

IBN WARRAQ

POR QUÉ NO SOY MUSULMÁN

Traducción de Susana Rodríguez-Vida

Ediciones del bronce

Título original: *Whylam not a muslim*

© Prometheus Books Publishers, 1995 © por la traducción, Susana Rodríguez-Vida, 2003 Primera edición en esta colección: septiembre de 2003

Ediciones del Bronce, 2003
Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

Depósito legal: B. 31.182-2003
ISBN 84-8453-146-5
Composición: Tallers Gràfics Alemany, S. L.
Impresión: Hurope, S. L.
Encuademación: Encuademaciones Roma, S. L.
Printed in Spain - Impreso en España

© Editorial Planeta, S. A., 2003
Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España) Este libro no podrá ser reproducido, ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor. Todos los derechos reservados.

índice

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| Prólogo a esta edición | 13 |
| Advertencia | 29 |
| Introducción | 33 |
| 1. El asunto Rushdie | 37 |
| 2. Mahoma y su mensaje | 83 |
| 3. El Corán | 109 |
| 4. La naturaleza totalitaria del islamismo | 153 |
| 5. ¿Es compatible el islamismo con la democracia y los derechos humanos? | 165 |
| 6. Imperialismo árabe, colonialismo islámico | 203 |
| 7. La conquista árabe y la posición de los no musulmanes | 227 |
| 8. Las mujeres y el islamismo | 265 |
| 9. Juicio final sobre Mahoma | 319 |
| <i>Agradecimientos</i> | 329 |
| <i>Glosario</i> | 331 |
| <i>Abreviaturas de enciclopedias y publicaciones</i> | 333 |
| <i>Notas</i> | 335 |
| <i>Bibliografía</i> | 349 |

*A mi madre, mi esposa, mi hermana
y mis hijas,
que lograron salir adelante pese al
fascismo religioso*

Las principales víctimas del islamismo son los propios musulmanes. Mis viajes por Oriente me han llevado a observar en muchas ocasiones que el fanatismo proviene de un reducido número de hombres peligrosos que imponen a los otros la práctica religiosa por obra del terror. El mejor servicio que podemos prestar a los musulmanes es liberarlos de su religión.

E. RENÁN

Prólogo a esta edición

La causa primordial del terrorismo islámico reside en la política exterior de Bin Laden. La causa primordial del fundamentalismo islámico reside en el propio islamismo.

La pobreza no es la causa primordial del fundamentalismo islámico.¹ Las investigaciones de sociólogos como el egipcio Saad Eddin Ibrahim y del economista Galal A. Amin, así como las observaciones de periodistas como el palestino Kahild M. Amayreh y del líder político argelino Sad Saadi, llegan a la misma conclusión: que el moderno islamismo lo constituyen hombres jóvenes de clase media o alta, profundamente motivados, con buenas posibilidades de ascenso social e instruidos, a menudo diplomados en ciencias o ingeniería.

Los propios islamistas rara vez hablan de la pobreza. Como declaró el *ayatollah* Jomeini: «No hemos hecho una revolución para bajar el precio del melón.» Los islamistas necesitan dinero para comprar armas, no para adquirir casas más grandes. La riqueza es un medio, no un fin.

Tampoco es la existencia de Israel la causa del terrorismo islámico. Bien lo dijo Benjamín Netanyahu: «Los soldados del islamismo militante no odian a Occidente por culpa de Israel: odian a Israel por culpa de Occidente.»² Christopher Hitchens escribía en *The Nation* en septiembre de 2001: «¿Puede alguien creer que una retirada israelí de Gaza habría evitado la matanza de Manhattan? Habría que padecer de cretinismo moral

1 Sobre la pobreza y el islamismo militante véase el artículo de Daniel Pipes «God and Mammón: Does Poverty Cause Militant Islam» [Dios y Mamón: la pobreza como causa del islamismo militante], en *National Interest*, invierno de 2002.

2 B. Netanyahu, «Today, We are all Americans» [Hoy somos todos norteamericanos] en *New York Post*, 21 de septiembre de 2001.

para hacer tal afirmación. Los dirigentes de la nueva *jihad* han dejado perfectamente en claro que su lucha es con el judaísmo y el laicismo por una cuestión de principios, no con el sionismo (o no sólo con él).»

Wagdi Ghuniem, un sacerdote egipcio y militante islámico, lo confirma cuando declara: «Supongamos que los judíos dijeran: "[Musulmanes], podéis quedaros con Palestina." ¿Nos parecería bien? ¿Lo aceptaríamos? ¡No! Es un problema de creencias, no de territorios.»³

Tampoco reside la causa en la política exterior estadounidense, ya que la política sostenida con los árabes y musulmanes ha sido básicamente de acuerdos, no de antagonismo. Durante la guerra fría, Estados Unidos apoyó siempre a los árabes contra los comunistas. Las recientes actuaciones militares de Estados Unidos apoyó siempre a los árabes contra los comunistas. Las recientes actúa en Oriente Medio han sido principalmente a favor de los musulmanes, no contra ellos. Protegieron a Arabia Saudí y Kuwait de Iraq, a Afganistán de los soviéticos, a Bosnia y Kosovo de Yugoslavia, y a Somalia del dictador militar Muhammad Farah Aidid.

¿Y qué tiene que ver la política exterior estadounidense con el asesinato de ciento cincuenta mil argelinos a manos de fanáticos islamistas? Sí, desde 1992 los islamistas han asesinado brutalmente a ciento cincuenta mil argelinos, es decir, quince mil personas por año en los últimos diez años. Esto equivale a cinco destrucciones como la de las Torres Gemelas por año, o a una cada dos meses y medio a lo largo de diez años. Cuando escribí este libro hace diez años, las principales víctimas del fundamentalismo islámico eran musulmanes, hombres, mujeres, niños, escritores, intelectuales y periodistas musulmanes.

La causa principal del fundamentalismo islámico es el propio islamismo. ¿Qué tiene que ver la política exterior estadounidense con la lapidación a muerte de una mujer por adulterio en Nigeria? Sólo tiene que ver con el islamismo y la ley islámica. La teoría y la práctica de *la jihad*—la política exterior de Bin Laden— no se tramaron en el Pentágono: derivan directamente del Corán y la *hadith*, la tradición islámica. Pero a los liberales y los humanistas occidentales les cuesta aceptar esto. El problema con

3 Steve Emerson, «International Terrorism and Immigration Policy» [Terrorismo internacional y política de inmigración], testimonio presentado el 25 de enero de 2000 ante la Cámara de EE. UU. del Comité Judicial de Diputados sobre Inmigración y Reclamos.

los liberales y humanistas occidentales es que son amables, patológica y mortalmente amables. Creen que todo el mundo piensa como ellos, que todo el mundo —incluidos los fundamentalistas islámicos— desea las mismas cosas, tiene los mismos objetivos en la vida. Para los humanistas, los terroristas no son más que ángeles desilusionados, frustrados por el Gran Anarquista que es Estados Unidos. Los humanistas son tan amables que incluso invitan a terroristas a hablar en sus ciclos de conferencias. Y no estoy exagerando: hablo literalmente. En el congreso humanista celebrado en México en 1996, el primero en que me invitaban a participar, había varios oradores que representaban al grupo iraní de los *mujahaddin*, un grupo al que este último año han incluido en la lista del presidente Bush de grupos terroristas. En febrero de 2003 se ofrecieron voluntariamente para ser guardaespaldas de Saddam Hussein. En el congreso humanista celebrado en Holanda en julio de 2002, uno de los principales oradores, quien ya contaba en su haber con un premio humanista, fue Abdullah an Naim, un personaje carismático con gran poder de convicción que no podrá disimular por mucho tiempo su verdadera filosofía: *sharía*, *sharía* y más *sharia*.

Los liberales occidentales suelen buscar explicaciones externas —es decir, externas a los individuos y sus creencias— para toda conducta que no alcanzan a comprender. La conducta de Hitler no puede achacarse al Tratado de Versalles o a la situación económica de los años veinte o treinta: no hay más justificación para ella que la maldad. Asimismo, los fundamentalistas islámicos son utopistas visionarios que quieren reemplazar las democracias liberales de estilo occidental por una teocracia islámica, un sistema fascista de pensamiento que pretende controlar todas las conductas de los individuos. Como dijo Joseph Conrad: «Los visionarios consiguen que el mal perdure en la tierra. Sus utopías hacen que la gran masa de mentes mediocres encuentre desagradable la realidad y sienta desprecio por el pensamiento laico que busca el desarrollo humano.»⁴

Es increíble la cantidad de gente que ha escrito sobre los hechos del 11 de septiembre sin la más mínima mención del islamismo. Para entender

4 J. Conrad, *Under Western Eyes*, [*Bajo la mirada de Occidente*], Harmondsworth, Penguin Books, 1957, p. 85.

las motivaciones de los islamistas y entender el 11 de septiembre debemos considerar seriamente lo que ellos mismos dicen. Las cuatro grandes influencias que colaboraron en el surgimiento moderno del islamismo militante han sido el egipcio Hasan al Banna, el fundador de los Hermanos Musulmanes, Sayyid Qutb, el indopakistaní Maududi y el *ayatollah* Jomeini. Los cuatro repiten el mismo mensaje, basado en escritores clásicos como Ibn Taymiyyah y, en última instancia, en el Corán y la *hadith*: Dios ha impuesto a todos los musulmanes el deber de combatir a los no musulmanes —en el sentido literal— hasta que la ley humana acabe reemplazada por la ley de Dios, la *sharía*, y el islamismo haya conquistado el mundo entero. He aquí las palabras del propio Maududi:

En realidad el islamismo es una ideología y un plan revolucionarios que tienen por fin alterar el orden social del mundo entero y establecer uno nuevo que obedezca a los principios e ideales propios. «Musulmán» es el nombre de este Partido Revolucionario Internacional organizado por el islamismo para llevar a cabo su programa revolucionario. Y la *jihad* es la lucha revolucionaria y el principal empeño del Partido Islámico para conseguir este objetivo.⁵

El islamismo quiere destruir todos los Estados y todos los gobiernos de la faz de la Tierra que se opongan a la ideología y el programa del islamismo, sea cual sea el país o nación que gobiernen. El propósito del islamismo es fundar un Estado basado en su ideología y su programa, sea cual sea la nación que asuma el papel de transmitir las normas islámicas y sea cual sea el gobierno que resulte destruido durante el establecimiento de un Estado ideológicamente islámico.

Y he aquí las palabras de Jomeini:

El islamismo obliga a todos los adultos varones, con la única excepción de los discapacitados, a prepararse para la conquista de [otros] países a fin de que el mandato islámico se obedezca en todos los países del mundo.

5 Sayeed Abdul A'la Maududi, *Jihad in Islam [La jihad en el Islam]*, Lahore, Pakistán, 20017, P- 8-

6 *Ibid.*, p. 9.

Quienes estudien la guerra santa islámica comprenderán por qué el islamismo quiere conquistar el mundo entero. [...] Quienes no saben nada del islamismo creen que el islamismo es contrario a la guerra. Éstos [que afirman tal cosa] son estúpidos. El islamismo dice: Matad a todos los no creyentes tal como ellos os matarían a todos vosotros. ¿Acaso significa esto que los musulmanes deben cruzarse de brazos hasta que los devoren [los no creyentes]? El islamismo dice: Matadlos [a los no musulmanes], pasadlos a cuchillo y dispersad [sus ejércitos]. ¿Significa esto que hemos de cruzarnos de brazos hasta que [los no musulmanes] nos derroten? El islamismo dice: Matad por Alá a todos los que puedan querer mataros. ¿Significa esto que debemos rendirnos al enemigo? El islamismo dice: Todo lo bueno que existe es gracias a la espada y por la amenaza de la espada. ¡Sólo con la espada se puede conseguir la obediencia de la gente! La espada es la llave del Paraíso, que sólo los guerreros santos pueden abrir. Hay otros cientos de salmos [coránicos] y *hadith* [dichos del profeta] que instan a los musulmanes a estimar la guerra y a combatir. ¿Significa esto que el islamismo es una religión que impide que los hombres libren una guerra? Escupo sobre todos los imbéciles que proclaman tal cosa.⁷

Cuando le preguntaron a un superviviente del Holocausto qué había aprendido de la experiencia vivida en Alemania en los años cuarenta, respondió: «Que si alguien nos dice que quiere matarnos, tenemos que creerle.»⁸ Por desgracia, aun después de los hechos del 11 de septiembre, los humanistas todavía tienen que aprender esta lección. A juicio de Howard Jacobson, los humanistas están inmersos en el hedor del odio que sienten por sí mismos, o más bien ahogados por éste. Para decirlo con sus propias palabras:

Es absolutamente indignante que se dé como causa la culpa y se esperen nuevas atrocidades —«¿Qué otra cosa pueden hacer los descontentos sino matar?», etc.—, como si el descontento fuera un detonante automático, como

7 Citado por Amir Taheri, *Holy Tenor*, Londres, 1987, pp. 226-227.

8 Citado por Eliot A. Cohén, «World War IV. Let's Call This Conflict What It Is» [La cuarta guerra mundial. Llamemos a este conflicto por su nombre], en *Opinion Journal* (www.opinionjournal.com) del 20 de noviembre de 2001.

si Caín fuera una creación de la voluntad de Abel. Indigna su odio, indigna su fariseísmo, que permiten que otros paguen el precio del odio que sienten por sí mismos. Indigna su ignorancia, porque ahora sabemos cómo actúa el *Selbsthass*, que sólo sirve para que quienes nos odian nos odien aún más, ya que reforzamos su convicción de que merecemos ese odio. Aquí reside nuestra decadencia: no en los *níghtdubs* ni en el sexo ni en las drogas, sino en nuestra incapacidad para creer que nos han agraviado; en una palabra, en nuestra falta de autoestima.⁹

La autocritica es uno de los grandes valores de la civilización occidental. El odio por sí mismo de la época moderna es una de sus grandes debilidades.

¿Es posible una Reforma islámica?

i. Dado que en el islamismo no existe un papa ni, en principio, ningún clero organizado, ¿cómo podría saberse que ha habido una Reforma islámica? Cualquier reforma impulsada por una persona significaría la decadencia de otra. Mi análisis tomará como punto de referencia la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada en 1948, no aceptada aún por muchos musulmanes. De hecho, en 1981 se reunieron varios países islámicos y proclamaron su propia Declaración Universal Islámica de los Derechos Humanos, en la que se niegan las libertades individuales. Lo que horrorizaba sobre todo a los musulmanes era el artículo 18 de la Declaración, que garantiza el derecho a cambiar de religión. Creo que quienes realmente aceptan la Declaración de las Naciones Unidas estarían de acuerdo en que ha ocurrido de facto una reforma en algún país islámico, como por ejemplo Pakistán o Egipto, si comprobaran que se respetan sus principales artículos, en especial en lo que se refiere a los derechos de las mujeres y los no musulmanes, y a la libertad de pensamiento, de conciencia, de expresión y de profesión religiosa, incluyendo el derecho a cambiar de religión y a no creer en ninguna deidad; si ninguna persona sufriera castigos crueles, como la mutilación por robo o la

9 *Guardian*, 19 de octubre de 2002.

lapidación a muerte por adulterio; si fuera posible comprar libremente ejemplares de *Los versos satánicos* de Salman Rushdie o de *Por qué no soy musulmán* de Ibn Warraq.

2. Si el objetivo son los derechos humanos, el debate sobre estos derechos debería abandonar por completo la esfera religiosa, en lugar de pretender que el verdadero islamismo es compatible con la Declaración de Derechos Humanos, lo cual conduce a un pensamiento insincero y a una falsa reinterpretación del Corán.

Pero ¿qué probabilidad hay de que en las sociedades islámicas del presente tenga lugar tal reforma? ¿Puede el islamismo instituir semejantes reformas y continuar siendo islamismo? En mi opinión, hay musulmanes liberales equivocados que quieren repicar y estar en la procesión. Estos liberales suelen argüir que el «verdadero» islamismo es compatible con los Derechos Humanos, que el «verdadero» islamismo es feminista, que el «verdadero» islamismo es igualitario, que el «verdadero» islamismo tolera otras religiones y creencias, y así sucesivamente. A continuación proceden a reinterpretar «libremente» los versos embarazosos, intolerantes, belicosos y misóginos del Corán. Pero la honestidad intelectual no permite aceptar tales manipulaciones del texto sagrado; pues, si bien ésta da lugar tal vez a ciertas reinterpretaciones, no es infinitamente elástico.

Si esta manipulación constituye una táctica para enfrentarse a los fundamentalistas, es una táctica inútil, ya que ello significa luchar con las armas de los fanáticos. Por cada texto que los musulmanes liberales esgriman, los *mullan* aducirán docenas de ejemplos contrarios mucho más legítimos desde el punto de vista exegético, filológico e histórico. Es imposible lograr una reforma procediendo de este modo: por muchas sutilezas mentales a que recurran los reformistas liberales, no pueden escapar al hecho de que el islamismo ortodoxo es incompatible con los derechos humanos.

Existen musulmanes moderados, pero el propio islamismo no es moderado: es una ideología fascista. En realidad no hay diferencia alguna entre el islamismo y el fundamentalismo islámico; a lo sumo hay una diferencia cuantitativa, pero no cualitativa. Todos los principios del fundamentalismo islámico están tomados del Corán, la *sunna*, la *hadith*: el fundamentalismo islámico es una ideología totalitaria que los juristas

musulmanes han elaborado basándose en los textos fundamentales y definitivos del islamismo.

3. La única solución es que el debate sobre los derechos humanos no se lleve a cabo en la esfera religiosa sino en el ámbito del Estado civil; en otras palabras, que se separe la religión del Estado y se promueva un Estado laico en que el islamismo quede relegado a la esfera personal, donde pueda seguir ofreciendo consuelo y un propósito a millones de individuos. No obstante, querría señalar que, a mi juicio, se equivocan quienes piensan que separando la religión del Estado se evitaría un enfrentamiento con el islamismo. No hay duda de que un líder fuerte como Bourguiba o Kemal Atatürk podría imponer tal separación, pero antes o después habría que fundamentar esa separación, y ello implicaría rechazar tanto explícita como implícitamente los principios centrales de la *sharia* o ley islámica. ¿Cómo justificar, si no, tal separación, si se cree que el islamismo es una religión tan perfecta que brinda respuesta a la mayoría de los problemas mundanos? Y, si bien es cierto que el islamismo no ofrece soluciones a «todos» los problemas, ¿por qué no mantener la ley islámica en aquellas áreas donde sí las ofrece, como por ejemplo la lapidación por adulterio?

