurar que se cumplan las condiciones estipuladas en la ley. Algunos estados musulmanes tímidamente reformadores adoptan alguna de estas soluciones.

La ambigüedad del texto es tal que ninguna de estas interpretaciones es claramente errónea. Cada legislador adopta la

solución que dictan o permiten las circunstancias. El método de la reinterpretación de las fuentes, si se utiliza únicamente la semántica y el análisis gramatical, puede parecer artificial y tomar un tinte político e incluso demagógico. Así, un autor pudo lamentarse: "El *iyyāh* –noción islámica– puede ser un medio utilizado para alejar cada vez más la práctica social y el derecho de su raíz islámica"⁷³. En sentido opuesto, otro autor, a la vez que hace un llamamiento a favor de los valores modernos, afirma la libertad del legislador y prefiere que se evite "la gimnástica mental aberrante"⁷⁴. El *talfik* o "bricolaje" fue utilizado en primer lugar por los precursores del renacimiento islámico, Yamal eddine al-Afghani y Mohamed Abdu, sin que llegaran a resultados claros y concretos⁷⁵. El mérito de esos autores fue, sobre todo, el de concienciarnos sobre la necesidad de las reformas para conciliar Islam y modernidad.

El método del *talfik* tampoco dio resultados convincentes cuando se intentó salir del marco de las diferentes escuelas jurídicas para tratar de agrupar las mejores reglas de cada una de ellas. Fue a causa de esta "mezcla" de distintas corrientes cuando se habló por primera vez de "bricolaje". Este método se prestaba a la crítica y fue calificado de oportunista.

Algunos análisis que acuden demasiado a los textos son criticados basándose en otros textos. El razonamiento sobre los versículos relativos a la poligamia por el que se llega a la monogamia, supone que no se tome en cuenta la parte final de

⁷³ Y. Ben Achour, "Islam et Constitution", En Revue tunisienne de droit, 1974, p. 121.

⁷⁴ H. Jait, Personnalité et devenir arabo-islamiques, p. 142. Véase el comentario de M. Camau, *Pouvoir et institutions au Maghreb*, CERES, Túnez, 1978, p. 169.

⁷⁵ En este sentido: Naim, op. cit., p. 96.

la sura IV, versículo 129, que, después de mostrar la imposibilidad de que el hombre pueda ser completamente equitativo con sus esposas, dice: "No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso"⁷⁶. La manera de salir de este atolladero viene indicada por el mismo Corán. La monogamia no es una imposición, quizá sea una recomendación, puede que en cierto sentido sirva para moderar la parcialidad.

Mohamed Iqbal, pensador y hombre político pakistaní, intentó construir una teoría de la igualdad entre los sexos a partir del versículo II, 228, que dice: "Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones". Se le reprochó ignorar el final del mismo versículo que dice: "pero los hombres están un grado por encima de ellas"⁷⁷.

En realidad, este método que consiste, en alguna medida, en jugar con las palabras es hoy día utilizado frecuentemente por algunos tradicionalistas o integristas que quieren a toda costa encontrar todo en el Corán, incluso de la manera más artificial. Por ejemplo, ¿los astrofísicos han inventado la teoría del *big bang*? Se dirá que el Corán lo había previsto; la prueba es que habla del trueno... Así, se hablará de astronomía islámica, de medicina islámica, de ciencia y de filosofía islámicas, lo que hace decir a Abu Zeid⁷⁸ que no hacemos más que esperar los descubrimientos occidentales, para luego pretender que el Corán ya los había previsto. Abdelmajid Charfi añade que este comportamiento sirve para com-

pensar la no participación de los musulmanes en la actual producción científica universal. El recurso a la interpretación hermenéutica es más convincente y permite evitar este tipo de críticas y de inconvenientes.

La hermenéutica

Es el método más adecuado desde el punto de vista religioso. No hay que entretenerse demasiado en el análisis de las palabras, sino, a través de los textos, buscar el espíritu del Corán y tratar de situar cada cuestión en el designio divino global. Esta investigación supone la integración del factor tiempo. Una regla puede haber sido útil en un momento dado; pero si con el tiempo y el cambio de las circunstancias, ya no es adecuada, se debe poder cambiar. El mismo Corán ha adoptado una especie de política por etapas, como lo demuestra el fenómeno de la derogación de algunos versículos por otros. En el intervalo de veintidós años, el tiempo que duró la Revelación, algunas reglas fueron establecidas, luego sustituidas por otras más apropiadas. En este intervalo, las circunstancias habían cambiado; se produjo alguna evolución, lo que hizo necesario el cambio de regla. Si éste se produjo en un lapso tan corto, *a fortiori*, deberá producirse en un tiempo mucho más largo: los catorce siglos que nos separan de la muerte del Profeta. Con el fin de la Revelación, la rueda de la historia no se ha parado. Esto no significa que toda la *sharia* deba ser derogada y que, para establecer el nuevo derecho, nos quedemos sin referencias. Debemos guiar-nos según los fines de la religión tal como pueden deducirse del Corán y de la conducta del Profeta. Simplemente, allá donde una evolución fue iniciada, habrá que continuarla.

⁷⁶ Traducción J. Cortés, op. cit.

⁷⁷ En este sentido: Naim, op. cit., pp. 94.

⁷⁸ Le Texte, l'autorité, la vérité, op. cit., pp. 143 y sig.

Además de los principios inmutables que rigen las relaciones del hombre con Dios, el mensaje coránico contiene, en lo referente a las relaciones entre los hombres, unos principios que eran demasiado revolucionarios respecto a la sociedad tribal, y, en algunos aspectos, primitiva de la península Arábiga en el siglo VII. Esta sociedad era incapaz de comprender esos principios y menos aún de admitirlos. Sin cierta flexibilidad, la sociedad árabe del Hiyaz habría rechazado el Islam y el Profeta habría fracasado en su misión. Hoy, catorce siglos después, se deben extraer los principios fundamentales que constituyen la esencia del Islam y hacerlos prevalecer sobre los detalles de aplicación que pueden contradecirlos.

Tahar Haddad, quien desarrolló ampliamente esta teoría⁷⁹, cita varios ejemplos para apoyar su razonamiento. El argumento más convincente y contra el cual vienen a estrellarse todos los intentos de frenar la búsqueda de la innovación en el derecho musulmán, es el de la esclavitud.

Sabemos que la esclavitud era practicada durante el Imperio romano como en todo el mundo antiguo y protomedieval. Los trabajos de historiadores como Charles Verlinden⁸⁰ han demostrado que esta práctica siguió en vigor a lo largo de la Edad Media en numerosas regiones europeas, especialmente en España, Portugal e Italia. La Arabia preislámica no fue una excepción. Esta práctica se mantuvo con los

⁷⁹ Su libro, *Nuestra mujer en la sharia y en la sociedad* (en árabe) publicado en Túnez en 1929 y reeditado varias veces desde entonces, originó una gran polémica; ver M. Charfi, *Introduction à l'étude du droit*, op. cit., nº 95 y sig.

⁸⁰ *Lesclavage dans l'Europe médiévale*, t. I, Brujas, 1955, t. II, Gante, 1977.

omeyas y los abbasíes, períodos en los que había esclavos musulmanes y en los que la esclavitud se había vuelto hereditaria. Es *a priori* extraño, si se considera que el Islam es la religión de la igualdad entre los seres humanos. Pensemos en los musulmanes alineados, codo con codo, en una misma posición en la mezquita, con un mismo atuendo para el peregrinaje y la misma abstinencia durante el ayuno del Ramadán; o bien en la igualdad después de la muerte con esta simplicidad de los cementerios y la similitud de las tumbas. La religión musulmana es la del amor entre los musulmanes: pensemos en la *zakat* (obligación de la limosna, uno de los cinco pilares del Islam), en los múltiples deberes de ayuda mutua. El Corán dice expresamente en el versículo 177 de la sura II, "La Vaca", que el hombre virtuoso es el que "cree en Dios, en el último día, en los ángeles, en la Escritura y en los profetas, en dar de la hacienda, por mucho amor que se le tenga, a los pobres, a los viajeros, y para el rescate de los cautivos, es el que hace la oración y cumple con la limosna...". Debería estar excluido que un hombre pueda ser propietario de otro hombre.

Sin embargo, el Islam no abolió la esclavitud (tampoco el cristianismo). Incitó con fuerza a la liberación del esclavo⁸¹. La convirtió especialmente en el versículo 92 de la sura II, "La Vaca" y en el 3 de la sura LVII, "La discusión", en una obligación para aquel que quiere hacerse perdonar sus pecados. Por otra parte, recomienda tratar correctamente al esclavo, sin llegar, no obstante, hasta la abolición.

⁸¹ Véase en particular, en el Corán, los versículos 60 de la sura IX "El Arrepentimiento", 177 de la sura II "La Vaca", 11, 12 y 13 de la sura XC "La Ciudad".

¿Se debe entonces sostener que, a partir del momento en que muchos versículos del Corán hablan de la esclavitud como de un hecho social no condenado, hay que mantenerlo de acuerdo con la letra del Corán? ¿Se debe por el contrario abolirlo, considerando que la letra del Corán es circunstancial y su espíritu eterno? Está claro que la recomendación de tratar al esclavo correctamente y la multiplicación de las insinuaciones a liberarlo son una etapa en la evolución hacia la abolición de la esclavitud. De la misma manera, respecto al periodo anterior al Islam cuando la poligamia no tenía límites, la limitación a la tetragamia fue una etapa en la evolución hacia la monogamia. Respecto a la *yahiliya*, cuando la mujer no podía ser heredera, el reconocimiento de una pequeña parte, la mitad de la del hombre, constituye una etapa en la evolución hacia la igualdad sucesoria.

El tunecino Mohamed Talbi, hombre piadoso y autor de profundas investigaciones⁸² y de audaces propuestas, retoma las ideas de Tahar Haddad y las desarrolla. Podríamos llamar a su procedimiento “método vectorial”. Para él, la evolución, desde la *yahiliya*, pasando desde del Profeta hasta nuestros días, no es una línea recta de la que no se conoce el sentido. Es una línea recta que tiene una orientación muy precisa, como un vector. Dios creó al hombre, le enseñó el camino, le dotó de razón, y le encargó que continuara la andadura en

⁸² Los trabajos de Mohamed Talbi son numerosos y variados. Citemos la obra, quizás la más importante, *Iyal Allah* (Los niños de Dios), con el subtítulo: Nuevas ideas sobre las relaciones del musulmán con los demás y con sí mismo, Cérès, Túnez, 1992. Las principales ideas desarrolladas en este libro fueron retomadas en la obra del mismo autor, publicada en Túnez en 1998, en francés: *Plaidoyer pour un islam moderne*, Cérès (Túnez), Le Fennec (Casablanca) y Desclée de Brouwer (París).

esa dirección. Como apoyo de su teoría, hace una lectura personal y extremadamente interesante de la palabra “depósito” en el versículo 72 de la sura XXXIII, “La Coalición”, que dice: “Propusimos el depósito a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero se negaron a hacerse cargo de él, tuvieron miedo. El hombre, en cambio, se hizo cargo. Es, ciertamente, muy impío, muy ignorante”⁸³. Este depósito del que se ha encargado el ser humano, es lo que le diferencia de las otras criaturas, la inteligencia, la capacidad de discernimiento y de juicio, la razón, que no es solamente la facultad de distinguir el bien del mal, sino también la de ir hasta el fondo de las cosas y de comprender el sentido de la vida y de la misión del hombre en la tierra. No se trata de ciega sumisión sino de reflexión racional para adivinar el sentido del vector y dar nuevos pasos en esta dirección. ¿El hombre no fue calificado por el Corán de “sucesor del Señor en la tierra” (I, 30), habiéndose beneficiado del soplo del Espíritu de Dios (XXXVIII, 72), de la facultad de reflexión (XVI, 78; VI, 104; LXXV, 14), de la sabiduría (II, 269) y de la capacidad de aprender las ciencias y comprender el universo⁸⁴. Ésta es, según esta escuela, la vía del futuro, la del Islam tal como debe ser entendido.

⁸³ Traducción J. Cortés, op. cit. N. del Tr.: En la versión francesa del libro, el autor utiliza una traducción francesa del Corán, de S. Mazigh, y añade en la misma la siguiente nota a pie de página: “El versículo es tan difícil de entender con todos sus matices que el traductor se pregunta en las notas si el depósito se refiere a la fe, a la razón, a la ley divina, a la conciencia, a la vida...”.

⁸⁴ Son numerosos los versículos que van esta misma dirección. Citemos, de forma no exhaustiva: II, 31-3; XXIX, 20; X, 101; LXI, 53; XCVI, 1-5, XX, 114, XXXIX, 9; CVIII, 11; LV, 1-4; II, 151.

Lo eterno y lo circunstancial

El tercer procedimiento es el de Mahmud Mohamed Taha que fue ejecutado en Sudán por apostasía después de un proceso organizado por el líder internacional de los integristas, Hasan al-Turabi, como hemos señalado anteriormente. Los numerosos trabajos de este pensador⁸⁵ han permanecido durante mucho tiempo casi desconocidos fuera de Sudán. Recientemente, uno de sus discípulos, Abdallah Ahmed Naím, uno de los abogados que lo defendieron en su proceso, ha publicado, antes de refugiarse en el extranjero, una obra que resume su pensamiento⁸⁶.

Sabemos que la Revelación duró veintidós años aproximadamente. Empezó durante el primer periodo de doce años en el que el Profeta predicó la nueva religión en La Meca, lo que dio las suras mequías; y prosiguió durante un segundo periodo que duró diez años, después de la Hégira, cuando el Profeta, para escapar de la persecución de los quraysíes, se marchó con sus seguidores a Medina, donde encontró refugio y apoyo, lo que dio lugar a las suras medinenses. Taha constata que el tono general de las suras mequías es el de la predicación a favor de una religión de paz, de fraternidad, de amor, de libertad –incluida la religiosa–, y de igualdad entre los seres humanos, especialmente entre hombres y mujeres. Encontramos unas palabras tan bellas como las del versículo 125 de la sura XVI, “Las abejas”, que dice: “Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación. Dis-

cute con ellos de la manera más conveniente. Tu Señor, sabe bien quién se extravía de Su camino y sabe bien quiénes son los bien dirigidos”⁸⁷. En cambio, las suras medinenses contienen algunos versículos con matiz jurídico y otros que apoyan al Profeta y a sus discípulos en sus esfuerzos de defensa y en los conflictos contra los idólatras.

Taha considera que la esencia del mensaje islámico está contenido en las suras mequías, que transmiten un mensaje religioso y moral, dirigido a toda la humanidad sin consideración de tiempo y lugar. Es el mensaje eterno. Las suras medinenses, relacionadas con la lucha del Profeta y de sus compañeros y con las peripecias de la vida en Medina, contienen unos pasajes inconciliables con el espíritu y a veces la letra del mensaje de La Meca. Se encuentran en aquellas suras elementos de discriminación entre hombres y mujeres, entre musulmanes y no-musulmanes y algunos versículos con cierto aire marcial, especialmente en la sura IX, “El Arrepentimiento”.

En estas suras, Dios, considerando que el mensaje mequí era demasiado adelantado para los medinenses, les entregó su segundo mensaje que toma en consideración las circunstancias, su modo de vida y mentalidad. Es un mensaje específico, más realista y que tiende a hacerlos evolucionar a la espera de que alcancen el nivel del mensaje mequí⁸⁸. Taha deduce que las suras medinenses jugaron su papel y cumplieron su misión y que sólo el mensaje mequí interesa a los musulmanes y a la entera humanidad en la actualidad.

⁸⁵ La obra más importante es *El segundo mensaje en Islam* (en árabe).

⁸⁶ C. E. Renard, “A la mémoire de M. M. Taha” en Prologues, Revue maghrébine du livre, Casablanca, n° 10, verano 1997, pp. 14-20.

⁸⁷ Traducción J. Cortés, op. cit.

⁸⁸ Naím, op. cit., p. 86

Taha utiliza otros argumentos más literales y técnicos. Hemos abordado el problema de la derogación de algunos versículos por otros. Los ulemas siempre resolvieron la contradicción entre dos versículos considerando que los versículos posteriores han derogado supuestamente los precedentes; del mismo modo que en derecho, la última ley deroga los textos anteriores. Taha refuta esta interpretación. Para él, los dos mensajes no tienen la misma autoridad, el mensaje medinense no podría suspender los efectos del mensaje mequí. Es la técnica utilizada por los juristas que consideran que un texto especial no deroga un texto general: lo convierte simplemente en un texto inaplicable, en circunstancias determinadas. Taha recuerda el versículo coránico que trata precisamente esta cuestión, el versículo 106 de la sura II, "La Vaca": "Si abrogamos una aleya o provocamos su olvido, aportamos otra mejor o semejante. ¿No sabes que Dios es omnipotente?"⁸⁹. Taha deduce de este versículo que existe una diferencia entre abrogar y provocar su olvido, sobre todo que las dos proposiciones están coordinadas por un "o" y no un "y". Son dos posibilidades alternativas. Podríamos añadir que el verbo árabe "*nacia*" utilizado en el versículo puede significar tanto el olvido como la postergación, tal como lo había remarcado desde hacía mucho tiempo el autor clásico Tabari para este versículo, en su comentario del Corán. Los versículos que nos interesan aquí no fueron derogados; pero su aplicación fue aplazada hasta tiempos mejores. Es hoy el momento de aplicarlos.

⁸⁹ Traducción J. Cortés, op. Cit. N. del Tr.: J. Cortés precisa que la doctrina de la abrogación de unas aleyas por otras se basa en ésta y en otras aleyas, y que no existe acuerdo sobre el número de versículos afectados, que oscila entre cinco y más de doscientos.

Por todas esas razones, Taha llega a la conclusión que, si hay contradicción entre dos versículos o series de versículos, tienen que prevalecer los versículos mequíes sobre los medinenses, lo contrario de lo que habían decidido todos los ulemas hasta ahora.

Liberar el derecho

Taha tiene razón al afirmar que los versículos fundamentales sobre la igualdad o la libertad religiosa, revelados en La Mecca y que constituyen unos principios básicos que revisten hoy un valor universal, no pueden ser derogados por versículos medinenses de circunstancias. Sin embargo, los argumentos de Taha son algo excesivos. No es fácil afirmar, ni tampoco dar a entender, que todos los versículos medinenses, la tercera parte del Corán aproximadamente, están derogados, como tampoco es fácil admitir la existencia hoy día de un segundo mensaje que sería una especie de nueva religión.

Por otra parte, la teoría de la hermenéutica como la de la distinción entre los versículos eternos y los circunstanciales tienen en común el inconveniente de que pueden resolver un problema y plantear, al mismo tiempo, otro. Es cierto que Taha tiende a ser más explicativo y Talbi más normativo. Sin embargo, los dos abogan en favor de que un derecho religioso sea sustituido por otro derecho religioso. Se trata de un inconveniente importante.

Las leyes religiosas, con frecuencia, son consideradas como inmutables y, precisamente, esta noción de inmutabilidad es contraria a la naturaleza de las cosas. Incluso para los *ibadat*, es decir, todo lo que concierne a las relaciones del hombre con Dios (oración, ayuno...), raras son las reglas que podrían ser

válidas para todos los tiempos y todos los lugares como lo pretende la *sharia*.

A principios del siglo XX, con el envío de embajadores y los viajes de musulmanes a los países nórdicos, se les planteó a los ulemas el problema del horario de ayuno del ramadán. Abstenerse de beber y de comer entre el amanecer y la puesta de sol es soportable para los habitantes de las zonas ecuatoriales, tropicales y templadas. ¿Qué ocurre en cuanto a los habitantes de las zonas polares donde los días en el verano son interminables? Según la *fatwa* pronunciada entonces, los diplomáticos podían ayunar en función del horario de su país de origen. Es un remedio para salir del paso, porque olvida que pueda haber suecos o noruegos atraídos por el Islam y para los cuales la referencia al país de origen no funciona. Más recientemente, unas asambleas de ulemas de Haidarabad y de El Cairo decidieron que los horarios de la salida y de la puesta de sol del paralelo 45º debían extenderse hasta el polo en cada hemisferio. En otras palabras, de Helsinki a Oslo, los horarios del ayuno serán los de Burdeos⁹⁰. Solución razonable. Sin embargo, el Corán dice: “Comed y bebed hasta que, a la alborada, se distinga un hilo blanco de un hilo negro. Luego, observad un ayuno riguroso hasta la caída de la noche”⁹¹. Los ulemas se vieron obligados a no tener en cuenta la letra del Corán y recurrir a la solución que se derivaba lógicamente de su espíritu. ¿No es ésta una clara e irrefutable prue-

⁹⁰ M. Hamidullah, “Le musulman dans le milieu occidental et son retour au pays d’origine” en Jacques Berque, *État, normes et valeurs dans l’islam contemporain*, Payot, París, 1966, pp. 192-209.

⁹¹ II, “La Vaca”, 187, traducción J. Cortés, op. cit.

ba de que el Corán habló el lenguaje que entendían los habitantes de Arabia hace catorce siglos, y que además, más allá de esas circunstancias, su texto está a menudo inadaptado y, a veces, es completamente inaplicable⁹².

Es evidente que incluso las reglas propiamente religiosas necesitan adaptarse a las circunstancias. Ocurre lo mismo, *a fortiori*, para los *muamalat*, las relaciones entre los hombres, es decir, el campo del derecho propiamente dicho. Las circunstancias económicas, sociales y culturales cambian rápidamente. Las leyes deben constantemente seguir su ritmo. Para que esta adaptación pueda ejercerse con regularidad, sin levantar cada vez pasiones, es necesario borrar la impresión de que la ley es religiosa.

La religión es un problema de convicción, un asunto interior. La conciencia de cada ser humano debe ser absolutamente libre. Creer o no creer, escoger su creencia, pertenece al ámbito de lo estrictamente individual donde nadie tiene el derecho de intervenir. Cualquier imposición en esta materia va contra natura. Para el ayuno, por ejemplo, ¿qué significa, en un plano religioso, el hecho de abstenerse de beber y de comer únicamente por miedo a la reacción del Estado o de los vecinos? Sería una abstinencia no orientada

⁹² Igualmente, cuando el Corán dice en el versículo 185 de la sura II “Aquel de vosotros que vea la nueva luna, que ayune ese mes”, se dirige a las tribus de Arabia que no tenían un calendario preciso y que adoptaban los meses lunares que empezaban cuando “se ve con los ojos” el creciente del nuevo mes. Por respeto a prácticas milenarias y por apego a la interpretación literal de los textos sagrados, el mundo musulmán padece todavía la imprecisión de su calendario. Se saben los días de fiesta, así como el inicio y el final del mes de ramadán solamente algunas horas antes. Como si fuera imposible hoy día para los musulmanes calcular los días y las horas de la conjunción del sol y de la luna mientras “otros” saben enviar las sondas espaciales en torno a Júpiter y a Saturno.

hacia Dios y por tanto privada de sentido. La religión contiene obligaciones y prohibiciones que suponen una sumisión voluntaria y una voluntad renovada todos los días, que no debe venir viciada por imposiciones del Estado o de la sociedad. El derecho, por el contrario, es por definición una imposición. Organiza las relaciones sociales y delimita para cada uno su zona de libertad de tal manera que no invada derechos ajenos. El campo de la libertad debe ser lo más amplio posible. El único límite, al mismo tiempo razonable, aceptable y necesario es la obligación de respetar la libertad del otro. Los ulemas, los tradicionalistas y los integristas oponen a esta argumentación su clásica respuesta: a partir del momento que somos musulmanes, debemos obedecer la ley de Dios y aplicar el derecho musulmán. (Piensan también, pero no lo dicen, que el musulmán que no está de acuerdo es un apóstata y merece la muerte). A esto, es fácil replicar que se debe aplicar la orden de Dios que declara en el Corán: "No cabe coacción en religión"⁹³ y que se dirige a su Profeta en esos términos: "Di: ¡Hombres! Os ha venido de vuestro Señor, la Verdad. Quien sigue la vía recta, la sigue, en realidad, en provecho propio. Y quien se extravía, se extravía, en realidad, en detrimento propio. Yo no soy vuestro protector"⁹⁴. El Corán, que contiene este tipo de afirmación, no puede ser confundido con un código que, por definición, impone y no hace más que imponer. Por supuesto, el Corán contiene recomendaciones, pero están vinculadas a las circunstancias. Así las entendieron los primeros califas, en el sentido de que

al estar vinculadas con ellas, deben cambiar cuando éstas lo hagan.

