

**MAHOMA***Hartmut Bobzin*

Folio, Barcelona 190 pp. 2,88 €

Trad. de Juan Fernández- Mayoralas

**MAHOMA. BIOGRAFÍA DEL PROFETA***Karen Armstrong*

Tusquets, Barcelona 370 pp. 22 €

Trad. de Victoria Ordóñez

**MAHOMA***Juan Vernet*

Espasa Calpe, Madrid 192 pp. 17,90 €

---

## Mahoma y sus caricaturas

Lola Infante

1 octubre, 2006

La crisis de las caricaturas desencadenada en febrero de 2006 a raíz de la publicación por el diario danés *Jyllands-Posten* de una serie de doce caricaturas de Mahoma, profeta de una religión que profesan en la actualidad más de mil millones de personas, dejó un saldo de más de cien muertos y ochocientos heridos en manifestaciones callejeras y una acrecentada desconfianza mutua entre el islam y Occidente. No se trató solamente de la cuestión formal de si el islam admite o no la representación de la figura humana, incluida la de su Profeta, sino que se produjo un choque de imaginarios, un deseo de llamarse a agravio para exigir reparación y alimentar unas identidades colectivas con el ejercicio activo del antagonismo.

El islam no es tan iconoclasta como pretende su rama más rigorista, el wahhabismo, ideología de Estado en Arabia Saudí, que, exportado al Afganistán de los talibanes, acabó en la destrucción en febrero de 2001 de los Budas de Bamiyan del siglo II, unas maravillosas imágenes que habían respetado durante siglos los anteriores poderes musulmanes. Hay representaciones de figuras humanas en el castillo omeya de Qusayr Amra en el desierto jordano y en la propia Alhambra de

Granada. En el Bagdad del siglo X floreció la escuela miniaturista de al-Wasiti.

En la exposición «Occidente visto por Oriente», comisariada por Abdelwabab Meddeb, un tunecino radicado en París, que se exhibió en Barcelona en el otoño de 2005, pudieron contemplarse representaciones del propio Mahoma, de su nacimiento, de la anunciación que le hizo el ángel Gabriel, que ilustran la *Jami al-Tawarikh* (Historia Universal) de Rachid Ad-Din que se conserva en la Universidad de Edimburgo. Hay incluso representaciones que muestran juntos a Cristo y a Mahoma, quien, según cuenta el prestigioso arabista Juan Vernet en su biografía del profeta del islam, al entrar en la Kaaba tras su triunfo sobre los paganos de la Meca, mandó que se destruyeran los ídolos y que se borrarán las pinturas de los muros, «excepto la que se encuentra debajo de mis manos», una imagen de la Virgen María y el Niño Jesús.

Hay también un gran número de representaciones del viaje nocturno del Profeta iniciado en Jerusalén, narrado en el *Libro de la escala de Mahoma* que se tradujo al castellano en la corte de Alfonso X el Sabio<sup>1</sup>, atravesando las esferas del sol y de la luna por la Vía Láctea, vestido de verde, a lomos del blanco *Alboraque*, su alado corcel con cabeza de ángel, conversando con los otros profetas en un firmamento de extraordinario fulgor, hasta llegar a la presencia divina. Algunas lo presentan con el rostro velado, otras con un aura de deslumbrante esplendor. Son imágenes que replican la infinidad de poemas que narran el viaje celeste hasta que, al llegar a la presencia de Dios, el ángel Gabriel permanece atrás, «solitario como un ruiseñor que está separado de su rosa».

Pero, pese a que el Corán no prohíbe explícitamente la representación y a que hay infinidad de imágenes de Mahoma en el arte islámico, en el hadiz (dichos y hechos del Profeta) existe cierta iconofobia, reminiscencia de la prohibición mosaica. La incomodidad del islam con la imagen es la misma que se encuentra en la *República* de Platón al considerarla algo irrisorio, una imitación incompleta y mentirosa de la creación, que, según el hadiz, ahuyenta a los ángeles de las casas y por la que Dios pedirá cuentas el día del Juicio Final<sup>2</sup>. La incomodidad se ha transformado progresivamente en tabú en el ámbito árabe por influencia del wahhabismo y, en la actualidad, una personalidad destacada del islam europeo, como el polémico suizo de ascendencia egipcia Tariq Ramadan, nieto del fundador de los Hermanos Musulmanes, sostiene que representar a los profetas es blasfemo por el respeto que se les debe y por el peligro de idolatría.