En suma, en algún momento alguien tendrá que decir que tales castigos son bárbaros e incompatibles con los derechos humanos. Llegará un momento en que alguien se verá obligado a declarar que las exigencias de la razón y de la humanidad están por encima de los dictados de la revelación.

¿Es posible que las sociedades islámicas se vuelvan laicas?

Sí, son muchas las razones que hacen pensar que tal cosa es posible, que nos permiten ser optimistas. Pero, por desgracia, hay también razones para ser pesimistas. Veamos primero las razones para ser optimistas.

1. Tras los hechos del 11 de septiembre, no ha habido periodista que no se apresurara a señalar que en el islamismo no hay separación entre la mezquita y el Estado. Lo cierto es que en el árabe clásico no existen parejas de palabras correspondientes a *laico* y *eclesiástico*, *espiritual* y *temporal*, *seglary religioso*. Pero lo que estos periodistas omiten añadir es que la ausencia de una doctrina de separación entre la mezquita y el Estado no

significa que la historia islámica sea una sucesión de inexorables teocracias musulmanas. Por el contrario, tal como Cari Brown ha demostrado recientemente, la historia musulmana se ha caracterizado por una separación de facto entre el Estado y la comunidad religiosa.¹⁰ El gobierno se efectuaba principalmente mediante decretos, que más tarde recibían la sanción religiosa de los juristas.

2. Muchos de los modernos dirigentes de los países de cultura islámica son laicos en su modo de enfocar los problemas de las modernas sociedades industrializadas. Entre ellos podemos citar a Muhammad Ali Jinnah en Pakistán, a Nasser en Egipto, a Sukarno en Indonesia, a Habib Bourguiba en Túnez, al sultán Muhammad V en Marruecos, y al sha Reza Pahlevi y su hijo el sha Muhammad Reza Pahlevi, así como a Muhammad Musaddiq en Irán. Habib Bourguiba, por ejemplo, promovió una reforma legal radical en agosto de 1956, apenas cinco meses después de la independencia de Túnez, que declaraba ilegal la poligamia y dejaba las sentencias de divorcio en manos del tribunal de justicia, anulando así el derecho exclusivo de los hombres a divorciarse de su esposa. A pesar de que catorce expertos religiosos tunecinos dictaron una *fatwa* en contra de la nueva ley, la reforma fue recibida con entusiasmo por los modernistas y prácticamente no halló oposición. Bourguiba se había enfrentado a la clase religiosa oficial musulmana, y había vencido. A ello siguió la modernización y laicización de la educación, lo cual implicó entre otras cosas que la venerable Universidad de la Mezquita de Zaytuna descendiera de posición para pasar a ser una simple facultad de estudios religiosos dentro de la Universidad de Túnez.¹¹ Por desgracia, la corrupción, el nepotismo, la incompetencia, el afán de complacer a los *mulkh* y el oscurantismo de los religiosos llevaron a una creciente influencia de los fundamentalistas islámicos, los cuales, comprendiendo que había llegado su hora, exigieron cada vez una mayor injerencia del islamismo en la vida pública.

3. Otras indicaciones de que las sociedades islámicas pueden laicizarse provienen, aunque parezca mentira, de la República Islámica de Irán.

10 L. Cari Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics [La religión y el Estado: la concepción musulmana de la política]*, Columbia University Press, Nueva York, 2000.

11 *Ibid.*, pp. 120-121.

Irán ha adoptado muchas instituciones de las democracias occidentales que, tanto desde el punto de vista histórico como doctrinal, están muy alejadas del islamismo; instituciones tales como las elecciones populares, una asamblea constituyente, un parlamento e incluso una constitución inspirada en la Constitución francesa de 1958. Por último, en el presente los estudiantes de Irán exigen una república laica, y los dirigentes occidentales deberían prestarles apoyo.

4. Kanan Makiya, el disidente iraquí, ha redactado para Iraq una constitución enteramente laica que propugna la separación de la religión y el Estado como un principio fundamental.

Y he aquí las razones para ser pesimistas:

1. Con la única excepción relativa de Turquía, en el mundo islámico no hay una sola democracia estable. No es de sorprender que los musulmanes que viven en regímenes opresivos busquen el apoyo de los islamistas, tanto moral como económico.

2. Como bien señala el informe de 2003 de la Comisión de Observación por los Derechos Humanos, la situación en Oriente Medio es desalentadora. Una de sus conclusiones dice: «Las instituciones independientes de la sociedad civil eran frágiles o inexistentes en la mayoría de los países. Por toda la región, los partidos políticos, las organizaciones de derechos humanos y otras entidades sufrieron ataques por parte del Estado, o bien se obstaculizó su funcionamiento porque las leyes no permitían que existieran legalmente. En países como Irán y Arabia Saudí, la conservadora clase clerical mantiene todo su poder y pone todo su empeño en impedir el desarrollo de instituciones nacionales eficaces e independientes.»

3. Ni siquiera las elecciones libres y limpias pueden asegurar un gobierno laico, tal como ha demostrado la victoria de los islamistas en Argelia, Pakistán y Turquía.

4. El 2 de julio de 2002, el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas publicó un informe sobre el desarrollo humano árabe que no sólo abarca aspectos económicos sino también temas tales como la falta de libertad y democracia en el mundo árabe, el elevado grado de analfabetismo y la posición de las mujeres. Dado que el informe fue elaborado por intelectuales y académicos árabes, constituye un motivo de celebración

ya que manifiesta uno de los requisitos para reformar la sociedad islámica: la autocrítica.

Por desgracia el contenido del informe no puede sino agravar el pesimismo. Según el *Middle East Quarterly*.

Con desacomodada franqueza y un buen número de estudios estadísticos, el informe expone una penosa historia de dos décadas de planes fallidos y reducción del desarrollo. De sus páginas pobladas de tablas y gráficos surge una conclusión ineludible: el mundo árabe declina, aun en comparación con el mundo desarrollado. «El informe fue escrito por árabes para los árabes», explicó un funcionario de las Naciones Unidas. Los árabes lo leyeron sin duda (se publicó también en su idioma), y el hecho de que sus autores fueran árabes lo hizo más aceptable para los intelectuales y políticos. Un columnista del *Al-Ahram* Weei/yurgía a una «profunda lectura» del informe, argumentando que era imposible que se produjeran cambios si los árabes no afrontaban los hechos, por desagradables que éstos fueran.¹²

¿Cómo ocurrió el proceso de laicización en el Occidente cristiano? Varios fueron los factores que intervinieron, entre ellos: los avances de los conocimientos en general y de la ciencia en particular, lo cual significó que se aplicaran los criterios de racionalidad al dogma religioso, con un efecto devastador; la crítica bíblica, que llevó a abandonar la interpretación literal de la Biblia; la tolerancia religiosa y el pluralismo religioso, que derivaron en una tolerancia y pluralismo generales. Como explica el estudioso Owen Chadwick:

Una vez que se reconoce la igualdad de un grupo determinado, no se puede restringir tal reconocimiento a ese único grupo. No se puede restringir a los protestantes ni, más tarde, a los cristianos ni, por último, a los que creen en Dios. Si hay libertad de pensamiento con respecto a ciertas opiniones, hay libertad de pensamiento con respecto a todas las opiniones. [...] La conciencia cristiana fue la fuerza que comenzó a hacer «laica» a Europa; es decir, a permitir en un Estado muchas religiones o ninguna y a repudiar cualquier tipo de

12 *Middle East Quarterly*, otoño de 2002, vol. IX, núm. 4, p. 59.

presión sobre quien rechazara los axiomas aceptados por la sociedad. [...] Mi conciencia sólo me pertenece a mí.¹³

¿Qué enseñanzas nos ha dejado el proceso de laicización de Occidente? En primer lugar, quienes vivimos en este Occidente libre y gozamos de libertad de expresión y de la investigación científica debemos impulsar el estudio racional del Corán, debemos impulsar la crítica del Corán. Sólo esta crítica puede ayudar a los musulmanes a ver su libro sagrado de un modo más racional y objetivo, e impedir que los jóvenes musulmanes se conviertan en fanáticos por obra de los versos menos tolerantes del Corán. No tiene sentido lamentar la inexistencia de una reforma del islamismo, y al mismo tiempo boicotear libros como *Por qué no soy musulmán* o tildar de fobia contra el islamismo cualquier crítica que se haga a éste. Como tampoco tiene sentido que los dirigentes políticos, los periodistas e incluso muchos estudiosos se empeñen en proteger la delicada sensibilidad de los musulmanes. No le hacemos ningún favor al islamismo manteniéndolo al margen de los valores de la ilustración.

En segundo lugar, con el solo hecho de proteger a los no musulmanes que viven en sociedades islámicas promovemos el pluralismo religioso, que a su vez puede conducir a un pluralismo general. Al insistir en el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos —donde se manifiesta: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia»—, quitamos fuerza al fanatismo, estimulamos —en palabras de Owen Chadwick— «la libertad de pensamiento con respecto a todas las opiniones» o, lo que es lo mismo, la democracia.

Podemos alentar la racionalidad mediante la educación, una educación laica. Esto significa que habría que cerrar las *madrasas*, las escuelas

/

religiosas donde los niños de familias pobres aprenden de memoria el Corán, aprenden la doctrina de *Ajinad*; en una palabra, aprenden a ser

13 O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, 1975, pp. 21-23.

fanáticos. El ejemplo de Pakistán es muy claro al respecto. El gobierno fracasó en su objetivo de proporcionar escuelas libres y prosperidad económica a todos los ciudadanos, y ello provocó una proliferación de *madrasas*, donde los niños pobres reciben algo de instrucción y de alimento, que sus padres no pueden proporcionarles. Es bien sabido que muchas de esas escuelas religiosas fueron fundadas por Arabia Saudí. Occidente tiene que hacer todo lo posible para reducir la influencia ideológica y económica de Arabia Saudí en Pakistán, y al mismo tiempo alentar a éste para que proporcione escuelas laicas libres a todos los niños, chicos y chicas. Occidente puede, por ejemplo, ofrecer ayuda a cambio del compromiso de Pakistán en este sentido.

¿Qué clase de educación se requiere? A mi juicio es prioritario que se reescriban todos los textos escolares, que hoy en día predicán la intolerancia hacia los no musulmanes y en especial hacia los judíos. Cabe esperar que la educación estimule el pensamiento crítico y la racionalidad. Y, para promover el pluralismo, sería muy adecuado que se enseñara a los niños las glorias de la historia preislámica.

La eliminación de toda educación religiosa de las escuelas estatales —tal como ocurre en Francia, donde hay una clara separación constitucional entre el Estado y la religión— no constituye por el momento una opción realista para los países islámicos. Lo más que puede esperarse es que se imparta en ellas religión comparada, con la esperanza de que ello conduzca a una disminución del fanatismo a medida que el islamismo pase a ser visto como un conjunto de creencias dentro de otros muchos. Por sorprendente que parezca, los fundamentalistas islámicos temen más las humanidades, en especial la historia y la sociología, que las ciencias exactas.

Muchos de los dirigentes de los diversos grupos islamistas son ingenieros de profesión. La física no les causa temor; de hecho muchos de ellos están convencidos de que el Corán predice todos los modernos descubrimientos de la física nuclear. Desconfían de la historia porque ésta tiende a relativizar los conocimientos humanos. En efecto, cualquier curso de metodología de la historia e investigación histórica enseña el escepticismo metodológico. Como dice R. G. Collingwood, el atributo fundamental del historiador crítico es su escepticismo con respecto a los

testimonios del pasado. Por supuesto, este escepticismo puede hacerse extensivo a la historia del surgimiento del islamismo.

Pero la educación no basta para resolver los problemas. Varios millones de jóvenes instruidos ingresan en el mercado laboral, sólo para descubrir que su educación no les abre las puertas de la prosperidad económica tal como esperaban. La educación sin oportunidades económicas acaba por producir frustraciones sociales, las cuales no hacen sino ayudar a los fundamentalistas.

Los países islámicos nunca harán progreso alguno si continúan culpando a Occidente de todos sus males. Quejarse del imperialismo estadounidense no sacará a las naciones islámicas del pantano en que ellas mismas se han hundido. Tales quejas no son más que una manifestación de la lástima que sienten por sí mismos, y sentir lástima por sí mismo no es una cualidad ni resulta apropiado para las sociedades islámicas. Los intelectuales musulmanes que escupen odio hacia Occidente y se abandonan a esa lástima no guían a su pueblo para que asuma la responsabilidad de sus propios actos. ¿Madurarán los musulmanes y serán capaces los hombres y mujeres de tomar el destino en sus manos, o seguirán revolcándose en la lástima por sí mismos y despotricando contra el imperialismo estadounidense? Los países islámicos necesitan dirigentes carismáticos y autocríticos que puedan decirle a su pueblo, parafraseando a Shakespeare: «no es a las estrellas a quienes hemos de culpar por nuestra inferioridad, sino a nosotros mismos»,¹⁴ ni reside la culpa en una supuesta conspiración sionista imperialista; dirigentes capaces de conducir a su pueblo a la democracia, de instituir un Estado civil y un cuerpo de leyes civiles que sean totalmente independientes de las instituciones religiosas, pero que permitan la libre elección de creencia y práctica religiosas, y que aseguren a todos los ciudadanos, hombres y mujeres, musulmanes y no musulmanes, los derechos establecidos por la Declaración Universal de Derechos Humanos y las diversas convenciones de las Naciones Unidas; dirigentes que instituyan la educación laica libre para todos. Occidente debe reconsiderar su apoyo incondicional y persistente a Arabia Saudí, que es la responsable de la propagación del islamismo radical.

14 Shakespeare, *Julio César*, 1.2, líneas 139-140.

¿Será capaz Occidente de promover la laicización del mundo islámico cuando dos de sus dirigentes, Tony Blair y George Bush, han hecho más que ningún otro dirigente occidental desde 1945 para dar más y más cabida a la religión en la esfera pública? Quisiera recordar las palabras de James Madison: «El gobierno general no tiene ningún derecho a interferir en la religión. Cualquier interferencia, por mínima que fuera, sería la más flagrante usurpación.»

Advertencia

Nací en una familia musulmana y crecí en un país que hoy es una república islámica. Todos mis familiares cercanos se consideran musulmanes, unos más ortodoxos y otros no tanto. Los recuerdos más tempranos que conservo son los de mi circuncisión y de mi primer día en la escuela coránica (dejo en manos de los psicoanalistas el interpretar esto como más les plazca). Incluso antes de saber leer y escribir en la lengua de mi país, aprendí a leer el Corán en árabe sin entender ni una palabra, una experiencia que es común a miles de niños musulmanes. No bien fui capaz de pensar por mí mismo, rechacé todos los dogmas religiosos que me habían inculcado. Ahora me considero un humanista laico que cree que todas las religiones son ensoñaciones malsanas de los hombres, falsas —demostrablemente falsas— y perniciosas.

Tales son mis antecedentes y mi posición, y todo habría quedado ahí de no haber sido por el asunto Rushdie y la ascensión del islamismo. Nunca había escrito libro alguno, pero estos hechos me impelieron a escribir éste. Los que pertenecen a mi generación, posterior a la segunda guerra mundial, se preguntan a veces cuál habría sido su postura en esos años treinta tan cargados ideológicamente. ¿Habrían defendido el nazismo, el comunismo, la libertad, la democracia, la monarquía, el antiimperialismo? No es habitual que uno tenga en la vida la posibilidad de manifestar cuál es su posición en una cuestión de vida o muerte: el asunto Rushdie y la ascensión del islamismo son cuestiones que revisten esa gravedad, y este libro es la manifestación de mi posición. Para aquellos que lamentan no haber vivido en los años treinta y haber podido así mostrar su compromiso con una causa, les recuerdo que ésta —en primer lugar, el asunto Rushdie y, en segundo lugar, la guerra que tiene lugar en Argelia,

Sudán, Irán, Arabia Saudí y Pakistán— es una guerra cuyas principales víctimas son musulmanes: mujeres musulmanas, intelectuales musulmanes, escritores, gente común y decente.

El aspecto más indignante del asunto Rushdie fue el sinnúmero de artículos y libros escritos por apologistas occidentales del islamismo —periodistas, estudiosos, simpatizantes, conversos (entre ellos, algunos ex comunistas)— que pretendían hablar en nombre de los musulmanes. Se trata sin duda de un caso de soberbia de la peor especie, y es una pretensión falsa: estos autores no hablan en nombre de todos los musulmanes. Dentro del mundo islámico hay muchos individuos valientes que defendieron a Rushdie y siguen haciéndolo. El periódico egipcio *Rose al-Yusef* llegó incluso a publicar algunos extractos de los *Versos satánicos* en enero de 1994. La finalidad de esta obra es despertar un asomo de duda en medio del torrente de certidumbre dogmática, echando una mirada crítica y objetiva al grueso de los dogmas fundamentales del islamismo.

En previsión de las críticas que esto pueda suscitar, me limitaré a citar las palabras del gran John Stuart Mili y de su mayor admirador de nuestros días, F. Hayek. Ante todo, he aquí lo que dice Mili en *On Liberty* [Sobre la libertad]:

Es curioso que los hombres acepten la validez de los argumentos de una discusión pero objeten que se lleve éstos «a un extremo», sin ver que, si las razones no son válidas en un caso extremo, no lo son en ningún caso.¹

Pero lo peor de silenciar la expresión de una opinión es que se comete un robo a la raza humana, tanto a las generaciones venideras como a la presente y mucho más a quienes discrepan de esa opinión que a quienes la comparten. Si la opinión es acertada, se los priva de la oportunidad de reemplazar el error por la verdad; si es equivocada, pierden la posibilidad de lograr una percepción más clara y una impresión más vivida de la verdad gracias a su colisión con el error, lo cual es quizá un beneficio aún mayor. [...] Nunca podemos tener la certeza de que la opinión que nos esforzamos por sofocar es errónea; y, si la tuviéramos, igualmente haríamos mal en sofocarla.²

Y he aquí las palabras de Hayek:

Es probable que, en cualquier sociedad, la libertad de pensamiento sólo alcance su pleno significado para una pequeña minoría. Pero esto no significa que cualquiera pueda decidir a quiénes se reserva tal libertad, o que cualquiera se crea en la obligación de hacerlo. [...] Quienes desprecian el valor de la libertad intelectual porque es imposible que exista la misma posibilidad de pensamiento independiente para todos, desconocen por completo las razones en que se basa el valor de la libertad de pensamiento. Lo esencial para que ésta constituya el principal motor de progreso intelectual no es que todo el mundo sea capaz de pensar o escribir lo que sea, sino que cualquier causa o idea pueda ser defendida por alguien. En tanto no se sofoque a los disidentes, siempre habrá alguien que exprese sus dudas sobre las ideas imperantes entre sus contemporáneos y plantee nuevas ideas para ser sometidas a la prueba de la discusión y la difusión.