Omar, reputado como el más justo e irreprochable de los cuatro "califas sabios", dio ejemplo utilizando gran libertad respecto a las recomendaciones coránicas:

- Mientras que el castigo coránico contra el ladrón es cortarle la mano, Omar suspendió la aplicación de la pena, un año de sequía⁹⁵.
- Mientras que el Corán prevé el reparto del botín entre los combatientes⁹⁶, Omar decide, durante la conquista de Irak, no aplicar esta disposición y evita distribuir tierras a los conquistadores para que estos no se establecieran allí y continuaran sus guerras en otros lugares⁹⁷.
- Mientras que el Corán prevé una parte de botín para "todos aquellos cuyos corazones se sumaron"⁹⁸, Omar considera que esta disposición sirve para alentar a los simpatizantes del Islam en un momento en que los musulmanes estaban en dificultad y necesitaban su apoyo. Pero, cuando cambiaron los tiempos y los musulmanes se hicieron fuertes, no hubo ya motivo para aplicar esta regla⁹⁹.
- El Corán autoriza a los musulmanes a casarse con judías y con cristianas. Durante las grandes conquistas, estos matrimonios mixtos fueron frecuentes. Ante las protestas de las mujeres musulmanas, Omar los prohibió¹⁰⁰.

⁹³ S. Ghrab, op. cit., p. 74.

⁹⁴ Sura LIX, "El Éxodo", versículos 6-10.

⁹⁵ H. Jait, op. cit., pp. 58-59.

⁹⁶ Sura IX, versículo 60.

⁹⁷ Náim, op. cit., p. 55.

⁹⁸ S. Ghrab, op. cit., p. 69 y especialmente p. 74.

⁹⁹ Sura II, "La Vaca", versículo 256, traducción J. Cortés.

¹⁰⁰ Sura X, "Jonás", versículo 108, traducción J. Cortés.

No son estas soluciones concretas las que nos interesan, si no el hecho de que Omar, gran autoridad para todos los musulmanes, integristas o no, nunca consideró el Corán un código. Para él, los versículos llamados jurídicos no son más que recomendaciones vinculadas a las circunstancias y que deben cambiar con éstas.

Ha llegado la hora de poner término a este estéril debate sobre el sentido de tal o cual versículo supuestamente jurídico y de separar clara y definitivamente derecho y religión. Por otra parte, todos los pueblos musulmanes aspiran a la democracia. Allá donde no existe, hay que instaurarla. Es una imperiosa necesidad. Sin embargo, la democracia no es viable en presencia de una corriente mayoritaria que no cree en el pluralismo. La Francia de 1848, la Alemania de 1932 y la Argelia de 1991 lo demostraron, cada una a su manera¹⁰¹. Incluso en los pueblos que disfrutan de un régimen de libertad desde hace un siglo o dos, donde la tradición pluralista está bien asentada, el debate, para ser verdaderamente democrático, necesita ser sosegado y no apasionado. Para que las elecciones puedan celebrarse con normalidad y tranquilidad, deben confrontar, principalmente, fuerzas igualmente democráticas y pacíficas. La alternancia se efectúa sin trabas, porque la mayoría saliente mantiene razonablemente la esperanza de reconquistar pacíficamente el poder y tiene la certidumbre de que podrá reconquistarlo, si obtiene nuevamente la mayoría. En cambio, hay muchas probabilidades de que la mayoría saliente se resista, cuando sabe que

puede perder el poder definitivamente y que será oprimida por los recién llegados. Las elecciones serán entonces fraudulentas, se recurirá a la violencia, lo que puede producir a su vez más violencia. Y, finalmente, no habrá alternancia. Esto es lo que ocurre, *a fortiori*, en los países musulmanes donde la democracia –cuando existe– está en sus comienzos, balbucea, y necesita ser alejada y protegida. La intrusión de los integristas en ese debate tiende por naturaleza a falsear el juego democrático. Es un elemento de seria perturbación, un poderoso freno, una verdadera catástrofe, porque el debate se vuelve inmediatamente apasionado y dramático –y además completamente estéril-. Creer o no creer en los ángeles, en los diablos, en los jinns, saber si la historia de Abraham, de Agar, de Isaac y de Ismail es una leyenda o un hecho histórico, y mil otras preguntas relativas a las creencias, es un asunto que afecta a la convicción de cada uno. Para evitar envenenar la vida política y facilitar la instauración de la democracia en nuestros países, habría que separar el debate político del debate religioso. Es infinitamente más sabio dejar la religión por encima y al margen de la política.

Esas conclusiones son diametralmente opuestas a los análisis de los integristas, que consideran que lo esencial es restaurar “el Estado islámico”. Es conveniente intentar saber qué significa esta expresión.

¹⁰¹ En este sentido M. Duverger, *La démocratie partout menacée*, Le Monde, 22 de febrero, 1992, p. 2.

ISLAM Y ESTADO

*“¡Predica! Tú no estás sino para predicar la palabra de Dios.
No tienes ninguna autoridad coercitiva contra ellos”¹*

Corán

El 23 de marzo de 1924, Kemal Ataturk decreta en Estambul la abolición del califato. Esta fecha crucial en la historia moderna del Islam es percibida, por unos, como una liberación y, por otros, como una verdadera catástrofe cuyas consecuencias perduran hasta nuestros días.

El califato era un enorme obstáculo para la modernización del pensamiento islámico, la liberación del hombre musulmán y el desarrollo de la sociedad musulmana. Las tanzimetes, las reformas iniciadas a partir de mediados del siglo XIX en Turquía, habían comenzado a crear los embriones de una organización moderna del Estado. Pero el califa sólo hacía concesiones de mala gana y bajo la presión de la élite turca que era la más importante y avanzada del mundo musulmán. El califa daba marcha atrás en las reformas en cuanto podía,

apegado como estaba a sus prerrogativas que, por tradición milenaria, eran las de un poder personal y absoluto. La institución del califato estaba además desacreditada a causa de su colaboración con las potencias extranjeras. El gran prestigio adquirido por Ataturk, que había formado un ejército popular en Anatolia y había conseguido liberar el país y garantizar su independencia, le permitió abolir el califato, institución que se había vuelto moribunda. Los musulmanes liberales saludaron con entusiasmo este acontecimiento cargado de esperanzas. Incluso hubo –una vez no hace hábito– algunos ulemas, inteligentes y valerosos, como el argelino Ben Bedis², que se sintieron satisfechos.

Por el contrario, para la mayoría de los ulemas, especialmente los de las universidades de al-Azhar y de la Zituna, fue el hundimiento de una institución sobre la que se asentaba el Estado islámico desde hacía trece siglos. Este acontecimiento supuso un auténtico trauma para los teólogos que siempre consideraron el Estado y la religión como entidades íntimamente ligadas e indisociables. Ignorando la noción de libertad, siempre enseñaron que se debe imponer el Islam al mundo entero; a los musulmanes amenazándoles con la pena de muerte en caso de apostasía; y a los no-musulmanes con la *yihad* (guerra santa), en la medida de lo posible. Siempre consideraron la coacción en materia religiosa como legítima y el Estado como el medio para ejercerla. La desaparición del Estado islámico, representado históricamente por el califato, va a provocar un gran desconcierto. La brújula enloquece. Se pierden las referencias.

¹ LXXXVIII, Sura “La que cubre”, versículos 21 y 22, traducción de la versión francesa del Corán de S. Mazigh.

² A. Charfi, *Islam et modernité*, MTE, Túnez, 1990, p. 214.

No es casualidad que el movimiento de los Hermanos Musulmanes haya nacido en Egipto en 1928, casi inmediatamente después. Desarrollará la idea de que la abolición del califato es consecuencia de los intentos de modernización de la sociedad, copiada de Occidente. Como en esta época se estaba en pleno periodo colonial, era fácil atribuir esta evolución, considerada como nefasta, a un complot de Occidente contra el Islam; el movimiento desarrollará las ideas de oposición a todo esfuerzo de modernización, reivindicando el retorno a la *sharia* y al Estado islámico.

Posteriormente, el movimiento de los Hermanos Musulmanes conocerá varias y sucesivas escisiones que darán lugar a las más diversas tendencias. Sin embargo, la reivindicación del retorno a la *sharia* y la reconstrucción del Estado islámico seguirá siendo un denominador común a todos los grupos y a todos los partidos islámicos, aunque algunos pregonen claramente esas reivindicaciones mientras que otros las disfrazan. Para mostrar hasta qué punto la aspiración a la restauración del califato es un elemento esencial de la ideología islamista y forma parte de los objetivos fundamentales de todos los militantes integristas, recordemos dos hechos significativos. Bajo la monarquía, los mullahs iraníes combatieron la república y a los republicanos en nombre del dogma islámico y de la oposición a la importación de cualquier institución europea³. Cuando tomaron el poder, se sintieron obligados a instaurar una república con elecciones y un parlamento. Pero el parlamento está controlado por un comité de expertos religiosos –el Consejo de Vigilancia–, que verifica la confor-

³ Véase S. J. El Azm, *Courrier International*, 30 de julio-5 de agosto de 1997, p. 34.

midad de las leyes con la tradición religiosa (artículos 91 y 94 de la Constitución). Además, el conjunto de las instituciones se encuentran tanto en la Constitución como en la realidad, bajo la autoridad del *Faqih*, o Guía de la Revolución, jefe religioso supremo, designado de por vida por las instancias religiosas y más allá de cualquier consulta popular. Su estatus y sus poderes, que son incuestionables e incuestionados, recuerdan los del califa, con las especificidades shiítas. A su vez, el GIA, el Grupo Islámico Armado argelino, tristemente famoso por sus planteamientos radicales y la barbarie de sus violentas actuaciones, anunció no hace mucho la restauración del califato y la designación de un califa⁴.

Con esta proclamación, el GIA intentó sencillamente aplicar uno de los puntos de la plataforma del FIS expuesta en marzo de 1989⁵.

Cuando oímos a los islamistas, podríamos pensar que la existencia de un Estado islámico –preferentemente organizado bajo la forma del califato y necesariamente dirigido por teólogos– es un pilar del Islam, una necesidad religiosa. En realidad, el califato es una pura creación histórica. Obra humana, no está previsto ni en el Corán ni en la Sunna del Profeta. Añadido por los hombres, no forma parte de la religión.

El Corán y el califato

Dos veces el Corán menciona el califato. En la sura II, “La Vaca”, en el versículo 30, Dios anuncia a los ángeles que “voy

⁴ El comunicado del GIA está fechado el 26 de agosto de 1994. Véase *Le Monde*, 28-29 de agosto de 1994. El “califa” murió algunos días después. Véase P. Balta, *Islam, Le Monde d'édition*, París, 1997, p. 48.

⁵ P. Balta, op. cit., p. 174.

a poner un sucesor (califa) en la tierra". Se refiere aquí a Adán en particular o a la humanidad en general. Pero si se adopta este último sentido, es necesario tener en cuenta que no se trata ni de Estado ni de un gobernador. En el versículo 26 de la sura XXXVIII (Sad), David es designado como califa en el sentido de gobernador.

Por otra parte, el Corán utiliza la palabra *shura* que significa consulta o deliberación. Así, los musulmanes "deliberan en común sobre sus asuntos". Y le dice al Profeta: "Consúltale en decisiones sobre asuntos de interés común"⁶.

Por último, la palabra *dawla*, que puede significar "Estado", es utilizada en el versículo LIX, 7, pero con un sentido totalmente distinto.

A la luz de esos diferentes versículos, es necesario hacer algunas observaciones.

- En primer lugar, examinemos la noción de *shura*. Quienes a toda costa quieren encontrar todo en el Corán, incluso las teorías científicas más recientes que intentan vincular con tal o cual versículo, quienes piensan que no tenemos nada que aprender de los demás y en particular de Occidente, pretenden que la democracia existe en nuestro patrimonio y basta con profundizar en la *shura* coránica. Para los integristas, el gobierno ideal es el del emir que consulta a sus lugartenientes –o a los expertos para los temas técnicos– antes de tomar, solo, las decisiones, tal como lo hacían "los califas sabios", y esta consulta es el equivalente a la democracia. Este razonamiento está equivocado. Entronca con lo que hemos llamado anteriormente el *talfik*. Que un jefe deba consultar

⁶ Sura III, "La familia de Imrán", versículo 159.

a sus compañeros o a sus subordinados, es una simple regla de sentido común y, en último extremo, una inteligente actuación de gobierno. Pero en ningún caso es suficiente para calificar un gobierno de democrático. Por citar un caso extremo, recordemos que Stalin, que dirigió personalmente algunas de las batallas contra las tropas alemanas durante la Segunda Guerra Mundial, tenía por costumbre, antes de tomar una decisión importante, reunir a sus generales y consultarles sobre la mejor táctica a emplear. Incluso en casos de urgencia, se tomaba el tiempo de consultar a los principales jefes de los cuerpos de ejércitos⁷. Fue sin embargo uno de los dictadores más sanguinarios que ha conocido la humanidad.

- El Corán designa como califas a Adán y a David, y no al Profeta y menos aún a sus sucesores. En cambio, el Corán utiliza en varias ocasiones diversas palabras árabes con la misma raíz que "califato", pero esas palabras se refieren a la humanidad entera como beneficiaria de todos los bienes que creó en la tierra⁸.

- Por último, y sobre todo, el Corán no habla en absoluto de Estado islámico y ni siquiera de Estado. El Estado no es una institución religiosa, y no se le puede atribuir función religiosa alguna. Es un tema fuera de cuestión. La lógica impone deducir que el Estado y la política no son parte de la religión. Si el sistema de gobierno hubiera presentado algún interés religioso, si el Estado tuviese alguna misión religiosa, el Co-

⁷ Véase I. Deutscher, *Staline*, ed. Le Club du meilleur livre, París, 1961, capítulo XII, "Le généralissime", pp. 477-513.

⁸ Corán: VI, 133 y 165; VII, 69, 74 y 129; X, 14 y 73; XI, 57; XXIV, 55 (dos veces); XX-VII, 62; XXXV, 39; LVII, 7.

rán no se habría abstenido de mencionarlo, ya que existen incluso versículos que tratan de cuestiones secundarias. El Corán no contiene ninguna referencia ni tampoco la más mínima alusión al modo de designar a los gobernantes, de controlarlos o destituirlos. Más tarde, los compañeros del Profeta y sus sucesores se enfrentarán y libraran interminables guerras fratricidas debido a la ausencia de cualquier norma susceptible de resolver los conflictos en relación con las ambiciones políticas y las distintas pretensiones de legitimidad. La única conclusión lógica, coherente y razonable del silencio coránico sobre esos graves y vitales temas es que el Estado y la política en general afectan a la vida terrenal y no interesan a la religión. Es tanto más verdad cuanto que Dios afirma en el Corán: "No hemos descuidado nada en la Escritura"⁹. Si un tema tan importante, crucial y de consecuencias tan dramáticas como la del régimen político es slientiada en el Libro donde "nada fue omitido", es porque evidentemente no está incluido.

Los pilares del Islam son cinco: la *chahada* (creencia en Dios y su Profeta), la oración, el ayuno, la *zakat* (limosna) y el peregrinaje, a los cuales se suman otras obligaciones de menor importancia. A cada obligación corresponde una mención en el Corán. Añadir un sexto pilar, es pretender que el diseño de la religión islámica no habría quedado definitivamente fijado cuando a la muerte del Profeta terminó la Revelación. Significa al mismo tiempo contradecir el Corán que afirma: "Hoy, he terminado de perfeccionar vuestra religión"¹⁰.

⁹ Sura VI "Los Rebaños", versículo 38, traducción J. Cortés.

¹⁰ Sura V "La mesa servida", versículo 3.

Los integristas deberían volver a leer nuestro texto sagrado y conformarse.

La 'Sunna' y el califato

Habrá que estudiar la misión del Profeta tal como fue definida en el Corán antes de examinar los métodos que utilizó para llevarla a cabo.

Definición coránica de la misión del Profeta

A la diferencia de Adán o de David, el Corán nunca designa a Mahoma como califa, y menos aún como rey, gobernante o emir. Por el contrario, un versículo distingue la obediencia que se le debe en tanto que Profeta y la que se debe al emir, al gobernador civil o militar. "Creyentes! Obedeced a Dios, obedeced al Enviado, y a aquellos de vosotros que tengan autoridad"¹¹, dice el versículo 59 de la sura IV "Las Mujeres"¹². La obediencia a Dios y a su Profeta es, como vimos, una obligación religiosa que se cumple voluntariamente; la obediencia a los gobernantes, quienes actúan mediante coerción, está aconsejada para evitar la anarquía. Sin embargo, aceptamos la coexistencia entre el Profeta y los gobernantes. El versículo 65 de la misma sura ordena a los musulmanes recurrir al arbitraje del Profeta para resolver sus litigios y acatar sus sentencias de buen grado. El arbitraje era una práctica común en Arabia, ante la ausencia de Estado y de tribunales. El hecho de que en vida del Profeta los musulmanes

¹¹ Traducción J. Cortés.

¹² Véase, para la interpretación de este versículo, M. F. Utman, *Fundamentos del pensamiento islámico*, en árabe, Beirut, 1979.

recurrieran a su arbitraje era algo normal. Sin embargo, estamos lejos de las funciones de poder de un rey, de un emperador o de un Estado en general.

Fuera de estos dos versículos que los teólogos y los islamistas intentan interpretar de diversas maneras para encontrar alguna base a sus teorías del Estado islámico, el Corán deja muy claro que la misión del Profeta es predicar, y no mandar o coaccionar. Los versículos en este sentido son muy numerosos y explícitos. Citemos algunos de ellos.

La misión del Profeta es transmitir el mensaje de Dios. Está expresada en el Corán en términos restrictivos: “Eres sólo un mensajero”¹³; “Sabes que no tienes más que una sola misión, transmitir claramente el mensaje”¹⁴. Sobre la manera de transmitir este mensaje, el Corán dice: “Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación”¹⁵. El papel del Profeta es aportar un feliz mensaje¹⁶, que es a la vez un mensaje de advertencia: “No tienes otra misión que la de advertir”¹⁷.

¹³ III, “La Familia de Imrán”, 20

¹⁴ XVI, “Las abejas”, 82. Con este mismo sentido: V, “La mesa servida”, 92 y 99; XIII, “El Trueno”, 40; XIV, “Abrahám”, 52; XVI, “Las abejas”, 35; XXIV, “La Luz”, 54; XXIX, “La Araña”, 18; XLII, “La Consulta”, 48; LXIV, “El Engaño Mutuo”, 12.

¹⁵ XVI, “Las abejas”, 125.

¹⁶ II, “La Vaca”, 119; VII, “Los Lugares elevados”, 188; XI, “Hud”, 2; XVII, “El Viaje Nocturno”, 105; XXV, “El Criterio”, 56; XXXIII, “La Coalición”, 45; XXXIV, “Los Saba”, 28; XXXV, “Creador”, 24; XLI, “Han sido explicadas detalladamente”, 4; XLVIII, “La Victoria”, 8.

¹⁷ XXXV, “Creador”, 23. Con este mismo sentido: VII, “Los Lugares elevados”, 184 y 188; XI, “Hud”, 2 y 12; XV, “Al-Híchr”, 89; XXII, “La Peregrinación”, 49; XXVI, “Los Poetas”, 115; XXVIII, “El Relato”; XXXIV “Los Saba”, 44 y 46; XXXV, “Creador”, 24, 37 y 42; XXX-VIII, “Sad”, 70; XLVI, “Al-Ahqaf”, 9; LI, “Los que aventan”, 50 y 51; LIII, “La estrella”, 56; LXVII, “Mahoma”, 8, 9 y 26; II, “La Vaca”, 119; XVII, “El viaje nocturno”, 105; XXV, “El Criterio”, 1 y 56; XXXIII, “La Coalición”, 45; XXXIV, “Los Saba”, 28; XXXV, “Creador”, 34; XLI, “Han sido explicadas detalladamente”, 4; LXVIII, “La Victoria”, 8; LXXIV, “El envuelto en un manto”, 36.

El papel del Profeta está definido también negativamente. No es un “censor”¹⁸. “¡No debes tú forzarles!”¹⁹. “Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos, habrían creído. Y ¿vas tú a forzar a los hombres a que sean creyentes?”²⁰. No, con toda seguridad. Cada uno es responsable de su propia actitud, que elige libremente, porque el Corán añade: “Di: “¡Hombres! Os ha venido, de vuestro Señor, la Verdad. Quien sigue la vía recta, la sigue, en realidad, en provecho propio. Y quien se extravía, se extravía, en realidad, en detrimento propio. Yo no soy vuestro protector”²¹. Finalmente, estos dos versículos que resumen el conjunto de la doctrina coránica sobre el papel del Profeta recordando a la vez lo que debe hacer y lo que debe evitar: “¡Amonesta, pues! Tú eres sólo un monitor, No tienes autoridad sobre ellos”²².

Esos versículos no deberían necesitar interpretación alguna: significan claramente que el Profeta tenía el deber de predicar y no poder para mandar, lo que excluye cualquier función de naturaleza estatal. En su libro publicado en El Cairo en 1925 con el título *El Islam y los fundamentos del poder*²³, el gran pensador egipcio, Ali Abderrazak, se apoya en estos versículos para afirmar que el Islam no necesita el califato y que esta institución es una pura creación histórica.

¹⁸ IV, “Las Mujeres”, 80; VI, “Los Rebaños”, 107; XI, “Hud”, 86; XLII, “La Consulta”, 48.

¹⁹ I, “Qaf”, 45.

²⁰ X, “Jonás”, 99.

²¹ X, Jonás, 108. con el mismo sentido: XVII, “El Viaje nocturno”, 15; XXVII, “Las Hormigas”, 92; XXXIX, “Los Grupos”, 41.

²² LXXXVIII, “La que cubre”, 21 y 22. Traducción de J. Cortés.

²³ Véase la edición presentada por M. Hakki, Beirut, 1978.

Con ello iba en contra de los proyectos del rey Fuad que soñaba por entonces en proclamarse califa, y atrajo las iras de los ulemas conservadores. Cediendo a sus presiones, el Gobierno egipcio lo destituyó de sus funciones e hizo quemar sus libros²⁴. Para combatir esta teoría, utilizaron interpretaciones deformadoras de estos versículos, a pesar de que no pueden ser más claros... Interpretaciones que recuerdan las que los ulemas hicieron en los mismos primeros siglos de la Hégira. Al escribir bajo la autoridad de los poderes políticos establecidos, jamás los teólogos se atrevieron a cuestionar la legitimidad o el carácter supuestamente sagrado del Estado islámico, y debieron utilizar los argumentos más rebuscados, para evitar que se pudiera llegar a una teoría de la verdad, desde los versículos mencionados.

Algunos intérpretes conservadores contemporáneos han pretendido que la frase “no tienes ninguna autoridad coercitiva contra ellos” significa que el Profeta no era responsable si no conseguía convencer a los incrédulos²⁵, aunque no exista relación alguna entre la interpretación propuesta y el texto comentado. Otra explicación, de mayor entidad, aunque sin fundamento, había sido avanzada por los antiguos intérpretes según los cuales este versículo había sido derogado, según unos, por otro versículo²⁶, y según otros, por un hadiz atribuido al Profeta, quien habría dicho haber recibido de Dios la orden de combatir a los incrédulos²⁷.

²⁴ M. Hakki, op. cit., p. 5.

²⁵ En este sentido: S. Kotb, Comentario del Corán, tomo 8, Beirut, 1971, p. 556; M. T. Ben Achour, Comentario del Corán, t. 30, p. 307.

²⁶ Comentario del Corán, por Tabari, reeditado en Beirut en 1992, p. 557.

²⁷ Comentario del Corán, por Ibn Kathir, reeditado en Beirut en 1992, p. 539.

La propuesta de derogación por un hadiz puede ser fácilmente descartada, porque como vimos antes, la norma inferior está hecha para explicar o aplicar una norma superior y nunca puede contradecirla. En cambio, la propuesta de la derogación por otros versículos merece ser examinada detenidamente.