La polémica de las caricaturas danesas no fue solamente una cuestión de imagen, sino, por un lado, del lugar central que ocupa la veneración a Mahoma en el mundo musulmán y, por otro, de la libertad de expresión sacralizada como garante de todas las demás. En la orilla norte del Mediterráneo, significados intelectuales europeos perdieron su sangre fría y se imaginaron librando una cruzada en nombre de la Ilustración contra el oscurantismo islámico, mientras que los países árabes desplegaron una ofensiva diplomática contra Europa, exigiéndola que actuara de policía religiosa, una faceta absolutamente inédita.

El fantasma del choque de civilizaciones profetizado hace una década por el politólogo norteamericano Samuel Huntington fue conjurado en un equilibrado ejercicio diplomático. Hubo una cumbre en Doha (Qatar), en la que participó el secretario general de la ONU, Kofi Annan, y los ministros de Asuntos Exteriores de los países impulsores de la Alianza de Civilizaciones (España y

Turquía), así como los de la Liga Árabe y la Organización de la Conferencia Islámica. El comunicado final de los reunidos en Doha lamentó «la ofensa al islam y la pérdida de vidas y daños a la propiedad». La Unión Europea, pese a que anteriormente Javier Solana había recorrido la región presentando excusas, no participó en la cumbre de Doha. Tal vez porque, en definitiva, Europa –al igual que la pacífica Dinamarca, que vio cómo se quemaba su bandera y se asaltaban sus sedes diplomáticas en varios países musulmanes– se sentía, y así lo dijo su primer ministro, Anders Fogh Rasmussen, «en una película equivocada».

Los observadores más perspicaces vieron en la controversia en torno a las caricaturas más manipulación política y maniobra de diversión que guerra de religión o choque de civilizaciones, una tesis avalada por la propia cronología de la crisis, que estalló en Siria a principios de febrero, país cuyo presidente acababa de ser implicado por las Naciones Unidas en el asesinato del político libanés Rafiq Hariri, cuatro meses después de la publicación de los dibujos en Dinamarca. Los disturbios continuaron en Palestina, donde el Fatah del fallecido Arafat acababa de ser desalojado del poder por el partido integrista Hamás, y en Irán, país en pleno duelo con Europa por su pretensión de fabricar el arma nuclear, donde la turba, significativamente, asaltó, además de la embajada de Dinamarca, la de Austria, sede de la Agencia Internacional de la Energía Atómica.

Los muertos se contaron por decenas en Pakistán, donde ardieron banderas norteamericanas en vísperas de la visita de George Bush al presidente Musharraf –a quien sus enemigos llaman *Busharraf*–, pese a que el Departamento de Estado había condenado por «muy ofensivas» las caricaturas. Se produjo una manipulación por parte de los poderes públicos, que en muchos casos quieren hacerse perdonar su colaboración con Occidente en la lucha antiterrorista, y de los propios grupúsculos de musulmanes europeos que, en su gira por Oriente para solicitar apoyo en su enfrentamiento con el gobierno de Dinamarca, incluyeron caricaturas de Mahoma, algunas de ellas fotomontajes absolutamente ajenos al asunto, mucho más ofensivas que las publicadas por el *Jyllands-Posten* y reproducidas después por varios periódicos europeos en solidaridad con su colega danés.

La virulencia de las reacciones a lo largo y ancho del mundo musulmán dejó atónitos a los occidentales, que comparaban estas manifestaciones de protesta por unas simples viñetas con la pasividad manifestada ante otra actualidad, aparentemente más hiriente, que por las mismas fechas desgranaban los titulares de prensa: la prisión iraquí de Abu Graib, con sus 14.767 detenidos, convertida en escuela de terrorismo; un plan americano-israelí para, en connivencia con Fatah, desestabilizar al reciente Gobierno palestino de Hamás y convocar nuevas elecciones; mil ahogados al hundirse un barco de peregrinos musulmanes en el mar Rojo; la compañía Dubai Ports World vendía su filial americana porque el creciente racismo antiárabe en Estados Unidos no consintió que controlara seis puertos estadounidenses; Israel hablaba de «poner a dieta, pero sin llegar a matar de hambre» a los palestinos, reteniendo los fondos de la recaudación aduanera palestina; el Departamento de Estado denunciaba torturas en Egipto, Jordania, Arabia y el propio Irak, además de la falta de libertad religiosa en Arabia; Europa se preocupaba por las sospechosas escalas de vuelos de la CIA en sus aeropuertos; Amnistía Internacional volvía a denunciar el limbo jurídico de Guantánamo...