Lo que constituye la vida del pensamiento es la interacción de personas con diferentes conocimientos y diferentes puntos de vista. El crecimiento de la razón es un proceso social basado en la existencia de tales diferencias.³

Introducción

Creo que es importante que, durante la lectura de este libro, se tenga presente la distinción entre teoría y práctica, entre lo que los musulmanes tienen que hacer y lo que de hecho hacen, entre lo que deberían creer y hacer y lo que realmente creen y hacen. Es posible distinguir tres clases de islamismo: uno es lo que Mahoma enseñó, es decir, sus enseñanzas tal como están contenidas en el Corán; otro es la religión explicada, interpretada y desarrollada por los teólogos en la tradición o *hadith*, la cual incluye la *sharia* y la ley islámica; el tercero es lo que los musulmanes realmente hacen y practican, es decir, la civilización islámica.

Si alguna tesis general puede desprenderse de este libro es que el tercer islamismo, la civilización islámica, consigue a veces logros maravillosos a pesar de los otros dos islamismos, y no gracias a ellos. La filosofía, la ciencia, la literatura y el arte islámicos no habrían alcanzado tales logros si se hubieran restringido a los dos primeros islamismos. Tomemos el caso de la poesía, por ejemplo. Al menos en un principio, Mahoma despreció a los poetas: «Los que se apartan del buen camino siguen a los poetas» (sura 26.224); y^{en} la 1ª colección de tradiciones conocida como *mishkat*, se hace decir a Mahoma: «Es preferible un vientre lleno de materia purulenta que un vientre lleno de poesía.» Si los poetas hubieran obedecido a los dos primeros islamismos, no habríamos tenido sin duda los poemas de Abu Nuwas cantando las alabanzas del vino y de los hermosos traseros de los jóvenes, ni ninguna de las otras poesías sobre el vino por las que la literatura árabe es justamente famosa.

En cuanto al arte islámico, el *Diccionario de islamismo* (DI)⁴ dice que Mahoma maldijo al pintor o dibujante de hombres o animales (*mishkat*7, cap. 1, p. 1), y por consiguiente tal conducta se consideró ilícita. Tal como

señala Ettinghausen en la introducción de su obra *Arab Painting*[Pintura árabe],⁵ en la *hadith* abundan las condenaciones a los pintores figurativos, a quienes se tilda de «los peores hombres». Se los condena por competir con Dios, que es el único Creador. «En la posición canónica no había cabida para los pintores figurativos.» Afortunadamente, el contacto con antiguas civilizaciones que poseían ricas tradiciones artísticas llevó a los nuevos conversos musulmanes a no respetar la posición ortodoxa, y así surgieron esas obras maestras del arte figurativo que son las miniaturas persas y mongoles.

Así pues, el impulso creativo de la filosofía, la ciencia, la literatura y el arte islámicos no proviene de los dos primeros islamismos sino del contacto con antiguas civilizaciones con una rica herencia. En Arabia no había tradición artística, filosófica ni científica alguna. Sólo habían surgido en ella poetas, y su creatividad le debía muy poco a la inspiración típicamente islámica. Sin el arte bizantino y el arte sasánida no habría habido arte islámico, pues los dos primeros islamismos se oponían a su desarrollo. De igual modo, sin la influencia de la filosofía y la ciencia griegas no habría habido filosofía ni ciencia islámicas, pues los dos primeros islamismos estaban sin duda mal predisuestos hacia esas «ciencias extrañas». Para el ortodoxo, la filosofía islámica era una contradicción en sí misma y la ciencia islámica, una futilidad.

Algunas de las figuras más representativas de estos campos, o de quienes desempeñaron un papel crucial en su desarrollo, o bien no fueron musulmanes o bien se oponían abiertamente a algunos de los dogmas de los dos primeros islamismos, e incluso a todos ellos. Por ejemplo, Hunain ibn Ishaq (809-873), el principal traductor de la filosofía griega al árabe, era cristiano. Ibn al-Muqaffa (muerto en 757), que tradujo del pelevi al árabe y fue «uno de los creadores de la prosa árabe»,⁶ era un maniqueo que escribió una crítica al Corán. Nicholson⁷ considera que los cinco poetas más representativos del período abasí son Muti ibn Iyas, Abu Nuwas, Abu'l-Atahiya, al-Mutanabbi y al-Ma'arri, a todos los cuales se acusó de herejía o blasfemia. Otro tanto ocurre con al-Razi (864-930), el más grande médico —europeo o islámico— de la Edad Media y el máximo representante de la ciencia islámica. Razi era absolutamente contrario a todos los dogmas de los dos primeros islamismos, e incluso llegó a negar el carácter profético de Mahoma.

El trato dado a las mujeres, los no musulmanes, los no creyentes, los heréticos y los esclavos ha sido terrible tanto en la teoría como en la práctica, y de ello son culpables los tres islamismos por igual. La infame conducta practicada por la civilización islámica respecto a dichas personas es una consecuencia directa de los principios enseñados por el Corán y desarrollados por los juristas islámicos. La ley islámica es una elaboración teórica totalitaria que busca controlar todos los aspectos de la vida de los individuos, desde el nacimiento hasta la muerte. Por fortuna, no siempre se ha aplicado esa ley al pie de la letra, pues de ser así la civilización islámica difícilmente habría podido surgir. En teoría los dos primeros islamismos —el Corán y la ley islámica— condenan la consumición de alcohol y la homosexualidad, pero lo cierto es que la civilización islámica tolera ambas. No obstante, la *sharí'a* aún gobierna las prácticas habituales en ciertas áreas de la vida humana, como por ejemplo en la familia (casamiento, divorcio, etc.).

En ciertas áreas de la vida humana la práctica islámica ha sido más rigurosa incluso que lo exigido por la *sharí'a*. En el Corán no se habla de la circuncisión y la mayoría de los juristas se limitan a recomendarla, pero se circuncida sin excepción a todos los niños varones musulmanes. Tampoco se menciona en el Corán la circuncisión femenina, pero la práctica persiste en algunas regiones islámicas. El Corán se refiere expresamente a la igualdad de todos los adultos varones musulmanes; por desgracia la realidad es otra, como todos los musulmanes de sangre no árabe descubrieron desde los primeros tiempos del islamismo. En este caso los dos primeros islamismos enseñaban principios morales que el tercer islamismo no respetaba.

El asunto Rushdie

Antes del 14 de febrero de 1989

En el año 1280 apareció en Bagdad un sorprendente libro escrito en árabe por un filósofo y médico judío de nombre Ibn Kammuna: *Examen de las tres fes*. Su carácter sorprendente se debe a su objetividad científica y su actitud crítica hacia el judaísmo, el cristianismo y, en especial, el islamismo. «Un deísmo que roza el agnosticismo impregna todo el libro.»⁸

Al profeta Mahoma se lo describe como alguien desprovisto de originalidad: «Somos de la opinión de que [Mahoma] no añadió nada al conocimiento de Dios y a la obediencia a Él debida que no se hallara ya en las religiones más antiguas.»⁹ El profeta tampoco es perfecto: «No hay prueba alguna de que Mahoma alcanzara la perfección ni la habilidad para perfeccionar a otros, tal como se pretende.» La gente suele convertirse al islamismo «impulsada por el terror o en busca de poder, para evitar gravosos tributos, para escapar de una humillación, por haber sido tomado como esclavo, o por haberse encaprichado con una mujer musulmana». Ninguna persona rica y no musulmana versada en su propia fe se convierte al islamismo si no es por alguna de las razones precedentes. Por último, los musulmanes son incapaces de aportar argumentos sólidos —y mucho menos pruebas— que defiendan el carácter profético de Mahoma. ¿Cómo reaccionaron los musulmanes a tal muestra de escepticismo? Fuwati (1244-1323), cronista del siglo xm, relata lo ocurrido cuatro años después de publicado este tratado.

En este año [1284] se supo en Bagdad que el judío Ibn Kammuna había escrito una obra [...] en la que se refería a las profecías con total insolencia.

Dios nos guarde de repetir lo que dijo. La muchedumbre enfurecida asaltó su casa para darle muerte. El emir [...] y un grupo de altos oficiales se dirigieron a la *madrassa* de Mustansiriya y expusieron el caso al juez supremo y a los maestros [de la ley]. Fueron en busca de Ibn Kammuna, pero éste se hallaba escondido. Esto sucedió un viernes. El juez supremo intentó dar cumplimiento al servicio de plegarias pero, al ver que la multitud se lo impedía, regresó a la Mustansiriya. El emir salió para calmar a la muchedumbre, pero la gente lo injurió y lo acusó de estar de parte de Ibn Kammuna y de defenderlo. Así pues, obedeciendo las órdenes del emir, se proclamó en todo Bagdad que a la mañana siguiente se quemaría a Ibn Kammuna a las afueras de la ciudad. La muchedumbre se dispersó, y no se habló más de Ibn Kammuna.

En cuanto a éste, se lo ocultó en un arca y se lo llevó a Hilla, donde su hijo servía como oficial. Allí permaneció un tiempo hasta su muerte.¹⁰

El relato de Fuwati es un buen ejemplo de cómo han reaccionado a lo largo de la historia los musulmanes —y no sólo los fundamentalistas— ante los supuestos insultos a su religión. Hay dos historias cómicas ocurridas en la India. El economista norteamericano John Kenneth Galbraith se vio envuelto en dificultades cuando se encontraba en la India como embajador de EE.UU. (1961-1963), al divulgarse la noticia de que había puesto a su gato el nombre de *Ahmed*, uno de los nombres por los que se conoce al profeta Mahoma. Cuando el *Deccan Herald* de Bangalore publicó una breve historia titulada «Mahoma el idiota», los musulmanes quemaron las oficinas del periódico. Luego resultó que la historia no tenía nada que ver con el profeta, sino que se refería a un hombre loco que simplemente se llamaba igual. Más recientemente se encarceló a diez indios en Sharjah, uno de los emiratos del Golfo, por haber puesto en escena un drama en lengua malabar titulado *Las hormigas que devoran cadáveres* que, según las autoridades, contenía comentarios en contra de Mahoma.

En cuanto a los musulmanes que osaban expresar alguna crítica, se los tildaba de herejes y por lo general se los condenaba a morir decapitados, crucificados o quemados. Los ejemplos históricos son cuantiosos, pero aquí me limitaré a hablar de casos relativamente recientes.

Muchos de los ejemplos que cito están tomados del excelente libro de Daniel Pipes *The Rushdie Affair* [El asunto Rushdie]. Pipes habla de todos los escritores o pensadores musulmanes que fueron castigados por su obra herética, y de aquellos que lograron escapar al castigo. Antes de relatar el trágico destino de Dashti, quiero referirme a algunas de las sorprendentes críticas a ciertas creencias caras a los musulmanes que éste manifiesta en su obra clásica *Twenty-Three Years* [Treinta y tres años]. Aunque el libro data de 1937, no se publicó hasta 1974, y esto ocurrió en Beirut porque, entre los años 1971 y 1977, el régimen del sha de Irán prohibió toda publicación de cualquier crítica a la religión. Después de la revolución iraní de 1979, Dashti autorizó a los grupos opositores para que publicaran clandestinamente su obra. Se calcula que entre 1980 y 1986 se vendieron más de medio millón de ejemplares de su libro, cuyo título hace referencia a la trayectoria profética de Mahoma.

Ante todo, Dashti defiende el pensamiento racional en general y critica la fe ciega dado que «las creencias pueden embotar la capacidad humana de raciocinio y el sentido común»,¹¹ incluso de gente instruida. El pensamiento racional, en cambio, requiere «un estudio más imparcial». Dashti niega contundentemente todos los milagros atribuidos a Mahoma por los comentaristas musulmanes posteriores a él, y somete a un examen minucioso y escéptico la visión ortodoxa de que el Corán es la palabra del propio Dios y de que es milagroso tanto en virtud del contenido como de su elocuencia. Señala asimismo que «antes de que prevalecieran el fanatismo y la desmesura, [algunos de los primeros eruditos musulmanes] reconocieron francamente que la disposición y la sintaxis del Corán no son milagrosas y que era posible que otras personas temerosas de Dios pudieran producir obras de igual o mayor valor».¹²

Y, lo que es más, el Corán contiene frases que están incompletas y no resultan totalmente inteligibles sin la ayuda de los comentarios; palabras extranjeras, palabras árabes poco habituales y palabras empleadas con un significado distinto del normal; adjetivos y verbos utilizados sin respetar la concordancia de género y número; pronombres usados de manera ilógica y agramatical; y predicados que, en ciertos pasajes en rima, están demasiado alejados del sujeto. En estas y otras irregularidades del lenguaje semejantes se han basado los crí-

ticos que niegan la elocuencia del Corán. [...] En resumen, se han señalado en el Corán más de cien desviaciones de las reglas normales.^{1^}

¿Y qué hay respecto a la pretensión de que el contenido es milagroso?
A semejanza de Ibn Kammuna, Ali Dashi señala que el Corán

no contiene nada nuevo, ninguna idea que no haya sido expresada antes por otros. Todos los preceptos morales del Corán son obvios y reconocidos por el común de las gentes. Todas las historias que incluye están tomadas tal cual o con ligerísimas modificaciones de la tradición judía o cristiana, a cuyos rabinos y monjes consultó Mahoma en sus viajes a Siria, o bien de relatos conservados por los descendientes de los pueblos de «Ad y Tamud». [...] No obstante, en el ámbito de las enseñanzas morales el Corán no puede considerarse milagroso. Mahoma repitió principios que la humanidad había concebido siglos antes y en muchas partes. Confucio, Buda, Zoroastro, Sócrates, Moisés y Jesús habían dicho cosas semejantes. [...] Muchos de los deberes y ritos del islamismo son continuaciones de prácticas que los árabes paganos habían tomado de los judíos.^{1^"}

Dashti ridiculiza los aspectos supersticiosos de muchos rituales, en especial del que tiene lugar durante el peregrinaje a la Meca. El propio Mahoma aparece como un personaje taimado que cae en los asesinatos políticos, el homicidio y la eliminación de todos sus oponentes. Entre los seguidores del profeta, los asesinatos se consideraban «servicios al islamismo». Dashti analiza la posición de la mujer en el islamismo y reconoce la condición inferior a que se la reduce. Critica igualmente la doctrina musulmana de Dios. El Dios del Corán es cruel, colérico y soberbio, características todas que distan de ser admirables. Por último, es absolutamente evidente que el Corán no es la palabra de Dios ya que contiene numerosos casos en que se confunde la identidad de los dos que hablan, Dios y Mahoma.

Dashti murió en 1984 tras haber pasado tres años encerrado en las prisiones de Jomeini, donde sufrió torturas a pesar de su avanzada edad de ochenta y tres años. Antes de morir le dijo a un amigo: «Si el sha hubiera permitido que se publicaran libros como éste y que la gente los leyera, nunca habríamos tenido una revolución islámica.»[^]

Ali Abd al-Raziq, un jeque de la famosa Universidad Islámica de al-Azhar de El Cairo, publicó en 1925 su libro *El islamismo y los principios de gobierno*.¹⁶ En él fundamenta la necesidad de separar religión y política, basándose en su convencimiento de que eso es lo que predica realmente el islamismo. Su punto de vista se consideró inaceptable, y al-Raziq fue juzgado por un tribunal de jeques que lo encontró culpable de impiedad. En consecuencia, lo despidieron de la Universidad y le prohibieron ocupar cualquier cargo religioso.

Otro graduado de al-Azhar fue Taha Husayn, un hombre de letras egipcio.¹⁷ Educado también en Francia, adquirió una mentalidad escéptica. Como era inevitable, a su regreso a Egipto sometió a severa crítica las anacrónicas tradiciones. Las opiniones de Husayn resultaron inaceptables para el estamento religioso, y se lo obligó a renunciar a sus cargos públicos. En su libro *La poesía preislámica* había escrito que el hecho de que Abraham e Ismael aparecieran en el Corán «no era suficiente para establecer su existencia histórica».

En abril de 1967,¹⁸ justo antes de la Guerra de los Seis Días, en la revista militar *Jayash ash-Sha'b* se publicó un artículo que no sólo atacaba al islamismo sino también a Dios y a la religión en general, a los que tildaba de «momias a las que habría que recluir en los museos de antigüedades». En un episodio similar al vivido por Ibn Kammuna, las muchedumbres invadieron las calles de las principales ciudades de Siria, y el desorden derivó en violencia, ataques y arrestos.

Cuando el viejo truco de achacar el incidente a una conspiración sionista y norteamericana resultó infructuoso para aplacar la violencia, el autor del artículo, Ibrahim Khalas, y dos de sus colaboradores de la revista fueron juzgados por una corte marcial, que los declaró culpables y los condenó a prisión perpetua con trabajos forzados. Afortunadamente, acabaron por ser puestos en libertad.

En 1969, tras la terrible derrota sufrida por Egipto a manos de Israel, un intelectual sirio marxista hizo una brillante crítica del pensamiento religioso. Sadiq al-Azm¹⁹ estudió en la Universidad Norteamericana de Beirut, se doctoró en filosofía en la Universidad de Yale y publicó un estudio sobre el filósofo inglés Berkeley. Las devastadoras críticas de al-Azm al islamismo y la religión despertaron la ira del estamento sunita de

Beirut, y se lo juzgó por provocar disturbios religiosos. Resultó exculpado, tal vez gracias a las conexiones políticas de su distinguida familia política siria. No obstante, al-Azm juzgó prudente retirarse al exilio durante un tiempo.