Es verdad que numerosos versículos tratan de la *yihad* para fijar sus modalidades, alentar a los musulmanes a participar y criticar a quienes se niegan a hacerla²⁸. El versículo más explícito, en el sentido de establecer la obligación de la *yihad*, es el que dice: “¡Profeta! ¡Combate contra los infieles y los hipócritas y sé duro con ellos!”²⁹. Aparentemente, hay una contradicción entre las dos series de versículos. Los intérpretes se aprovecharon para afirmar que la serie de la *yihad* ha derogado la de la libertad. Hemos visto anteriormente la teoría de Mahmud M. Taha, según la cual los versículos de la libertad, que son mequines, constituyen el mensaje eterno del Islam, mientras los de la *yihad*, que son medinenses, están hoy desfasados porque eran versículos de circunstancias. Sin embargo, sin necesidad de admitir la teoría de Taha, es perfectamente legítimo cuestionar la teoría de la derogación. En efecto, para decir que una disposición anula otra del mismo nivel cuando la derogación no es explícita, es necesario que las dos disposiciones sean absolutamente inconciliables. La opción de la derogación es particularmente grave, sobre todo si se trata de la palabra divina.

²⁸ Véase sobre la teoría del *yihad* examinada según los autores clásicos: A. Morabia, *Le Gihad dans l'islam médiéval*, Bibliothèque Albin Michel, Histoire, París, 1993.

²⁹ Sura IX, “El Arrepentimiento”, versículo 73, traducción J. Cortés.

En efecto, el Corán dice: “Dios no os prohíbe que seáis buenos y equitativos con quienes no han combatido contra vosotros por causa de la religión, ni os han expulsado de vuestros hogares. Dios ama a los que son equitativos. Lo que sí os prohíbe Dios es que toméis como amigos a los que han combatido contra vosotros por causa de la religión y os han expulsado de vuestros hogares o han contribuido a vuestra expulsión”³⁰. Y también dice: “Combatid por Dios contra quienes combatan contra vosotros, pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden”... “Si alguien os agrediera, agrédirle en la medida que os agredió”³¹.

Esos versículos por naturaleza tienden a conciliar las dos series, fijando para cada una su campo de aplicación. En tiempos normales, el Profeta y con él todos los musulmanes, no deben ejercer coacción alguna por motivos religiosos. Sin embargo, cuanto son agredidos, expulsados de sus hogares, deben defenderse. La guerra no puede ser calificada de santa si no es defensiva. Es la única *yihad* legítima. Todas las agresiones, todas las guerras de conquista están prohibidas. Ello es válido para el pasado y lo es con mayor motivo para el presente. Hoy, el mundo expresa periódicamente su consideración hacia el Islam tolerante y los musulmanes. El Presidente de la República italiana ha inaugurado la mezquita de Roma. El Ministro de Estado, ministro de Interior de Francia, ha inaugurado la mezquita de Lyón. Cada año, el Papa dirige sus saludos y pronuncia sus votos con ocasión del mes de Ramadán. El Presidente estadounidense hace lo mismo el día del Aid³².

³⁰ Sura LX, “La Examinada”, versículos 8 y 9, traducción J. Cortés.

³¹ Sura II, “La Vaca”, versículo 190 y versículo 194, traducción J. Cortés.

³² Véase, a modo de ejemplo, el comunicado de la Casa Blanca del 2 de febrero de 1996.

En esas condiciones, es lamentable que no haya una asamblea de ulemas que proclame el abandono definitivo de la noción de *yihad*, o al menos, de la *yihad* ofensiva.

En cualquier caso, volviendo al aspecto teórico e histórico del problema, la serie de versículos sobre la libertad, conciliada de esta manera con el resto del Corán, retoma todo su vigor e importancia, y significa lógicamente que no existe el derecho de gobernar en nombre del Islam. Esta interpretación se refuerza con el hecho que el Profeta cumplió su misión de conformidad con las prescripciones divinas.

Realización de la misión del Profeta

Desde el inicio de la Revelación, el Profeta comenzó a predicar el mensaje de la nueva religión, lo que provocó la oposición de los politeístas de La Meca. Se aliaron contra él y atacaron a sus seguidores, sobre todo a los más vulnerables, que no tenían ni nobleza de sangre ni solidaridad tribal. El Profeta y sus compañeros soportaron pacientemente esta persecución, hasta el día en que, habiendo crecido demasiado a los ojos de los quraysíes que sentían amenazada su posición social y sus intereses económicos, éstos decidieron atentar contra su vida. El Profeta eligió entonces el exilio en Medina donde sus partidarios, suficientemente numerosos, podían protegerles.

Este acontecimiento, llamado la Hégira, fue un viraje decisivo en la historia del Islam. A partir de ese momento, las relaciones entre el Profeta y sus adversarios se rigieron por la lógica de la guerra que duró hasta su muerte, que sobrevino diez años después. La persecución sufrida por los musulmanes en La Meca y el hecho de que fueron “expulsados

de sus hogares”, según la expresión coránica, originaron las hostilidades y la violencia defensiva ejercida por los musulmanes. Es verdad que cualquier acto de guerra, tomado de forma aislada, puede ser considerado como ofensivo, pero se inscribe en esta lógica global impuesta por el comportamiento de los quraysíes.

En Medina, el Profeta continuó predicando, enviando misiones a los jefes de tribus vecinas para que abrazaran la nueva religión. El número de musulmanes creció rápidamente, lo que impresionó a muchos jefes tribales que prefirieron unirse a este grupo en auge.

Cuando una región anunciaba su deseo de abrazar masivamente el Islam, el Profeta enviaba un representante cuya misión principal era explicar las reglas de la nueva religión. Al mismo tiempo, arbitraba los conflictos.

Durante todo este periodo, el Profeta no encontró, ni en Medina ni en otro lugar, un Estado con el que coexistir, ni un monarca al que combatir, vencer o sustituir. La peculiaridad del Islam es que nació en un país semi-desértico en el seno de una sociedad tribal desprovista de cualquier tipo de estructura estatal. No había otros jefes que los jefes tribales, quienes mantenían sus títulos y sus prerrogativas, aunque se hubiesen convertido con los suyos. En esas condiciones, era normal que los musulmanes considerasen al Profeta –con la autoridad moral y el prestigio vinculados a su calidad de enviado de Dios– como su jefe. Él mismo, en un hadiz que nadie cuestiona, dice: “Conocéis mejor que yo los asuntos de este mundo”. En otros términos, fuera de las preocupaciones de la autodefensa que le impusieron las circunstancias, él se comportaba solamente como un jefe religioso. No en-

contró ni en La Meca ni en Medina una estructura de Estado, y tampoco lo creó. No había moneda acuñada en nombre de un pretendido nuevo Estado. Tampoco había una administración, una justicia permanente, un ejército, prisiones... Todas esas estructuras, que son las características del Estado, incluso en su acepción más antigua, faltaban.

En realidad, fuera de su misión de transmisión del mensaje divino, la acción fundamental del Profeta en Arabia fue conseguir la unión entre las tribus que estaban en permanente conflicto y que empezaron a constituir una comunidad organizada “sobre unas bases más morales que propiamente políticas”³³. Consiguió también romper la resistencia de los Quraysíes y de sus aliados que tenían el monopolio de la Kaaba en La Meca –desde tiempos remotos, el más importante templo religioso para todos los árabes–. La liberación de La Meca por el Profeta se hizo sin derramamiento de sangre, porque el número de conversos, incluso en las filas de los mequies, era ya muy numeroso.

No cabe duda de que esos hechos históricos facilitaron con posterioridad la creación de un Estado por Abu Bakr y Omar. Pero de ahí a concluir que Mahoma creó un Estado y actuó como jefe de un Estado hay un largo trecho que sólo un impulso ideológico permite recorrer alegramente.

Este análisis se confirma por otro elemento que puede ser considerado como decisivo. Cualquier jefe de Estado, con un mínimo sentido de responsabilidad, se hubiera preocu-

³³ A Charfi, “La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes”, en Pluralisme et laïcité, Publicación del Grupo de investigaciones islamo-cristiano, ed. Bayard-Centurion, París, 1996, p. 28.

pado de su propia sucesión para asegurar la perennidad de su obra y la continuidad del Estado que dirige. En cambio, durante el periodo que los historiadores llaman “la peregrinación de los adioses”, el estilo y el contenido de la predicción que pronunció el Profeta demuestran que se sentía cerca de la muerte. Se puede incluso sostener que Dios le anunció su próxima muerte en el versículo del Corán, ya citado y que dice “Hoy, he terminado de perfeccionar vuestra religión”³⁴. A pesar de ello, ni eligió sucesor, ni dio la menor indicación sobre el método para elegirlo.

Paradójicamente, los orientalistas, los ulemas y los integristas coinciden en cometer el mismo error que consiste en afirmar que el Profeta fue el fundador de un Estado. Esta convergencia de puntos de vista se explica por unas motivaciones diametralmente opuestas. Todos parten del mismo planteamiento, a saber, que Mahoma fue un gran hombre, uno de los gigantes de la historia. Dado que los orientalistas no son musulmanes, Mahoma no fue para ellos sino un hombre político que inventó una ideología para construir un Estado que se convirtió rápidamente en imperio. Era, según ellos, un hombre de Estado. Los ulemas, por su parte, queriendo legitimar el califato, consideran que los cuatro “califas sabios” no hicieron sino continuar la obra del Profeta. Se convierte entonces en fundador del Estado. Los integristas, quienes quieren reconstituir el Estado islámico, se adhieren a la teoría de los ulemas.

Una lectura a la vez correcta y objetiva de la religión y de la historia permite desenredar los elementos confundidos por

los ulemas y probar que el viraje se produjo a la muerte del Profeta. Fue el día que terminó la Revelación, el día de la instauración del califato y del inicio de la construcción, puramente humana, del Estado que desembocará luego en la creación del imperio islámico.

El califato

Como hemos señalado, los ulemas, seguidos hoy por los integristas, acostumbran a ensalzar hasta el extremo, a idealizar para poder sacralizar, la historia del califato y especialmente la de los “cuatro califas sabios”.

No fue en una atmósfera de recogimiento, piedad y devoción a la causa de la religión o del interés público como fue elegido el primer califa. En el lugar llamado Sakfat Bani Saïda, un número reducido de notables medinenses se reunió para elegir precipitadamente a un nuevo jefe, aunque el Profeta no había sido todavía inhumado. Estaban a punto de elegir a Saad Ibn Ubada, jefe de una de las principales tribus de Medina, cuando algunos mequíes se les unieron rápidamente. La discusión fue acalorada. No fue cuestión ni del Corán ni de la Sunna. El único argumento de los mequíes era que el jefe debía ser elegido entre la tribu de Qugraysh, la del Profeta. A través de una especie de “pronunciamiento”³⁵, Omar y otros cuatro mequíes³⁶ proclaman a Abu Bakr como nuevo jefe (elegirá más tarde el nombre de “califa” o “sucesor del Profeta”) y las facciones llegan a las

³⁴ S. Ghrab, “Brève histoire des pouvoirs en islam” en Pluralisme et laïcité, GRIC, Bayard, París, 1996, p. 69, y especialmente p. 74.

³⁵ M. S. Achmaoui, *El Califato islámico* (en árabe), ed. Sina, El Cairo, t. 2, p. 244.

³⁶ Sura V, “La Mesa servida”, versículo 3.

manos³⁷: Saad es vencido³⁸. Nunca reconocerá a Abu Bakr, ni a Omar que le sucedió. Morirá asesinado en oscuras circunstancias³⁹. Ali, quien en su calidad de primo y yerno del Profeta tenía ambiciones, no reconocerá a Abu Bakr sino seis meses después, a la muerte de su mujer Fátima⁴⁰.

El califato de Abu Bakr fue un periodo de incesantes guerras. La mayoría de las tribus se rebelaron contra él. Como estaban divididas y no tenían proyecto ni jefe común, Abu Bakr pudo combatirlas una a una y destruir su resistencia. Para legitimar esas guerras, se hablará de apostasía. Ya se ha demostrado que, incluso cuando está probada, la apostasía no justifica el castigo, y menos aún la guerra; además de que, junto a la verdadera apostasía religiosa, existía lo que los historiadores califican de “apostasía económica”, la de las tribus que, aun permaneciendo fieles al Islam, se negaban a pagar la *zakat* a los agentes del califa; y por último estaba la apostasía puramente política, la más importante. Las diferentes tribus de Arabia habían saludado y admirado la liberación por el Profeta de los lugares santos de La Meca (lugares santos a la vez islámicos y preislámicos) del yugo de los quraysíes. Precisamente, a partir de la proclamación de Abu Bakr, también quraysí, como sucesor del Profeta, las diferentes tribus tuvieron miedo, con razón, de que los quraysíes se apropiaran nuevamente del poder e “impusieran su monopolio a las otras tribus”⁴¹.

³⁷ Historia de Tabari, en árabe, Maison des livres scientifiques, Beirut, t. 2, p. 244.

³⁸ Achmaoui, op. cit., p. 116.

³⁹ Ibid., p. 102.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Daghfous, op. cit., p. 316.

Las guerras libradas por Abu Bakr eran políticas, y no religiosas⁴². Acciones sin duda importantes, porque cuando Omar le sucedió, encontró una Arabia totalmente pacificada y unificada. Lanzará entonces sus tropas a la conquista de los países de al-Sham (Siria y Palestina), de Irak, de Egipto... Así, Abu Bakr fundó las bases del Estado y Omar, las del imperio.

Los ulemas, que siempre quieren sacralizar los actos de los califas –actos por definición justos y beneficiosos, dado que tienden a islamizar las poblaciones–, califican estas conquistas de “aperturas”. En realidad, esas guerras sirvieron para arabilizar los países que hoy hablan árabe. En cuanto a la islamización, hubiera podido ocurrir sin derramamiento de sangre. El Islam se expandió en África central y occidental y en el sureste asiático, es decir, allí donde se encuentra el mayor número de musulmanes, de manera pacífica, sin esas guerras de invasión cuya justificación por los ulemas contribuyó a extender la noción errónea de la *yihad* ofensiva. Por supuesto, en algunos de esos países, hubo guerras como, desgraciadamente, en todos los lugares del mundo. Sin embargo, el Islam no se expandió con una estrategia de conquista fundamentada en la *yihad* y la violencia.

Los musulmanes necesitan una relectura crítica de su historia para reencontrar su religión en su pureza y quitarle los sedimentos que las vicisitudes históricas le han añadido. Los dos primeros califas fueron grandes estrategas políticos. Como toda acción política, no pudieron cumplirla sin las astucias, los cálculos y los juegos de alianzas inherentes a la ac-

⁴² Véase sobre la cuestión: *La Guerre des apostats*, I. Choufani, ed. Trésors éternels, Beirut, 1995, y la crítica en Riwaq Arabi, nº 1, pp. 109 y sg.

tividad política. La razón de estado explica muchas de sus decisiones. Por ejemplo, a pesar de que Abu Bakr supo que Jalid Ibn El Walid, al que había puesto a la cabeza de sus tropas durante la guerra de los apóstatas, cometía crímenes abominables, indignos de un jefe musulmán⁴³, lo mantuvo en sus funciones para beneficiarse de sus dotes como militar. Los dos primeros califas fueron grandes hombres políticos que sirvieron al fin que se habían propuesto, con inteligencia y devoción. Sin embargo no eran santos. Desgraciadamente, el tercer califa, lo era aún menos.

Si la acción de los dos primeros califas es criticable en virtud de principios que nos parecen hoy evidentes pero que, entonces, no regían las relaciones entre los pueblos, están fuera de toda sospecha en cuanto a su conducta personal. Con el tercer califa, las cosas fueron radicalmente distintas. Su reinado, que fue el más largo (doce años), se caracterizó por el nepotismo y la mala gestión del dinero público. Nombró a parientes, amigos, y a notables de su tribu a la cabeza de las grandes provincias, por lo que se puede decir que la

⁴³ Los que consideran este juicio como demasiado severo están invitados a reflexionar sobre las razones por las cuales Jalid Ibn El Walid mató a Malik Ben Nuera, musulmán, acusado de apostasía y ...cuya mujer era demasiado guapa...! Véase *Historia de Tabari*, en árabe, Beirut, 1988, t. 2, p. 274. La misma noche, abusó de ella, ignorando el dolor de una mujer que acababa de perder a su marido y la repulsión que debía tener hacia su asesino. Es cierto que según la *sharia*, las mujeres de los vencidos se convierten en esclavas, y por tanto son assimilables a objetos. Hoy, los "militantes" del GIA que atacan los pueblos en Argelia y matan a sus habitantes, considerándolos como apóstatas, a veces se llevan a mujeres de las que luego abusan colectivamente, con el argumento de que la tradición las asimila a un botín de guerra. Hoy, muchas calles de ciudades musulmanas llevan el nombre de Ibn al Walid, que la historiografía presenta como un gran jefe. Las leyendas sobre sus epopeyas pertenecen a la memoria colectiva. Los pueblos musulmanes están engañados por el embellecimiento y la sacralización de su historia.

era de los omeyas empieza con él⁴⁴. "Tomó prestado del Bayt al-mal (Tesoro público) grandes cantidades que no siempre devolvió, quizá comerció con ellas y prestó o dio a otros"⁴⁵. Amasó una gran fortuna compuesta por bienes raíces, camellos, caballos y enormes cantidades en dinares y en dirhams. Por supuesto, antes de acceder al califato, era ya rico. "Pero si las riquezas del pasado eran incommensurables, comparadas con las del presente eran, mínimas"⁴⁶.

Numerosas personalidades, entre ellas venerables antiguos compañeros del Profeta, como el célebre Abu Dahr al-Ghifari, dolido por esta conducta del jefe del Estado, protestan vehementemente. Utman replicó infligiendo castigos corporales a unos y expulsando a otros⁴⁷. Por temor a las reacciones, se rodea de un gran número de guardias. En suma, con él se inicia el engranaje: mala conducta, protestas, represión, rebelión.

La primera rebelión en la historia del Islam es la que desembocó en el asesinato de Utman. Ali le sucede. Sin embargo, Muawiya le declara la guerra para vengar a Utman y castigar a los asesinos. En realidad, no era más que un pretexto, como lo demuestra el hecho de que sabía que Utman estaba en peligro y se abstuvo de intervenir para protegerlo. Prefirió dejar que se pudriera la situación, lo que favorecía sus propósitos.

Las intrigas, los cálculos y las maniobras políticas empezaron mucho antes del asesinato del tercer califa. Aicha, "la

⁴⁴ Achmaoui, op. cit., p. 112.

⁴⁵ H. Jaït, *La grande discorde*, pp. 81 y 82.

⁴⁶ Ibid

⁴⁷ Ibid

Madre de los creyentes”, una de las más célebres esposas del Profeta, que refirió numerosos hadices, había criticado fuertemente a Utman, dejando entender que se le podía asesinar⁴⁸. Sin embargo, cuando la rebelión favoreció a Ali, se enfrentó a éste aliándose con dos pretendientes al califato, Zuberi y Talha, quienes sin embargo habían prestado juramento de fidelidad a Ali. Aicha dirigió personalmente “la batalla del camello” contra las tropas de Ali. Con el asesinato de este último, al cabo de un tumultuoso reinado de cinco años, se cierra el capítulo de los “califas sabios”, se cierra en sangre y desorden. Con los omeyas se inicia el sistema del falso califato, es decir, el reino de las dinastías, que perduraría con frecuentes cambios de familias reinantes y de capitales hasta 1924.

Por supuesto, de vez en cuando, hubo algún califa admirable por su inteligencia y su ciencia, como al-Mamun (abba-sí) o por su integridad, como Omar Ben Abdelaziz (omeya) del que se habla con frecuencia, omitiendo el hecho de que gobernó sólo dos años. Salvo raras excepciones, la conducta de los califas jamás fue ejemplar. Las intrigas de todo tipo, las borracheras, los bellos mancebos y los harenes⁴⁹ administrados por eunucos, caracterizaban la mayoría de las veces la vida de palacio.

El poder siempre fue ejercido de forma absoluta. Las frecuentes rebeliones eran reprimidas enérgicamente. Bajo el reinado de Yazid Ibn Muawiya, se castigó colectivamente a los habitantes de Medina, la ciudad del Profeta, donde, du-

⁴⁸ Achmaoui, op. cit., p. 119.

⁴⁹ Harun al-Rashid tenía dos mil concubinas; El Mutawakkil tenía cuatro mil. Cf. Achmaoui, op. cit., p. 183.

rante tres días, las tropas tuvieron las manos libres para destruir, masacrar, robar y violar⁵⁰. Bajo el reinado de Abdemalek Ibn Marwan, otra expedición punitiva fue organizada contra los habitantes de La Meca en la que la Kaaba –la más venerable de las mezquitas– fue atacada⁵¹.

La política de represión no tenía solamente como objetivo aplastar las rebeliones y los movimientos colectivos de oposición. Afectaba también a los simples individuos que expresaban opiniones discordantes con el discurso oficial e incluso contra quienes eran simplemente sospechosos de estar en desacuerdo con ese discurso, sobre todo si ocupaban una cierta posición social o religiosa. Tres de los cuatro fundadores de los principales ritos sunnies fueron víctimas de esta política. Así, Malek (muerto en 795) fue apaleado porque era sospechoso de pensar que la *bey'a* (juramento de fidelidad al nuevo califa) no tenía ningún valor jurídico si se prestaba bajo coacción. Cuando Abu Hanifa (fallecido en 767) se convirtió en un personaje religioso de renombre, el califa quiso nombrarle cadí para integrarlo en su aparato político.

Cuando declinó la oferta, su gesto fue interpretado como expresión de un rechazo a cooperar con el califa y fue cruelmente apaleado. Ibn Hanbal (muerto en 855) fue torturado porque no quiso adherirse a la teoría del Corán creado (teoría de los *mu'tazilites*)⁵².

Los pensadores eran vigilados muy de cerca. Los árabes tradujeron, enseñaron y enriquecieron las obras de la filosofía

⁵⁰ Achmaoui, op. cit., p. 18.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., p. 243.

griega... salvo *La Política* de Aristóteles. Las circunstancias les prohibían abordar este campo de investigación⁵³. Ésta es una de las razones por las que el derecho musulmán que elaboraron es solamente un derecho privado. El terreno del derecho público estaba minado. Nadie podía atreverse a entrar, salvo con ideas que reforzaran el poder absoluto de los gobernantes. Los hanbalíes, como los malikíes afirman claramente la obligación de obedecer al califa, aunque éste sea un tirano o un corrupto⁵⁴. La obra más conocida de derecho público musulmán, es la de Mawardi⁵⁵, porque está bastante desarrollada. Sin embargo, este libro no es auténticamente jurídico. No habla de mecanismos de limitación de las prerrogativas del califa. Contiene principalmente recomendaciones sobre las cualidades que deben adornar al gobernante: que sea íntegro, justo, virtuoso, etcétera. ¿No es ésta una prueba de la ausencia de un derecho público digno de ese nombre y de la inexistencia de una teoría del Estado en la literatura islámica, salvo la del califato, que se reduce a la existencia de un jefe, el califa, que supuestamente aplica la sharia y al cual se debe obedecer? Mohamed Talbi resume la obra de los ulemas en esta materia, en los siguientes términos: "De una manera un poco ruda, decimos que los intelectuales de la civilización musulmana se empeñaron, pacientemente, metódicamente, en reducir teológicamente

⁵³ En este sentido: A. Abderrazak, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, de Mohamed Amara, Beirut, 1972, p. 128.

⁵⁴ M. N. Farhat, "El fundamentalismo y los derechos humanos", revista árabe de derechos humanos, 1997, nº 4, p. 131. Véase también M. A. Jabri, *La Raison politique arabe*, Casablanca, 1990, p. 251.

⁵⁵ Obra titulada *Le Régime juridique du sultanat*.

todas las libertades y en promover la intolerancia"⁵⁶. La incompatibilidad entre la sharia y la libertad no admite duda. Sin embargo, no es una incompatibilidad con el Islam, como religión, porque el Islam no contiene ninguna teoría del Estado. Los islamistas que proclaman "El Corán es nuestra Constitución" deberían darse cuenta de ello. No existe el Estado islámico, ni en el Corán ni en la Sunna. No hubo históricamente un verdadero Estado islámico. Hubo solamente una instrumentalización de la religión al servicio de fines políticos.