El poeta palestino Mahmud Darwich consideró que «Mahoma con una bomba es insultante», en

referencia a una de las caricaturas, en la que, en su turbante, hay una mecha junto a la shahada, la profesión de fe islámica («Hay un solo Dios y Mahoma es su Profeta»). En otra, Mahoma aparece como san Pedro a la puerta del Paraíso deteniendo a los candidatos al martirio porque «se han agotado las vírgenes». Para muchos, las caricaturas danesas no son más que el último avatar de un estereotipo cristiano medieval de Mahoma como pseudoprofeta guerrero y sensual que prometía un paraíso que sólo era un burdel, representaciones muy bien estudiadas en dos recientes biografías de Mahoma publicadas en nuestro país, la de Karen Armstrong, y, sobre todo, la de Hartmut Bobzin, que se suman a las de William Montgomery Watt, Tor Andrae y Francesco Gabrieli, publicadas originalmente en España en los años sesenta.

Sin embargo, no ha faltado quien ha subrayado que en la bandera de Arabia Saudí, propagadora global de una versión ultralegalista del islam que ha engendrado el yihadismo, figura una cimitarra junto a la profesión de fe islámica. La biografía de Mahoma que ha publicado este año el eximio Juan Vernet (una reedición de la que apareció por primera vez en 1987), autor también de la primera traducción del Corán al castellano<sup>3</sup>, sigue escrupulosamente los datos del propio Corán y las fuentes canónicas musulmanas de la *Vida del Profeta: la Sira* de Ibn Hisham, probable refundición de la de Ibn Ishaq, la incluida en los *Anales* de Tabari, las *Campañas de Mahoma* redactada por al-Waqidi y las *Tabaqat* de Ibn Saad. Tras su lectura, es imposible concluir que no hay nada de verdad en el estereotipo cristiano medieval: guerras, matanzas, terror, exterminio, violaciones de prisioneras, afán de botín, asesinatos a traición, eliminación premeditada de los judíos de Medina...

«Ni en la Edad Media ni en la actualidad se ha tenido aquí una concepción adecuada de lo que era la antigua Arabia. Para comprender el aspecto "militar" del islam es preciso referirse a la cultura tribal de la antigua Arabia, cultura a la que Mahoma estuvo unido de por vida y que él en realidad sólo cambió en el sentido de que sustituyó la comunidad de linaje por la comunidad de credo [...] lo que no cambiaba el hecho fundamental de que esa nueva comunidad islámica se concebía además como una comunidad guerrera», escribe Bobzin en su biografía del Profeta. Mahoma es un profeta al estilo de los guerreros del Antiguo Testamento, como el rey David, «poderoso asesino de los enemigos de Dios», según Armstrong. Cuando, con su aquiescencia, todos los varones de la tribu judía de los Banu Quraiza, entre seiscientos y novecientos hombres, son degollados en el zoco de Medina y sus mujeres e hijos vendidos como esclavos, está aplicando el castigo que impone la propia ley de los vencidos, el *herem* del Deuteronomio, como oportunamente recuerda Vernet. El historiador tunecino Hichem Djait afirma en su libro *La grande discorde* que «la matanza fría y racional de los Banu Quraiza va a inaugurar una violencia de Estado y de guerra absolutamente inédita en Arabia [...] que va a llenar de estupor a los árabes [...]. Nace la impresión de una potencia profética insuperable [...]. La violencia conquistadora que iba a hacer de los árabes un gran pueblo imperial [...] era un rasgo esencial del Estado medinés»<sup>4</sup>.