Sadiq al-Azm criticaba a los dirigentes árabes por no desarrollar las facultades críticas de su pueblo, y les reprochaba su propia actitud desprovista de crítica hacia el islamismo y su anacrónico modo de pensar. Los reaccionarios árabes utilizaban el pensamiento religioso como una arma ideológica, pero ninguno sometía su pensamiento a

un análisis crítico y científico que revelara las falsedades de que se servían para explotar al pueblo árabe. [...] [Los dirigentes] se abstendían de toda crítica a la herencia árabe social e intelectual. [...] Con el pretexto de salvaguardar las tradiciones populares así como los valores, el arte, la religión y la moral, se empleó el esfuerzo cultural del movimiento de liberación árabe para proteger las anticuadas instituciones y el pensamiento y cultura medievales de una ideología oscurantista.²⁰

Los musulmanes deben afrontar el reto de los desarrollos científicos de los últimos ciento cincuenta años. El conocimiento científico está abiertamente reñido con varios aspectos de las creencias religiosas musulmanas. Pero la diferencia fundamental es una cuestión de metodología: el islamismo se basa en una fe ciega y una aceptación absoluta de los textos en que se fundamenta la religión, mientras que la ciencia se basa en el pensamiento crítico, la observación y la deducción, y en resultados coherentes y contrastados con la realidad. No podemos continuar manteniendo una postura no crítica ante el pensamiento religioso: es imperioso analizar todos los textos sagrados de una manera científica. Sólo entonces dejaremos de mirar hacia atrás y sólo entonces la religión dejará de ser una justificación oscurantista para el *statu quo* intelectual y político.

El libro de Sadiq al-Azm es sin duda importante y merece ser más conocido; pero, por lo que sé, aun no ha sido traducido de su versión original árabe. Más recientemente, Sadiq al-Azm ha defendido valientemente a Rushdie en un artículo aparecido en *Die Welt des Islams* (núm. 31, año 1991).

Otro intento de reformar el islamismo desde dentro acabó también de un modo trágico. El teólogo sudanés Mahmud Muhammad Taha²¹ intentó restar importancia al Corán como fuente de la ley. Taha creía que era ya tiempo de elaborar nuevas leyes que satisficieran cumplidamente las necesidades de la gente en el siglo veinte. Para propagar sus ideas, Taha fundó una Hermandad Republicana. Las autoridades religiosas de Jartum no acogieron bien las ideas de Taha y en 1968 lo declararon culpable de apostasía, lo cual, según la ley islámica, se castiga con la muerte. Quemaron todos sus escritos, pero Taha consiguió eludir la ejecución durante diecisiete años. Finalmente se le inició otro juicio y en enero de 1985, cuando contaba setenta y seis años, fue ahorcado en la plaza pública de Jartum.

Tal vez el musulmán contemporáneo más famoso entre los citados por Pipes sea Mu'ammār al-Qaddāfi,²² el líder libio, cuyas declaraciones públicas sobre Mahoma, el Corán y el islamismo constituyeron una blasfemia de mucho mayor alcance que todas las vistas hasta aquí. Qaddāfi restringió el ámbito de acción de la *sharia* a la esfera privada, y promulgó públicamente sus propias ideas. Cambió el calendario islámico, tildó de «candidos y necios» a los peregrinos a La Meca, criticó al profeta Mahoma y proclamó que sus logros personales eran mayores que los del profeta. Mostró, pues, un completo escepticismo respecto a la verdad del Corán e incluso respecto a los detalles de la vida del profeta. Si bien los líderes religiosos lo calificaron de enemigo del islamismo y lo condenaron por sus «perjurios y mentiras», no se reclamó su muerte ni se prohibió ninguno de sus escritos.

Otros dos escépticos²³ expresaron sus dudas acerca de la capacidad del islamismo para ofrecer soluciones a los problemas de la época moderna. Nur Farwaj, un abogado de El Cairo, escribió en 1986 un artículo en el que criticaba la *sharia*, la ley islámica, y la calificaba como «una colección de reglas tribales reaccionarias, inapropiada para las sociedades contemporáneas». En ese mismo año, otro abogado y ensayista egipcio, Faraj Fada, publicó un panfleto con el contundente título de «No a la *sharia*». Defendía en él la separación de la religión y el Estado, basándose en que el islamismo no puede ofrecer el marco constitucional laico necesario para el desarrollo de un Estado moderno. El polémico ensayo de Fada alcanzó

un gran éxito y llegó a rivalizar en popularidad con los escritos del dogmático jeque Kashk. Se tradujo al turco, el persa, el urdu y a otras lenguas del mundo islámico.

Es digno de mención también otro trabajo publicado antes de febrero de 1989. En *L'Islam en questions* [Preguntas sobre el islam] (Grasset, 1989), veinticuatro escritores árabes respondieron a las cinco preguntas siguientes:

1. ¿Conserva el islamismo su vocación universal?
2. ¿Puede el islamismo ser un sistema de gobierno de un Estado moderno?
3. ¿Un sistema islámico de gobierno es un paso obligatorio en la evolución de los pueblos árabes e islámicos?
4. La «vuelta al islamismo» que se observa en los últimos diez años en la mayoría de los países musulmanes ¿es algo positivo?
5. ¿Cuál es hoy día el principal enemigo del islamismo?

Las respuestas muestran claramente que, a juicio de la mayoría de estos intelectuales, el islamismo no es la respuesta a los problemas sociales, económicos y políticos imperantes en el mundo islámico. La mayor parte de ellos defiende con fervor un Estado laico. Nueve escritores contestaron rotundamente que no a la pregunta de si el islamismo podía ser un sistema de gobierno de un Estado moderno. Otros seis se manifestaron con igual contundencia a favor de un Estado laico. Y aquellos que contestaron afirmativamente a esta pregunta condicionaron su respuesta con consideraciones tales como «siempre y cuando se respeten los derechos», «a condición de que se haga una interpretación moderna del islamismo» y otras semejantes. Prácticamente todos consideraron que la «vuelta al islamismo» era un hecho negativo y que el fanatismo religioso era el peor peligro a que se enfrentaban todos los musulmanes. Uno de los escritores interrogados fue Rachid Boudjedra, novelista, dramaturgo, ensayista, comunista y ateo confeso, quien ha hecho durísimos comentarios²⁴ sobre la religión en Argelia y ha denunciado la hipocresía de la mayoría de los «creyentes» —un ochenta por ciento—, que sólo rezan o fingen rezar en el mes del Ramadán, el sagrado mes de ayuno; que hacen el peregrinaje a la Meca sólo por el prestigio social; que beben alcohol y fornican, y no obstante se proclaman buenos musulmanes. A la pregunta

de si el islamismo podía ser un sistema de gobierno de un Estado moderno, Boudjedra contestó tajantemente:

No, rotundamente no. Es imposible, y no se trata sólo de una opinión personal sino de un hecho objetivo. Se comprobó cuando Nemeiri [líder del Sudán] quiso aplicar la *sharia*: no funcionó. El experimento terminó bruscamente después de que se cortaron algunos pies y manos. [...] Incluso entre los propios musulmanes hay una reacción contra este tipo de cosas. La lapidación de las mujeres, por ejemplo, difícilmente se lleva a cabo, excepto en Arabia Saudí, y aun así ocurre muy rara vez. [...] El islamismo es absolutamente incompatible con un Estado moderno. [...] No, no creo que el islamismo pueda ser un sistema de gobierno.

En general se desconoce que desde 1983 hay una *fatwa* dictada contra Boudjedra, el cual sigue viviendo en Argelia a pesar de las amenazas de muerte, donde trata de llevar una vida lo más normal posible y se desplaza de un lado a otro siempre oculto bajo un disfraz. Para agravar sus «errores», en 1992 Boudjedra escribió un ataque feroz contra el FIS —el partido islamista, que intentaba ganar las elecciones de ese año— en el que los acusó de ser un partido extremista y antidemocrático y llegó incluso a compararlos con el partido nazi de los años treinta. Boudjedra manifiesta un gran desdén hacia quienes guardan silencio y hacia quienes no sólo se abstienen de criticar a los islamistas sino que pretenden que hay algo «positivo» en su regresión a la época medieval. La *fatwa* de 1983 condujo naturalmente a la *fatwa* de 1989.

Después del 14 de febrero de 1989

La primavera de 1989 se recordará siempre como un hito en la historia mundial del pensamiento. En febrero de ese año, el *ayatollah* Jomeini decretó su infame *fatwa* contra Salman Rushdie. De inmediato se sucedieron declaraciones y artículos de intelectuales, arabistas e islamólogos occidentales que culpaban a Rushdie por haber atraído sobre sí mismo la bárbara sentencia al escribir sus *Versos satánicos*. John Esposito, un norteamericano experto en islamismo, afirmó que «cualquier estudioso

occidental del islamismo podría haber predicho que tales declaraciones [de Rushdie] serían explosivas».²⁵ Esto constituye una gran hipocresía viniendo de un hombre que ha publicado extractos del libro de Sadiq al-Azm que comentábamos más arriba, quien también osaba criticar el islamismo.

Algunos escritores comentaron con cierto desdén que entendían que los musulmanes se sintieran ultrajados y que algunos quisieran arrinconar a Rushdie en un callejón y darle su merecido. Un reputado historiador, el profesor Trevor-Roper, llegó incluso a dar su tácita aprobación al brutal llamamiento para asesinar a un ciudadano británico: «Me pregunto cómo lo estará pasando Rushdie estos días bajo la benévola protección de la ley y la policía británicas, con las que él se ha mostrado tan ofensivo. Confío en que no demasiado bien. [...] No derramaré ni una lágrima si algún musulmán británico disconforme con sus modales lo arrincona en una callejuela oscura con el fin de mejorarlos. Si con esto se consigue que en adelante modere su pluma, la sociedad se beneficiará y la literatura no perderá nada.»²⁻⁶

En ningún párrafo de estos artículos hay la más leve crítica al llamamiento a un asesinato. Y, lo que es aún peor, se recomienda que se prohiba el libro de Rushdie o se retire de circulación. Por sorprendente que parezca, nadie defiende uno de los principios fundamentales de la democracia, aquel sin el cual no puede haber progreso humano: la libertad de expresión. Habría cabido esperar que los escritores e intelectuales hubieran estado dispuestos a morir en su defensa.

¿Se despojaría de su aureola de autosuficiencia este «gamberro de tapadillo» de Trevor-Roper cuando los «pobres musulmanes ultrajados» empezaran a exigir que se retiraran de circulación todos los clásicos de la literatura occidental y la historia intelectual que ofenden su sensibilidad islámica pero que son caros al profesor Roper?

Tal vez comenzaran por quemar la obra de Gibbon, quien escribió que el Corán es una «interminable rapsodia incoherente de fábulas, preceptos e invectivas que rara vez suscita un sentimiento o una idea, que a veces se hunde en el fango y otras se pierde en las nubes». Gibbon señala también que «el profeta de Medina adopta en sus revelaciones un tono más violento y sanguinario, lo que demuestra que su anterior moderación

sólo era efecto de la debilidad». La pretensión de Mahoma de ser el enviado de Dios fue, a juicio de Gibbon, «una invención necesaria».

La propagación de la fe solía hacer uso del fraude y la perfidia, la crueldad y la injusticia, y Mahoma ordenó o aprobó el asesinato de los judíos e idólatras que habían escapado con vida del campo de batalla. La repetición de tales actos debió de mancillar gradualmente su carácter. [...] En sus últimos años lo dominaba la ambición, y cualquier político sospecharía que [Mahoma] sonreiría para sus adentros (¡el victorioso impostor!) al recordar el entusiasmo de su juventud y observar la credulidad de sus prosélitos. [...] En su vida privada Mahoma se abandonaba a todos los apetitos humanos y abusaba de su supuesta condición de profeta. Una revelación especial lo dispensaba de obedecer las leyes que había impuesto a su pueblo; todo el sexo femenino, sin exclusiones, estaba inerme ante sus deseos.²⁷

Y qué hay de alguien tan amado para Roper como es Hume, el cual escribió:²⁸

[El Corán es] una obra violenta y absurda. Leamos su narración [de Mahoma]; pronto veremos que prodiga alabanzas a hechos de traición, inhumanidad, crueldad, venganza y fanatismo que son absolutamente incompatibles con una sociedad civilizada. No parece respetarse aquí ninguna de las reglas básicas del derecho; y las acciones son denostadas o alabadas según que dañen o beneficien a los verdaderos creyentes.

Hume también se refirió a Mahoma como el «pretendido profeta». No cabe duda de que su noción del Corán como obra de Mahoma es totalmente blasfema.

¿Y qué hay de Hobbes, quien dijo que Mahoma «para establecer su nueva religión, pretendía tener conversaciones con el espíritu divino, encarnado en una paloma»?²⁹

¿Y qué hay de la *Divina comedia*, la mayor obra poética de la literatura occidental? «[...] miróme y con las manos se abrió el pecho, diciendo: ¡Mira cómo me desgarró! ¡Mira cuan estropeado está Mahoma! Delante de mí va llorando Alí, partido el rostro del mentón hasta el cope-

te. Y todos los que ves aquí, sembradores de escándalo y de cisma, vivieron, pero ahora están hendidos así.»³⁰

En sus notas a la traducción inglesa de la *Divina comedia*, Mark Musa resume las razones por las que Dante coloca a Mahoma en el Infierno: «El castigo de Mahoma, de ser hendido desde la ingle hasta el mentón, junto con el castigo complementario de Alí, representa la creencia de Dante de que ambos iniciaron el gran cisma entre la Iglesia cristiana y el islamismo. Muchos de los contemporáneos de Dante pensaban que Mahoma era originalmente cristiano y que era un cardenal que deseaba convertirse en papa.»³¹

También Carlyle y Voltaire dijeron cosas muy duras sobre el Corán y Mahoma, pero en 1989 los apologistas occidentales del islamismo estaban demasiado ocupados, o bien atacando a Rushdie, o bien haciendo proselitismo islámico y guardándose de expresar crítica alguna a su fe. Al explicar el «fundamentalismo islámico» en función de la miseria económica o de nociones tales como «la pérdida de identidad», «el sentimiento de ser traicionados por Occidente» o «el racismo blanco», estos apologistas legitimaban una conducta bárbara y traspasaban a Occidente la responsabilidad moral de los musulmanes. El argumento habitual era: «El problema no es el islamismo sino los extremistas que se han apropiado del Corán. El islamismo es una religión tolerante, y el *ayatolhh* Jomeini no respeta el verdadero espíritu del islamismo ni sus principios. Lo que éste ha aplicado de manera tan horrorosa en Irán no es verdaderamente islámico sino una grotesca caricatura. El islamismo siempre ha sido tolerante con los disidentes.»

Ante todo, no es correcto hablar de un «fundamentalismo islámico» tal como podría hablarse de un «fundamentalismo cristiano», ya que la diferencia entre el cristianismo y el islamismo es enorme. La mayoría de los cristianos se han apartado de la interpretación literal de la Biblia; así pues, se puede distinguir correctamente entre cristianos fundamentalistas y no fundamentalistas. Pero los musulmanes no se han apartado de la interpretación literal del Corán: todos los musulmanes, y no sólo el grupo que hemos denominado de «fundamentalistas», creen que el Corán es literalmente la palabra de Dios.

Los ejemplos que citábamos antes sobre los tumultos populares demuestran que los musulmanes corrientes se sienten fácilmente injuria-

dos por lo que consideran insultos a su libro sagrado, su profeta y su religión. La mayoría de los musulmanes corrientes apoyó la *fatwa* de Jomeini contra Rushdie.

Los musulmanes moderados, así como los liberales occidentales y el clero cristiano, tristemente mal aconsejado, sostienen similares argumentos, es decir, que el islamismo no es lo que Jomeini ha aplicado en Irán. Pero los musulmanes moderados y todos los demás no pueden repicar y estar en la procesión al mismo tiempo. Ninguna argucia mental ni insinceridad intelectual conseguirá que desaparezcan los aspectos inadmisibles y bárbaros del islamismo. Al menos los «fundamentalistas» islámicos son coherentes y sinceros, si se considera que el Corán es la palabra de Dios. Las acciones de Jomeini reflejan las enseñanzas del islamismo, ya estén éstas contenidas en el Corán, en los actos y dichos del profeta, o en la ley islámica basada en ellos. Para justificar el llamamiento al asesinato implícito en la *fatwa* sobre Rushdie, los portavoces de Irán examinaron a fondo la vida de Mahoma. Encontraron numerosos precedentes de asesinato político, incluyendo el asesinato de escritores que habían escrito versos satíricos contra el profeta (como veremos en el capítulo 2). El propio Jomeini responde a los apologistas occidentales y los musulmanes moderados:

El islamismo obliga a todos los adultos varones, con la única excepción de los discapacitados, a prepararse para la conquista de [otros] países a fin de que el mandato islámico se obedezca en todos los países del mundo.

Quienes estudien la guerra santa islámica comprenderán por qué el islamismo quiere conquistar el mundo entero. [...] Quienes ño saben nada del islamismo creen que el islamismo es contrario a la guerra. Éstos [que afirman tal cosa] son estúpidos. El islamismo dice: Matad a todos los no creyentes tal como ellos os matarían a todos vosotros. ¿Acaso significa esto que los musulmanes deben cruzarse de brazos hasta que los devoren [los no creyentes]? El islamismo dice: Matadlos [a los no musulmanes], pasadlos a cuchillo y dispersad [sus ejércitos]. ¿Significa esto que hemos de cruzarnos de brazos hasta que [los no musulmanes] nos derroten? El islamismo dice: Matad por Alá a todos los que puedan querer mataros. ¿Significa esto que debemos rendirnos al enemigo? El islamismo dice: Todo lo bueno que existe es gracias a la espada

y por la amenaza de la espada. ¡Sólo con la espada se puede conseguir la obediencia de la gente! La espada es la llave del Paraíso, que sólo los guerreros santos pueden abrir. Hay otros cientos de salmos [coránicos] y *hadith* [dichos del profeta] que instan a los musulmanes a estimar la guerra y a combatir. ¿Significa esto que el islamismo es una religión que impide que los hombres libren una guerra? Escuipo sobre todos los imbéciles que proclaman tal cosa.³²

Jomeini extrae todas sus citas del Corán, y prácticamente da una definición de diccionario de la doctrina islámica de la *jihad*. El célebre *Diccionario de islamismo* define la *jihad* como «una guerra religiosa contra aquellos que no creen en la misión de Mahoma. Es un deber religioso imperioso, establecido como una institución divina en el Corán y en las tradiciones, impuesta especialmente con el propósito de promover el islamismo y proteger del mal a los musulmanes».³³

Si el Corán es la palabra de Dios, tal como Jomeini y todos los musulmanes creen, y sus mandatos tienen que ser obedecidos fielmente, ¿quién es más coherente, Jomeini o los musulmanes moderados y los apologistas occidentales del islamismo? Creo que la respuesta es obvia.

Una falta de sinceridad semejante se aprecia en los penosos intentos de los intelectuales musulmanes modernistas —hombres y mujeres— por demostrar que «el verdadero islamismo trata bien a las mujeres» y que no hay contradicción alguna entre la democracia y el islamismo, entre los derechos humanos y el islamismo. (Véase el capítulo 5, donde desarrollaremos este tema.)