El título de "califa del enviado de Dios" fue escogido por Abu Bakr en el sentido de sucesor temporal, es decir, "el que viene después". Luego evolucionó hacia el contenido más funcional del que "ocupa el sitio", "desempeña el papel" o "perpetúa la obra" del Profeta. Más tarde, el título derivó a "el califa de Dios", "la luz de Dios" y, por último "la sombra de Dios"⁵⁷. Los distintos títulos que se dieron los califas contribuyeron a presentarles ante sus gentes como los representantes de Dios en la tierra. Todos aquellos que se atrevían a oponerse eran por consiguiente enemigos de Dios a los que era legítimo reprimir. El gobierno en nombre de Dios –o de la sharia, variante que nada cambia en el fondo– se fundamenta en una confusión, real o artificial, entre lo político y lo religioso, que conduce inevitablemente a la dictadura.

Esta confusión existió realmente con los dos primeros califas, personajes íntegros que fueron efectivamente jefes religiosos y jefes políticos y que tuvieron una conducta confor-

⁵⁶ Jeune Afrique, nº 1892, 9-15 de abril de 1997, p. 81.

⁵⁷ Achmaoui, op. cit., p. 23.

me a sus discursos. Consultaban a sus compañeros, pero tomaban solos sus decisiones. No crearon ninguna institución ni dejaron que se formara ningún contrapoder. Era el gobierno de la virtud⁵⁸. Ese gobierno, que fue corto (doce años), fue útil gracias a la sabiduría y excepcional valía de Abu Bakr y Omar. Pero, el sistema no es viable.

Sabemos hoy, después de la experiencia de Saint-Just y de Robespierre, entre otros muchos, lo que puede dar el “gobierno de la virtud” ... incluso cuando hay una asamblea. *A fortiori*, cuando no existe ningún otro centro de poder.

El viraje se produjo con el califato de Utman. Su obra más importante fue la de haber reunido las suras del Corán en un único libro, adoptando una única versión y ordenando la destrucción de todas las demás. Hasta aquí, los *qurraa* (los que recitan el Corán) tenían una especie de monopolio del conocimiento y de la difusión del Texto Sagrado. Cada uno tenía su lectura que difundía en su círculo de enseñanza y de debate. Estos antepasados de los ulemas, indignados por la acción de Utman que impuso una única versión, jugaron un papel importante en la movilización que condujo a su asesinato⁵⁹.

Más tarde, aconsejado por la experiencia, Muawiya los tratará con toda delicadeza. Instaurará una clara distribución de tareas y poderes, de donde cada uno sacará provecho: al califa, la autoridad política y militar, y a los teólogos, la tarea de enseñar la religión y de establecer el derecho. El califa puede ser “el Comendador de los creyentes”, el teórico je-

⁵⁸ H. Jait, op. cit., p. 155.

⁵⁹ Ibid.

fe religioso, pero generalmente no se entrometerá en los asuntos teológicos y jurídicos y se contentará con el papel de protector del Islam. En contrapartida, los ulemas no regatearán su apoyo al califa y estarán siempre a su servicio. El sermón dicho por el imán de la mezquita antes de la oración del viernes terminará siempre con la renovación del juramento al príncipe y la petición a Dios para que le preste ayuda.

El resultado fue catastrófico para las libertades públicas. El régimen del califato nunca las respetó. La sociedad islámica siempre estuvo encajonada entre un régimen que opriime sin frenos en nombre de la religión y los ulemas instalados en el régimen, quienes, debiéndole su privilegiada situación, no se atrevieron a volverle la espalda. Nunca pudo producir intelectuales que elaboraran una teoría de la libertad, ni militantes capaces de reivindicar la democracia.

Se deduce claramente de todo lo anterior que, por una parte, no puede haber libertad y democracia sin la separación entre lo político y lo religioso, y por otra, que el Estado islámico, no previsto en el Corán o la Sunna, es una institución creada por los hombres, que utilizaron la religión con fines políticos⁶⁰ para justificar las conquistas militares, la explotación del pueblo y el placer de los califas. Resumiendo y comentando el pensamiento de Ali Abderrazak, Abdu Fili ali Ansari dice, en relación con la teoría del califato, que fue una “violencia... hecha contra la comunidad, contra la religión y contra la razón”⁶¹.

⁶⁰ En este sentido, M. Arkun, *L'Islam, morale et politique*, Desclée de Brouwer, París, 1986, pp. 159-160.

⁶¹ Introducción a la traducción francesa de *L'Islam et les fondements du pouvoir*, ed. Le Féneç-La Découverte, París, 1994, p. 22.

Esta crítica del califato no puede ser tachada de hostil o deigrante para el Islam como religión y cultura. La civilización islámica fue, durante su edad de oro, particularmente brillante. La aportación islámica a la ciencia y a los conocimientos universales no es desdeñable. La importancia de las obras filosóficas de Farabi, de Kindi y, sobre todo, Averroes, así como de la invención del álgebra o las aportaciones de Jwarizmi en matemáticas no necesita a estas alturas ser demostrada. Durante la Edad Media en Europa, se aprendía la medicina en los libros árabes o traducidos del árabe, escritos por Avicena, Ibn Zuhr o al-Razi.

A partir del califato de al-Maamun (813 a 833), quien estimuló enormemente la investigación científica, los astrónomos árabes desarrollaron instrumentos, como los astrolabios, y efectuaron medidas del año sideral y del movimiento de los planetas extremadamente precisas, sobre todo cuando se sabe que utilizaban medios rudimentarios, como relojes de agua. Las medidas que efectuaron y las teorías que elaboraron sirvieron más tarde a los investigadores europeos y, sobre todo, a Copérnico⁶² en la elaboración de su teoría heliocéntrica que revolucionó la visión del mundo.

Por otra parte, las violencias y las guerras de conquista que se realizaron en nombre del Islam se asemejan a las desviaciones que experimentaron muchas otras religiones. Una comparación rápida con las otras religiones monoteístas lo demuestra fácilmente.

⁶² Véase en particular “La révolution copernicienne et l’astronomie arabe”, en *Histoire des sciences arabes*, obra colectiva dirigida por R. Rashed, Le Seuil, 1997, t. 1, p. 323 y sg.

Judaísmo, cristianismo e Islam

Para cada una de las tres religiones monoteístas, creer es fundamentalmente una cuestión de convicción que depende de la esfera estrictamente personal. Sin embargo, por distintas razones históricas, cada una ha conocido episodios de violencia y de guerras santas.

Los reyes israelitas tenían un carácter a la vez religioso y político, y promovieron, según la tradición, crueles guerras en nombre de Yahvé. El Deuteronomio, el libro del Pentateuco, determina con precisión quién está obligado a ir a la guerra y quién está dispensado, haciendo una clara distinción entre las reglas relativas a las guerras defensivas y las relativas a las guerras ofensivas, donde las dispensas son un poco más numerosas. Para dar una idea de la atrocidad de esas guerras, citemos la Biblia: “Cuando Israel terminó de matar a todos los habitantes de Aï, en el campo y el desierto donde les habían perseguido y que todos, hasta el último, fueron pasados a cuchillo, todo Israel volvió a Aï y pasó a la población a cuchillo. El número total de los que murieron ese día fue doce mil, todas gentes de Aï”⁶³. O bien: “Consagraron a lo prohibido todo lo que se encontraba en la ciudad, tanto la mujer como el hombre, el joven y el anciano, el toro, el cordero y el burro, pasándolos todos a cuchillo”⁶⁴. Estos dos párrafos no son, desgraciadamente, excepcionales.

En el lado cristiano, las cruzadas fueron una flagrante agresión contra el mundo musulmán. Los europeos tienden a olvidarlo cuando declaran que realizarán “una cruzada” con-

⁶³ *La Bible de Jérusalem*, Éditions du Cerf, París, 1973, “Le livre de Josué”, p. 259.

⁶⁴ “Ancien Testament”, Traducción ecuménica de la Biblia, Cerf, 1975, p. 421.

tra tal o cual lacra como la droga o el paro. Con este tipo de expresiones, recuerdan, quizás sin saberlo, un periodo sombrío de la historia de las relaciones entre Oriente y Occidente, una agresión que duró dos siglos, con su secuela de muertes, sufrimientos y estragos. Alain Finkielkraut ha recordado⁶⁵ que, en 1550, una comisión real convocada por Carlos V y compuesta por teólogos y juristas, fue reunida en la Capilla del Convento de San Gregorio en Valladolid con el fin de contestar a la pregunta: “¿Es lícito para Su Majestad hacer la guerra contra los indios (de América) antes de predicarles la fe?”. La comisión no pudo concluir sus trabajos. Pero en sus sesiones se difundió la tesis según la cual esta guerra se justificaba por varios motivos, entre ellos “las necesidades de la fe, porque el sometimiento hará más fácil y rápida la predicación”. Ésta fue la tesis que se consolidó.

Justiniano instauró la pena de muerte para el cristiano autor de apostasía. Con su aplicación extensiva y sus derivaciones, comunidades enteras, como los “paganistas”, desaparecieron⁶⁶, y sabemos que la Inquisición quitó la vida a decenas de miles de personas. Recordar estos hechos permite decir que la intolerancia y la utilización de la violencia fueron patrimonio común de las religiones con vocación universal. Rousseau escribe: “En el paganismo, donde cada Estado tenía su culto y sus dioses, no había guerras de religión”. Quizás la vocación universal contiene, en su seno la tendencia a la expansión y, de ahí, a la dominación y a la coacción. Pero, como estas re-

ligiones contienen también el principio de libertad, los verdaderos creyentes deben realizar un considerable esfuerzo para abstenerse de toda violencia. Creen en una verdad absoluta y deben creer también absolutamente en la libertad de cada uno de compartir o no esta verdad y de entenderla como quiera. Buena parte de la opinión pública occidental tiene hoy día una pésima idea sobre el Islam y los musulmanes a causa de los actos inhumanos perpetrados por los integristas, que saltan frecuentemente a las páginas de los periódicos. La violencia no pertenece a la esencia del Islam más de lo que pertenece a otras religiones monoteístas. Simplemente, la gran mayoría de los adeptos a las otras religiones han superado esta fase histórica –sin olvidar la violencia que hoy día propugnan algunos sectores del judaísmo– mientras los musulmanes viven en el dolor de un periodo transitorio. No olvidemos que la Iglesia católica romana se escandalizó, en 1789, por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y por la abolición de la monarquía de derecho divino. En 1905, el Papa reaccionó violentamente contra la ley francesa sobre la laicidad. Hasta entonces, la libertad religiosa era juzgada como un pernicioso invento de los ateos para desviar los espíritus de la “verdadera fe”. Luego, debido a un gran esfuerzo o bajo la presión de los acontecimientos, la Iglesia ha cambiado considerablemente. El decreto del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, de 7 de diciembre de 1965, fue “laboriosamente elaborado, encarnizadamente discutido”⁶⁷ por-

⁶⁵ *L'Humanité perdue, essai sur le XX siècle*, Le Seuil, París, 1996, p. 22.

⁶⁶ Cf. E. Karabélias, “Apostasie et dissidence religieuse à Byzance de Justinien Ier jusqu'à l'invasion arabe”, *Islamochristiana*, n° 20, Roma, 1994, p. 41.

⁶⁷ R. Etchegaray: “Culture chrétienne et droits de l'Homme, du rejet à l'engagement”, en *Culture chrétienne et droits de l'Homme*, Fédération internationale des universités catholiques, Bruselas, 1991, p. 8.

que supuso un cambio radical. La tolerancia no es ya un compromiso, sino la afirmación de la primacía de la libertad. Como escribe el cardenal Roger Etchegaray, presidente de los Consejos Pontificios: “El decreto sobre la libertad religiosa se fundamenta en los derechos del ser humano y no en los derechos de la religión verdadera”⁶⁸, porque “es preferible ser esclavo que ser amo. En el fondo, se tiene solamente la libertad que se es capaz de asumir. Sólo se libera a quienes son ya libres interiormente”⁶⁹. En lo referente a los derechos humanos, el pensamiento de la Iglesia ha pasado del rechazo al compromiso, lo que constituyó “una verdadera ruptura con una tradición que ha marcado, en todo momento, la historia de las religiones reveladas”⁷⁰. Así, el sínodo de los obispos de 1974 pudo declarar: “La defensa de los derechos humanos es una exigencia del Evangelio y ocupa un lugar central en el ministerio de la Iglesia”⁷¹.

En resumidas cuentas, según esta nueva perspectiva, la fe exige primero libertad. Luego, libremente uno se adhiere a la fe. Este camino no es incompatible con los textos coránicos. Sin embargo, este giro no es posible debido a la ausencia de estructuras que representen oficialmente la religión musulmana, a semejanza de la Iglesia o de los concilios. La cuestión se deja a la apreciación de los creyentes. La conciliación del Islam con la libertad y con los derechos humanos es afirmada claramente por los pensadores musulmanes modernos e ilustrados.

⁶⁸ Ibid., p. 12.

⁶⁹ Ibid., p. 13.

⁷⁰ B. El Nadi y A. Rifaat, *Le Courrier de l'UNESCO*, enero de 1996, p. 9.

⁷¹ M. Verwilghen, *Avant-Propos de “Culture chrétienne et droits de l'Homme”*, precitado, p. X.

No obstante, este razonamiento no es mayoritario porque los pueblos musulmanes están todavía en vías de desarrollo. En el fondo, la existencia, el número y la violencia de nuestros integristas es a la vez la consecuencia y la principal manifestación del subdesarrollo, que es intelectual antes de ser material.

Los integristas reclaman democracia, lo que constituye en sí una reivindicación plenamente legítima. Sin embargo, se olvidan de un elemento esencial: nunca se ha gobernado democráticamente en nombre de una religión. La experiencia europea lo ha demostrado ampliamente: la democratización siempre estuvo acompañada, de una manera o de otra, de la distinción de las esferas política y religiosa. Para descartar este mal ejemplo, los integristas esgrimen el argumento, mil veces repetido en sus discursos y en sus escritos, hasta tal punto que la opinión pública musulmana lo recibe como una verdad elemental indiscutible, de que a diferencia del cristianismo, que se ocupa solamente de los asuntos espirituales, el Islam es “global”, en el sentido de que gestiona todos los aspectos de la vida del creyente⁷², de modo que la laicidad convendría al cristianismo y a las otras religiones, pero no al Islam. Argumento falaz, pero tan extendido que merece ser analizado.

Durante mucho tiempo, la Iglesia católica romana ha regulado minuciosamente la formación y el funcionamiento de la familia. Sigue haciéndolo, pero de una manera jurídica-

⁷² En realidad, el comportamiento integrista es el mismo en todas las religiones. Myra Daridán escribe que “encontramos casi textualmente los mismos argumentos islamistas en algunos argumentos cristianos así como en algunos judíos ortodoxos”, que consideran que “la religión es un todo que se debe considerar como tal”, *Un Islam du coeur*, Cerf, París, 1997, p. 67.

mente no obligatoria, gracias precisamente a la laicidad. El actual código de derecho canónico data del 27 de noviembre de 1983. Con sus 1.752 artículos, es relativamente más simple que el código de 1917 que sumaba 2.414. Regula las condiciones y la forma del matrimonio, el estatuto del niño, los derechos de los padres, etcétera⁷³.

Durante la Edad Media, todos los detalles de la vida estaban sometidos a una serie de obligaciones y de prohibiciones que nos parecen hoy, cuando menos, asombrosas. Al respecto, Alain Peyrefitte escribe⁷⁴: “Difícilmente podemos imaginarnos hoy el poder de prohibición del que disponía la Iglesia hasta los albores de los tiempos modernos. A modo de ejemplo, había pronunciado en varias ocasiones anatemas o, en todo caso, su reprobación contra el lino, los pañuelos, las carnes delicadas, el vino, la música profana e, incluso, la risa”. Más tarde, para humanizar un poco esta última prescripción, san Buenaventura, san Alberto el Grande y santo Tomás de Aquino distinguieron la risa “inmoderada” que quedaría prohibida y la risa “moderada” que sería tolerada fuera de los lugares de culto y de los tiempos de penitencia.

La historia del préstamo con interés revela la similitud de los problemas entre el cristianismo y el Islam y la similitud de las evoluciones. La única diferencia entre éstas es que se desarrollaron con ritmos distintos, lo que demuestra otra vez nuestro atraso. Todas las antiguas civilizaciones eran hostiles al préstamo con interés. La Biblia y *La Política* de Aristó-

⁷³ J. Gaudemet, *Revue de droit canonique*, 1984, pp. 81 y sg.

⁷⁴ *La Société de confiance*, Odile Jacob, París, 1995, p. 69.

teles lo condenan. San Ambrosio, no lo autoriza respecto a “quien no sea un criminal a matar”⁷⁵ (estos eran los enemigos de la Iglesia), porque allá donde existe un derecho de guerra, hay también un derecho de usura. El papa Alejandro III encabezó una guerra sin tregua contra la usura. El Concilio de Letrán renovó la condena en 1170. Para esquivar la prohibición, se inventó “la venta a plazo con un precio sobreestimado”, que se asemejaba a la técnica del *salam*, que ya vimos en derecho musulmán. El Papa la condena en 1185. En el mismo orden de ideas, Gregorio IX condena en 1227 el préstamo a la “gran aventura”, predecesor del contrato de seguro marítimo, lo que recuerda sorprendentemente el problema planteado por nuestros ulemas en cuanto al sistema de seguro.

La Reforma rehabilita el préstamo con interés, y la Contrarreforma se mantiene inflexible. El Concilio de Trento declarará: “La usura fue siempre un crimen muy grave y muy odioso, incluso para los paganos... ¿Qué significa prestar con usura? ¿Qué significa matar a un hombre?.. No hay diferencia”⁷⁶. Unos pensadores buscan unas soluciones, inventan distinciones entre interés razonable y usura, lo que suscita la respuesta de Soudret: “Los razonamientos son inútiles: hay que obedecer o dejar de ser cristiano”⁷⁷.

Es Calvino quien laiciza el préstamo. Para él, es asunto del gobierno civil, y no de la Iglesia. A partir del siglo XVII, el préstamo con interés se desarrollará y con él, la actividad co-

⁷⁵ Ibid, p. 75.

⁷⁶ Capítulo 35, IV del catequismo citado por Peyrefitte, op. cit., p. 98.

⁷⁷ *Traité de l'usure*, 1776.

mercial y financiera, bajo el impulso de los holandeses, los “nuevos fenicios de Europa”⁷⁸, y luego se extenderá a Suiza e Inglaterra. De modo general, con el protestantismo, un viento de liberalismo y de descentralización sopla sobre Europa del norte y pone fin a la “prohibición intelectual”. Peyrefitte concluye, después de Max Weber, con estas palabras: “Una piedad teledirigida por las prohibiciones y órdenes de una jerarquía tiende, por naturaleza, a crear un clima poco favorable al espíritu de iniciativa e innovación. Por el contrario, una piedad interiorizada le es favorable”⁷⁹. La enorme diferencia entre el cristianismo y el Islam, que tuvo repercusiones decisivas en el campo político, es la existencia del Papa y de las iglesias como estructuras autónomas respecto a los Estados, mientras que el clero del Islam (los ulemas) está imbricado en la administración del Estado. Esta diferencia hunde sus raíces en la historia, no en el contenido de la religión.

Mahoma predicó en Arabia, exactamente como Jesucristo había llevado la buena nueva a Palestina. Ambos predicaron una doctrina monoteísta. Sin renegar de la esencia de la herencia de Abraham y de Moisés, cada uno anunció una nueva religión, que cuestionaba las ideas generalmente aceptadas y amenazaba los intereses de los notables del momento. Encontraron, era inevitable, una fuerte oposición. Sus discursos eran pacíficos. No pedían más que la libertad de predicar. Sin embargo, como quiera que sus ideas eran bien acogidas y cada vez conseguían más seguidores, la oposición se

hizo violenta. Aquí es cuando sucedió lo que algunos llaman milagro, voluntad divina o predestinación, y otros, un azar de la historia. Jesús fue arrestado y crucificado. Mahoma, que iba a conocer una suerte parecida, pudo escapar y refugiarse entre sus adeptos, los medinenses, que lo acogieron y le permitieron continuar su predicación. Luego, cuando sus seguidores fueron numerosos, reconquistaron pacíficamente La Meca. En el momento de la Hégira, lo esencial del mensaje divino –los dogmas, los cinco pilares del Islam, la moral islámica– estaba ya revelado.

Finalmente, la diferencia esencial entre las dos religiones se sitúa en el comportamiento de los adeptos después de la crucifixión de Jesucristo y después de la muerte de Mahoma. Los compañeros de Jesús, que acababan de sufrir un drama, adoptaron la estrategia de búsqueda de la supervivencia. Para no ser perseguidos y exterminados, tranquilizaron a los detentores del poder, garantizándoles que no iban a hacerles competencia, según el principio de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Cada uno tenía su propio ámbito. No es una nueva proclamación o táctica. Es una doctrina fundamental. San Pablo lo explica muy claramente: “Mi Evangelio no tiene nada que ver con las cosas temporales. Es algo aparte que concierne solamente a las almas y no es de mi competencia arreglar o resolver los asuntos temporales; hay quienes se dedican a estos asuntos, emperadores, príncipes y autoridades. La fuente de donde deben sacar su sabiduría no es el Evangelio”⁸⁰. A este precio, los se-

⁷⁸ Peyrefitte, op. cit., p. 117.

⁷⁹ Ibid., p. 182.

⁸⁰ Villey, *La Pensée juridique moderne*, p. 280.

guidores del cristianismo fueron tolerados por el poder político reinante. Cuando fueron numerosos, pudieron organizarse. Así, la Iglesia se constituyó paralelamente al Estado y sin vínculos con él.

A finales del siglo III, el número de fieles aumentó tanto que la conversión del emperador romano se volvió necesaria; lo hizo Constantino *el Grande* el año 312. No era un hombre de gran rectitud moral: tenía una corte con eunucos; con motivo de algunas intrigas de palacio, dejó morir a su primogénito Crispus nacido de su primera mujer Minervina, y luego, a su segunda esposa Fausta. La sinceridad de su conversión es objeto de discusiones por parte de los historiadores, aunque se considera probable⁸¹. A partir de su conversión, utilizará la nueva religión en beneficio de su política. Se convierte en la ideología del “imperio cristiano” y él mismo adopta el título de “Emperador por la gracia de Dios”. Se impone a la Iglesia. Convoca, preside y dirige el primer concilio ecuménico en Nicea en el año 325, concilio de la mayor importancia porque resolvió el gran problema dogmático de la teología triangular, declarando que el Hijo es de la misma sustancia que el Padre. El concilio resolvió también el problema del arrianismo y el emperador tomará después unas medidas autoritarias contra los dos únicos obispos que se solidarizaron con Arrio. Después de esto, la estabilidad política fue considerada como íntimamente ligada al consenso general en materia religiosa. Muchos emperadores romanos posteriores a Constantino lo imitaron, convocando algunos concilios: Teodosio II en Éfeso en 431, Justiniano en Constantinopla en 553, etcétera. En

resumen, la estructura de la Iglesia se mantuvo autónoma porque ya tenía tres siglos de existencia. Pero esta evolución generó una gran interdependencia entre el clero y el Estado, tanto bajo el imperio romano como después, bajo las monarquías europeas. La coexistencia entre ambas jerarquías, política y religiosa, nunca fue fácil. La querella de las investiduras y las excomuniones fueron momentos dramáticos en la historia de los conflictos entre ambas autoridades. Pero en conjunto, a pesar de los conflictos, había en el fondo una gran cooperación, una complicidad entre ambas autoridades, cada una utilizando a la otra y aceptando servirla.

Desde el Siglo de las Luces, la lucha por la libertad estuvo dirigida contra la monarquía como estado autoritario y estado de derecho divino, estando ambas nociones íntimamente ligadas. La democracia no pudo implantarse realmente y de forma duradera en Europa hasta que se consolidó y aplicó la neutralidad del Estado en materia de religión. La Iglesia resistió cuanto pudo esa evolución, y luego la aceptó. Entonces, los pensadores cristianos encontraron en su patrimonio este viejo principio que se debe dar a César lo que pertenece a César y a Dios lo que es de Dios, principio olvidado durante mucho tiempo.

Los teólogos musulmanes no pueden encontrar un principio similar en nuestro patrimonio, porque las circunstancias no favorecieron que surgiera.