La trayectoria vital de Mahoma es considerada en conjunto por los musulmanes como modélica y digna de ser imitada, y el propio Corán impone como regla de conducta seguir el ejemplo del Profeta. Hoy, en un marco de globalización y convivencia entre distintas civilizaciones, la figura histórica de Mahoma como profeta guerrero se contempla según las diferentes ideologías. Por un lado, hay sectores ilustrados bien ejemplificados en el prestigioso islamólogo tunecino Abdelmayid Charfi, implicado desde hace años en el diálogo islamo-cristiano, quien considera que, para su época,

Mahoma tenía valores humanistas, «aunque esto no les guste ni a los orientalistas ni a los integristas; sólo con mala fe puede negarse que sus *razzias* eran defensivas, cuestión de vida o muerte para la nueva religión. La imagen violenta viene de la época de las conquistas. Las primeras generaciones de musulmanes tenían la percepción de ser fieles a un profeta guerrero y le atribuyen muchos dichos en los que vence por el terror»<sup>5</sup>.

Frente a esta visión moderada, que enmarca la vida de Mahoma dentro de los valores de su tiempo, está la lectura esencialista y literalista de los integristas adeptos del islam militante. El famoso telepredicador de la cadena al-Yazira, el jeque Yusuf al-Qardawi, que es también presidente de la Asociación Europea para la Fatwa, considera que «algunos orientalistas dicen que Mahoma fue cruel con los judíos, pero así ha de ser la determinación; hoy igual que entonces venceremos pese a las trampas de los judíos y cruzados».

Es la misma percepción, explicitada por Jomeini en 1970<sup>6</sup>, de que el islam naciente fue víctima de un complot deliberado de los judíos de Medina, continuado no menos deliberadamente por el sionismo actual y el Occidente cristiano de las Cruzadas al que relevó el Occidente ateo de los colonizadores, que atacan conscientemente al islam porque saben que es la mejor muralla de las sociedades islámicas. William Montgomery Watt, autor de una reconocidísima biografía de Mahoma antes mencionada<sup>7</sup>, ya advertía en los años ochenta de que el islam, al haberse percibido desde la hégira del año 622 siempre enfrentado a un mundo hostil, ha erigido baluartes que, de no ser demolidos o rebajados, impedirán su normal interacción con el resto del mundo.

En cualquier caso, parece inevitable que, en el marco de la lucha desigual entre los palestinos y el Estado de Israel –allí donde el primero en manipular el imaginario religioso fue el nacionalismo sionista con la Tierra Prometida y la vuelta a Sión–, se reactualice el ejemplo profético y «Jaibar», nombre del oasis medinés donde fueron sojuzgados los judíos por Mahoma, se convierta en el grito de guerra de los jóvenes de la intifada. La actitud del Profeta con las tribus judías no impidió, sin embargo, que el judaísmo viviera una edad de oro en alAndalus, ni que los judíos expulsados por los Reyes Católicos encontraran refugio en el Imperio otomano.

Los expertos en ciencias de la religión rechazan, por tanto, los esencialismos ahistóricos y consideran absurdo, y terreno minado, discutir sobre si el islam es o no una religión de guerra, aunque sí que se ha estudiado el Corán y las interpretaciones que han ido dándosele a lo largo de la historia, puesto que, como muy bien dijo ya en los albores del islam el califa Ali, mártir del chiismo, «el Corán es silente, lo hablan los humanos», y en él, a lo largo de casi mil cuatrocientos años, en una geografía que se extiende desde Marruecos a Indonesia, han encontrado inspiración tanto los más excelsos místicos del islam, como los yihadistas de Ben Laden<sup>8</sup>. Los llamamientos a la paz y a la guerra coexisten en el Corán: la palabra «paz» aparece mencionada cuarenta y dos veces en el Corán; combatir con la guerra, cuarenta y nueve veces, de ellas nueve en imperativo, pero el Corán prohíbe también la agresión a la persona humana, que es «sagrada», ya que el hombre es «vicario de Dios en la tierra», mientras que otro versículo dice que «matar a un hombre es matar a la humanidad entera». Además, frente al principio masculino del guerrero, el concepto de entraña, compasión, misericordia, de la raíz trilítera *r-h-m*, aplicado a Dios, es omnipresente en el Corán.