John Esposito, un islamista norteamericano de la Universidad Holy Cross, publicó en 1991 un libro titulado *The Islamic Threat: Myth or Reality?* [La amenaza islámica: ¿mito o realidad?]. El libro se basa en la misma clase de falsedad que la pornografía «suave». Pese al sugerente título sólo se queda en promesas, y es fácil saber de antemano, sin abrir siquiera el libro, cuáles serán sus respuestas. Es de sobra conocido que, desde el asunto Rushdie, la Oxford University Press no habría aceptado publicar un libro que se atreviese a criticar el islamismo, y que Esposito no se habría expuesto a despertar las iras de todo el mundo islámico. Lo que tanto Esposito como el conjunto de los apologistas occidentales del isla-

mismo son incapaces de entender es que el islamismo es realmente una amenaza, y es ante todo una amenaza para miles de musulmanes. Tal como afirmó Amir Taheri, «la inmensa mayoría de las víctimas del "Santo terror" son musulmanes». Recientemente, un escritor de un país regido por las leyes islámicas suplicaba: «Tenéis que defender a Rushdie porque, defendiéndolo a él, nos defendéis a nosotros.»³⁴ En una carta abierta a Rushdie, el escritor iraní Fahimeh Farsaie señalaba que, al concentrarnos sólo en Rushdie, estamos olvidando a los centenares de escritores que sufren en una y otra parte del mundo. Únicamente en Irán, poco después del 14 de febrero de 1989

fueron muchos los escritores y periodistas a quienes se ejecutó y sepultó en fosas comunes junto con otros prisioneros políticos por haber escrito libros o artículos en que expresaban sus puntos de vista. Para citar sólo unos pocos nombres: Amir Nikaiin, Monouchehr Behzadi, Djavid Misani, Abutorab Bagherzadeh. [...] Todos ellos corrieron la misma triste suerte de dos jóvenes colegas suyos que, unos meses antes, habían sido secuestrados, torturados y fusilados en una noche oscura: dos poetas llamados Said Soltanpour y Rahman Hatefi.

Cuando comparamos las evasivas y falsas declaraciones de los apologistas occidentales como Edward Mortimer y Esposito —que culpan de todo a Rushdie— con las siguientes declaraciones de iraníes, se advierten claramente la cobardía y falsedad de los apologistas y el coraje de los iraníes.

Hace tres años que el escritor Salman Rushdie vive bajo la amenaza de muerte proclamada por Jomeini, y aún no ha habido ninguna acción colectiva iraní que condene este bárbaro decreto. Cuando en Irán se llevó a cabo este indignante y deliberado ataque contra la libertad de expresión, creímos que los intelectuales iraníes debían condenar esta *fatwa* y defender a Salman Rushdie con más empeño que el de cualquier otro grupo en la Tierra.

Los firmantes de esta declaración, que han expresado de muy diversas maneras su apoyo a Salman Rushdie, creen que la libertad de expresión es uno de los mayores logros de la humanidad y, tal como dijo alguna vez Voltaire,

sostienen que esta libertad carece de sentido a menos que los seres humanos tengan la libertad de proferir blasfemias. Nadie tiene derecho de coartar esta libertad en nombre de tal o cual condición sagrada.

Resaltamos especialmente que la sentencia de muerte de Jomeini es intolerable y que, al juzgar una obra de arte, sólo las consideraciones estéticas son válidas. Alzamos unánimemente la voz en defensa de Salman Rushdie, y recordamos al mundo entero que los escritores, periodistas y pensadores iraníes estamos continuamente bajo la inmisericorde presión de la censura religiosa, y que el número de éstos que han sido encarcelados e incluso ejecutados por «blasfemia» no es en absoluto despreciable.

Tenemos el convencimiento de que cualquier muestra de tolerancia hacia la sistemática violación de los derechos humanos perpetrada en Irán sólo sirve para alentar e incitar al régimen islámico a continuar con su política de propagar sus ideas y métodos terroristas por todo el mundo.

Firmado por unos cincuenta iraníes que viven en el exilio⁸

Ellos, al menos, han comprendido que el asunto Rushdie es bastante más que una simple interferencia extranjera en la vida de un ciudadano británico que no ha cometido delito alguno según las leyes británicas, bastante más que el simple terrorismo islámico. El asunto Rushdie atañe a principios, es decir, a la libertad de pensamiento y de expresión, principios clave que definen la libertad imperante en la civilización occidental o, por mejor decir, en toda sociedad civilizada.

Un gran número de otros escritores e intelectuales procedentes del mundo islámico han tenido el coraje de ofrecer su total apoyo a Rushdie. Daniel Pipes ha recogido muchas de sus opiniones y declaraciones en su libro. En noviembre de 1993 apareció en Francia otro libro, *Pour Rushdie* [Para Rushdie], en el que un centenar de intelectuales árabes musulmanes defienden a Rushdie y la libertad de expresión.

Entre tanto, y al contrario de lo que muchos temían como consecuencia de la *fatwa*, han continuado publicándose libros y artículos que critican el islamismo, el Corán y al profeta. Un libro se burla del profeta,³⁷ otro se refiere a él como pederasta⁸ (en alusión a su novia de nueve años, Aisha). Otro filósofo afirma que Alá es presentado en el Corán como una

especie de Saddam Hussein cósmico.³⁹ No han podido silenciar el pensamiento crítico.

Tal vez es comprensible, aunque decepcionante, que tan pocos académicos especialistas en el islamismo hayan defendido la libertad de expresión. No obstante, pienso que su postura de mantenerse al margen de la polémica es sumamente hipócrita, ya que una simple ojeada a la bibliografía de cualquier libro de introducción al islamismo muestra que muchas de las obras recomendadas son blasfemas. Un ejemplo neutral podría ser la obra *Islam*, de Gibb, una breve introducción a la fe islámica publicada por Oxford University Press. El primer libro recomendado en su bibliografía es *A Literary History of the Arabs* [Historia de la literatura árabe] de R. A. Nicholson, que, entre otras, contiene esta declaración blasfema: «El Corán es un documento extremadamente humano.»⁴⁰ Otro libro de Nicholson mencionado en la bibliografía es *The Mystics of Islam* [La mística del islamismo], en el que puede leerse este pasaje: «Los lectores europeos no pueden evitar asombrarse ante la vacilación e incoherencia del autor para afrontar los grandes problemas.»⁴¹ Y no son éstos los únicos libros incluidos en la bibliografía de Gibb que cualquier musulmán desaprobaría. Recientemente, Rippin ha recomendado en su libro *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices* [Musulmanes, sus creencias y prácticas religiosas] unos treinta y cinco libros, quince de los cuales, a mi juicio, serían considerados ofensivos por cualquier musulmán. Prácticamente todos los grandes estudiosos del pasado —como Noldeke, Hurgonje, Goldziher, Caetani, Lammens y Shacht— expresaron opiniones que resultarían inaceptables para los musulmanes, pero es imposible estudiar el islamismo sin consultar tales obras eruditas. Lo que reconforta el espíritu es que la mayoría de estos libros siguen estando disponibles en 1993, y algunos se han reeditado recientemente. Y, lo que quizá sea el colmo de la ironía, pueden comprarse en la Librería Islámica de Londres, donde los despachará una muchacha musulmana con el tradicional pañuelo de cabeza tan amado por los fundamentalistas.

Sin duda, si los académicos quieren conservar su libertad para trabajar, tienen que defender la libertad de pensamiento y de expresión. No deberían tener la incoherencia e hipocresía de criticar a Rushdie cuando

ellos mismos escriben o recomiendan libros blasfemos. La lucha de Rushdie es también su lucha.

La traición de los clérigos

Este libro es ante todo una afirmación de mi derecho a criticar cada punto del islamismo, e incluso a ser blasfemo, a cometer errores, a burlarme y ser satírico. Tanto los musulmanes como los no musulmanes tienen derecho a examinar críticamente las fuentes, la historia y los dogmas del islamismo. Los musulmanes hacen uso del derecho a criticar la cultura occidental con términos tales que se habrían tildado de racistas, neocolonialistas o imperialistas si un europeo los hubiera dirigido contra el islamismo. Sin una investigación crítica, el islamismo seguirá manteniéndose inexpugnable en su fortaleza medieval de dogmatismo y fanatismo, anquilosado en su pasado totalitario, intolerante y paranoide. Continuará sofocando el pensamiento, los derechos humanos, la individualidad, la originalidad y la verdad.

Los eruditos e islamistas occidentales han faltado por completo a su deber como intelectuales. Han traicionado su vocación al dejar a un lado sus facultades críticas cuando se trata del islamismo. Algunos incluso, como demostraré, han dejado a un lado todo intento de objetividad, de alcanzar la verdad objetiva.

Algunos islamistas se han percatado de la terrible tendencia de sus colegas. Karl Binswanger⁴² ha llamado la atención sobre la «dogmática "islamofilia"» de la mayoría de los arabistas. Jacques Ellul⁴³ se quejaba en 1983 de que «en Francia ya no se acepta que se critique el islamismo o a los países árabes». En 1968 Máxime Rodinson había escrito:

Un historiador como Norman Daniel ha ido tan lejos como para incluir toda crítica a las actitudes morales del profeta entre las concepciones impregnadas de medievalismo o imperialismo, y tildar de tendenciosa toda explicación del islamismo y de sus características que haga uso de los mecanismos normales de la historia humana. La comprensión ha dado paso a la apología pura y simple.⁴⁴

Patricia Crone e Ibn Rawandi han señalado que los eruditos occidentales abandonaron su actitud crítica hacia las fuentes del islamismo en la

época de la primera guerra mundial. John Wansbrough ha afirmado que el Corán «es prácticamente desconocido como documento susceptible de ser analizado con los instrumentos y técnicas de la investigación bíblica».45 En 1990, aún continúa la escandalosa situación descrita por Andrew Rippin:

He conocido muchas personas que, teniendo conocimientos sobre el estudio histórico de la Biblia hebrea o los orígenes del cristianismo, acometen el estudio del islamismo y se quedan muy sorprendidas ante la total falta de un pensamiento crítico con que se encuentran en los textos de introducción al islamismo. [...] Aunque en general se reconoce la necesidad de conciliar las diversas tradiciones históricas, esto no suele plantear a los autores más problema que el tener que determinar qué es «lo que tiene sentido» en una situación dada. Para los estudiantes habituados a enfoques tales como la investigación de las fuentes, la composición según fórmulas orales, el análisis literario y el estructuralismo, un estudio histórico tan inocente los lleva a la apreciación de que el islamismo se estudia con una absoluta falta de rigor académico.46

Junto con la falta de actitud crítica hacia el islamismo, hay un mito de su superioridad: su gran tolerancia, su gran racionalidad, su sentido de fraternidad, su gran espiritualidad; y el mito de Mahoma como legislador sabio y tolerante. Vale la pena examinar las razones de esta falta de actitud crítica hacia el islamismo para comprender cómo surge el mito. Veremos primero las razones generales y luego las razones históricas más específicas.

1. La necesidad y el deseo de ver superior una cultura ajena es tan grande como la necesidad de verla inferior; tan grande el deseo de quedar hechizado como el de sentir desprecio. La familiaridad con la propia cultura despierta siempre desdén por ella. Los niños encuentran los hogares de sus amiguitos mucho más agradables que el propio, y los adultos sienten que en un país extraño todo se hace mejor: todos éstos son ejemplos de la misma actitud. Las personas tienen una tendencia natural a hacer la vista gorda ante los aspectos embarazosos de la cultura que admiran; el extranjero en un país extraño ve lo que, por razones per-

sonales, emocionales o teóricas, quiere ver. Margaret Mead encontró en Samoa la «confirmación» de sus teorías sobre la naturaleza humana. Lo que escribió en *Coming of Age in Samoa* [Adolescencia y cultura en Samoa] «era conforme con nuestras esperanzas y miedos sobre el futuro del mundo».47 Tal vez era conforme con nuestras esperanzas, pero no con los hechos.

Tal como dijo Russell: «Uno de los persistentes engaños de la humanidad es creer que ciertos sectores de la raza humana son mejores o peores que otros. [...] [Algunos escritores] tienden a pensar mal de sus vecinos y conocidos, y en cambio suelen pensar bien de ciertos sectores de la humanidad con los que no tienen relación alguna.»48

2. A pesar de las apariencias en sentido contrario, la mayoría de los europeos y los norteamericanos conservan creencias religiosas, por leves que éstas sean. Según una encuesta de opinión, sólo un 9 % de los norteamericanos se consideran ateos, agnósticos o sin ninguna religión. En Francia, sólo un 12% de los encuestados se declaran ateos. No es, pues, sorprendente que

en pro de la comodidad y la seguridad, continuamente se lleve a cabo en las iglesias y en la prensa una especie de proselitismo que, si no tuviera un propósito religioso, sería cínico e inmoral. Se nos insta sin cesar a adoptar el credo cristiano, no porque éste sea verdadero sino porque es beneficioso. [...] La religión está gravemente contaminada por la falta de honradez intelectual. [...] Es relativamente fácil no profundizar en la religión, ya que existe la creencia general de que todo lo que se origina en ella es valioso y verdadero.49

Por lo común, la sociedad occidental en general y los medios de difusión en particular se abstienen por completo de criticar la religión. Según palabras de Richard Dawkins, hay una creencia extendida de que

la susceptibilidad religiosa es algo especial que merece respeto, un respeto que no se tiene con los prejuicios comunes. [...] Incluso los activistas laicos son incomprensiblemente comedidos cuando se trata de religión. Coincidimos con las feministas en condenar la pornografía porque degrada a la

mujer, pero nos abstenemos de criticar un libro sagrado que defiende la lapidación de las mujeres adúlteras (¡condenadas por un tribunal que prohíbe que una mujer pueda testificar!). Los protectores de animales critican a los laboratorios, que emplean escrupulosamente anestesia en todas sus operaciones. Pero ¿qué hay de las matanzas rituales, en las que los animales tienen que estar plenamente conscientes cuando los degüellan? [...] Se supone que todos debemos luchar contra nuestros prejuicios. Pero, si le pedimos a una persona religiosa que justifique su fe, infringimos «la libertad religiosa».5º

Para comprender la actitud desprovista de crítica mostrada hacia el islamismo y la génesis del mito de la tolerancia islámica, hay que remontarse a la postura intelectual de Europa cuando se enfrentaron con una civilización no europea, en especial en el curso del siglo xvi —la era de las exploraciones—, cuando se desarrolló la noción del «noble salvaje». Por supuesto, antes del descubrimiento de América ya los griegos y los romanos habían tenido los correspondientes mitos de la «edad de oro» y las virtudes de los bárbaros. La expulsión de Adán y Eva no es más que una variante de la idea de una edad de oro de simplicidad y virtud natural de la que supuestamente gozaban nuestros antepasados, con su salvajismo incontaminado y ecológicamente equilibrado.

En su obra *Germania*, escrita en el año 98, Tácito contrasta las virtudes de los germanos con los vicios de la Roma contemporánea, la noble simplicidad de la cultura teutónica con la corrupción y ambiciones de la civilización romana. Curiosamente, aunque como «estudio etnológico [es] particularmente incoherente»,⁵¹ como fábula sobre la moralidad tuvo especial éxito. Montaigne, Rousseau y Gibbon sufrieron su influencia.

Tal vez el verdadero creador de la doctrina del noble salvaje imperante en el siglo xvi fue Pedro Mártir de Anglería (Pietro Martire d'Angiera, 1459-1525). En su obra *De orbe novo*, de 1516, Pedro Mártir critica a los conquistadores españoles su codicia, su estrechez de mente, su intolerancia y su crueldad, y los compara con los nativos de América, «que son más felices pues no conocen el dinero, ni las leyes, ni las traiciones de los jueces, ni los libros engañosos ni la ansiedad por el futuro incierto».

Pero fue Montaigne quien, influido por Pedro Mártir, desarrolló el primer retrato completo del noble salvaje en su famoso ensayo «De los caníbales» (ca. 1580), donde se origina el concepto del relativismo cultural. Basándose en la incierta información obtenida de un simple conocido, Montaigne describe las costumbres más espeluznantes de los indígenas de Brasil y concluye:

No me preocupa tanto que advirtamos lo horriblemente salvaje de estos actos, como que, juzgando con tanto acierto sus errores, seamos tan ciegos para los nuestros. Considero mucho más bárbaro comer vivo a un hombre que comerlo una vez muerto, mucho menos espeluznante asar y comer a un hombre después de muerto, que desgarrar en la tortura del potro un cuerpo en la plenitud de sus sentidos, asarlo lentamente y luego echarlo a los perros y los cerdos para que lo devoren, una práctica que no sólo conocemos por haberla leído sino por haberla visto en épocas recientes, y no entre antiguos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos y, lo que es aún peor, bajo el manto de la piedad y la religión.⁵²

A lo largo de todo el ensayo, Montaigne hace hincapié en la envidiable simplicidad, pureza y carencia de corrupción de los indígenas, e incluso afirma que «sus luchas son completamente nobles».

Aunque tanto Montaigne como Tácito y Pedro Mártir no tenían sobre estos nobles salvajes más que un conocimiento de segunda mano bastante dudoso, su escasa información no les impide criticar y condenar moralmente su propia cultura y civilización: «Los sobrepasamos ampliamente en lo que a conducta bárbara se refiere.»

En el siglo xvii aparecen los primeros relatos sobre el islamismo que se muestran especialmente benévolos, pero el de mayor repercusión, el de Jurieu y Bayle, persigue el mismo propósito que los de Tácito, Pedro Mártir y Montaigne. Veamos lo que dice Jurieu:

Puede afirmarse sin faltar a la verdad que no hay punto de comparación entre la crueldad de los sarracenos hacia los cristianos y la de los papistas hacia los verdaderos creyentes. En la guerra contra los valdenses, o incluso en las aisladas matanzas de la Noche de San Bartolomé, se vertió más sangre en nombre de la religión de la que vertieron los sarracenos en todas sus persecuciones de

los cristianos. Es conveniente erradicar de los hombres el prejuicio de que el islamismo es una secta cruel que se propagó poniendo a los hombres en la disyuntiva de escoger entre la muerte y la abjuración del cristianismo. Esto es absolutamente falso, y la conducta de los sarracenos era de una mansedumbre evangélica en comparación con la de los papistas, cuya crueldad excedía la de los canibales.⁵³

Las *Lettres Pastorales* [Cartas pastorales] (1686-1689) de Jurieu sólo adquieren pleno significado cuando se advierte que su autor era un pastor hugonote, enemigo declarado de Bossuet* y exiliado en Holanda tras la revocación del edicto de Nantes. Jurieu se vale de la supuesta tolerancia de los musulmanes para criticar a la Iglesia católica; si habla de la «mansedumbre evangélica» de los sarracenos es para contrastarla con la barbarie católica mostrada en la Noche de San Bartolomé.