Después de la muerte del Profeta, el comportamiento de sus compañeros fue muy diferente al de los compañeros de Jesús. Primero, el lugar era distinto. La Revelación no tuvo lugar en Palestina, una provincia del Imperio romano con estructuras administrativas y judiciales bien asentadas, si-

⁸¹ P. Petit, Encyclopaedia universalis, t. 5. p. 386.

no en el desierto de Arabia, donde no había sino tribus más o menos nómadas. Y el guía religioso no fue crucificado, si no que triunfó contra sus adversarios y se hizo con el control de La Meca, su ciudad de origen y capital religiosa. Con el viento a favor, a sus compañeros les atrajo la idea de crear lo que no había existido hasta entonces, un Estado. La nueva religión les servirá de base y de ideología para las conquistas y la expansión. El Islam, en lugar de expandirse pacíficamente, se extenderá mediante la violencia, principalmente en Irán y en lo que conocemos como el mundo árabe. El naciente Estado necesitaba la religión. La confiscó. No era cuestión para Muawiya y los califas que le sucedieron de ayudar a los *Qurraa* a organizarse en portavoces de la religión y luego en clero. Por el contrario, les tranquilizaron y les integraron para dominarles y utilizarles al mismo tiempo.

Las guerras contra los apóstatas que, encabezadas por Abu Bakr, iban a unificar Arabia no tenían precedente alguno en tiempos del Profeta y eran contrarias al principio coránico de la libertad de conciencia, como destacamos antes. Fueron principalmente actuaciones políticas. En las guerras de conquista de los nuevos territorios que empezaron con Omar aunque no estaban ausentes las consideraciones religiosas, la motivación dominante era la obtención del botín para los guerreros y el deseo de expansión para los dirigentes.

El mundo musulmán se dividió entre sunnies, shiíes y jariyíes. Cuando esas divisiones aparecieron, ninguna divergencia doctrinal les separaba. Algunos matices surgirán más tarde, pero seguirán siendo despreciables. La base del con-

flicto la constituía simplemente la oposición entre Ali y Muawiya, es decir un conflicto de poder. Habiendo fracasado, los partidarios de Ali se organizaron en clero autónomo, lo que dio origen, por una parte, a los ayatollahs y, por otra, a los mullahs. El clero del shiismo actual había nacido, y permaneció fuera del Estado. Con el triunfo de Muawiya, los sunnies se integrarán en el Estado y no tendrán nunca autonomía. En contrapartida, para poder utilizarles y controlarles, el Estado respetará su obra, la *sharia*. Por esta razón, la distinción entre Dios y el César no se materializó nunca. Son consideraciones políticas añadidas al azar de la historia las que impusieron la confusión entre Estado y religión.

Si la noción de *umma* pudo significar en tiempos del Profeta la solidaridad de los oprimidos ante sus opresores los querraysíes idólatras, si estuvo cargada en un momento de la historia del sentido de la lucha por la libertad, esta noción se ha convertido hoy en un concepto anacrónico. La religión musulmana, que no conoce formalmente ni clero ni Iglesia, debería haber sido y haberse convertido en la religión que favoreciese el fin de la alienación del individuo, la afirmación de su plena libertad y la de su entera soberanía para la elección de sus creencias, sus ideas y su comportamiento. Fue, en cambio, por motivos históricos, la religión en la que el individuo se disuelve en la comunidad, pierde toda autonomía y sufre el más duro avasallamiento de la sociedad y del Estado. La legitimación de la violencia que los ulemas cultivaron impidió el nacimiento de una teoría de la democracia y de los derechos humanos. Los pueblos musulmanes no soñaron sino con un “déspota justo”. Es, según la expre-

sión de Slim Laghmani, "el tipo de autoridad que mora en nuestros sueños y alimenta nuestras esperanzas"⁸².

Mientras la mayoría de los Estados-naciones se liberaron de su historia admitiendo su carácter precisamente histórico y sometiéndola a la crítica, nosotros hemos sacralizado la nuestra omitiendo parte de la realidad. Tal como escribe Ali Mezghani, "en la civilización árabe-islámica, el pensamiento destaca por el foso que separa lo imaginario de lo real"⁸³. Por este motivo, nos prohibimos mirar la historia con un mínimo de espíritu crítico. Ha llegado el momento de cambiar radicalmente de actitud y de liberar el Estado del Islam y el Islam del Estado.

Para conseguirlo, sigue habiendo un problema para el que los musulmanes sunnies no han encontrado todavía solución: la gestión de los asuntos religiosos.

La gestión de los asuntos religiosos

Desde hace unas décadas, la mayoría de los militantes por la democracia y los derechos humanos en los países musulmanes reclaman la laicidad, mientras que los teólogos y los integristas se oponen a ella vigorosamente. Esta oposición ha tomado todas las formas posibles de demagogia, hasta el punto en que, ante la opinión pública, la laicidad ya no significa la separación entre el Estado y la religión. Esta palabra se asimila al ateísmo; el Estado laico sería necesariamente hostil a la religión. Esto es, sin embargo, un aspecto secun-

⁸² *Estudios sobre la modernidad y el derecho* (en árabe), de A. Mezghani y S. Laghmani, Sud Édition, Túnez, p. 170.

⁸³ Ibid, p. 77.

dario de la cuestión. Lo esencial es que la laicidad a la francesa se adapta mal al Islam. La transposición de la laicidad occidental a los países musulmanes shiíes será posible el día en que se den las circunstancias adecuadas, gracias a la existencia de una jerarquía religiosa en el shiismo. Éste no es el caso en el Islam sunní, que no conoce ni Papa, ni Iglesia, ni clero. Si la laicidad es la separación del Estado y de la Iglesia, se vuelve entonces impracticable para los sunnies⁸⁴, porque equivaldría a la separación entre el Estado y la nada. Hay que buscar por consiguiente la forma más conveniente de separar la religión y la política.

La especificidad del Islam sunní es que la construcción y el mantenimiento de las mezquitas y de los centros de enseñanza religiosa fueron siempre financiados principalmente por el Estado⁸⁵. Incluso, el Estado siempre ha designado a los imanes que predicen en las mezquitas, a los profesores de las universidades de teología y a los mustis que aconsejan a los creyentes sobre los asuntos religiosos. El conjunto de este sector siempre fue considerado como un servicio público. La naturaleza del Islam es tal que, en un país musulmán, el Estado no puede sustraerse de sus obligaciones religiosas. La democracia no implica la separación entre Islam y Estado, sino, en el seno del Estado, la separación entre la función religiosa y las funciones políticas. Sería un compromiso razonable y bien adaptado a las circunstancias, a condición de que cesen los abusos que existen hoy y que revisten dos formas.

⁸⁴ En el libro de H. Boulares, *L'Islam, la peur et l'espérance*. El capítulo VIII tiene como título "L'impossible laïcité". J.-C. Lattès, París, 1983, p. 157.

⁸⁵ Subsidiariamente, esta financiación podía realizarse por medio de colectas o a través del producto de habus públicos.

Por una parte, los integristas consideran normal ejercer en el interior de las mezquitas sus actividades políticas de oposición al poder. Se apoyan en una tradición que se remonta a los inicios del Islam, cuando la mezquita era a la vez un lugar para la oración y un lugar de enseñanza y debate político. Al ejercer sus actividades políticas en las mezquitas, estos movimientos son consecuentes, dado que predicen el mantenimiento de la confusión entre religión, política y Estado. Esta confusión sirve a sus intereses, en la medida en que encuentran, en los lugares de oración, una clientela potencial, atenta a sus consignas, lo que preocupa evidentemente a las autoridades políticas.

Por otra parte, es frecuente que las autoridades políticas, incluso en los Estados modernos, utilicen la religión con fines políticos o intervengan en asuntos puramente religiosos. Así, en Argelia, bajo la presidencia de Bumedian, los imanes de las mezquitas recibían todos los jueves el texto del sermón que debían pronunciar al día siguiente, sin cambiar una palabra. Una experiencia similar, aunque menos sistemática, fue intentada en Túnez con Bourguiba, pero sin éxito. Es evidente que se trata de una intolerable intromisión del poder político en el campo religioso. Generalmente, en la mayoría de los países musulmanes –es una tradición milenaria, producto de la historia–, los imanes están obligados a terminar el sermón del viernes con oraciones a favor del rey o del presidente, lo que puede herir la conciencia de los creyentes. La intromisión es aún más inaceptable cuando los poderes públicos se erigen en intérpretes de la religión para los asuntos de las *ibadat* (relaciones del creyente con Dios), como la oración o el ayuno.

La Liga tunecina de defensa de los derechos del hombre tuvo que tratar a comienzos de los años 1980 un problema que revela el tipo de bloqueo que provoca la confusión entre lo político y lo religioso, en un clima de suspicacia entre gobernantes y gobernados. En un pueblo del Sahel, creyentes practicantes se quejaron ante la Liga del nombramiento del imán de su mezquita, quien, según ellos, era conocido por su mala conducta y no lo consideraban digno de dirigir sus oraciones. Organizaron lo que podría llamarse “huelga de la oración”. Esta actitud era totalmente legítima porque el imán debe gozar de la confianza de los fieles. La Liga entró en contacto con las autoridades. Su intervención reveló que los responsables políticos habían interpretado la “huelga” no como un gesto de desconfianza hacia el nuevo imán, sino como un acto de solidaridad con su predecesor que había sido destituido de sus funciones porque se aprovechaba para realizar en la mezquita actividades políticas hostiles al gobierno. Este último, tenía una actitud no menos legítima, en la medida en que quería garantizar que la mezquita siguiera siendo un lugar para la oración en serenidad y fraternidad, y no se convirtiera en un lugar de debates políticos.

En el mundo cristiano, debido a la laicidad, la separación de poderes heredada de Montesquieu implica solamente la distinción entre el poder ejecutivo, legislativo y judicial, estando la autoridad religiosa representada por la Iglesia. En los países musulmanes, donde no hay ni Iglesia ni clero, la laicidad según el modelo occidental es, como hemos visto, impracticable. Para resolver el problema, habría que instituir, a semejanza del poder judicial, una autoridad religiosa, independiente y sin derecho de fiscalización sobre las otras.

Sería una autoridad esencialmente moral, desprovista de cualquier poder de decisión excepto para la gestión de las mezquitas. Éstas deben ser lugares para la oración y la meditación, que no enturbie ningún conflicto o agitación ideológica. Su neutralidad política debe ser claramente afirmada y escrupulosamente respetada. Los imanes ya no tendrán que rezar para los gobernantes ni defender su política. En cambio, deberán abstenerse de cualquier crítica contra la acción de los poderes públicos o contra las actitudes de las distintas corrientes políticas. Establecida y reconocida por todos la distinción entre derecho y religión, muftis e imanes deberán mantener sus gestos y sus palabras en el marco de la ley, nunca contra ella.

Esta cuarta autoridad debe ser organizada democráticamente: elección de los imanes en cada mezquita, elección por los imanes de un mufti en cada región y elección por el mismo cuerpo electoral de un Consejo superior islámico y de un gran mufti a escala nacional. Las modalidades prácticas de esas elecciones deben, en su momento, ser precisadas. El principio básico es que el imán de cada mezquita debe ser elegido por los creyentes que oren allí habitualmente.

Se podrá, caricaturizando nuestra idea, reprocharle que tiene hacia la creación disfrazada de una Iglesia en el Islam. Este reproche no tendría fundamento, porque, en esencia, el Islam supone una relación directa entre Dios y el creyente, y la institución aquí propuesta no puede ser una pantalla interpuesta allí donde, por naturaleza, no puede existir.

Sin embargo, la existencia de los ulemas desde hace catorce siglos, demuestra que los creyentes necesitan guías que les aconsejen sobre los asuntos de orden teológico y moral. Los

ulemas fueron, la mayoría de las veces, conservadores aliados del poder. Unos imanes elegidos en mezquitas despolitizadas tienen más probabilidades de ser a la vez más humanos, más creíbles y, quizás, más audaces. Una autoridad constituida de este modo podría un día declarar que todos los anacronismos de la *sharia* están derogados, y esta declaración podría tener gran crédito entre los creyentes.

Finalmente, esa autoridad podría representar válidamente al Islam en el diálogo con las otras religiones, diálogo que es necesario estimular e intensificar con miras a un mejor entendimiento y a un acercamiento entre los pueblos. Es ésta una idea nueva que, como cualquier novedad, puede sorprender y suscitar, en unos y otros, reservas, críticas y, quizás en un primer momento, rechazo.

Los gobernantes temerán no controlar las mezquitas y el conjunto del sector religioso. Sin embargo, se equivocan si piensan que actualmente controlan este sector. En realidad, controlan las consecuencias, y no las causas. Detienen a los terroristas, pero dejan a los funcionarios del Islam oficial propagar sus teorías, clásicas y erróneas, que por esencia son incompatibles con los fundamentos del Estado moderno, y que, por su naturaleza y contenido, forman inevitablemente integristas, de los cuales una parte se dedicará al ejercicio de la violencia. Se cura una enfermedad atacando sus causas, no sus síntomas.

Entre el Islam tradicional y oficial, por una parte, y los integristas, por otra, si hay alguna diferencia de comportamiento, no existe ninguna en el plano del análisis, de la teoría, del fundamento. Entre ellos, se crean necesariamente vínculos y pasarelas. El día en el que los gobernantes admitan

esta evidencia, podrán acoger con más atención la idea de una cuarta autoridad, es decir la aceptación por parte de los religiosos de la separación entre religión y derecho, y la renuncia por parte del Estado a la tutela de la conciencia de los creyentes y la utilización con fines políticos de la religión y de los hombres de religión.

Entonces, tratarán de obtener garantías, con toda razón, para que el sector religioso, ya independiente, no se revuelva contra el Estado moderno y la sociedad civil. Con esta finalidad, será necesario introducir reformas constitucionales y elaborar las leyes adecuadas para crear los mecanismos y las instituciones capaces de garantizar la no-politización de las mezquitas y otras instituciones religiosas, y a fin de cuentas, la viabilidad del sistema a través de una separación real de lo político y lo religioso. Un órgano constitucional de alto nivel vigilará la neutralidad política de esta autoridad y estará habilitado para disolverla si se aleja de este principio. El sistema propuesto es hoy impracticable porque los integristas no aceptarán las reglas del juego. Se aprovecharán para provocar la agitación en los lugares de culto, politizar esas elecciones, acaparar esta cuarta autoridad y convertirla en máquina de guerra para sitiar el Estado. La existencia de una corriente integrista hace de nuestra propuesta un proyecto para un futuro, quizás lejano, y no una solución para el presente. Un grupo islamista minoritario y que se dice sinceramente moderado, reclama “la autonomía orgánica de las instituciones religiosas”⁸⁶. Reclamación *a priori* justa, pero que

sólo es aceptable y realizable si una gran mayoría acepta la distinción entre los ámbitos políticos y religiosos. La implantación de este sistema supondría un importante cambio en las mentalidades y en la comprensión de la religión. Ello no significa que los islamistas radicales se vuelvan moderados, porque esta distinción está viciada desde un principio. Hoy, los observadores califican de moderado al islamista que desarrolla ante los occidentales un discurso aparentemente razonable, que no opta abiertamente por la acción violenta. Aunque el estilo sosegado y el rechazo de la violencia sean sinceros, desde el momento en que el movimiento sigue apegado a la *sharia* y a la sacralización de la historia, la moderación no será sino provisional e indica una estrategia de espera, ya que los ingredientes de la radicalización no han desaparecido. Un buen ejemplo de lo dicho lo ofrece la organización *Dawa wa Tabligh*. Creada en 1927, hoy presente en muchas partes del planeta, predica oficialmente la “reislamización” de la sociedad desde la base, es decir, sin intentar tomar el poder. Es el modelo ideal de la actitud pacifista y moderada. Sin embargo, “la mayoría de los dirigentes del islamismo armado argelino, a semejanza de Kamreddine Kherbane, jefe de los afganos argelinos, surgió de sus filas”⁸⁷. Esta pretendida moderación ha proporcionado a los radicales sus dirigentes más violentos, toda vez que su *base teórica es la misma*.

El islamismo dejará de ser un movimiento de subversión política y se convertirá en referencia de una religión bella y res-

⁸⁶ H. Ennifar, “Etat et religion dans le débat actuel, islamisme ou voie moyenne” en Pluralisme et laïcité, op. cit., p. 205.

⁸⁷ Cf. Banjul, “La nouvelle Mecque de l’islamisme”, en Jeune Afrique, n° 1882, 29 enero-4 febrero 1997.

La laicidad, que favorece ampliamente la perennidad del sistema democrático en el mundo occidental, es posible y viable en la medida en que, por una parte, una institución, la Iglesia, se ocupa de los asuntos religiosos y, por otra, la idea laica sigue su camino hasta el punto en que está aceptada e incluso hoy reivindicada por la mayoría de los hombres de religión. En Turquía, no obstante, la laicidad fue instaurada sin la existencia de esas condiciones indispensables, y de ahí la inestabilidad del régimen y la periódica intervención del ejército para alejar las amenazas. Un sistema mal adaptado difícilmente es viable. En cambio, cuando se crea una instancia religiosa democrática que llena el vacío, y cuando el Estado desempeña su papel de motor de la sociedad para que evolucionen las ideas, especialmente a través de la escuela, el sistema se vuelve viable. A fin de cuentas, a partir del momento en que un Estado laico se abstiene de entrometerse en los asuntos religiosos, la laicidad fue, para Turquía, una especie de trampa que impidió al Estado jugar su papel en favor de la libertad y del progreso de la sociedad.

En el mundo musulmán, la laicidad del Estado no es suficiente para separar la política de la religión. Es necesario actuar en los campos educativos y culturales. En los países musulmanes, la escuela crea o favorece el integrismo y es a través de la escuela cómo el integrismo puede y debe ser combatido.

El sistema propuesto de la organización de una cuarta autoridad independiente de la política no será viable, mientras se siga manteniendo esta dicotomía entre la vida política con su contenido económico y social, y el sistema de valores transmitido por los órganos de la cultura y la enseñanza tradicional.

En cambio, si se reforma la educación de tal manera que la escuela difunda las concepciones modernas que son, a la vez, acordes con la esencia del Islam y la evolución de las estructuras sociales y políticas de la mayoría de los países musulmanes, después de algunas décadas, cuando la mayoría de los creyentes hayan sido formados en la nueva escuela, las tentaciones integristas habrán desaparecido. O, por lo menos, la fuerza del integrismo se habrá reducido considerablemente.

De momento, la prioridad absoluta para el mundo musulmán es la reestructuración radical del sistema educativo.

EDUCACIÓN Y MODERNIDAD

“No toda política es mala, ni toda acción vana”

P. Mendès France

El 4 de noviembre de 1995, Itzhak Rabin, el primer ministro israelí, hombre lúcido y valiente que había decidido hacer la paz con los palestinos, es vilmente asesinado por Yigal Amir. No se tarda en descubrir que éste había estudiado en la Universidad religiosa Bar-Ilan de Tel Aviv. ¿Había alguna relación entre su abominable crimen y la enseñanza religiosa que recibió? La respuesta afirmativa se impone, cuando se sabe que los israelíes que destacaron esos últimos años por sus crímenes contra los palestinos tenían todos motivaciones religiosas¹: Baruch Goldstein, autor de la matanza de Hebrón en la que veintinueve fieles fueron masacrados en la mezquita de Abraham, el 25 de febrero de 1994; Noam Friedman, un soldado que hirió a seis palestinos en un mercado de verduras de Hebrón... El rabino Yehuda Amichai, jefe del Meimad, formación sionista moderada ha sacado las

¹ Le Nouvel Observateur, 20-26 feb. 1997, p 7; L'Express, 9 nov. 1995.

conclusiones de estos hechos: “Somos culpables de la educación que hemos dado a toda una generación que hizo un nefasto y peligroso uso de la *halacha*, la tradición religiosa judía”². El título de *rav* otorgado por las escuelas talmúdicas israelíes, es la coronación de una enseñanza muy especializada, en la que está excluido el propio pensamiento judío liberal, como el de Maimónides³.

Parece como si hubiera una ley universal según la cual, los hombres de religión, cuando tienen las manos libres, prefieren monopolizar la enseñanza, reducirla a la esfera religiosa y concentrarse sobre todo en las teorías más ortodoxas.

Es lo que ocurrió también durante mucho tiempo en la civilización cristiana. En 529 d.C., Justiniano cerró las escuelas de la filosofía llamada pagana⁴. No había más vida intelectual que en los monasterios y en las abadías. Estaba monopolizada por la Iglesia, que se había hecho cargo de todas las estructuras de la enseñanza, conforme a la ortodoxia oficial y limitada principalmente a la instrucción religiosa y a los cantos litúrgicos. En 1210, el Concilio de París condena la enseñanza del aristotelismo, condena que fue renovada por Gregorio IX y luego por Urbano IV. Ocurrió lo mismo con el tomismo que fue sin embargo la primera filosofía cristiana verdaderamente profunda y original. A pesar de su aparente hostilidad a Averroes, se había inspirado en su obra y contribuyó a conciliar el racionalis-

² La Presse (tunecina) del 12 de diciembre de 1995.

³ J. Eisenberg, “Des rabbins, des prophètes et des fous”, Le Monde del 29 de nov. 1995, pp. 17.

⁴ A. Tuiliel, *Histoire de Paris et de la Sorbonne*, Nouvelle Librairie de France, Paris, 1994, p. 31.

política de escolarización masiva. A falta de cuadros con formación moderna, hubo que reclutar masivamente profesores con formación tradicional. Marruecos adoptó la misma política. En Argelia, se acudió a cooperantes egipcios. En todos esos países, profesores, formados en el apego al pasado y completamente anacrónicos, se encontraron durante décadas en situación de educar al conjunto de la juventud. Provocaron en sus alumnos un desgarro, producto del desfase entre el sistema de valores y de referencias que enseñaban, por un lado, y la realidad social y política, por otro. En casos extremos, el resultado fue dramático, puesto que produciría personas traumatizadas o terroristas.

El nacimiento del movimiento integrista es por consiguiente el producto de un divorcio entre la sociedad y su escuela. La crisis perdurará hasta que se remedie esta peligrosa disfunción. Sin embargo, no será más que un incidente en el camino, una peripecia en la escala de la evolución histórica, si se consigue rápidamente diagnosticar el mal y aportar el remedio adecuado. Un breve estudio de la evolución de la enseñanza en Túnez desde hace más de un siglo demuestra el estrecho vínculo entre el contenido de la enseñanza en un momento dado y la ideología dominante de los jóvenes, adultos algunos años después.

La evolución de la enseñanza en Túnez

Las primeras reformas

Después de casi tres siglos de estancamiento económico y social y de profundo adormecimiento en el ámbito cultural, Túnez tomó conciencia de su atraso e inició el proceso de su

renacimiento. La fecha clave al respecto es la de 1840, año de la creación de la Escuela Militar Politécnica del Bardo, donde comenzó la enseñanza de lenguas extranjeras para abrirse al mundo, y de las ciencias exactas, para el aprendizaje de las nuevas técnicas. Durante 41 años –la invasión francesa y la instauración del Protectorado datan de 1881– se hicieron una serie de reformas que constituyeron el inicio de una revolución tranquila: la abolición de la esclavitud en 1842-1846, la adopción en 1857 del Pacto Fundamental, una especie de declaración de los derechos humanos y, en 1861, de la primera Constitución y del primer Código. Esos textos pueden parecernos hoy insuficientes. Eran sin embargo admirables para la época.

El Código es asombroso por su modernidad. A modo de ejemplo, el artículo 203 enumera las penas que pueden ser dictadas contra los delincuentes: la pena de muerte, los trabajos forzados, la prisión, el alejamiento y la multa. No figuran los castigos corporales. Aún más, el artículo 204 añade: “está prohibido aplicar otras penas que puedan causar dolor físico, salvo las previstas en el artículo precedente”. La apostasía, no prevista en el código, no está castigada. En realidad, el legislador no hizo sino confirmar y reforzar una evolución que había comenzado siglo y medio antes. Desde el reino del fundador de la dinastía huseíní (1705-1735), el Bey presidía en persona el consejo de la sharia cuando había que juzgar al autor de una grave infracción, siendo competencia del caíd, el gobernador regional, las pequeñas infracciones. Progresivamente, la autoridad política secularizó la justicia penal. La población estaba contenta con esta evolución porque la justicia religiosa

era costosa y sus magistrados corruptos¹⁰. Se había desarrollado un Islam popular, que hacía completa abstracción del derecho penal musulmán. Es lo que Fathi Triki llama “el Islam consuetudinario arraigado en los pliegues de la sociedad tunecina”, que es esencialmente “una ética social caracterizada por la ayuda mutua, la hospitalidad, la tolerancia, la generosidad, la moderación y la piedad”¹¹.