Existe un consenso entre los islamólogos musulmanes más respetados en torno a un punto clave: no pueden hacerse lecturas selectivas de unos versículos en detrimento de otros, sino que ha de considerarse el Corán en su conjunto. Por esta razón, incluso los musulmanes más modernistas rechazaron la visión radical del sudanés Mahmud Taha, que proponía abolir todo el período medinés del Corán, los últimos diez años de la vida de Mahoma, consagrados a la construcción del Estado islámico, para conservar solamente el período anterior en la Meca, donde el mensaje es puramente espiritual y no hay incitación a la violencia. Taha, autor de *El segundomensaje del islam*, fue condenado por hereje y ejecutado en 1985 por Numeiri, siendo ministro de Justicia el fundamentalista Hasan Turabi. La universidad religiosa de El Azhar, la institución más prestigiosa del islam sunní, envió un mensaje de felicitación al Gobierno de Jartum<sup>9</sup>.

De esta lectura del conjunto coránico, el reformador punjabí Fazlur Rahman, que debió exiliarse tras haber sido condenado a muerte por los ulemas pakistaníes en los años sesenta, concluye que el islam es una religión de la potencia y la dignidad (*din al `izza wa-l-karama*) y que «es parte de la doctrina coránica que es inmadurez espiritual simplemente propagar el Mensaje, aguantar la frustración y no triunfar [...], por eso el Corán da preeminencia a los profetas activistas y guarda silencio sobre los sufrientes»<sup>10</sup>.

El tunecino Abdelmayid Charfi es de parecida opinión y considera que el Corán no enseña ni la violencia absoluta ni el pacifismo incondicional ante la agresión y el crimen: «Al revés, el Corán estima que el silencio frente a la agresión y el no castigo del agresor equivalen a animarle y conducen a la anarquía. Su mensaje fundamental es a nuestros ojos, y estamos plenamente convencidos, un mensaje de paz, pero poco importa nuestra lectura o una lectura opuesta; lo que cuenta es el uso que hacen los creyentes, que puede ir en un sentido u otro. La religión no es algo desencarnado. Hoy, las voces pacifistas son acusadas de derrotistas, de colusión con el enemigo, de conducir a la resignación»<sup>11</sup>.

El problema no radica solamente en las selectivas lecturas extremistas del Corán que hacen los radicales políticos, sino en la arcaica cosmovisión que transmiten los manuales religiosos de la mayor parte de los países islámicos, con la excepción de Túnez, donde fueron reformados en la década de los noventa<sup>12</sup>, y muy recientemente en Marruecos. Los textos escolares y los tratados jurídicos siguen glorificando la violencia utilizada en la expansión de la fe islámica. Generaciones de musulmanes son educados desde su más tierna infancia en el espíritu de que la fuerza utilizada en la propagación de la religión verdadera es legítima. Reprochar algo a los piadosos antepasados (*salaf*), dudar de la infalibilidad de las primeras generaciones que transmitieron el mensaje profético –el principio del salafismo– es impensable para el sistema de la ortodoxia, pese a que esas generaciones modélicas vivían en una Arabia que apenas estaba saliendo de un pasado bárbaro.

Este espinoso asunto de los manuales de enseñanza religiosa –complicado por el dogma del Corán como Palabra literal de Dios– fue suscitado por el ministro español de Asuntos Exteriores, Miguel Ángel Moratinos, en la cumbre de Doha antes mencionada. Las presiones estadounidenses en torno a esta cuestión ante varios gobiernos de Oriente Medio tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 trascendieron a las opiniones públicas y el tema llegó a debatirse en la cadena islamonacionalista al-Yazira, que incluso realizó sondeos en todo el mundo árabe, con una abrumadora

mayoría de encuestados favorables a la permanencia de los manuales tal como están. Otro arcaísmo que todavía pervive en el pensamiento religioso ortodoxo es asociar la victoria militar con la superioridad religiosa, y la derrota con el castigo divino: en los momentos fundacionales del islam, el imán Chafí llamaba «cobardes» a los vencidos. Desde esa mentalidad se entiende el impacto en el orgullo musulmán del colapso del Imperio otomano, la ocupación colonial y las sucesivas derrotas en Palestina, así como el sermón pronunciado por el líder del movimiento palestino Hamás en el exilio, Jáled Mishal, en la mezquita Murabit de Damasco, en plena crisis de las caricaturas, sólo días después de su victoria electoral, invitando a Europa a pedir perdón a la nación islámica «que mañana se sentará en el trono del mundo».