Profundamente influido por Jurieu, Pierre Bayle prosiguió con el mito de la tolerancia islámica que persiste en nuestros días (véase el capítulo 7). Bayle pone de relieve la diferencia entre la tolerancia turca y las persecuciones llevadas a cabo por los portugueses contra los brahmanes de la India o las barbaridades cometidas por los españoles contra los indígenas americanos: «[Los musulmanes] han sido siempre más humanitarios que los cristianos respecto a las demás religiones.» Bayle era un ardiente defensor de la tolerancia religiosa; no en vano era una víctima de la intolerancia y se había visto obligado a huir a Holanda.

Para la mentalidad de Jurieu y Bayle, propia de su época, lo turco era sinónimo de lo musulmán; así pues, veían la tolerancia turca como tolerancia de los musulmanes en general. Ambos escritores demostraban desconocer por completo la larga lista de atrocidades musulmanas: las antiguas persecuciones de judíos y cristianos; las masacres de hinduistas y budistas perpetradas durante la conquista de la provincia de Sind, de la India; la intolerancia de los almohades; la persecución de los seguidores del zoroastrismo, en especial en la provincia de Jurasán. Los dos buenos franceses parecían incluso desconocer la matanza de cristianos perpetra-

Obispo y escritor francés del siglo xvii, ardiente defensor de la ortodoxia católica.
(*N.delat.*)

da en su amada Turquía durante la caída de Constantinopla, cuando las calles se convirtieron en verdaderos ríos de sangre... lo cual dista de ser una demostración de «mansedumbre evangélica». Ninguno de los dos hacía mención tampoco de la inhumana práctica del *devsirme*, extendida en su época en Turquía.

Muchas minorías religiosas que escapaban de la persecución católica u ortodoxa encontraron refugio en Turquía: judíos expulsados de España en 1492 y 1496, *marranos*, calvinistas húngaros y otros procedentes de Rusia y Silesia (Polonia). Pero lo cierto es que todos estos emigrantes pasaban grandes penurias y sólo se los toleraba como ciudadanos de segunda clase. Aunque no puedo extenderme aquí sobre este tema, sí quiero dejar constancia de la falta de honradez demostrada por Jurieu y Boyle al hablar de la común tolerancia musulmana sin más base que un escaso conocimiento de la historia del islamismo, ya que la situación religiosa varía enormemente de un siglo a otro, de un país a otro y de un gobernante a otro. Una cosa es segura: nunca existió tal utopía de convivencia de distintas fes religiosas.

Incluso en la admirada Turquía de Bayle y Jurieu del siglo xvii, la situación distaba de ser halagüeña. Veamos cómo describe la situación en 1662 el embajador inglés en Constantinopla:

El actual visir no ha suavizado en absoluto la tiranía o la severidad de su padre; más bien lo sobrepasa en su odio a los cristianos y a su religión. En cuanto a las iglesias que hace dos años incendiaron en Galata y Constantinopla, el gran sultán las vendió a un precio exorbitante a cristianos griegos y armenios y católicos romanos, pero con la prohibición de erigir allí templo alguno y de practicar cualquier rito o servicio religioso. Estando estos religiosos llenos de celo, no sólo volvieron a levantar iglesias sino que celebraban en ellas casi públicamente sus servicios religiosos. El visir se aprovechó de esta nueva oportunidad para demoler y arrasar sus iglesias, algo que llevó a cabo con gran malevolencia y pasión. Conde-

Reclutamiento forzoso de jóvenes cristianos llevado a cabo durante el imperio otomano, los cuales pasaban a ser propiedad de un sultán para engrosar sus ejércitos. (*N. de h r.*) Conversos que continuaban practicando secretamente el judaísmo. (*N. de la t.*)

nó a los principales culpables a duras penas de prisión, con la sola excepción de mi intérprete oficial.⁵⁴

Un estudioso resumía así la situación en el «tolerante» imperio turco: «Por razones estratégicas, los turcos obligaron a las poblaciones de las regiones fronterizas de Macedonia y el norte de Bulgaria a convertirse, en especial durante los siglos xvi y xvii. Los que se rehusaban eran ejecutados o quemados vivos.»⁵⁵

Las *Letters Written by a Turkish Spy* [Cartas escritas por un espía turco], publicadas a finales al siglo xvii, inauguran la moda del siglo xviii de las cartas supuestamente foráneas, como las *Cartas persas* de Montesquieu (1721), las *Cartas de una peruana* de Madame de Graffigny (ca. 1747), las *Cartas chinas de D'Argen* (1750), las cartas asiáticas de Voltaire incluidas en su *Diccionario filosófico* (1764), la «Carta de Xo Ho, un filósofo chino en Londres, a su amigo Lien-Chi, en Pekín» de Horace Walpole (1757) y *Ciudadano del mundo* de Goldsmith (1762), en el que Lien Chi Altangi hace comentarios filosóficos y satíricos sobre las costumbres inglesas.

Así pues, en el siglo xviii, el noble salvaje no era más que un instrumento para criticar las locuras de la propia civilización. El noble salvaje no es por tanto un simplón de la selva sino un refinado observador de las escenas europeas contemporáneas. Para poner de relieve la corrupción, el vicio y la degradación de los europeos, los escritores del siglo xviii exageraban la supuesta superioridad de las culturas foráneas, la sabiduría del comentador y moralista chino, persa o peruano. En realidad los autores europeos no estaban interesados en otras culturas por ellas mismas; de hecho, tenían muy pocos conocimientos sobre estas civilizaciones.

En este marco intelectual, es fácil comprender por qué durante el siglo xviii se aceptó rápidamente el mito de Mahoma como un gobernante y legislador sabio y tolerante, cuando así lo presentó el conde Henri de Boulainvilliers (1658-1722). Su apologética biografía de Mahoma se publicó en Londres en forma postuma en 1730. Es imposible exagerar la importancia que este libro tuvo en la configuración del punto de vista europeo sobre el islamismo y su fundador, Mahoma; sin duda ejerció una gran influencia en Voltaire y Gibbon.

Boulainvilliers desconocía el árabe, por lo que tuvo que confiar en fuentes secundarias. Su obra carece, pues, de todo rigor académico, y contiene además numerosos errores y «muchos adornos ficticios». ⁵⁶ No obstante, Boulainvilliers logró utilizar a Mahoma y los orígenes del islamismo como «vehículo de sus propios prejuicios teológicos» y como arma contra el cristianismo en general y el clero en particular. Encontró que el islamismo era razonable, ya que no había que creer en cosas imposibles: no había misterios ni milagros. Y, si bien Mahoma no era divino, era un hombre de Estado incomparable y un gran legislador, mejor que cualquiera que hubiera producido la antigua Grecia.

Jeffery ha dicho muy acertadamente que la obra de Boulainvilliers es «una desmesurada alabanza de Mahoma con el solo propósito de desvalorizar el cristianismo». ⁵⁷ Hurgronje la considera «un relato anticlerical, basado en un conocimiento superficial del islamismo obtenido de fuentes secundarias». Algo semejante puede decirse de la obra de Gibbon *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano*.

La primera traducción cuidada del Corán a lengua inglesa es la realizada en 1734 por George Sale. Al igual que Boulainvilliers, cuya biografía de Mahoma había leído con gran atención, Sale cree firmemente que los árabes «parecen haberse alzado obedeciendo un propósito divino, para ser el flagelo de la Iglesia cristiana por no vivir de un modo acorde con la sagrada religión revelada». ⁵⁸

Tal vez la actitud de Voltaire sea representativa del sentimiento que prevalecía en su siglo. Al parecer, Voltaire se arrepintió de lo que había escrito sobre Mahoma en su insolente obra de 1742 *Mahomet*, blasfema a los ojos de un musulmán, en la que presenta a Mahoma como un impostor que esclaviza las almas de los hombres: «Sin duda, lo he hecho parecer más malvado de lo que era.» ⁵⁹ Pero, en su *Ensayo sobre las costumbres* (1756) y en diversas entradas de su Diccionario filosófico, Voltaire deja entrever sus prejuicios a favor del islamismo y en contra del cristianismo en general y el catolicismo en particular. Siguiendo los pasos de Boulainvilliers y Sale, cuyas obras había leído, Voltaire se vale del islamismo para atacar el cristianismo, al que tilda de «la religión más ridícula, más absurda y más sanguinaria que nunca haya infectado el mundo». ⁶⁰ Como muchos intelectuales del siglo xviii, Voltaire era deísta, es decir, «creía en

la existencia de Dios, pero se oponía a la religión revelada: milagros, dogmas y cualquier clase de clero».

En su *Sermón de los cincuenta* (1762), Voltaire tilda de absurdos los misterios cristianos como el de la transustanciación, considera increíbles los milagros cristianos y afirma que la Biblia está «repleta de contradicciones». El Dios del cristianismo es «un tirano cruel y lleno de odio». El verdadero Dios, prosigue el sermón, «sin duda no habría nacido de una joven, no habría muerto crucificado, ni podría comérselo en trozos de masa». Tampoco habría inspirado «libros repletos de contradicciones, locura y horror».⁶¹

En contraste con esto, Voltaire encuentra que los dogmas del islamismo son la simplicidad misma: no hay más que un Dios, y Mahoma es su profeta. Para los deístas, la racionalidad superficial del islamismo era asombrosa: no había sacerdotes, ni milagros, ni misterios. A esto se sumaban otras creencias falsas, como la de la absoluta tolerancia del islamismo hacia las demás religiones, a diferencia de la intolerancia cristiana.

Gibbon sufrió la particular influencia de Boulainvilliers, pero también de la *Weltanschauung* del siglo xviii, con sus mitos e inquietudes; en pocas palabras, sufrió la influencia de todo lo que hemos examinado en este capítulo. Como explica Bernard Lewis, en la época en que Gibbon comenzó a escribir su *Historia* (el primer volumen de *Decadencia y ruina* se publicó en 1776), «se necesitaba un nuevo mito oriental. El islamismo cumplía con muchos de los requisitos». ¿Y qué ocurría con China, que también fascinaba a los europeos? He aquí cómo describe Lewis la situación en la segunda mitad del siglo xviii:

Parece ser que Europa siempre ha necesitado un mito a fin de establecer comparaciones y formular recriminaciones. [...] La Ilustración del siglo xviii tenía dos prototipos ideales, el noble salvaje y el sabio y cortés oriental. Este último papel estaba algo disputado. Por momentos los chinos, considerados un modelo de virtudes morales por los jesuitas y un ejemplo de tolerancia laica por los filósofos, daban cumplidamente la talla para tal papel en el juego intelectual de sombras chinescas de Occidente. Luego aparecía la desilusión, y se agravaba con los informes de viajeros que no habían conformado sus percepciones según los jesuitas o los filósofos, sino por su propia experiencia. Cuando Gibbon comen-

zó a escribir, se necesitaba un nuevo mito oriental. El islamismo cumplía con muchos de los requisitos.

Lo que Bernard Lewis explica de Gibbon es aplicable a casi todos los escritores que, en los siglos xvii y xviii, hablaron sobre el islamismo: «Los imperfectos conocimientos [de Gibbon] y el limitado grado de erudición de la Europa de la época fueron un obstáculo para su trabajo y, en ciertas ocasiones, debilitaron el escepticismo con que habitualmente trataba las fuentes y los temas en sus investigaciones históricas. [...] Le resultaba muy difícil detectar el mito religioso musulmán presente en toda la literatura biográfica tradicional, que en última instancia constituía sus fuentes, por lo cual cometió errores de percepción y análisis absolutamente excusables en un historiador de su tiempo.»⁶³

Al igual que Voltaire, Gibbon describió el islamismo del modo más favorable posible para que el contraste con el cristianismo fuera mayor. El historiador inglés hizo hincapié en la condición humana de Mahoma como un modo de criticar indirectamente la doctrina cristiana de la divinidad de Cristo. Su anticlericalismo lo impulsó a destacar la supuesta liberación islámica de esa detestada clase que era el clero. Como de costumbre, se utilizaba el islamismo como una arma contra el cristianismo.

La concepción de Gibbon del islamismo como una religión racional y sin sacerdotes, con un Mahoma concebido como un legislador sabio y tolerante, influyó enormemente en el modo en que los europeos concebirían su religión hermana en los siglos venideros. De hecho, estableció mitos que aún hoy aceptan estudiosos y legos sin la más mínima crítica.

Tanto Voltaire como Gibbon creyeron en la tolerancia musulmana, que para ellos equivalía a la tolerancia turca. Pero la Turquía del siglo xviii estaba lejos de ser un paraíso de convivencia pacífica de las distintas religiones. El viajero Carsten Niebuhr señala que los judíos eran tratados con total desprecio. Otro embajador británico describe la situación reinante en Constantinopla en 1758: «El propio gran sultán ha demostrado que está dispuesto a mantener y reforzar sus leyes, y ha reiterado a menudo y con gran solemnidad las que se refieren a las vestimentas. [...] La primera víctima fue un judío durante su *sabbath*; el gran sultán, que se paseaba de incógnito, se lo encontró en su camino [...] y lo hizo ejecutar: lo degolla-

ron allí mismo. Al día siguiente fue el turno de un armenio, a quien enviaron al visir. [...] Todo el mundo es presa del terror.»⁶⁴

Otro embajador en Constantinopla en 1770 escribió que se había dictado una ley según la cual se ahorcaría sin excepción a cualquier griego, armenio o judío a quien se viera fuera de su casa pasada la medianoche. Un tercer embajador que escribía en 1785 explicaba que toda iglesia que los cristianos reparaban en secreto era desmantelada por las autoridades turcas para calmar las protestas de las turbas musulmanas.⁶⁵

El relato que Carlyle hace sobre Mahoma en *Los héroes* (1841) se considera el primer retrato realmente favorable del líder islámico hecho por un intelectual occidental. Según el profesor Watt, Thomas Carlyle «consideraba ridícula la idea de que un impostor pudiese ser el fundador de una de las grandes religiones del mundo».⁶⁶ Ridiculizar una idea no constituye un argumento, y lo cierto es que el ensayo de Carlyle está singularmente falto de argumentos válidos. En lugar de ello, nos encontramos con una «encendida retórica»⁶⁷ e insensatas declaraciones sobre «misterios de la naturaleza». Los supuestos «argumentos» son erróneos. Mahoma no puede haber sido un impostor. ¿Por qué no? Porque es inconcebible que tanta gente haya podido ser engañada por un simple estafador y farsante. La autenticidad de Mahoma reside en el éxito de su religión: la verdad se deriva de la cantidad. Carlyle nos refriega por los ojos el número total de musulmanes, que él considera de 180 millones, para impresionarnos y sugerir falsamente que Mahoma no pudo haber persuadido a tanta gente para que abrazara una religión falsa. Pero Mahoma sólo persuadió a unos pocos miles de personas: los restantes se limitaron a seguir y copiar a otros. Un buen número de musulmanes siguen ciegamente la religión de sus padres como algo impuesto. Es absurdo sugerir que la vasta mayoría ha examinado los argumentos en pro y en contra de la sinceridad de Mahoma.

Valorar la verdad de una doctrina por el número de personas que creen en ella es absolutamente ridículo. Año a año crece el número de personas que creen en la ciencia; ¿significa eso que año a año es más cierta? En el mundo hay más cristianos que musulmanes; ¿significa eso que el cristianismo es más cierto que el islamismo? Cuando se publicó un libro titulado *Cien autores contra de Einstein*, Einstein comentó: «Si yo estuviera equivocado, con un solo autor habría bastado.» Lo contrario

también es cierto: cien autores pueden estar equivocados y uno solo tener razón.