En el campo, las tradiciones campesinas ignoraban la severidad de la *sharia*. Era frecuente que una pareja de jóvenes huiera de su pueblo o de su región porque las familias no querían que se casaran. Luego, generalmente, las familias se inclinaban ante los hechos consumados. En caso de queja, la justicia castigaba al hombre con una multa de diez camellos si la mujer estaba casada¹², y la mitad si era soltera. Estamos lejos de la lapidación e incluso de los latigazos.

El Código de 1861 retoma esta infracción en su artículo 263 sin castigarla severamente, lo que demuestra que el proceso de suavización de la pena estaba ya oficializado, antes de que se llegara a una despenalización, excepto si se trata de menores. Este modo de vida era el de la gran mayoría de los tunecinos, ya que entonces la proporción de la población urbana era del 10 % según algunos¹³, y no superaba el 12 o 13 % según otros¹⁴. En las ciudades, la prostitución era practicada y

¹⁰ J. Ben Tahr, *Las infracciones y las penas (en árabe)*, Facultad de letras de la Mannouba, Túnez, 1995, p. 26.

¹¹ *La Stratégie de l'identité*, ed. Arcantères, París, 1998, pp. 90.

¹² Ben Tahar, op. cit., p. 142.

¹³ J. Abdelkafi, *La Politique d'aménagement du territoire et de planification urbaine*, ITES, Túnez, 1995, p. 189.

¹⁴ A. Nouschi, “Observations sur les villes dans le Maghreb précolonial” en *Les Cahiers de la Méditerranée*, nº 23, diciembre de 1981, p. 3.

estaba regulada. Dalenda y Abdelhamid Larguèche escriben al respecto que “la prostitución tolerada e incluso reglamentada es un hecho antiguo que se remonta en el Magreb por lo menos al inicio del periodo otomano”¹⁵. Era aceptada por el Estado y por la población. Igualmente, el artículo 281 del código castiga la venta de bebidas alcohólicas... ¡fuera de los negocios específicamente autorizados!

Finalmente, el Estado y la población seguían fieles al Islam, siendo la religión la referencia para todo el mundo. Sin embargo, era un Islam popular, diferente del de los libros. A través de una larga evolución, jamás conceptualizada pero real, las asperezas fueron suavizándose y los excesos de la *sharia* atenuados. Los musulmanes, practicantes y no practicantes, coexistían pacíficamente entre ellos, con la minoría judía y las minorías extranjeras. La mujer beduina, que no estaba obligada a llevar el velo, participaba en los trabajos del campo y en la vida social, caracterizada también por cierto carácter mixto.

En las ciudades, las costumbres eran menos relajadas, pero la severidad no era excesiva. El cónsul de Francia en Sousse, a mediados del siglo XIX, menciona incluso la existencia de algunas parejas mixtas, entre las cuales figuraba una musulmana que vivía en concubinato con un cristiano¹⁶, práctica que el Estado y la población parecían tolerar. El adulterio de la mujer se castigaba con el alejamiento. “Desde

¹⁵ D. y A. Larguèche, *Marginales en terre d'islam*, CERES Productions, Túnez, 1992, p. 19.

¹⁶ Pélassier, *Description de la Régence de Tunis*, 1re édition, París, 1853; reedición ed. Bouslama, Túnez, 1980, pp. 337 y sg.

que no se ahoga a nadie por adulterio¹⁷ —escribe Pélissier— se envían allí (las islas Kerkena), después de la queja de los maridos ultrajados, a las mujeres culpables o demasiado tiernas quienes, en otros tiempos, hubiesen sufrido una suerte más rigurosa”¹⁸.

En relación con esta manera oficial y popular de comprender el Islam y de practicarlo, había una única excepción: el sector de la enseñanza. Estaba poco extendida y era completamente tradicional. Se contaban 1.250 *meddebs* (maestros tradicionales) en los *kuttebs*¹⁹, donde se enseñaba a los jóvenes el alfabeto y elementos de la gramática árabe, y a recitar el Corán. La Zituna, que impartía una enseñanza que correspondía a la vez a los niveles secundario y superior, tenía un máximo de mil alumnos que estaban destinados a las funciones de juez (según la *sharia*), de notario y de imán de mezquita²⁰. Debido a la muy elevada tasa de absentismo a finales del siglo XIX, el número de los alumnos que aprobara el examen no superaba la cifra de trescientos²¹.

La enseñanza se limitaba al estudio de la lengua árabe y de la religión islámica. No había lugar alguno para las ciencias, las matemáticas o las técnicas. Para los treinta o cuarenta jueces²² que enseñaban en este colegio, la única historia que

¹⁷ Durante la Edad Media, el adulterio de una musulmana con un no-musulmán era castigado con la muerte. Sin embargo, se había sustituido la lapidación por el ahogo. Se llamaba “el saco y el mar”.

¹⁸ Pélissier, op. cit., p. 108.

¹⁹ B. L. Azaiez, *Tels syndicalistes, tels syndicats*, Imp. Tunis-Carthage, Steac, 1980, pág. 1.

²⁰ Pélissier, op. cit., p. 51.

²¹ M. El Aziz Ben Achour, *La Mezquita Zituna* (en árabe), ed. Cérès, Túnez, 1991, pp. 109-110.

²² Ben Achour, op. cit., p. 105; Pélissier, op. cit., p. 51.

valía la pena ser contada era la del Islam y, preferentemente, la del Profeta y los cuatro “califas sabios”. La historia de Túnez anterior a la ocupación islámica era totalmente ignorada, así como la antigua y la reciente del resto del universo. El derecho musulmán se entendía bajo su acepción más tradicional, conforme a las teorías más ortodoxas. Se limitaban a enseñar lo que se consideraba como la *sharia* en su pureza original. Mencionaban, por ejemplo, la existencia de los mu’tazilíes, pero sólo para decir que estaban equivocados, sin intentar conocer sus teorías y debatir sobre ellas. En cuanto a Ibn Jaldún o a Averroes, no siempre se mencionaba su existencia y menos aún se aludía al método sociológico del primero y racionalista del segundo. Los métodos de enseñanza servían solamente para “llenar” la cabeza de los alumnos. Ibn Jaldún deploraba ya en su tiempo la decadencia de la enseñanza y lo explicaba por el hecho de que los estudiantes aprendían de memoria y no debatían.

Poco importaba si la práctica política y las costumbres sociales habían evolucionado considerablemente. Por su concepción, por su contenido y por la formación de los que la impartían, esta enseñanza se mantenía en una especie de torre de marfil, independientemente de las consideraciones de espacio y de tiempo. Fuera de los asuntos de matrimonio, de divorcio y de sucesiones –tal como eran practicados en las ciudades y juzgados por los tribunales religiosos– la enseñanza en la Zituna no correspondía ni a las necesidades sociales ni a la realidad. Los profesores, como los alumnos, jamás se equivocaban. Sabían que se movían en una especie de “mundo irreal”, mundo descrito en algunos libros redactados siglos atrás por ulemas influenciados por circunstan-

ciones se agravará cuando ambos sistemas de formación coñozcan, durante la primera mitad del siglo XX, un creciente desarrollo.

En los albores del siglo XX, los sadikianos, apasionados de la libertad y de la modernidad, crearon el movimiento “Jóvenes Tunecinos”²⁴, precursor del Destour y luego del Neo-Destour, partido del movimiento nacional. En su periódico, *Le Tunisien*, reclamaban reformas sociales y económicas, criticaban la colonización en todos sus aspectos, al principio de forma moderada y luego cada vez más radicalmente. Siempre fueron radicales en la reivindicación de la modernización del país. Intentaban captar a los estudiantes zitunianos, pero al mismo tiempo, los criticaban en el plano del análisis social y político. Abdeljalil Zaouch escribe en *Le Tunisien* el 25 de febrero de 1909: “¿De qué serviría a los musulmanes del siglo XX volver a la civilización de sus antepasados y permanecer ajenos al progreso científico? ¿Acaso los italianos han restaurado la civilización romana y los griegos se han contentado con dedicarse a las artes y a la filosofía como en el pasado?”²⁵. Los zitunianos, por su lado, calificaban a los sadikianos de espíritus colonizados con dudosas creencias religiosas.

La historia de la sociedad tunecina en las últimas décadas anteriores a la Independencia es la de una interminable sucesión de enfrentamientos y de reconciliaciones entre zitunianos y sadikianos. El movimiento de los “Jóvenes Tunecinos” recla-

²⁴ Entre los nueve dirigentes del periódico *Le Tunisien*, ocho tenían una formación moderna y el noveno era Abdelaziz Thaalbi, del cual vimos anteriormente sus relaciones conflictivas con la Zituna. Cf. B. Harmassi, *État et société au Maghreb*, op. cit., ed. Anthropos, París, 1975, p. 123, nota 15.

²⁵ Citado por Harmassi, *État et société au Maghreb*, op. cit., p. 123.

maba la codificación del derecho y la modernización de la justicia. *Le Tunisien* del 28 de febrero de 1910 observa que los antiguos alumnos de la Zituna “tienen una instrucción demasiado incompleta para poder ejercer con autoridad funciones tan importantes como la de juez”²⁶. Esta posición atentaba contra los intereses tanto materiales como morales de los zitunianos. En efecto, tendía a cerrarles la puerta de entrada en la magistratura, poniendo en tela de juicio su competencia, ellos, que creían tener la buena formación jurídica, basada en la religión. Atentaba contra su posición social dado que iban a ser privados del poder que ejercían los jueces y del prestigio inherente a esta función. De ahí su cólera expresada en términos vehementes.

Ambas partes adoptaron actitudes enardecidadas. Hay que volver a leer las publicaciones del mes de marzo de 1910 de varios periódicos, principalmente *Azzohra*, *Assaweb*, *Morched*, *Umma* y *Le Tunisien*, para darse cuenta de que intercambiaban a la vez argumentos e insultos, y que el apasionado debate rápidamente desbordó el asunto concreto que lo había originado, para convertirse en encarnizada oposición cultural, aparentemente entre religión y laicidad, entre francofonía e identidad árabe, entre Oriente y Occidente, pero en realidad entre tradición y modernidad. Sin embargo, los debates nunca alcanzaron el grado de pasión suficiente como para hacer perder la razón. Desde un principio, el periódico *Azzohra* predicó la moderación y jugó el papel de conciliador, insistiendo en el patriotismo de los “Jóvenes Tunecinos” y recordando que

²⁶ Véase A. Ben Miled y M. Driss, *Abdelaziz Thaalbi et le mouvement Jeunes Tunisiens*, Túnez, 1991, p. 114.

la enseñanza de la Zituna padecía de insuficiencias, a pesar del respeto debido a los jeques que allí enseñaban y que eran verdaderos sabios en su campo. A partir de entonces, se pararon las invectivas y se discutió sobre problemas de fondo. Los zitunianos reclamaron una vez más una reforma de los programas y de los métodos de enseñanza y acogerán, en abril, en el seno mismo de la Zituna, al jefe de los "Jóvenes Tunecinos", Ali Bach Hamba, aplaudiendo su discurso, a pesar de que un mes antes era el blanco de sus invectivas²⁷. Cuando en mayo este movimiento de reivindicación provocó una violenta reacción de las autoridades coloniales, fueron los militantes "Jóvenes Tunecinos" quienes tomaron la defensa de los zitunianos²⁸. No es más que un episodio entre otros muchos similares que salpicarán la vida política, paralelamente a la lucha contra el colonizador, lucha en la que las dos tendencias participarán activamente hasta la Independencia.

La Independencia

Conseguida la Independencia, los fundadores y los dirigentes del movimiento nacional, es decir los renovadores, se empeñarán en construir el nuevo Estado y en distribuir los trabajos a realizar.

Los renovadores se atribuyeron primero la dirección de los sectores relativos a la soberanía: asuntos exteriores, ejército, policía, guardia nacional. En todos los campos sensibles,

los cuadros de formación zituniana serán admitidos en niveles subalternos o de ejecución. Ocurrió lo mismo en los sectores técnicos: la agricultura, la industria, las obras públicas, la comunicación, la salud, donde los jóvenes de formación tradicional no podían siquiera ejercer responsabilidades intermedias, no tanto por desconfianza sino por falta de competencia. En lo esencial, el Estado se construía sin los zitunianos. Muchos conservarán gran rencor. En una larga entrevista, Ghannuchi deja entrever esta amargura. Para el líder islamista, "en esta época, todo giraba en torno a la Zituna: la artesanía tradicional, la literatura tunecina; todo Túnez es el producto de la Zituna"²⁹. Esta presentación contraria a los hechos históricos muestra que el interesado vivía en un mundo imaginario, desfasado por lo menos un siglo. Olvida que el movimiento nacional fue fundado fuera de la Zituna, por militantes que la Zituna combatió. Olvida que era necesario construir lo más rápidamente posible una industria nacional y que ningún zituniano estaba preparado para ello. El Túnez moderno se hizo sin Ghannuchi y sin las gentes con su formación. Mantuvo un resentimiento perceptible en sus declaraciones. En esta entrevista de tres páginas, menciona cuatro veces la palabra "alienación". Este proceder arroja cierta luz sobre un tipo de comportamiento y de actitud política. ¿Problema humano comprensible? Puede ser. Pero los dirigentes de la Independencia tuvieron sobre todo que ocuparse del aspecto social: tenían que resolver el grave problema del paro de los zitunianos. Y por esta razón, se les empleó masivamente en el sector

²⁷ Véase, sobre este episodio, T. Ayadi, *Mouvement réformiste et mouvements populaires à Tunis (1906-1912)*, Facultad de letras y ciencias humanas, serie Histoire, volumen XXX, 1986, pp. 129-136.

²⁸ Ben Miled y Driss, op. cit., p. 117.

²⁹ F. Burgat, *L'islamisme en face*, pp. 49 y sg.

de la justicia y la enseñanza, campos para los que se pensaba tenían el mínimo de formación necesaria.

En realidad, estos dos sectores no eran considerados como secundarios. Simplemente, se creía que era suficiente fijar las grandes orientaciones y confiar la ejecución a los cuadros con formación tradicional. Decisión probablemente inevitable que, en todo caso, parecía justificada entonces. Pero estaba cargada de consecuencias negativas.

En el ámbito judicial, el código de estatuto personal fue adoptado en los primeros meses de la Independencia con el contenido revolucionario ya expuesto. Los magistrados, casi todos de formación tradicional, lo acogieron con fuertes reticencias. Por supuesto, no infringieron la ley. Lo aplicaron en sus disposiciones más claras e importantes: la abolición de la poligamia y de la repudiación. Sin embargo, en cuanto una norma podía prestarse a un equívoco y exigía una interpretación, se aprovecharon para volver al derecho musulmán. Es lo que ocurrió en asuntos de divorcio, filiación, custodia de los niños, disparidad de religiones en materia de matrimonio o de sucesión, y en los conflictos internacionales. Para ganarles la mano, el legislador tuvo que intervenir en varias ocasiones para imponer soluciones modernas a problemas concretos. En su conjunto, el derecho tunecino de la familia sufre hoy una cierta oposición entre la modernidad de los textos y, a veces, la interpretación tradicional que hacen algunos jueces.

Sucedió lo mismo en materia de educación.

Desde los dos primeros años de Independencia, se tomó y se aplicó la decisión de generalizar progresivamente la enseñanza y de adoptar el sistema educativo sadikiano –con pe-

queñas modificaciones que no afectaban a su espíritu– tanto en la enseñanza primaria como en la secundaria. Se enseñaba el árabe, pero, desde la primaria, se reservaba gran importancia a los idiomas extranjeros. Los programas de filosofía, de historia, de geografía, de educación cívica y de educación religiosa están elaborados con un espíritu de modernidad y de apertura al mundo. Paralelamente, el ciclo secundario de la Zituna es progresivamente suprimido. Las múltiples reformas introducidas no dieron nunca los resultados esperados. No quedó más que el ciclo superior, transformado en facultad, que fue quedando vacía progresivamente, a causa de las limitadas salidas que ofrecía.

Para generalizar la instrucción, se recluta numerosos zitunianos como maestros, como profesores de árabe y de educación religiosa en las escuelas y en los institutos. Se pensaba que, diluidos en la masa de profesores, no podrían transmitir su proyecto de sociedad a las futuras generaciones. Sin embargo, a semejanza de los magistrados que aplicaron el código del estatuto personal volviendo a la sharia tan pronto era posible, los profesores zitunianos tuvieron naturalmente tendencia a aplicar los nuevos programas con un espíritu tradicional. Es verdad que, debido a la atmósfera reinante entonces, una buena parte de esos profesores comentaban los textos en el programa, generalmente textos de autores ilustrados, sin traicionarlos; pero otro sector lo hacía de mala gana, aprovechando todas las ocasiones para imponer sus propias opiniones. De esta forma algunas bolsas de rigorismo e incluso de fanatismo se formaron y se multiplicaron en determinados establecimientos, como consecuencia del comportamiento de maestros, de profesores de

instituto, de inspectores, e incluso de cuadros administrativos. Gracias a la vigilancia de las autoridades políticas, esta tendencia no pasó afortunadamente el umbral de gravedad. El sistema era viable gracias a esta vigilancia. Pero era un equilibrio inestable.

La desviación

A finales de la década de los sesenta, la inestabilidad en el sector de la enseñanza aumentó gracias a la inestabilidad política. El sistema de partido único, de pensamiento único y de culto a la personalidad empezaba a desinflarse. La oposición democrática y de la izquierda aparecía en todas partes. El movimiento que se llamó “Perspectivas”, por el nombre de su periódico clandestino, publicado entre 1962 y 1968, iba ganando terreno. Luego se debilitó debido al conflicto ideológico que estalló en su seno. Una facción, mayoritaria en la dirección, tentada por las ideas de extrema izquierda, se adhirió al maoísmo, que en la época conoció cierto éxito en Europa. La otra facción, fiel a los ideales de progreso y democracia, que rechazaba el maoísmo, tuvo que abandonar el grupo o fue marginada. A pesar de esta desviación, los movimientos pro-democracia y socialistas mantuvieron su influencia en la escena política y, particularmente, en la Universidad. Enloquecidos por el ejemplo francés, en el que, en mayo del 68, la oposición estudiantil produjo el efecto de contagiar al conjunto de la sociedad francesa, las autoridades políticas optaron por la represión: centenares de detenciones, torturas, la creación de la Corte de Seguridad del Estado, de triste memoria, y severas condenas contra decenas de militantes. Ya en 1965, la UGTT, central sindical, manifestaba su

deseo de independencia y su líder, Habib Achour, era detenido bajo un pretexto falso. Algunos años más tarde, la oposición estalló también en el seno del partido único y, en 1971, el congreso de Monastir tuvo que modificar los estatutos, restablecer el sistema de elección del buró político y elegir una dirección que sería dominada por los “liberales”.

A partir de entonces, para recuperar el control del partido, de la juventud y de la calle, el despotismo ganó a la clarividencia, con Bourguiba, el “déspota ilustrado”. Había, sobre todo, que anular las resoluciones del Congreso de Monastir mediante otro congreso, que se celebró simbólicamente en la misma ciudad tres años más tarde. Para este fin, había que soltar lastre, contentar a las bases que, en buena parte, estaban dirigidas por maestros procedentes de la Zituna. De hecho, poco antes de Monastir II, el Consejo Superior de Educación Nacional se reunió apresuradamente para decidir la duplicación del horario de la educación islámica. Con una simple decisión administrativa interna, los profesores de educación religiosa fueron encargados de asegurar igualmente la educación cívica, materia completamente ajena a su campo de conocimientos y a su ideología. Esto desembocó en triplicar su horario y, como consecuencia, en un aumento de su influencia ideológica sobre la juventud.

Durante este periodo, entre 1970 y 1975, las materias de historia, de geografía y de filosofía, que eran impartidas hasta entonces en los institutos por tunecinos con formación moderna, o en caso de necesidad por cooperantes franceses, fueron arabizadas, lo que implicó la salida de estos cooperantes, la asignación de tareas subalternas a los tunecinos que no fueran capaces de arabizar su enseñanza en pocas se-

manas, y su sustitución por profesores menos cualificados (bachilleres, estudiantes universitarios en primer año, etcétera.) o bien antiguos zitunianos que habían realizado estudios en algunas universidades de Oriente y que eran más sensibles que sus colegas de formación occidental a las tesis identitarias, ya fueran arabistas o islamistas.

La decisión de arabizar la enseñanza es legítima. Si no se hubiese tomado a toda prisa por razones políticas, si hubiese sido objeto de un plan progresivo, si se hubiese encargado a la Universidad tunecina preparar rápidamente a los profesores necesarios, se podrían haber evitado sus negativas repercusiones. En cuanto a la filosofía en particular, no se trató únicamente de que las clases se impartieran en árabe, supuso, en gran medida, la arabización e islamización del contenido.

En realidad, para el conjunto de las disciplinas mencionadas, más allá del horario, del idioma y de la formación de los profesores, lo más importante es el contenido de la enseñanza. En cuanto a la elección de este contenido, la redacción de los libros escolares y de los autores de los textos, se van a hacer cada vez más concesiones a la tendencia tradicionalista.

En la enseñanza de la filosofía, todos los filósofos no musulmanes eran tratados de modo superficial, cuando no simplemente ignorados. Ocurre lo mismo con los filósofos musulmanes ilustrados. Se concede, en cambio, un lugar especial a al-Ghazali y a los autores de su escuela. La antigua distinción entre filosofía general y filosofía islámica desaparece, al ser la primera prácticamente absorbida por la segunda. Impartida por profesores que en su mayoría no recibieron la formación adecuada, esta disciplina acabó pareciéndose más a la teología que a la filosofía.

Para la enseñanza del francés y del inglés ya no se utilizan los escritos de Montesquieu, de Rousseau o de Locke, sino solamente artículos de periódicos que tratan de asuntos fútiles. Se creía necesitar una lengua que permitiera el aprendizaje de las ciencias, y no de culturas extranjeras.

La educación cívica fue vaciada de su sustancia. No se estudiaba ni la democracia ni los derechos humanos, y menos aún los mecanismos para garantizarlos y las teorías que sirven de fundamento.

En las lecciones de educación islámica, todo el movimiento de renacimiento brilla por su ausencia. Mohamed Abdu, Yamaleddin al-Afghani, Tahar Haddad son ignorados. Se habla cada vez menos de espiritualidad y cada vez más de *sharia* y de política. Los castigos corporales reaparecen en los libros escolares.

Se enseñan las reglas más retrógradas, despreciando las grandes innovaciones del código de estatuto personal. Se enseña que el marido puede repudiar a su mujer en cualquier momento, despreciando el movimiento de emancipación de la mujer, e incluso que puede pegarle³⁰, ignorando la ley que castiga al autor de esta infracción. Sin tener en cuenta la Constitución que instaura un régimen republicano, se enseña que el único régimen legítimo es el califato, que el musulmán que no se somete a un califa es asimilable a un infiel y que la democracia debe ser descartada porque es una doctrina occidental ajena a nuestra civilización³¹, un régimen

³⁰ Libro de educación islámica, 4º año de secundaria, ed. 1988.

³¹ Libro de educación islámica, 5º año de secundaria, ed. 1988, p. 39. Las ediciones anteriores contenían los mismos desarrollos en distintas páginas.

incompatible con el Islam³². Se va más lejos. Se enseña la obligación de la *yihad* y el derecho de reducir a los prisioneros de guerra al estado de esclavitud³³. Se llega incluso a enseñar que el que niega la obligación de rezar es un apóstata y que, como tal, debe ser condenado a muerte³⁴. Se critica a los filósofos occidentales modernos, caricaturizando a cada uno de ellos, calificando por ejemplo a Bertrand Russel de infiel, a Jean-Paul Sartre de sionista, etcétera, y ordenando no leer sus obras³⁵. Se critica el comunismo y el capitalismo, para concluir que el mejor sistema económico y social es el régimen islámico, haciendo así del Islam no una religión, sino una política. Por otra parte, la historia del Islam es sacralizada e idealizada al extremo. Para la enseñanza de la literatura árabe en Túnez durante este periodo de desviación, los autores del renacimiento como Taha Husein o Kacem Amin son marginados en provecho de autores menos comprometidos. Los ejemplos que ilustran las reglas de gramática o de conjugación son generalmente extraídos de textos de carácter religioso, puesto que la redacción de los libros de lengua y gramática árabes obedece también al mismo designio del fortalecimiento del islamismo político en la mente de los alumnos³⁶. En resumidas

³² Ibid., p. 73.