Este discurso se inscribe en una constelación de ideas que circula por el mundo árabe en torno al declive de Occidente del que habló Spengler y concluye que eso significa que los árabes y el islam están ascendiendo, recuperando el lugar preeminente que les corresponde en la historia, del que fueron desalojados por una Europa usurpadora. «Cuando esta autoimagen colisiona con la impotencia cotidiana árabo-musulmana, su retraso, frustración e insignificancia, entonces todo es posible: grandes ilusiones, masivos complejos de inferioridad, grandes engaños compensatorios, aventurerismo salvaje, irresponsabilidad política, violencia desesperada y, últimamente, terrorismo a gran escala», explica el filósofo sirio Sadiq Yalal al-Azm<sup>13</sup>.

Por otra parte, al igual que sucedió también en la cristiandad medieval y en toda sociedad dominada por lo sagrado, la violencia del poder se ha justificado históricamente en el islam con razones religiosas; la contraviolencia, también. La oposición fue, por tanto, siempre rebelión: «La multiplicación de revueltas armadas en las diversas regiones del Imperio musulmán se debe a que el islam político no ha admitido nunca la oposición como una dimensión normal de la vida política», afirma Abdelmayid Charfi. El trauma de la guerra civil que marcó con sangre el inicio del islam a la muerte del Profeta, la gran discordia (*fitna*), ha llevado a los ulemas a preferir, como Goethe, la injusticia al desorden, a servir a los poderes de turno, a legitimar –y esa actitud pervive en la actualidad– inicuas tiranías. Hoy, unos cuarenta ulemas saudíes especialmente diestros en informática entran en las páginas radicales de Internet –hay más de cuatro mil– para hacer desistir de su empeño a los jóvenes voluntarios que quieren buscar el martirio en Irak. El único argumento de peso que utilizan es que la guerra santa contra los infieles es menos importante que la obediencia a la autoridad.

Como máximo ejemplo de contraviolencia religiosa en época moderna cabe recordar que no ha habido nada más espectacular ni de mayor alcance simbólico en el mundo musulmán que la toma en 1979 del propio santuario de la Kaaba, el corazón palpitante del islam, por parte del grupo de rebeldes liderados por Yuhaiman el Oteibi, quien desde el púlpito de la Gran Mezquita desafió a la Casa de Saud, la élite tribal reinante, proclamando que había llegado el Mesías. El poder saudí, a raíz de esa rebelión armada, sofocada por comandos antiterroristas franceses tras una *fatwa* que legitimó la entrada de infieles en terreno sagrado, publicó su título religioso de «Custodio de los Dos Santos Lugares»: la Meca y Medina.

Contra toda esta serie de arcaísmos del islam oficial se han elevado las voces de una serie de pensadores cuyo propósito explícito es facilitar un *aggiornamento* del islam, convencidos de que no

hay nada que impida en el mundo musulmán una evolución hacia la modernidad occidental similar a la vivida en Europa. Sadiq Yalal al-Azm, propone un ejercicio edificante cuando compara el *Syllabus* de los errores modernos (eran ochenta) del papa Pío IX (encíclica *Quanta cura*, de 1864) con textos de Mustafá Chukri, líder del grupúsculo que asesinó al presidente egipcio Sadat: la misma denuncia del liberalismo, materialismo, ateísmo, libertinaje, de la separación entre iglesia y Estado, de la soberanía del pueblo<sup>14</sup>.

El principal intento de adecuar el islam al mundo moderno, el de los reformadores salafíes del siglo XIX, Yamal ad-Din al-Afgani y Muhammad Abdu, que pretendieron adoptar la ciencia occidental, clara y categóricamente distinta de los valores occidentales, fracasó porque no tocó el núcleo duro de la religión. Estos modernistas basaron su reforma en eliminar del islam, «religión de la razón», añadidos populares milagreros que le habían hecho perder «la pureza original». El historiador tunecino Hichem Djait explica, en *La crisis de la cultura islámica*, que los reformistas se equivocaron al no darse cuenta de que el desafío planteado al islam por la moderna civilización occidental no era de orden religioso ni la respuesta que le dieron, volviendo a la vía de los piadosos antepasados, convincente. «La modernidad europea sólo es comparable a la revolución neolítica [...]. Los árabes no somos conscientes de la existencia de Otros no occidentales. Occidente es nuestra única figura de alteridad y nos concebimos como el Otro de Occidente, su competidor, lo que constituye un grave error, y cuando se trata de pretensión de igualdad, un error mayor [...]. Un siglo después seguimos con la misma obsesión, con la vulgata salafista, con la creencia en la excelencia del islam y su validez en todo tiempo y lugar [...]. Veo narcisismo y autodepreciación: no sólo los musulmanes estaban retrasados respecto a Europa. No repetamos el error con la democracia: lo raro es la especificidad democrática occidental, una conquista universalizable, aunque el proceso será lento», insiste Hichem Djait<sup>15</sup>.