«Pero, sin entrar en consideraciones sobre la verdad de lo que predicaba, un hombre insincero no habría tenido tanto éxito», prosigue Carlyle. Nuevamente se trata de un argumento erróneo. ¿Cómo sabemos que Mahoma era sincero? Porque de otro modo no habría tenido tanto éxito. ¿Por qué tuvo tanto éxito? Porque era sincero. ¡Se argumenta con un círculo vicioso! Es decir, se prueba que Mahoma era sincero dando por sentado —sin pruebas— que sólo la sinceridad pudo ser causa del éxito. Según cuenta una anécdota, L. Ron Hubbard le apostó a Arthur C. Clarke a que era capaz de fundar una nueva religión; y fue entonces cuando el ex terapeuta fundó la religión de la cienciaología. Es sumamente difícil saber cuánta de su propia charlatanería creen los charlatanes. Teleevangelistas, médiums, gurús, fundadores de religiones, cultos y movimientos: en todos ellos hay algo de Elmer Gantry.*

Como sus predecesores, Carlyle tenía un conocimiento superficial del islamismo —podría decirse sin temor a equivocarse que, como obra erudita, su ensayo sobre Mahoma carece por completo de valor— pero, a diferencia de ellos, utiliza el islamismo como arma contra el materialismo y el utilitarismo. Hondamente preocupado por el mundo mecánico que estaba surgiendo tras la Revolución industrial, se vio obligado a recurrir al reconfortante mito de la sabiduría oriental. Como el Bouvard de Flaubert, Carlyle ansía que, por intermedio de Oriente, Occidente despierte de su parálisis espiritual. Carlyle enunció algunas ideas que más tarde reaparecerían a lo largo de los siglos xix y xx. El historiador concebía el islamismo como una vaga forma de cristianismo, un hijo bastardo de éste pero despojado de todas sus características absurdas. Mientras que Dante y sus contemporáneos veían el islamismo como una herejía cristiana, y por tanto inferior, Carlyle tenía una concepción mucho más positiva: «Decimos que el credo de Mahoma es una especie de cristianismo; [...] debería añadir que se trata de una especie de cristianismo mucho mejor que el de las miserables sectas

Famoso charlatán religioso de la película del mismo nombre (conocida en España como *El fuego y la palabra*), protagonizada por Burt Lancaster y basada en la novela homónima de Sinclair Lewis. (IV. *de la t*)

sirias, con sus vanas disquisiciones sobre el *homoiousion* y el *homoou-sion*, la cabeza llena de ruidos sin sentido y el corazón vacío y muerto.»⁶⁸

El retrato que Carlyle realiza de Mahoma no es más que una actualización de la idea del noble salvaje, esta vez vestido con ropajes religiosos: es alguien en contacto directo con los misterios de la existencia, la vida y la naturaleza, lleno de una intuición mística de la verdadera sustancia de las cosas; una intuición que a nosotros, en nuestro escéptico y civilizado Occidente, nos está vedada. «¡Un hombre espontáneo, apasionado y, no obstante, justo y veraz! Lleno de condiciones naturales, fuego y luz: con el valor de lo salvaje, desprovisto de toda cultura, que lleva a cabo la tarea de su vida en las profundidades del desierto. [...] Las palabras de un hombre así expresan la Voz misma de la naturaleza.» Una y otra vez Carlyle describe a Mahoma como «un hijo de la naturaleza, inculto y semisalvaje, que aún conserva mucho de beduino».⁶⁹

El ensayista escocés concibe a los árabes en general como personas activas y, a la vez, dadas a la meditación, con sentimientos ardientes y poseedoras de la suprema cualidad que es la «religiosidad». Considera que creen fervientemente en su religión, y afirma que lo más importante es la sinceridad, no la verdad: poco importa en qué creen, siempre y cuando crean en ello con un fervor que sobrepase la mera razón. «Las mentiras de Mahoma son más verdaderas que las verdades [de un hombre insincero] .»⁷⁰

Russell y otros han visto en las ideas de Carlyle el antecedente intelectual del fascismo. El fascismo de Carlyle se advierte no sólo en sus incondicionales elogios del líder poderoso, sino también en su glorificación sentimental de la violencia, la crueldad, el extremismo y la irracionalidad, en su desdén por la razón: «Hay en él [...] una auténtica ferocidad; no tiene pelos en la lengua.»⁷¹ Es realmente asombroso que alguien pueda tomar seriamente las tonterías de Carlyle. Y es igualmente penoso que los musulmanes difundan estas insensateces como si fuese una especie de prueba de que un europeo toma seriamente en cuenta a su profeta. Esto resulta también sorprendente, ya que una cuidadosa lectura del relato de Carlyle muestra que éste no presenta a Mahoma precisamente bajo una luz favorable: el profeta no siempre es sincero, sus preceptos morales dejan bastante que desear, no es en absoluto el más veraz de los profetas, etc. Pero, sobre todo, en este relato se incluye el famoso insulto al Corán,

al que tilda de «un aburrido revoltijo de confusiones, desordenado y torpemente concebido; repeticiones sin fin, verbosidad interminable, prosa enredada; la más pura torpeza en su concepción: en resumen, una estupidez insoportable. Nada excepto un sentido de obligación podría hacer que un europeo leyera de cabo a rabo el Corán»⁷² ¡Pero él mismo nos lo hace leer!

La publicación de este capítulo de Carlyle como un panfleto separado ha hecho que la mayoría de los musulmanes desconozca el sorprendente capítulo siguiente, «El héroe como poeta», donde Carlyle se retracta de todo lo positivo que ha dicho antes sobre Mahoma. Ante todo el historiador señala que habría que estar en un estadio de desarrollo muy primitivo para creer en profetas. En segundo lugar, Mahoma «habla para grandes masas de gente, con un vocabulario vulgar fácilmente comprensible para todos, y su habla está llena de incoherencias, vulgaridades, insensateces: con su extraña mezcla de bien y mal, sólo puede hacer mella en las grandes masas»⁷³ En tercer lugar, la influencia de Mahoma es decreciente:

La noción del supremo carácter profético de Mahoma era intrínsecamente un error; y ha llegado hasta nuestros días tan inextricablemente entremezclada con fábulas, impurezas e intolerancias que me resulta imposible decir, como he hecho antes, que Mahoma era un verdadero orador y no un charlatán ambicioso lleno de irracionalidad y falsedad. Según estimo, Mahoma se habrá vuelto obsoleto incluso en Arabia [...]. Pobre Mahoma: todo aquello que conocía no era más que un error, algo fútil y trivial.⁷⁴

Y la cuarta y última blasfemia: «Su Corán se ha convertido en una estúpida y tediosa colección de disparates; ¡de ningún modo creemos, como él, que Dios escribió esto!»⁷⁵

Muchos de los apologistas europeos del islamismo de los siglos xvii y xviii carecían de un adecuado conocimiento de las fuentes árabes y, en su mayoría, no tenían más que un conocimiento superficial del tema. Se limitaban a utilizar el islamismo como una arma contra la intolerancia, la crueldad, el dogma, el clero y el cristianismo.

Los apologistas europeos del islamismo de los siglos xix y xx tenían en general un mayor conocimiento de éste y, a diferencia de los apolo-gistas de siglos anteriores, eran devotos cristianos —sacerdotes, misione-ros, pastores— que advirtieron que, para ser coherentes, debían tratar al islamismo en pie de igualdad con el cristianismo y reconocer la visión religiosa de Mahoma. Reconocieron, pues, que el islamismo era una reli-gión hermana, profundamente influida por las ideas judeocristianas, de tal modo que sus destinos eran similares. Si criticaban los dogmas, doc-trinas y absurdos del islamismo, la propia estructura fantástica del cristia-nismo peligraría y acabaría por desplomarse. Advirtieron que el desarro-llo económico, filosófico y social de Occidente —el crecimiento del racionalismo, el escepticismo, el ateísmo y el laicismo; la Revolución industrial, la Revolución rusa y el crecimiento del materialismo y el comunismo— representaba un peligro para ambas religiones. Sir Hamil-ton Gibb escribió sobre el islamismo como un cristiano «comprometido en una común empresa espiritual»⁶ Norman Daniel⁷⁷ se lamenta a su vez: «Tanto el cristianismo como el islamismo padecen una presión mun-dial, así como el ataque de científicos ateos y demás.»

Así pues, queriendo evitar toda ofensa a los amigos y colegas musulmanes, los estudiosos cristianos se abstienen en general de criticar el isla-mismo. A veces se disculpan explícitamente por escribir algo que pueda resultar ofensivo a los ojos de los musulmanes, o bien recurren a toda clase de estratagemas para no tomar partido, o evitan emitir juicios sobre el tema de que tratan. En el prefacio de su biografía de Mahoma, el profe-sor Watt ofrece un ejemplo de estas maniobras: «A fin de no tener que decidir cuándo el Corán es o no la palabra de Dios, he evitado el empleo de las expresiones "Dios dice" y "Mahoma dice" al referirme al Corán, y simplemente señalo "el Corán dice"»⁸ Bernard Lewis ha comentado que tales prácticas hacen que las discusiones de los orientalistas modernos estén «llenas de cautela y, a veces, de falta de sinceridad»,⁷⁹ lo cual es un modo muy suave de expresarlo. Lo cierto es que el doctor Watt es un devoto cristiano que de ningún modo cree que el Corán sea la palabra de Dios. Resulta aún más chocante cómo se han rectificado los trabajos de grandes expertos en el islamismo a fin de no herir la sensibilidad musulmana, asegurando, eso sí, que «no se ha alterado» el significado del texto.

Tal como dice Richard Robinson, «la religión está gravemente impregnada de falta de honradez intelectual».

El estudioso cristiano Watt fue párroco de Saint Mary Boltons, en Londres, y de Oíd Saint Paul, en Edimburgo, y fue ordenado pastor anglicano. Según el consenso general, es el principal especialista actual en islamismo de Gran Bretaña y, tal vez, de todo Occidente. Tanto el profesor Watt como sir Hamilton Gibb consideran que el escepticismo, el ateísmo y el comunismo son los enemigos a que se enfrenta toda religión verdadera. Siguiendo los pasos de Carlyle, confían en una inspiración espiritual que provenga de Oriente. Watt juzga como sigue el estado de la religión: «El islamismo —o, tal vez, sería mejor decir Oriente— ha tendido a destacar extremadamente el designio divino, mientras que en Occidente se atribuye demasiada importancia a la voluntad humana, sobre todo en épocas recientes. Ambos se han extraviado de la verdadera senda, aunque en direcciones diferentes. Occidente tendría que extraer alguna enseñanza de este aspecto de la verdad que Oriente comprende tan bien.»^{8o} (Adviértase que Oriente tiene la última palabra. ¿Acaso Oriente no tiene nada que aprender de Occidente?)

En su artículo «Religión y antirreligión» apenas logra disimular su desdén hacia el laicismo. «La ola de laicismo y materialismo está menguando», comenta Watt¹ con aprobación. «Las mentes más claras de Oriente Medio advierten la gravedad del problema en la época actual, y son conscientes de que se necesita una religión para afrontar las situaciones que surgen cuando estos problemas se involucran en su vida personal.» Luego comenta el trabajo de Manfred Halpern, el cual

habla de los Hermanos Musulmanes de Egipto, Siria y otras partes, así como de movimientos como el islamismo Fida'iyan de Irán y el islamismo Khaksars y Jama'at-i de Pakistán, y los considera totalitaristas neoislámicos; incluso señala sus semejanzas con el fascismo y con el nacional-socialismo alemán de la época de Adolf Hitler. Esto puede justificarse desde un punto de vista exclusivamente político, y de hecho las semejanzas existen. Pero, considerado en una perspectiva más amplia, el enfoque es erróneo. Es cierto que, en ocasiones, estos movimientos «se esfuerzan por desencadenar pasiones y violencia a fin de incrementar el poder de su carismático líder y la cohesión

del movimiento» y que «ensalzan los valores y sentimientos de un pasado heroico, pero reprimen todo análisis crítico ya sea de las raíces pasadas como de los problemas actuales». No obstante, ni la ineptitud política ni el fracaso restan valor a todo lo que tiene de positivo el resurgimiento de la religión. [...] Lejos de equivaler al fascismo o al nacional-socialismo, es probable que los movimientos de masa neoislámicos lleguen a constituir una importante barrera contra el desarrollo de aquéllos.

Sin duda es todo un eufemismo llamar «ineptitud política» al fascismo. Watt nos pide que pasemos por alto este fascismo y admiremos en cambio «lo que tiene de positivo el resurgimiento de la religión». Es digna de reflexión asimismo su defensa de lo que Amir Taheri denomina «terrorismo sagrado». No debe olvidarse que los Hermanos Musulmanes son una organización terrorista cuyo fundador no ocultaba su admiración por Hitler y Mussolini. Al acabar la segunda guerra mundial, los Hermanos Musulmanes de Hasan emprendieron una serie de ataques contra objetivos civiles: incendios o ataques con bomba en cines, hoteles y restaurantes, y asaltos con arma blanca a mujeres «incorrectamente» vestidas. El grupo también llevó a cabo buena cantidad de asesinatos. Así que se nos pide que pasemos todo esto por alto en nombre del resurgimiento de la religión.

Watt revela ciertas características aún más perturbadoras: desconfía del intelecto y niega la importancia de la verdad y la objetividad históricas. «Este énfasis en la historicidad, sin embargo, tiene como contrapartida el descuido de la verdad de los símbolos; y es posible que, en última instancia, la "verdad simbólica" sea más importante que la "verdad histórica"»⁸² En *Introducción al Corán*, Watt parece tener una comprensión mínima de la noción de verdad; en realidad, deja siempre a un lado la verdad en favor de un subjetivismo total:

Los sistemas de ideas defendidos por judíos, cristianos, musulmanes, budistas y otros son todos verdaderos en la medida en que posibilitan que los seres humanos tengan una experiencia más o menos satisfactoria de la vida «como un todo». Por lo que puede observarse, ninguno de estos grandes sistemas es claramente inferior o superior a los otros. Todos, pues, son verdaderos. En

particular, el Corán es verdadero en este sentido. El hecho de que la concepción coránica de la unidad de Dios parezca contradictoria con la concepción cristiana de la unidad de Dios no implica que uno u otro sistema sea falso, ni que una u otra concepción sea falsa.

Cada concepción es verdadera en cuanto es parte de un sistema que es verdadero. Si alguna concepción de un sistema parece contradecir las enseñanzas de una ciencia —o las de la historia, en la medida en que ésta es objetiva—, esta contradicción produce problemas a los adherentes del sistema, pero ello no prueba que el sistema como un todo sea inferior a los otros. A modo de ejemplo, la aseveración del Corán de que los judíos no mataron a Jesús no prueba que el sistema coránico como un todo sea inferior al sistema cristiano, ni aun en el caso de que la crucifixión sea un hecho objetivo. 3

En este sorprendente pasaje carente de honradez intelectual, Watt realiza toda clase de malabarismos mentales en un esfuerzo por complacer a todo el mundo y no ofender a nadie. Dejando a un lado el problema de la vaguedad terminológica de Watt—expresiones tales como «experiencia de la vida como un todo», «concepción» o «sistema coránico», por ejemplo—, es posible entender ahora por qué los expertos británicos en islamismo han sido tan poco críticos con éste. El estudioso no musulmán, continúa Watt, «no se preocupa por el problema de la verdad última ya que, como se ha dicho, el hombre no puede alcanzarla. Presupone la verdad [sic] del sistema coránico de ideas, en el sentido que explicábamos más arriba». En estas condiciones, es poco probable que el estudioso sea crítico con un «sistema de creencias», si éste satisface sus «necesidades espirituales».

La actitud aquí ejemplificada por Watt ha sido brillantemente descrita y criticada por Julien Benda en su famosa obra *La traición de los clérigos*, que utilicé como título de este apartado. Benda escribió:

Pero los modernos intelectuales han expuesto la verdad universal al desdén de la humanidad, y otro tanto han hecho con la moralidad universal. Aquí los intelectuales han mostrado un gran ingenio en su esfuerzo por prestar un servicio a las pasiones de los legos. Es evidente que la verdad es un gran impedí-

mentó para aquellos que quieren considerarse distintos; no bien aceptan la verdad, ésta los obliga a ser conscientes de que forman parte de algo universal. ¡Qué alegría para ellos enterarse de que esta condición universal es un espejismo y que sólo existen verdades particulares, verdades de Lorena, de Provenza, de Bretaña, cuya armonía, lograda con el correr de los siglos, constituye lo que es beneficioso, respetable, verdadero en Francia.⁸⁴

Watt lo expresaría como la verdad musulmana, la verdad cristiana, etc.; o, tal como dice en *Islamic Revelation [Revelación islámica]*: «Cada [gran religión] es válida en una determinada región cultural, pero no más allá de ésta.»

Benda intentaba combatir el surgimiento del nacionalismo de los años veinte, al igual que Russell en su ensayo «Antecedentes del fascismo», donde demostró brillantemente que el abandono de la idea de la verdad objetiva conduce al fascismo. Para Hitler carecía de sentido el concepto de ciencia como persecución de la verdad objetiva: él rechazaba o aceptaba doctrinas en función de motivos políticos.

La fiebre de nacionalismo que ha ido creciendo desde 1848 es una forma de culto a la sinrazón. Se ha abandonado la idea de una verdad universal; hay una verdad inglesa, una verdad francesa, una verdad alemana [...]. La racionalidad, en el sentido de una exigencia de un modelo impersonal y universal de la verdad, es de una importancia suprema para el bienestar de la especie humana, no sólo en aquellas épocas en que prevalece sin problemas, sino especialmente en los desafortunados tiempos en que se la desdeña y se la rechaza como la vana ensoñación de hombres que carecen de la virilidad necesaria para destruir lo que no pueden aceptar. 5

También Karl Popper criticó el relativismo moral e intelectual, tildándolo de la principal enfermedad filosófica de nuestro tiempo, y sus comentarios son totalmente pertinentes en este contexto, tanto que incluso se tiene la impresión de que está replicando directamente a Watt. Popper comienza por analizar un engañoso argumento con el que suele defenderse un relativismo al estilo de Watt. Citando a Jenófanes, Popper reconoce que tendemos a ver a nuestros dioses y nuestro mundo desde

nuestro propio punto de vista, es decir, que tendemos a ser subjetivos. Pero de ningún modo puede concluirse de aquí que nuestro particular entorno histórico y cultural es una barrera infranqueable para el objetivismo.

Procediendo por etapas, podemos desembarazarnos de algunas de estas propensiones (o subjetividad) por medio del pensamiento crítico y, sobre todo, prestando atención a las críticas. [...] En segundo lugar, es un hecho que personas de entornos culturales completamente divergentes pueden entablar una discusión provechosa, siempre y cuando estén interesadas en acercarse a la verdad y dispuestas a oírse unas a otras y a aprender unas de otras. [...] [También es importante no convertir] esta postura crítica en una postura relativista. *Si dos partes están en desacuerdo, esto significa que uno de ellos está equivocado, o bien que ambos lo están: ésta es la postura crítica. No significa, como considera el relativismo, que ambas pueden tener razón.* Por supuesto, ambas pueden estar igualmente equivocadas, pero no necesariamente. *Pero cualquiera que afirme que estar igualmente equivocados equivale a tener igualmente razón se limita a hacer juegos de palabras o juegos metafóricos.*

Cuando se aprende a ser crítico con uno mismo, cuando se aprende a pensar que el otro puede tener razón, más razón que nosotros, se da un gran paso hacia adelante. Pero esto entraña un gran peligro: pensar que ambos, tanto el otro como nosotros, tenemos razón. Por muy modesta y autocrítica que nos parezca esta actitud, no es ni tan modesta ni tan autocrítica como creemos, ya *que es más probable que ambos [...] estemos equivocados.* Así pues, la postura autocrítica no debe ser excusa para la vaguedad ni para la adopción del relativismo. [Las cursivas son mías.]

Aparte de su vaguedad y sentimentalismo, una actitud como la adoptada por Watt tiene consecuencias lógicas que el propio Watt no aceptaría. Si las «creencias religiosas» están fuera de toda comparación, es una total arrogancia hablar de religiones superiores e inferiores. ¿Por qué el monoteísmo se considera superior al politeísmo? ¿Por qué no se reconoce igual respetabilidad intelectual a la Iglesia de la ciencia, la fe bahai, los cultos del reverendo Jones, los Hijos de Dios o cualquier

otro de los cultos descritos por el profesor Evans en *Cults of Unreason* [Cultos de la sinrazón]? Si Watt fuera coherente no debería usar los términos «inferior» o «superior» y, si vamos a eso, ni siquiera el término «verdadero».

Por otra parte, en dicha postura hay implícita una desmedida actitud de superioridad. Watt trata a los musulmanes y los cristianos como niños imbéciles a quienes no deben cuestionárseles sus creencias en Papá Noel y el ratón Pérez ya que no les causan daño y les procuran bienestar. «No es con engaños como prospera la humanidad, por muy elevados que aquéllos sean, sino sólo mediante un inquebrantable valor en la búsqueda de la verdad», escribió Russell.