³³ Ibid., pp. 124-139.

³⁴ Ibid., p. 170.

³⁵ Cualquier libro de educación islámica, 6º año de secundaria, ed. 1988.

³⁶ Un ejemplo entre otros muchos: en el libro de lectura árabe de 4º año de primaria, ed. 1988, el ejemplo de la generosidad es el de la contribución a la construcción de una mezquita (p. 116); para la ayuda mutua, el ejemplo es el de los fieles que aúnan sus esfuerzos para construir otra mezquita (p. 14); La conjugación verbal se enseña con frases sobre la obligación de cumplir con la oración (p. 24), la referencia a Dios (pp. 129, 163) o la obligación de la peregrinación (pp. 104, 106), etcétera. Ocurre lo mismo en casi todos los países musulmanes.

cuentas, los centros de instrucción pública funcionaron durante unos veinte años como centros de formación de los cuadros islamistas.

La elección de la política educativa adoptada y aplicada durante la primera mitad de los años setenta era clara: inyectar dosis de arabismo y de islamismo en la escuela para suministrar antídotos a las ideas izquierdistas en boga en la Universidad.

En realidad, no existía riesgo alguno de que Túnez basculara hacia el campo comunista. La política de generalización forzada de las cooperativas, adoptada en esta misma época, paralizó la economía y provocó el rechazo de la población. A *fortiori*, esta reacción hubiese sido más fuerte y brutal si el gobierno hubiese llegado a implantar una economía totalmente nacionalizada de tipo soviético. El peligro comunista era inexistente. Las decenas de estudiantes que gritaban consignas maoístas estaban completamente alejados de la población y se movían, aislados, en el interior de los recintos universitarios. Pero el problema de verdad fue que tocaron lo intocable. Se atrevieron, en sus octavillas, a calificar a Bourguiba de “comediante supremo” y a escribir en sus banderolas que “el único combatiente supremo es el pueblo”. Crimen de *lesa majestad*. Crimen imperdonable. En los regímenes de poder personal, la persona del jefe cuenta más que todo lo demás. El régimen puede aliarse con el diablo si éste no critica la augusta persona del Presidente. Los islamistas de la época, que no eran más que un grupúsculo de tradicionistas, herederos de todo el patrimonio cultural de los ulemas, no exentos de una buena dosis de oportunismo, tuvieron la inteligencia de aceptar jugar el papel de este

"diablo" respetuoso con el Presidente. Si hasta entonces el régimen había controlado todos los periódicos sin excepción, se autorizó, en 1972, la publicación de periódicos islamistas como *El Maarifa*, y luego de *Jawhar al Islam* y de *al-Mujtama*, pensando que, dado que no criticaban al Presidente ni al sistema de partido único, no presentaban ningún peligro.

Autorizar un periódico, es admitir una libertad y reconocer un derecho, pero suscitar una oposición de extrema derecha mientras se encarcela a unos estudiantes de extrema izquierda, equivale a tratar problemas políticos con métodos policiales y una buena dosis de oportunismo. Un debate democrático hubiese sido más eficaz y justo. El régimen no quería un debate democrático. Iba en contra de su propia naturaleza. Esta estrategia, inadecuada e injusta, se reveló además peligrosa para el futuro cuando se extendió a la educación. No se toca impunemente este sector tan sensible. Las dosis de arabización y de islamización introducidas en los programas y en los libros escolares a principios de los años setenta dieron su amargo fruto, ya a finales de la misma década. Bourguiba, que tuvo en algunos momentos unas actitudes geniales, cometió aquí su mayor error en sus más de treinta años de reinado. Jugó a aprendiz brujo. Se equivocó y perdió. Queriendo aplastar a la oposición democrática que, sin duda, tuvo desviaciones izquierdistas pero sin peligro para la sociedad o el Estado, provocó el nacimiento de una oposición integrista, hasta entonces inexistente.

Hay que añadir sin embargo que, en su aplicación, esta política traspasó los límites que se había propuesto Bourguiba, tanto más cuanto que, durante sus últimos años de gobierno, obstinándose en permanecer en el poder a pesar de es-

tar extenuado por la edad y la enfermedad, ya no era capaz de gobernar y de controlar la aplicación de sus decisiones. Hubo celosos ejecutores que fueron muy lejos en este camino, por demagogia y ambiciones personales. En este tipo de decisiones políticas, la pendiente es resbaladiza.

Al cabo de algunos años de aplicación de este sistema educativo, el movimiento integrista nació, y un poco más tarde, ganó influencia, especialmente entre los jóvenes de la universidad, a pesar de que la situación económica y social del país no justificaba este auge. La escuela puede sola explicar acontecimientos políticos de la mayor relevancia.

Se puede oponer a este análisis que, a finales de los años setenta, la emergencia de Jomeini y los éxitos de la revolución iraní tuvieron como consecuencia el nacimiento de un movimiento integrista en todo el mundo musulmán, y que la juventud tunecina no hizo más que seguir esta tendencia general. Objeción errónea. No se debe ignorar que el movimiento moderno tunecino tenía ya profundas raíces y más de un siglo de acciones y de realizaciones, y que los tradicionalistas estaban marginados en extremo. En esta época, el movimiento de los Hermanos Musulmanes, que tenía 50 años de existencia en Oriente Medio, era inexistente en Túnez. El fuego tradicionalista estaba apagado. Fue necesaria la omnipotencia del Estado para volver a encender las cenizas y el papel "multiplicador" de la escuela para darle amplitud. Este análisis, que se fundamenta en las especificidades tunecinas, no puede evidentemente extenderse al conjunto del mundo árabe. Cada país tiene sus particularidades. Simplemente, si el vínculo es ahora claro entre los programas escolares y la mentalidad dominante en la juventud, se debe

concluir que la política de enseñanza en el mundo árabe es uno de los principales desencadenantes de la ola integrista, y que la reforma de la enseñanza es uno de los remedios esenciales para salir de la crisis.

Islamismo y enseñanza en los países árabes

Todos los países árabes conocieron, cada uno según sus propias circunstancias pero siempre bajo la presión de los tradicionalistas, una manipulación del sistema educativo que fue, la mayoría de las veces, fruto de una política demagógica o de la inconsciencia de la importancia de lo que estaba en juego. O quizás de ambas a la vez.

Encontramos varios factores que ya expusimos para el caso tunecino. En particular, la situación de la Zituna era en todo punto comparable con la de al-Azhar en Egipto o de la Qarawiyyin en Marruecos. La modernización de la Universidad egipcia de al-Azhar fracasó porque su conservadurismo resistió a todas las reformas emprendidas por los sucesivos poderes políticos entre 1805 y 1952³⁷. Esta situación perdura en la mayoría de los países árabes, lo que nada bueno augura para el futuro.

El Instituto Árabe de los Derechos Humanos, con sede en Túnez, lleva a cabo desde 1996 un estudio sobre “La educación y los derechos humanos”, a través de los programas y los libros escolares en los doce países árabes que se adhirieron a los instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos. Los informes nacionales proporcionados

³⁷ Cf. M. Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Presses de sciences politiques, París, 1996, pp. 59-60.

hasta ahora demuestran que las enseñanzas contrarias a los derechos humanos existen en casi todos los países, aunque su frecuencia y gravedad varían de un país a otro. No se trata aquí de presentar un estudio comparativo, ni menos aún de realizar un cuadro exhaustivo. Nos limitaremos a mencionar algunos ejemplos reveladores.

La situación de guerra civil entre musulmanes y no musulmanes en Sudán desde hace muchos años explica, sin justificarlo, el amplio tratamiento de la *yihad* en los libros escolares de este país, donde se encuentra una apología de la violencia, mencionando frecuentemente las reglas relativas a la *sharia*³⁸. En los libros egipcios, se habla de tolerancia; pero se añade que el Islam es la única verdadera religión³⁹. Se invoca el principio religioso de la obligación de ordenar hacer el bien y evitar el mal, explicando que esta lucha contra el mal puede de realizarse mediante la palabra y la acción, lo que constituye una justificación apenas velada de la violencia que ejercen los islamistas contra el Estado y contra las personas⁴⁰.

La mujer tiene siempre una posición inferior respecto al hombre. La madre está en la cocina mientras el padre está en la biblioteca⁴¹. Esta situación no es solamente un hecho social, sino también una regla religiosa. Un libro escolar yemení llega muy lejos en esta dirección, al recordar la norma religiosa se-

³⁸ Véase en particular: Educación islámica, 3º año, enseñanza media, pp. 8, 15, 37, 40 y 5º año, pp. 83 y sg.

³⁹ Educación islámica, 2º año, enseñanza media, p. 40.

⁴⁰ IADH, informe sobre Egipto, p. 39; véase también para la crítica de los libros escolares egipcios: N. H. Abu Zeid, *Critica del discurso religioso* (en árabe), ed. Sina, El Cairo, 1992, p. 104.

⁴¹ Libro de lectura egipcio, 1º año de primaria, pp. 28 y 30.

gún la cual la sumisión de la mujer a Dios –es decir, su identidad islámica– es inaceptable si no se doblega a su marido. La oración de la mujer casada no es aceptable el día en que su marido está descontento con ella; lo que implica un permanente deber de absoluta obediencia⁴².

En la mayoría de los países árabes, no sólo es en la enseñanza religiosa donde se encuentra la presentación apologética de la historia del Islam. Citemos como ejemplo este pasaje de un libro marroquí sobre las reglas de la lengua árabe, que se podría traducir así⁴³: “Harun al-Rachid era elocuente, generoso, noble, inteligente; alternativamente, un año cumplía la peregrinación a La Meca y el siguiente hacia la guerra santa. Era persona cultivada, de espíritu vivo. Se sabía de memoria el noble Corán. Era un gran sabio dotado de un refinado sentido estético y de una gran capacidad para el justo discernimiento. Era valiente para que triunfara la justicia...”. Sabemos que Harun al-Rachid, que fue por cierto un gran califa abbasí, no era ni un santo en su vida privada (numerosas concubinas, veladas con libaciones...), ni un gobernante justo (su manera de liquidar a los Barmaki, por ejemplo, dice mucho sobre su sentido de la justicia), lo que nos da una idea de la distancia que separa la realidad de la imagen idealizada que se quiere dar. Del mismo modo, los libros escolares marroquíes, a semejanza de los otros países musulmanes, enseñan, justificándolos, todos los castigos corporales previstos por la sharia, desde los latigazos hasta la lapidación⁴⁴. Es paradójico enseñar en las es-

cuelas del Estado viejas tradiciones que son contrarias al derecho y a la práctica oficial del país. Si las reglas de la sharia fueran explicadas y al mismo tiempo situadas en su contexto histórico y sometidas a un análisis crítico para justificar la actitud del legislador contemporáneo que las ha abandonado, hubiera sido útil para favorecer la integración del alumno en su medio social y para que aceptara la modernidad sin rechazar su cultura original. Pero éste no es el caso. Al contrario. Se afirma claramente⁴⁵ que la libertad sólo puede permitirse siempre y cuando la sharia no sea cuestionada, y que la razón o el espíritu crítico tenga como límite las reglas de la sharia que no deben ser criticadas⁴⁶.

La mayoría de los manuales son utilizados para que el alumno viva en un “ambiente islámico”. A modo de ejemplo, en el libro marroquí de lectura árabe en sexto año de la enseñanza básica, en principio libro de lengua y no de educación religiosa, los temas de las primeras lecciones son los siguientes: 1º lección, versículos del Corán; 2º, hadices del Profeta; 3º, “Soy musulmán”; 4º, El Islam y la consulta; 5º, versículos coránicos; 6º, el benemérito ayunador, etcétera.⁴⁷

⁴² Educación islámica, 9º año de escuela básica, 1996, p. 65.

⁴³ Libro marroquí *Pensée islamique et philosophie*, 1996.

⁴⁴ Podríamos llenar decenas de páginas con los ejemplos contenidos en el libro marroquí Cursos de lengua (en árabe) de 5º año de primaria, que es en realidad un libro de gramática donde, después del enunciado de cada regla, se proporciona un texto para ilustrarla. Los temas de esas ilustraciones no fueron elegidos al azar. En página 3, encontramos el sufrimiento de los primeros musulmanes perseguidos en La Meca, p. 38 La Meca, p. 41 la necesidad de ser un buen musulmán, p. 59 la conducta de Omar el segundo califa, pp. 78 los musulmanes y la ciencia en la historia, p. 84 la conducta del Profeta, p. 85 la Andalucía musulmana, p. 91 Bagdad en tiempos de los abbasies, pp. 103 una oración, p. 139 los musulmanes obedecen el Corán, p. 140 el Profeta...

⁴⁵ Educación islámica, enseñanza media, 3º año. p. 37.

⁴⁶ Escuela básica, 8º año, p. 175.

⁴⁷ Educación islámica, 2º año de secundaria, ed. 1996, pp. 85 y sg.

En general, la enseñanza en los países árabes tiende a favorecer el auge del integrismo⁴⁸. Es necesario eliminar todos los discursos contrarios a los derechos humanos y a los fundamentos del Estado moderno. Con una reforma radical de los sistemas educativos, lo que Abdu Filali Ansari llama “los ajustes en profundidad”⁴⁹, la escuela podrá, a medio plazo, contribuir a curar a la sociedad del extremismo religioso.

Para reformar la educación

Al mismo tiempo que prepara al joven para acceder más tarde a la universidad o a la enseñanza profesional mediante el aprendizaje de un oficio, el sistema educativo tiene como finalidad asegurar la “formación del ciudadano”. Para ello, es indispensable precisar las ideas y que se afirmen claramente las opciones políticas sobre cuestiones esenciales y espinosas como la identidad, la lengua árabe y la religión, para que no haya más ambigüedad sobre cuál es el espíritu de la enseñanza.

La identidad

El hombre, “un ser social por naturaleza” retomando la expresión de Ibn Jaldún, necesita sentirse integrado en la sociedad. La pertenencia a una nación no debe ser ni ilusoria, fuente de desilusiones, ni conflictiva, fuente de violencia. Debe corresponder a la realidad, a la verdad.

⁴⁸ Véase, para la crítica de la enseñanza de la historia en Argelia, “Comment on enseigne l’histoire en Algérie”, Actes du colloque l’enseignement de l’histoire, 26-27 février 1992, Centre de recherches en anthropologie sociale et culturelle, Oran, 1995.

⁴⁹ “Entre foi profonde et lucidité assumée”, en Prologues, Casablanca, nº 10, 1997, p. 6.

Ahora bien, para el conjunto del mundo musulmán y sobre todo para el mundo árabe, esta cuestión plantea algunos problemas. Por motivos políticos, las ideologías panislámicas o panarabistas han sido difundidas en la opinión y a menudo en las escuelas, lo que constituye un grave factor de tensión. Es cierto que la unidad islámica es una quimera. Es ilusorio esperar reunir un día en una única entidad política, a países tan diferentes y tan alejados como Afganistán y Senegal. La expresión *Umma*, o comunidad de los creyentes, que designaba al reducido número de musulmanes alrededor del Profeta en Medina, no puede ya tener una implicación política importante. Retomando la expresión de Mohamed Talbi, la frontera de la *Umma* delimita hoy “exclusivamente la frontera de los corazones”⁵⁰. El Islam no es ni una patria ni una nacionalidad. Es una religión, no una identidad.

En cuanto a la unidad árabe, desde el Baaz y Naser, fue considerada por algunos como un objetivo prioritario e inmediatamente realizable. La experiencia ha demostrado lo contrario. La Guerra del Golfo parece haber hecho perder sus ilusiones a un gran número de gente. Ha demostrado que existen naciones en el seno del mundo árabe que tienen sus propios intereses, y algunos dirán su propio “egoísmo”, hasta tal punto que aquellos que eran los más acalorados partidarios de la unidad árabe en Oriente Medio, admiten que este objetivo es lejano y que la necesidad prioritaria hoy día es la cohesión y el desarrollo en el seno de las naciones o “mini-naciones” existentes⁵¹.

⁵⁰ “Une communauté de communautés”, Islamochristiana, Roma, nº 4, p. 11.

⁵¹ M. J. El Ansari, “La estructura de la cultura política y el comportamiento político árabe”, en revista l-Muntada (en árabe), órgano del Club del pensamiento árabe, Ammán, nº 126, marzo de 1996.

Desde entonces, es evidente que el proyecto de unidad política árabe es extremadamente difícil de realizar. De ahí que no deba ser favorecido ni rechazado por la escuela. El niño educado en Túnez con un sentimiento de pertenencia a la nación tunecina será perfectamente capaz, si las circunstancias lo permiten un día, de aceptar, tal vez, obrar a favor de la unidad árabe. Será una aceptación o una acción razonada y no pasional. Mientras, asumirá su cualidad de tunecino sin ninguna frustración.

En cambio, en todo el mundo árabe, la enseñanza de la historia ha quedado influenciada por la versión transmitida desde hace más de un milenio en las escuelas religiosas donde todo lo que precedió al Profeta era la *yahiliya* o “la era de la ignorancia”, en cierta manera una especie de prehistoria desprovista de interés, y donde todas las civilizaciones no-islámicas eran unas culturas extranjeras consideradas más o menos hostiles.

En consecuencia, los jóvenes tunecinos escolarizados durante el periodo de desviación apenas conocen a Aníbal, ignoran la obra e incluso la existencia de san Agustín y consideran como ajena toda historia anterior a la conquista (llamada “apertura”) islámica. Ésta era presentada de modo triunfalista y romántica hasta tal punto que, por ejemplo, la gloriosa resistencia por parte de la Kahina y de sus tropas contra la invasión árabe era, si no silenciada, sí al menos presentada de forma atenuada, casi vergonzosa. Para el periodo posterior, la propia historia de Túnez se hallaba diluida en la del imperio islámico. Jereddin, el Pacto Fundamental, todo el movimiento de las reformas tunecinas del siglo XIX, eran ignorados. Esta situación hubiera podido ser una sim-

ple alteración de la verdad histórica sin influencias sobre el equilibrio psicológico de los jóvenes, si Túnez fuera la provincia de un Estado panislámico o panarabista. Como no es el caso, todo esto significa que el niño se formaba en el espíritu de una nacionalidad árabe-islámica para vivir al término de sus estudios, una nacionalidad tunecina, lo que es un factor de frustración y, en casos extremos, casi de esquizofrenia. Este discurso no es en absoluto anti-árabe ni anti-islámico. Se trata simplemente de evitar la disonancia, de instaurar la coherencia entre escuela y sociedad. Para ello, el alumno tunecino debe recuperar su pasado, “nacionalizar” su historia, reapropiarse de la gloria de Cartago y del esplendor de la civilización de Túnez durante los primeros siglos de la era cristiana, aunque se llamara entonces la Proconsular romana. Esto evitará menospreciar su país, como hacen algunos jóvenes que recibieron una formación con un tinte demasiado ideológico. No se debe olvidar con todo ello el lugar privilegiado de la lengua árabe y del Islam. Por el contrario, la escuela debe arraigar en el niño la pertenencia a la civilización árabe-islámica, pero sin aplastar la personalidad tunecina. Evidentemente, citamos Túnez como ejemplo; pero el discurso se aplica a todos los países musulmanes que deben recuperar cada uno su propia historia.

El mismo espíritu debe animar la enseñanza de la religión.

La religión

Hemos visto en los dos capítulos precedentes cómo es perfectamente posible conciliar el Islam, releído y reinterpretado, con las concepciones modernas del derecho y del Estado. Esta conciliación, aunque no teorizada y explícitamente

formulada, constituye el fundamento, implícito pero cierto, de los Estados modernos. Todos los Estados musulmanes, excepto los del Golfo, pero incluido Kuwait, e incluso aquellos con un régimen islamista militante como Irán y Sudán, celebran periódicamente elecciones. Aunque estas elecciones raras veces tienen un valor democrático real, porque no se organizan de manera honesta y regular a causa de la existencia de un partido único o de un partido dominante apoyado por la Administración, la existencia formal de un Parlamento, que en principio representa al pueblo, significa necesariamente que *el poder legislativo ha sido, oficialmente y en la práctica, retirado a los ulemas y confiado a los representantes del pueblo*. Es un cambio considerable, un *big bang*. Sí mular ignorarlo es una actitud irresponsable y peligrosa, que confunde a la juventud. El nuevo principio fundamental es la soberanía popular, la libre elaboración del derecho por parte de los representantes elegidos por el pueblo, la independencia de la ley respecto a la *sharia*. Incluso si la ley está inspirada en el derecho musulmán clásico, se impone como ley y únicamente como tal. Cuando es diferente de la *sharia*, significa que una parte de la misma está derogada. Es así para todo el derecho penal musulmán, en la mayoría de los países árabes. La poligamia es todavía posible en Marruecos o en Argelia, por ejemplo, porque lo decidieron los legisladores.

Al legislar, los nuevos Estados han confiscado a los ulemas el núcleo de su poder y a la religión todo el campo de las relaciones sociales. Que los gobernantes no tengan el valor de asumir sus actos, de decir en voz alta lo que piensan en voz baja, y se abstengan de dar explicaciones a sus pueblos, es

prueba de su debilidad. La continuidad de esta política sólo podrá debilitarles más todavía; pero, al menos, no perturbarán a la juventud enseñándoles lo contrario de lo que hacen.

Siempre se podrá explicar la *sharia* en los cursos de historia. Como se puede enseñar también en los cursos de educación religiosa, pero a condición de que este conjunto de reglas sea presentado como un hecho histórico y que se expliquen las razones de la derogación de estas reglas como explicamos antes. Respecto a todas las cuestiones de carácter social o jurídico, derecho público o derecho privado, derechos civil, penal, de estatuto personal o relaciones internacionales, deben ser enseñadas las teorías de los pensadores musulmanes ilustrados que han demostrado que el Islam es perfectamente compatible con la modernidad, mediante la revisión de la *sharia*. Es para nosotros uno de los mayores desafíos de nuestro tiempo. Las obras de autores como los egipcios Rifaa Tah-tawi, Mohamed Abdu, Ali Abderrazak, Taha Husein y los tunecinos Tahar Haddad, Mohamed Talbi y Abdelmayid Charfi deben encontrar amplio eco en los libros escolares⁵². Sus teorías deben ser explicadas para permitir a los jóvenes conciliar su ideal y su realidad. Así, una vez revisado el derecho musulmán, cualquier idea de discriminación entre los hombres y las mujeres o entre musulmanes y los no-musulmanes será criticada y descartada.

⁵² En su memoria presentada en el Instituto Pontificio de Estudios Árabes e Islámicos de Roma, en 1995, y relativa a la enseñanza religiosa en Túnez, Michel Guillaud apunta que, entre los 135 autores estudiados en este campo, 111 son contemporáneos, 6 del siglo XIX y solamente 28 son antiguos.

En cambio, para los aspectos metafísicos como para todas las cuestiones de las relaciones del musulmán con Dios (dogmas, oraciones, ayuno, peregrinación...), es normal continuar la enseñanza del Islam clásico. De igual forma, es deseable enseñar los valores claves del Islam: los valores de amor, de solidaridad y de paz, y también los valores de igualdad y de libertad, tal como los autores modernos e ilustrados los entendieron.

Conocimiento de sí mismo y conocimiento de los otros

Estando la lengua vinculada en alguna medida con la identidad, la cuestión del papel del idioma árabe y el de las lenguas extranjeras en la enseñanza está frecuentemente cargada de pasión. Es necesario enfriar el debate, precisando claramente el lugar privilegiado del árabe como lengua nacional y la importancia de las lenguas extranjeras como medio fundamental para la apertura al mundo.