¿Cien años para nada? Aun con excomuniones y dificultades, está creándose una cultura. Lo demuestra, *sensu contrario*, una tesis doctoral aprobada *cum laude* en la Universidad Islámica Ibn Saud de Medina el año 2003, que trataba sobre un listado de más de doscientos intelectuales herejes, toda la fina flor que, pese a viento y marea, ha producido pensamiento y literatura en árabe en el último siglo. El egipcio Nasr Hamed Abu Zaid, el argelino Mohamed Arkun o el chiita iraní Abdel Karim Shorush –todos ellos residentes en Europa– están realizando un gran trabajo de relectura de la tradición religiosa para adecuarla a la modernidad y sacarla de su rigidez e inmovilismo, en un intento de establecer un vínculo entre la creatividad de la edad de oro medieval y el humanismo de la «edad liberal» contemporánea, aunque son conscientes de que sólo con cambiar el pensamiento religioso no se resolverían los otros muchos problemas que padece el mundo árabe.

Existe cierto consenso entre los especialistas europeos en torno a la idea de que es en el sufismo, el misticismo islámico de tradición milenaria, donde se encuentran las claves de una religiosidad del fuero interno, de una espiritualidad ecuménica compatible con la diversidad de creencias y el laicismo del mundo moderno, una religiosidad del individuo y no de ulemas, sin confusión entre religión, ley y Estado. Ese misticismo ha sido la práctica religiosa mayoritaria entre los pueblos del islam a lo largo de la historia, aunque periódicamente haya sido combatida por movimientos puritanos surgidos para devolver al islam la pureza original de su estricto monoteísmo.

El mayor místico del islam, el murciano Ibn Arabí, fue quien desarrolló plenamente la visión de Mahoma como Hombre Perfecto. Su migración, o hégira, de la Meca a Medina, huyendo de la persecución sufrida por la nueva religión, se convirtió en el prototipo de la vía mística, del viaje cuyo punto de partida y destino son la patria original, del alma que parte de Dios y vuelve a Dios<sup>16</sup>. El islam de las cofradías sufíes, hecho de sentimiento religioso y vivencia espiritual, está siendo marginado progresivamente en beneficio de una religiosidad de ulemas-letrados, de ciudades, de doctrina y ley. Por horrorizada sospechosa de culto idolátrico, lo primero que hicieron los wahhabíes al conquistar Medina fue retirar la ornamentación de la tumba de Mahoma, destruir la de su esposa Jadiya y la de algunos compañeros en la Meca, prohibir la «Guía de gracias», colección sufí de oraciones al Profeta del místico al-Gazuli, y el panegírico al Profeta, la *Burda* de al-Busiri, poema que se recita en fiestas y entierros<sup>17</sup>.

Un resultado de la expansión del wahhabismo gracias a los petrodólares a partir de la década de los setenta, fundido ya con el salafismo y el islam político de los Hermanos Musulmanes egipcios, y difundido en la actualidad a través de cadenas panárabes, como la generalista al-Yazira o la religiosa Iqraa, que tienen una audiencia amplísima, ha sido el progresivo declive de ese islam místico popular, de culto a los santos y creencia en los milagros, en el que la devoción a Mahoma, enviado como «misericordia para los mundos», nube dispensadora de lluvia sobre campos sedientos, intercesor en el día del Juicio, transmisor de *baraka*, asceta ideal y amante puro de Dios, ocupa un lugar central, siendo incontables las narraciones que hablan de su bondad, de su viaje celeste, de su proximidad a Cristo, sello de la santidad para los sufíes.

El islamólogo tunecino H'mida Ennaïfer advertía en un simposio teológico celebrado en Roma en marzo de 1997<sup>18</sup>: «El islam debe reconciliarse con su tradición espiritual. Toda búsqueda de Dios en el mundo contemporáneo inevitablemente traerá a colación la trágica cuestión que la teología musulmana, sunní en particular, resolvió hace siglos al considerar que una espiritualidad viva sólo puede ser fuente de sedición o de herejía. Así, desde la ejecución de Hallaj (místico sufí) en Bagdad en 922<sup>19</sup>, el islam sunní inspirado en el pensamiento teológicojurídico vive una amputación. El reformismo musulmán no hizo más que perseverar en ese camino, preparando el camino al fundamentalismo con su lucha contra las "innovaciones condenables" de las cofradías».

Todo este complejísimo debate en torno a su religión y su Profeta que viven las sociedades árabo-musulmanas transcurre en paralelo a una secularización y occidentalización crecientes en todos los ámbitos, salvo la religión y, tal vez, la familia. Pero los sistemas religiosos permanecen vivos, referencia en la construcción de identidades, incluso cuando la creencia se disipa. Por eso, Jomeini, después del triunfo de la revolución islámica en Irán, hablaba de «mantener las apariencias del islam», mientras que Sayyed Hossein Nasr proponía «la islamización del conocimiento», puro revestimiento cosmético del conocimiento científico.

Europa ha de tener en cuenta que el islam no es monolítico, sino que presenta múltiples semblantes y expresiones a veces contradictorias, y sacar las conclusiones pertinentes de la proximidad, mostrada en la crisis de las caricaturas, existente en el islam entre hombres de Estado y hombres de religión a fin de no tomar por choque de civilizaciones lo que no son más que cálculos propios de la política o las relaciones internacionales. Y prestar atención al angustiado interrogante que se plantea Hichem

Djait, al constatar que la Europa romana no se resignó nunca a la travesía del desierto bárbara y que el integrismo, incapaz de otra cosa que estallidos y sacrificios, no podrá reconstruir la ciudad islámica que no conoce: «Es legítimo preguntarse si los árabes serían algo sin el islam».

---

1. *Libro de la escala de Mahoma*, trad. de José Luis Oliver, Madrid, Siruela, 1996.
2. Abdelwahhab Meddeb, *Occident vist desd'Orient*, Barcelona, Centre de Cultura Contemporània, 2005.
3. Barcelona, Planeta, 1963. Véase también su libro *Los orígenes del islam*, Madrid, Alba, 2005. Julio Cortés publicó años después otra traducción del Corán: *El Corán*, Barcelona, Herder, 1986.
4. Hichem Djait, *La grande discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, París, Gallimard, 1990.
5. Abdelmayid Charfi, *L'islam entre le message et l'histoire*, París, Albin Michel, 2004.
6. *Pour un gouvernement islamique*, París, Fayolle, 1979.
7. *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Barcelona, Labor, 1967. La edición contaba con un prefacio de Juan Vernet.
8. Nasr Hamid Abu Zayd, «Rethinking the Qur'an: towards a Humanistic Hermeneutics», *Islamochristiana*, n.º 30 (2004), pp. 25-45.
9. Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987.
10. *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
11. Abdelmayid Charfi, *L'islam face à la violence, au terrorisme et à la guerre*, *Realités*, n.º 926, 26 de septiembre de 2003. Puede consultarse el texto completo en <http://www.plmonline.info/id320.html>.
12. Era entonces ministro de Educación Mohamed Charfi, autor de *Islam y libertad. El malentendido histórico*, trad. de Daniele Grammatico y Rosa María Tejero, Granada, Almed, 2001.
13. «Islam, Terrorism and the West», *Journal of Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 25, n.º 1 (2005), pp. 6-15.
14. «Islamic Fundamentalism Reconsidered», *Journal of Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 13, n. os 1 y 2 (1993), pp. 93-121, y vol. 14, n.º 1 (1994), pp. 73-98.
15. Hichem Djait, *La crise de la culture islamique*, París, Fayard, 2004.
16. Annemarie Schimmel, *Las dimensiones místicas del islam*, trad. de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2002.
17. «Al-Wahhâbiyya», *Études Arabes*, n.º 82, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma, 1992.
18. *Islamochristiana*, n.º 23 (1997).

<sup>19</sup>. Louis Massignon, *La pasión de Hallaj: mártir místico del islam*, Barcelona, Paidós, 1999.