Hoy día, raros son los países donde no se enseña al menos un idioma extranjero. Para los países en vías de desarrollo, es una necesidad vital para el acceso a los descubrimientos científicos y tecnológicos. Es también una necesidad para conocer las culturas extranjeras. Las lenguas de Molière, de Shakespeare o de Cervantes deben ser enseñadas, no solamente como idiomas de acceso al vocabulario científico, sino también como medios de acceder al conocimiento de otras culturas y civilizaciones. Finalmente, en lo referente a la identidad y los temas íntimamente vinculados, como la religión y la lengua, se trata de formar al joven de manera que pueda afirmar su personalidad y que esté, al mismo tiempo, abierto al prójimo. Hay que rechazar los dos extremos: la orgullosa afirmación de la personalidad y el desprecio de sí mismo. Ambas tendencias son fuen-

tes de complejos y de frustración. Una personalidad encerrada en sí misma soñará con la venganza y la violencia, mientras una personalidad oprimida oscilará entre la resignación y la rebelión. Para evitar estos traumas, es necesario reforzar en los jóvenes la cultura general y el conocimiento del mundo. El joven debe tener una idea precisa (y la más justa posible, es decir, ni exagerada ni infravalorada) de su propia cultura y una idea lo más precisa posible de la cultura universal.

Su cultura filosófica deberá comprender tanto la filosofía islámica como las principales escuelas filosóficas extranjeras, desde el pensamiento griego hasta el de las escuelas contemporáneas. Conocerá todas las tendencias, la diversidad de opiniones y la riqueza de los debates. Su cultura literaria se apoyará en el estudio de los textos de autores, grandes nombres de la literatura árabe antigua y sobre todo moderna, así como de las literaturas extranjeras.

Con la enseñanza de la historia, materia fundamental, el alumno conocerá correctamente la historia de su país, al mismo tiempo que tendrá una idea clara de las grandes civilizaciones y de los acontecimientos importantes que marcaron las épocas moderna y contemporánea en el mundo. Tendrá también un conocimiento suficiente sobre la gran Revolución Francesa de 1789, el Siglo de las Luces que le precedió y la evolución del parlamentarismo inglés.

Finalmente, la educación cívica, materia esencial, debe retomar su independencia frente a la educación religiosa⁵³, lo

⁵³ Un departamento especializado fue creado en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de Túnez que otorga una licenciatura en educación cívica, título ya exigido para enseñar esta importante materia en secundaria.

que permitirá al alumno familiarizarse con las reglas de funcionamiento del Estado moderno: la administración local y regional, la separación de poderes, la independencia de la justicia, las relaciones entre el ejecutivo y el legislativo, el principio y las modalidades de las elecciones, el principio fundamental de la igualdad y de la no-discriminación entre los seres humanos y en particular entre el hombre y la mujer, las principales libertades individuales y colectivas, los derechos y los deberes del ciudadano y, sobre todo, la evolución de las ideas y de las instituciones a través de las diferentes épocas históricas y regiones del mundo.

El alumno descubrirá también que la única y verdadera legitimidad es la del poder surgido del sufragio universal y que la historia de la humanidad es, en alguna medida, la historia de una evolución de la teocracia hacia la democracia, es decir, el paso de un poder que cree, o en todo caso afirma, detentar la verdad absoluta y es necesariamente autoritario, a un poder que deje lo absoluto a la libre conciencia de cada uno, ocupándose solamente del ámbito de lo relativo (decisiones económicas y sociales, gestión de la administración...), es decir, el campo donde el debate no es pasional, donde el pluralismo es practicable y la alternancia posible, de manera apacible, lejos del dramatismo y la violencia. Así, la humanidad pudo llegar el 10 de diciembre de 1948 a la Declaración Universal de Derechos Humanos, texto que debe ser leído, explicado y comentado en las escuelas.

Esta enseñanza “directa” de los principios de la democracia y de los derechos humanos es crucial. Pero la enseñanza “indirecta” de estos principios es también importante, si no más. Es fundamental que se oriente en esta dirección la elección

de los textos para el aprendizaje de la lengua árabe, de las lenguas extranjeras y de la filosofía, así como de los textos relativos a los hechos históricos o a las realidades geográficas. Ninguna elección en ninguna disciplina es inocente. La enseñanza de las disciplinas supuestamente neutrales, no es neutral. La elección de las imágenes que deben ilustrar los libros destinados a los niños en las escuelas primarias es importante. Las imágenes de niños y niñas jugando juntos o del padre y la madre desempeñando las mismas tareas, nobles o banales, acostumbrarán a la idea de la emancipación de la mujer y de la igualdad de sexos. Por el contrario la imagen de un padre culto y de una madre ignorante y confinada a las tareas materiales, presentará como algo “normal” una sociedad hecha a la medida del hombre, patriarcal y obligatoriamente misógina.

No es solamente imprescindible fomentar esta pedagogía de la igualdad de los sexos a través de los programas y libros escolares, sino también en la vida cotidiana de las escuelas de enseñanza. En este sentido, el carácter mixto es fundamental. Actualmente, en el mundo árabe, la mayoría de los establecimientos no son mixtos. Es hora de poner fin a este *apartheid*, para suprimir cualquier complejo de inferioridad o de superioridad en función del sexo y para favorecer unas relaciones más sanas y naturales hoy entre chicos y chicas, y mañana entre hombres y mujeres.

Todo lo dicho no significa que la escuela deba convertirse en centro ideológico especializado en lavados de cerebros. Todo lo contrario, favoreciendo las ideas de libertad, de igualdad, de democracia y de derechos humanos, ideas que ningún país rechaza formalmente (o se atreve a rechazar) hoy

día, la escuela debe mostrar todas las teorías y doctrinas. Esta diversidad enseñará a los jóvenes a relativizar las afirmaciones de unos y otros, les ayudará a adquirir espíritu crítico y favorecerá la formación de su propia personalidad. La enseñanza de las ciencias debe obedecer al mismo espíritu.

El método científico

Es necesario formular algunas observaciones en lo que concierne a los métodos y el espíritu que debe regir la enseñanza de las ciencias. En primer lugar, existe una tendencia a enseñar las leyes científicas como verdades absolutas, inquestionables, verdades que basta con aprender a aplicarlas. Se cree inculcar de este modo el espíritu científico y el sentido crítico, aunque a veces lo que se consigue es lo contrario. Quien se contenta con saber el contenido y la aplicación de los teoremas matemáticos y de las leyes de la naturaleza, accede a cierta técnica, pero aprende más a obedecer que a reflexionar. Es por ello por lo que es interesante estudiar los elementos de historia de las ciencias. Se descubrirá de este modo que los sabios, los grandes investigadores, avanzaron con titubeos, planteándose preguntas, teniendo dudas, y que las verdades científicas son a menudo provisionales y necesitan ser completadas o rectificadas. No es esto una razón para oponerse o rechazar la verdad científica, como lo hacen algunas mentes retrógradas. Se debe, simplemente, relativizar la verdad científica. Las leyes de la mecánica tal como las definió Isaac Newton fueron, junto con otros numerosos descubrimientos, la base del fantástico desarrollo científico que conoció la humanidad en los últimos dos siglos. Sin embargo, Albert Einstein las cuestionó a principios del siglo XX, de-

mostrando que no son falsas sino que su campo de aplicación es limitado y que para comprender los fenómenos cósmicos se debe recurrir a las leyes de la relatividad general. El verdadero método científico es el que se fundamenta en unos sólidos conocimientos, combinados con un espíritu de continua búsqueda, es decir, con la duda creativa. Éste es el verdadero espíritu científico y el verdadero espíritu crítico. Este espíritu no puede adquirirse solamente a través del aprendizaje de las matemáticas y la enseñanza de la física, explicadas de modo tan formal que los alumnos de secundaria y los estudiantes universitarios estén más preocupados de resolver la ecuación matemática que de comprender los elementos físicos a los que se refieren. Llegan incluso a olvidarse de la realidad en la que se fundamenta este desarrollo. La abstracción llevada a estos extremos va en contra de la naturaleza, porque la física, como lo indica su nombre, es precisamente la ciencia de lo real.

De este modo, una correcta reforma del sistema educativo no debe tener solamente como objetivo la refundición de los programas de las materias literarias y de las ciencias humanas y sociales, sino que debe igualmente cambiar los métodos de enseñanza de las "ciencias exactas", de forma que los jóvenes comprendan realmente la naturaleza de los fenómenos físicos, químicos y biológicos.

Además, esas ciencias deben ser enseñadas en su globalidad, es decir, sin poner entre paréntesis los problemas "molestanos", por demasiado sensibles. Unas teorías, que son a menudo consideradas como tabúes, como la del *big bang* o la de la evolución de las especies hasta la especie humana, deben ser abordadas y explicadas. Esta manera de comprender

las ciencias y de enseñarlas desagrada enormemente a los integristas. Ellos aceptan sin dificultades las abstracciones matemáticas o sus aplicaciones técnicas. Admiten (¿pero tienen otra opción?) la medicina que cura, el avión que transporta o el ordenador que ayuda a hacer los cálculos, pero rechazan el método científico que ha permitido llegar a esos descubrimientos. Aprecian la certidumbre de las matemáticas pero rechazan el espíritu lleno de matices que se encuentra en la base de las ciencias sociales y humanas. Por ejemplo, para ellos, existió en el Islam, hace catorce siglos, una regla que exige que se corte la mano del ladrón. Es una certidumbre como dos y dos son cuatro. Decir ahora que esta regla fue elaborada en función de circunstancias históricas y que hoy se podría revisar, es introducir una duda que les molesta, adoptar un método que les escandaliza, y hacer gala de un espíritu abierto a los matices, contrario a sus rígidas y cerradas estructuras mentales. Por esta razón, las ideas integristas seducen a menudo a los jóvenes con una formación teológica o a los estudiantes en ciencias que aprendieron a resolver ecuaciones exactamente como lo hace un ordenador. Un robot, aunque sea muy útil, no reflexiona, ignora el método científico y no sabe más que aplicar exactamente aquello para lo que fue programado.

Recordemos al respecto que algunos líderes integristas, para mostrar su pretendida renovación o apertura de espíritu, insisten en el hecho de que cuentan en sus filas con informáticos o ingenieros, lo que ha podido inducir a error a observadores insuficientemente prevenidos, impresionados de ver manipular ordenadores a gentes de las que se dice que funcionan con mente medieval. De la misma manera, el re-

lativo éxito de la corriente integrista en las facultades de ciencias y en las escuelas de ingenieros, mucho más que en las de derecho y de letras, puede sorprender cuando se sabe que son los portadores de una ideología arcaica.

En este sentido, Séverine Labat ha publicado no hace mucho un interesante y minucioso estudio sobre los islamistas argelinos que podría titularse “Anatomía y fisiología del integrismo”⁵⁴. Se puede destacar, de las comprobaciones y descripciones hechas por esta autora, que los principales jefes y fundadores del FIS argelino hicieron sus estudios primarios y secundarios en los *kuttebs*, escuelas coránicas, o en las madrazas tradicionales⁵⁵ de los ulemas, lo que demuestra la relación directa entre la formación recibida por el niño y su comportamiento en la edad adulta. La autora describe luego la carrera y la especialidad de cada uno de los quince miembros del primer Consejo de la Shura (dirección) del FIS. Había cinco comerciantes, tres profesores de educación religiosa, tres ingenieros, dos profesores de ciencias, un profesor de matemáticas y un maestro⁵⁶. Es decir, que tenían una formación elemental, o una formación religiosa, o bien una formación científica. Para esta última categoría, se trata seguramente de una especialización prematura, es decir, la ausencia de una cultura general y el simple aprendizaje de una técnica que permite utilizar una máquina, lo que no demuestra ni un espíritu abierto ni un espíritu verdaderamente científico. Para evitar estas insuficiencias, se debe prever una especialización en los estudios se-

⁵⁴ *L'Islamisme algérien*, Le Seuil, 1995.

⁵⁵ Ibid., p. 126.

⁵⁶ Ibid., p. 138.

cundarios solamente a final de ciclo, es decir, dos años antes del bachillerato para tener tiempo de dotar a los alumnos de un mínimo de cultura general que permita a los futuros ingenieros, médicos o científicos, adquirir algunos conocimientos sobre la evolución del saber en los últimos siglos, conocer los grandes acontecimientos políticos, económicos y sociales, así como los debates de ideas que han marcado los dos últimos siglos, y de este modo los pormenores de los problemas contemporáneos. Este esfuerzo de apertura a las ideas y al mundo debe continuar para los futuros científicos y técnicos, y para ello, la especialización al final de la secundaria debe ser relativa y no excluir las enseñanzas de cultura general y de lenguas hasta el bachillerato.

Esta conclusión se impone sobre todo para los países del Tercer Mundo, donde la familia y el medio social no juegan plenamente su papel para colmar el vacío dejado por la escuela en materia de cultura general.

Cantidad y calidad

Después del periodo de escolaridad obligatoria, lo ideal sería que luego todos aquellos que lo deseen, es decir, la mayoría de los jóvenes, accedan al instituto y luego al bachillerato. No es, sin embargo, la mejor de las opciones. En efecto, mientras la colectividad nacional no disponga de los medios financieros y del personal necesarios para asegurar una buena escolaridad a todos los jóvenes, es más grave sacrificar la calidad que moderar las exigencias cuantitativas. Muchas razones justifican esta elección.

En primer lugar, un gran salto cuantitativo de la enseñanza secundaria, seguido inevitablemente de la enseñanza supe-

rior, en el contexto actual de insuficiencia de profesores, supone confiar cursos a unos profesores poco cualificados, que nos contentemos con un material técnico y unos equipos de laboratorios insuficientes u obsoletos, que se renuncie a la formación cultural de los alumnos y de los estudiantes; en suma, que se condene a los países con unos medios limitados a tener un número demasiado elevado de jóvenes con carreras universitarias, pero desprovistos de la competencia y de la cultura general que se supone han de tener.

Luego, si el nivel general de la secundaria baja, causará inevitablemente un descenso del nivel de la enseñanza superior, y puede tener lugar una reacción en cadena. Es lo que ha sucedido en muchos países árabes durante las últimas décadas. Algunos sostienen que se debe ampliar la base para conseguir la formación de una élite, mientras que, por el contrario, es necesaria una buena base para formar a una élite, es decir una amplia base si es posible, pero sobre todo sólida. La formación de la élite es un objetivo esencial, porque un pueblo sin élite es un pueblo sin guías y sin futuro, debiendo tomarse la palabra élite en su sentido más amplio, que englobe a los pensadores en materia de humanidades y de ciencias, los creadores, los administradores competentes y eficientes...

Finalmente, la concesión de títulos no merecidos tiene unos efectos nefastos sobre el individuo y sobre la sociedad. En los individuos, porque el título no merecido le da la ilusión de una competencia que no tiene. El despertar después de la ilusión, será doloroso. El interesado será a fin de cuentas más infeliz que el campesino ignorante quien nunca se ha alimentado de sueños irrealizables. Para la sociedad, el efecto será más grave. Las gentes frustradas se integran mal en

su medio social. Serán unos perpetuos descontentos, atraídos por acciones susceptibles de desestabilizar el país y obstaculizar el camino hacia el progreso. Serán propensos a alimentarse de quimeras y a aceptar y propagar las ideas más retrógradas.

La ignorancia del campesino es un mal que se debe combatir y se puede combatir con relativa facilidad. Unas clases nocturnas de alfabetización y luego de iniciación a las técnicas agrícolas e industriales modernas serán suficientes porque los interesados lo aceptarán de buen grado, animados por el deseo de aprender porque saben que son ignorantes, y a menudo sufren por ello con la modestia de los "simples ignorantes". Las cosas se complican infinitamente con ignorantes obstinados, porque tienen títulos sin valor, e ignoran que son ignorantes.

La subcultura es infinitamente más peligrosa que la ignorancia, porque los ignorantes son modestos y, si tienen necesidades legítimas, no tienen pretensiones, mientras que los representantes de la subcultura creen saberlo todo, y cuando son numerosos, creen tener derecho de regentarlo todo. En las sociedades "atrasadas", es decir subdesarrolladas, la rebelión de los representantes de la subcultura se fundamenta en la ignorancia y agrava este atraso.

La experiencia de los altos hornos populares intentada por Mao Zedong en China a finales de los años 1950, cuando unos campesinos debían hacer el trabajo de los técnicos e ingenieros, resultó ser un inmenso desastre. Algunos años más tarde, la revolución cultural fue peor. Los guardias rojos, unos adolescentes fanatizados, fueron incitados a oprimir a universitarios, a ingenieros, a ejecutivos, o, en el mejor de los casos, a

enviarlos a trabajar al campo. Fue una injusticia que duplicó la catástrofe económica, social y cultural.

La revolución iraní estuvo encabezada por unos mullahs entre los cuales algunos sabían todo sobre el Islam clásico y hasta el más mínimo detalle, real o imaginario, de la vida de Ali, el cuarto califa, pero que excepto esto, lo ignoraban todo. Peor aún, puesto que algunos de ellos, que se creen unos sabios porque vagamente oyeron decir que un tal Rousseau habló de contrato social o que un cierto Montesquieu pretendió que la separación de poderes era necesaria, tienen la réplica fácil "a esas teorías ateas, invenciones del Gran Sátán, el Occidente"⁵⁷.

En ambos casos, el resultado fue la opresión de los intelectuales, la sangría de cerebros y algunos pasos más hacia el subdesarrollo. Las teorías de los altos hornos populares o de la revolución cultural no duraron mucho porque, como teorías humanas, pudieron ser combatidas por los hombres. En cambio, aunque un poco apaciguada, la revolución iraní continúa. Basada en la religión, es infinitamente más difícil de combatir. El militante integrista, incluso si ha aprendido a resolver unas ecuaciones matemáticas o a utilizar el ordenador, posee una cultura general extremadamente reducida. Los títulos desvalorizados y la enseñanza especializada prematuramente deben ser completamente evitados.

Por todas estas razones, es deseable asegurar un alto nivel de enseñanza con unos programas de estudios primarios y

⁵⁷ Estas afirmaciones conciernen a la mayoría de los mullah iraníes y a los ulemas sunníes, pero no excluyen la existencia de excepciones que se han vuelto, estos últimos tiempos, bastante significativas y que, si se multiplican, podrían evidentemente cambiar algunos datos del problema.

secundarios suficientemente completos y unos exámenes exigentes.

Además, habría que reservar un amplio espacio a la animación cultural en cada centro, desde la escuela hasta la universidad, creando unos clubes de teatro, de cine, de pintura, de danza... para permitir a los alumnos y a los estudiantes dedicarse a actividades recreativas que abran sus horizontes. Por otra parte, una reforma tan ambiciosa como la que preconizamos aquí supone la movilización de los profesores para que tenga éxito.

En Francia, a finales del siglo XIX y a principios del XX, los maestros, llamados entonces "los húsares de la República", pudieron transformar la opinión pública; en el espacio de una generación, una casi unanimidad republicana sucedió a una mayoría monárquica. No olvidemos que la Asamblea elegida en 1870 estaba formada por una amplia mayoría monárquica. Debido a circunstancias que impidieron el establecimiento de la monarquía en 1795, la Tercera República pudo ser proclamada, con mayoría de voto. Este cambio radical en la opinión pública fue realizado a través de la escuela francesa gracias a la cohesión de un cuerpo de maestros, a la claridad de sus opciones ideológicas, a su espíritu militante⁵⁸ y a su certidumbre de que sólo la escuela puede permitir la igualdad y el acceso para los mejores a las más altas funciones, sea cual sea su origen social.

En los países árabes, los profesores no disfrutan ni de la misma "cohesión" ni de la misma formación. Con sus diversas

⁵⁸ J. Ozouf, y M. Ozouf, *La république des instituteurs*, Gallimard-Le Seuil, París, 1992; J. Ozouf, *Nous les maîtres d'écoles*, Folio-Histoire, París, 1993.

y a veces ambiguas orientaciones ideológicas, el cuerpo docente de primaria y de secundaria es capaz de lo mejor y de lo peor. Diversas tendencias lo fraccionan. La corriente que se siente respaldada por el poder puede imponer su política. Podrá tener éxito una reforma radical si los profesores se dan cuenta de que la nueva política educativa corresponde a unas decisiones claras, a una voluntad determinada del Estado, en los distintos niveles jerárquicos y sobre todo en el más elevado. El Estado asignará a la escuela la misión de contribuir de manera determinante a la modernización de la sociedad. En otros términos, deberá cumplir una misión política de la más alta importancia, utilizando aquí la palabra política en su sentido más noble. De ahí la imperiosa necesidad de que los Estados opten por una política de modernización a través de la enseñanza, que la proclamen con determinación y que la apliquen con gran vigilancia, vigor y sin la menor vacilación.

La reforma del sistema educativo tunecino, introducida con la ley del 28 de julio de 1991, fue concebida según las líneas que acaban de ser esbozadas.

Finalmente, si para el conjunto de los países árabes la política educativa es primordial, la política cultural no es menos importante. Necesitamos desarrollar nuestra cultura y, al mismo tiempo, abrirnos a las culturas de los demás. Es asunto de los intelectuales y de todos los creadores. Sin embargo, en la medida que en la mayoría de los países musulmanes el Estado controla casi totalmente los medios de comunicación, es necesario que se responsabilicen los gobiernos.

Hasta ahora, la historia del Islam ha sido ampliamente deformada en el sentido de la idealización y sacralización, y es-

te fenómeno tuvo efectos nefastos. Hoy, los “culebrones” televisivos, los programas de Ramadán de los medios audiovisuales que son generalmente del Estado, ahondan en esta “idealización-sacralización”, en vez de introducir una lectura crítica. Sin embargo, sabemos ahora que la política que consiste en hacer islamismo para ocupar el terreno de los islamistas siempre favoreció a estos últimos.

La política cultural debería ser orientada hacia la plena libertad de creación, el mayor estímulo posible a los creadores y la máxima apertura hacia la cultura universal.

CONCLUSIÓN

Hemos estudiado los versículos coránicos y los elementos de la *Sunna* del Profeta, que evidencian el hecho de que el Islam es una religión, no una política, una cuestión de conciencia y no de pertenencia, un acto de fe y no de fuerza.

Hemos relatado numerosos y fundamentales hechos históricos que muestran ampliamente que el imperio islámico, desde su fundador, Abu Bakr, hasta la abolición del califato por Ataturk en 1924, fue esencialmente una obra profana, no religiosa.

Hemos mencionado teorías desarrolladas por Kacem Amin, Tahar Haddad o Ali Abderrazak, quienes utilizaron ideas elaboradas por los mu'tazilíes, Averroes y los racionalistas. Estas teorías pueden permitir a los musulmanes de este nuevo milenio vivir en paz –paz de conciencia y paz social y política–, y en plena armonía con su religión y una modernidad completa y bien asumida.

El problema crucial y dramático para nuestras sociedades es que estos esquemas y estas teorías, en lugar de ser la base de

un consenso social y político, en lugar de ser objeto de una enseñanza metódica y de un discurso político coherente, son, desgraciadamente, atacados y no defendidos. Atacados por los integristas y no defendidos, ni por los gobernantes, en su mayoría demasiado frágiles y desprovistos de legitimidad democrática, ni por los intelectuales y los demócratas, privados de libertad de palabra y de acción. Resulta que tenemos a unos creyentes desamparados, a unos pueblos, después de su independencia, que siguen desorientados.

Los gobernantes que viven la modernidad y enseñan la tradición mantienen un equilibrio inestable, un sistema inviable. Introducen el problema en los genes de la sociedad. Las pocas mejoras económicas y sociales, cuando existen, son sólo calmantes que alargan el plazo sin extirpar el mal de raíz. Proporcionan, sin embargo, la posibilidad de cambiar de política para educar a la juventud en el espíritu de los nuevos tiempos. Mientras los gobernantes no la apliquen de verdad, el nuevo equilibrio no será instaurado. Estarán condenados a falsificar las elecciones, a amordazar a la oposición, a encarcelar a los descontentos y a torturar a los que se rebelen. Y los militantes pro-derechos humanos permanecerán desorientados, en las pocas circunstancias en que puedan hablar, entre la necesidad de denunciar el peligro que representan los integristas para el mañana y la necesaria denuncia de las violaciones de los derechos humanos de las que son víctimas hoy día estos integristas.

La paz y la concordia reinarán entre las personas y entre los pueblos cuando hayamos separado claramente la política y la religión y cuando enseñemos los fundamentos de esta separación a nuestros hijos.

*Este libro se terminó de imprimir
el 7 de diciembre de 2001,
en Granada.*