Una y otra vez Watt afirma que lo importante es la «verdad simbólica» y no la verdad histórica. Pero tanto los musulmanes como los cristianos rechazan esto explícitamente. J. L. Thompson ha señalado que «muchos estudiosos del Antiguo Testamento han sido de la opinión, no sólo de que la historia es primordial en el mensaje de Israel, sino de que la aceptación de la historicidad de las antiguas tradiciones de Israel —en especial las que se refieren a los patriarcas bíblicos— es esencial para la fe cristiana, y han afirmado incluso que la creencia en la resurrección depende directamente de la realidad histórica de la promesa hecha a los patriarcas». Roland de Vaux ha declarado en diversas oportunidades que la tarea de establecer científicamente la base histórica de estas tradiciones bíblicas es de la mayor importancia «ya que, si la fe de Israel no tiene bases históricas, tal fe está equivocada y, por lo tanto, también lo está la nuestra». De Vaux sostiene que, para que sobreviva la fe, debe mantenerse una estrecha relación entre la historia religiosa y la historia objetiva. Y afirma que rechazar la historicidad de la «historia religiosa [de Israel] equivale a cuestionar las bases de la propia fe».⁸⁷

Otro apologista occidental del islamismo, Norman Daniel, ofrece un ejemplo similar de hipocresía:

Es esencial que los cristianos consideren a Mahoma una figura sagrada, es decir, que lo consideren tal como hacen los musulmanes. Si no proceden así, es imposible que comprendan el islamismo. Esto no significa que tengan que sostener que Mahoma era sagrado, ni siquiera que deban pensarlo; es posible

no aceptar que Dios habló por boca de Mahoma, tal como alegan los musulmanes, y no obstante juzgar la situación resultante como si tal cosa fuera verdad. El hecho de que la gente crea que ello es verdad no lo vuelve verdadero, pero sus acciones son iguales a lo que habrían sido si ello hubiera sido verdad. [...] Pero, si no se logra esta actitud mental y espiritual, todo progreso es imposible.

Tal como señalaba acertadamente Rodinson, la comprensión ha dado paso a la apología. También Daniel parece incapaz de concebir la noción de verdad objetiva. Daniel y Watt, junto con estudiosos franceses como Louis Massignon, han resaltado la lucha espiritual común en que están envueltos todos los credos monoteístas. Incluso el Concilio Ecuménico del Vaticano de 1962 reconoció que el islamismo había aportado a la humanidad importantes verdades acerca de Dios, Jesús y los profetas.

En vista de los argumentos detallados más arriba, no resulta sorprendente que jefes religiosos cristianos y judíos se aunen para condenar a Rushdie sin el más leve reproche contra un llamamiento al asesinato, que sin duda dista mucho de ser cristiano. El portavoz oficioso del Vaticano, *L'Osservatoie Romano*, criticó con mucha mayor dureza a Rushdie que al *ayatollah*. El cardenal de Nueva York, John O'Connor, instó a los católicos a no leer el libro, mientras que Albert Decourtray, cardenal de Lyon, tildó a *Los versos satánicos* de un insulto a la religión. En Israel, entretanto, el principal rabino askenazí, Abraham Shapira, quería prohibir el libro: «Un día se ataca esa religión, y otro día se atacará ésta.»⁸⁹ Más recientemente, pero siempre en una postura de igual tenor, el arzobispo de Canterbury, el doctor Carey, manifestó que comprendía el sentimiento de ofensa de los musulmanes, ya que el libro de Rushdie «contenía injurias infamantes contra el profeta».

¿Y qué opina el doctor Carey de las injurias infamantes contra Jesucristo contenidas en el Corán? El Corán niega explícitamente la crucifixión; de hecho, en palabras de Rice, «no hay ni un solo hecho importante referido a la vida, obra y persona de Jesucristo que la teología de Mahoma no niegue, tergiverse, desfigure o, como mínimo, pase por alto».⁹⁰ Tal como se indica en *Muslim World*, «en cierto sentido, el islamismo es la única religión anticristiana».⁹¹ ¿Renunciará el doctor Carey al placer que

le produce este castigo a los ateos y despertará de su sopor dogmático cuando los musulmanes empiecen a desgarrar a cuchilladas las pinturas de la National Gallery que representan la crucifixión? Después de todo, cualquier escena de crucifixión de Jesús es un insulto a los musulmanes ya que niega la veracidad del Corán, el cual sigue siendo, para todos los musulmanes, «la palabra del propio Dios».

Como dice *The Economist*, «rabinos, sacerdotes y *mullahs* parecen aunarse para reprimir la libertad de expresión, no vaya a ser que algún miembro de su compartida grey pueda sentirse ofendido. [...] El asunto Rushdie ha dejado en claro, no sólo que algunos musulmanes no entienden el valor de la libertad de expresión, sino que tampoco lo comprenden muchos clérigos occidentales».⁹²

El inesperado apoyo de los religiosos cristianos y judíos fue gratamente recibido en Irán: «Han comprendido las condiciones y objetivos de estos esfuerzos colonialistas por negar los valores divinos e insultar a los sagrados profetas.»⁹³ Los musulmanes correspondieron al apoyo brindado por los cristianos: en Estambul se presencié el increíble espectáculo de musulmanes aunados a cristianos para protestar contra la exhibición de la película *La última tentación de Cristo*.

En los años veinte, los intelectuales liberales y de izquierdas de Occidente empezaron a sentirse decididamente incómodos con el colonialismo e imperialismo europeo. Como señaló Russell: «Una forma muy curiosa de la admiración que despiertan los grupos a los que no se pertenece es la creencia en la virtud superior de los oprimidos: las naciones sometidas.»⁹⁴ Cualquier crítica al islamismo o a un país islámico se consideraba un ataque racista o, peor aún, una conspiración sionista-occidental. El solo hecho de señalar la influencia de las leyes romanas en las leyes islámicas pasó a ser, como comenta Patricia Crone,

visto como etnocentrismo y ofensivo para el islamismo; y, si bien las influencias grecorromanas son quizá algo menos ofensivas que las judías, el clásico *Forüeben* sólo se discute hoy en día sin circunloquios ni apologías en el campo de la filosofía, la ciencia y el arte islámicos. (Por supuesto, estos tres campos son mucho más marginales para la autodefinition de los musulmanes que la teología y la ley.) A medida que los antiguos orientalistas fueron dando

paso a los modernos historiadores, arabistas y científicos sociales, que poseen una escrupulosa conciencia poscolonialista y manifiestan a veces un enorme interés por asegurarse la buena voluntad musulmana, se ha ido perdiendo la tendencia a considerar el *Werden und Wesen* del mundo islámico desde el punto de vista del Medio Oriente y se ha llegado a enseñar y estudiar la civilización islámica sin tener prácticamente en cuenta la región en que nació.⁹⁵

A mediados de los sesenta y principios de los setenta había una creciente minoría de musulmanes en Europa occidental y, en pro del multiculturalismo, se nos enseñó que cada civilización tiene valores intrínsecos. Se organizaron talleres multiculturales en escuelas y universidades, donde se veía con muy malos ojos cualquier actitud crítica, por leve que ésta fuera. No puedo extenderme aquí sobre las desastrosas consecuencias del relativismo cultural y el multiculturalismo. Baste decir que, en tal atmósfera, toda postura crítica se identificaba con racismo, neocolonialismo y fascismo.

Las reacciones provocadas por el asunto Rushdie muestran una notable semejanza con la situación de los veinte, treinta, cuarenta y cincuenta, cuando los intelectuales de izquierdas se mostraban renuentes a criticar la teoría o la práctica del comunismo; tal como señaló Russell, hubo «una conspiración de encubrimiento».⁹⁶ Cuando, en 1920, salió a la luz el valiente libro de Russell en que criticaba a la Rusia soviética y al comunismo en general, ello despertó toda la hostilidad de la izquierda. La obra de V. S. Naipaul *Amongst the Believers* [*Entre los creyentes*] tuvo una acogida similar entre los intelectuales y defensores del islamismo, porque el autor osaba criticar la revolución iraní y, sutilmente, al propio islamismo.

George Orwell, Arthur Koestler y Robert Conquest señalaron todas las mentiras sobre Lenin, Stalin y el comunismo que los intelectuales de izquierdas aceptaron para no dar ventaja a las fuerzas reaccionarias: la verdad era menos importante que la corrección política. Tal atmósfera convertía en tabú toda actitud crítica o debate: «Los fieles consideran una blasfemia y un crimen cualquier declaración crítica.»⁹⁷ Había asimismo, en palabras de Koestler, un abandono total de la facultad crítica.⁹⁸

Sin necesidad de forzar la analogía, es posible equiparar la actitud de Sartre ante los campos de trabajos forzados de Stalin con la postura de

Foucault ante las atrocidades de Jomeini. Sartre" sostenía que había que pasar por alto o hacer desaparecer las pruebas de los campos de trabajos forzados a fin de no desmoralizar al proletariado francés. En escritos de octubre de 1978, Foucault se mostraba entusiasmado con los sucesos de Irán, «que hacen recordar algo que Occidente había olvidado desde el Renacimiento y la gran crisis del cristianismo: la posibilidad de una "espiritualidad política"». ¹⁰⁰ Una jovencita iraní escribió una elocuente carta quejándose de la necia admiración de Foucault por el islamismo:

Después de veinticinco años de silencio y opresión ¿no le queda al pueblo iraní más elección que el Savak [la policía secreta del sha] o el fanatismo religioso? ¿Una vuelta a las fuentes populares del islamismo? Arabia Saudí ya lo ha hecho hasta el hartazgo, y han caído cabezas de amantes y manos de ladrones. Para la gente occidental de izquierdas [...] el islamismo es conveniente... pero en otra parte. A muchos iraníes como yo les aterra la idea de un gobierno islámico. Saben de qué están hablando. En los países vecinos al Irán, el islamismo representa un refugio ante la opresión feudal o pseudo-revolucionaria. En países como Túnez, Pakistán e Indonesia, y en mi propio país, el islamismo suele ser, por desgracia, el único medio de expresión de un pueblo amordazado. La izquierda liberal de Occidente debería darse cuenta de hasta qué punto la ley islámica es un lastre para una sociedad deseosa de cambio, y no tendría que dejarse seducir por un remedio que es peor que la enfermedad.

Foucault escribió una incomprensible «réplica», incomprensible por cuanto no trata ninguno de los cargos hechos contra la romántica visión **del** islamismo mostrada por la izquierda. Más adelante, una vez que Jomeini tomó el poder y siguieron cayendo cabezas (de a miles), Foucault no se retractó ni se disculpó y se negó a criticar la «espiritualidad política» de Jomeini.

Es digno de mención el recurrente tema del odio a Occidente que aparece en los escritos de los simpatizantes del comunismo y el islamismo, como ocurre con Foucault («algo que Occidente había olvidado»), y el secular mito de la espiritualidad oriental, la «espiritualidad política». Lo cierto es que el odio a su propia civilización mostrado por los intelec-

tuales occidentales merecería un capítulo aparte, pues su autodegradación es realmente sorprendente. Critican a Occidente y sus valores con términos que se tildarían de «imperialistas», «racistas» o «colonialistas» si se refirieran a la civilización islámica. Entre tanto, estos intelectuales cobran jugosos salarios en universidades occidentales.

Querría acabar este apartado con el caso de Roger Garaudy. En cierto momento el camarada Garaudy fue el filósofo oficial del partido comunista francés y un miembro importante del buró político del partido. Un crítico inglés lo ha descrito como «un ex general cazador de brujas que ahora dispensa la extremaunción, adalid de Stalin y defensor de la fe khrushévita».¹⁰¹ Después de que el partido comunista expulsó a Garaudy por disensiones internas, el stalinista clásico se convirtió a diversas causas. Primero flirteó con el «humanismo marxista» y por último se convirtió al islamismo; en realidad, no hay mucha distancia de una forma totalitaria a otra. Es de esperar que se mantenga en esta fe, porque el castigo por apostasía en el islamismo es la muerte.

Dada la actitud carente de crítica de los estudiosos del islamismo, no resulta sorprendente que «reformadores y laicistas [los acusen] de apoyar y alentar a las fuerzas fundamentalistas y conservadoras en su resistencia a cambiar». El profesor Bernard Lewis continúa: «He oído a menudo tales acusaciones, con ira cuando era en boca de extraños y con congoja cuando se trataba de amigos, y tengo que reconocer que no están del todo injustificadas, ya que algunos fundamentalistas comparten claramente esta opinión.» Una vez reconocido esto, Lewis se desdice de todo cuando afirma: «La coincidencia de opiniones entre los estudiosos del islamismo y los fundamentalistas no es más que aparente, y las acusaciones de complicidad lanzadas por los reformadores nacen de la incapacidad de distinguir entre declaraciones descriptivas y prescriptivas.»¹⁰²

Tal como ha quedado expuesto en este capítulo, es evidente que estudiosos como Watt, Daniel y Esposito son más apologistas que historiadores objetivos. Watt rechaza expresamente la posibilidad de ser objetivo. Refiriéndose a la justificación que hace Watt del asesinato de seiscientos a novecientos judíos de Qurayza perpetrado por los musulmanes que estaban a las órdenes de Mahoma, Norman Stillman señala que Watt realiza «una defensa tan encendida de la conducta de Mahoma

en esta ocasión, como la que cabría esperar de cualquier devoto musulmán». ¹⁰³ Watt va incluso más allá de la mera descripción cuando relata con tono triunfante el encuentro entre al-Ghazali y la filosofía griega, un encuentro «del que la teología islámica salió victoriosa y enriquecida». ¹⁰⁴ No hay duda de a quién guarda fidelidad Watt. En cuanto al profesor Lewis, es evidente que abandona lo meramente descriptivo y se interna en el ámbito prescriptivo cuando defiende un «remedio cristiano» para los problemas del Oriente Medio actual, en otras palabras, la separación de la iglesia y el Estado. ¹⁰⁵

Un hecho inquietante de los últimos años explica también la falta de actitud crítica de los estudiosos del islamismo respecto a éste. Una universidad británica despidió de su cargo académico a un profesor de estudios islámicos debido a las presiones de los patrocinadores de Arabia Saudí, a quienes no les agradaba el modo en que enseñaba islamismo. ¹⁰⁶

Un amigo algeriano, un musulmán instruido que no es particularmente religioso, encontró entre mis libros la obra de Russell *Por qué no soy cristiano* y lo cogió con gran entusiasmo. Más tarde supe que mi amigo consideraba que esa obra clásica de Russell era un gran golpe para el cristianismo; en ningún momento advirtió mi amigo que, *mutatis mutandis*, los argumentos de Russell podían aplicarse perfectamente al islamismo. Muchas veces me he preguntado si mi amigo advertiría su coraza protectora en el caso de que yo sustituyera la palabra «Dios» por «Alá» (*Alá* no es más que *Dios* en árabe). Por ejemplo, en este pasaje de Nietzsche he sustituido cada aparición de «Dios» por «Alá». ¿Le resultaría a mi amigo más chocante esta versión corregida que la original? «El concepto de *Alá* ha sido hasta el momento la principal objeción a la existencia. Nosotros negamos a *Alá*, nos negamos a depositar la responsabilidad en *Alá*; sólo así redimimos el mundo.» ¿Y qué decir de la afirmación de Nietzsche «Dios ha muerto»? Sería «*Alá* ha muerto».

Ésta no es más que una absurda fantasía para intentar, en la medida de mis escasos medios, que los musulmanes se den cuenta cabal de que no pueden permanecer al margen de los desarrollos occidentales intelectuales, científicos y sociales, cuyas consecuencias alcanzan a todo el mundo. Los musulmanes no pueden mantenerse apartados para siempre de las implicaciones filosóficas de los conceptos de Nietzsche, Freud,

Marx, Feuerbach, Hennell, Strauss, Bauer, Wrede, Wells y Renán. Los escritos de Hume sobre los milagros son igualmente válidos en el contexto islámico (incluso los musulmanes sostienen que Jesús hizo milagros). El Corán contiene referencias a varios personajes del Antiguo y el Nuevo Testamento: Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, Moisés, David, Jonás, Enoc, Noé y Jesús, para nombrar unos pocos. ¿Qué ocurre con el método crítico surgido en Alemania en el siglo xix y su aplicación al estudio de la Biblia y de la religión en general? Cuando los estudiosos bíblicos dicen que Jonás nunca existió o que Moisés no escribió el Pentateuco, están cuestionando implícitamente la veracidad del Corán.

¿Puede el Corán resistir también la embestida del pensamiento científico occidental? ¿Qué hay de Darwin y la teoría de la evolución, que asestó un golpe tan decisivo al relato bíblico del hombre y la creación? Tanto la Biblia como el Corán hablan de Adán y Eva. Muchos cristianos han aceptado los resultados de la ciencia y adaptado a ellos sus creencias, y ya no defienden la existencia real de sus padres bíblicos. Los musulmanes no han dado siquiera este primer paso.

Mahoma y su mensaje

Es digno de notar [...] que los estudiosos más familiarizados con las fuentes árabes y con mayor comprensión de la vida de esta época, expertos tales como Margoliouth, Hurgronje, Lammens y Caetani, son los que con mayor firmeza rechazan la supuesta condición profética de Mahoma; y hay que confesar que, cuanto más se ahonda en el estudio de las fuentes, más difícil resulta disentir de las conclusiones de estos especialistas.

ARTHUR JEFFERY (1926)¹

Hay un hecho que debiera ser del conocimiento de todo aquel que tenga alguna experiencia de la naturaleza humana: un hombre sin ceram en te religioso s u ele ser un h om bre desmesuradamente malo.

WINWOOD READE (1872)²

Cuando uno intenta acercarse a la figura de Mahoma, o bien concluye con Cook, Crone, Wansbrough y otros que no sabemos gran cosa acerca de él, o bien se ve obligado a recurrir a las fuentes tradicionales. Probablemente los musulmanes preferirían la primera alternativa, ya que la figura del profeta que surge de estos relatos tradicionales no es demasiado halague-

ña. Y, lo que es más, no pueden quejarse de que tal retrato sea obra de un enemigo.

Tal vez el primer libro occidental en que se aplicó el método histórico-crítico para estudiar la vida de Mahoma sea *Mohammad der Prophet, sein Leben und sein Lehre* [Mahoma el profeta, su vida y sus enseñanzas] (1843), de Gustav Weil, en el que se sugiere la idea de que Mahoma sufría de epilepsia.

Se sucedieron luego diversos trabajos, entre ellos los de Sprenger, Noldeke y Muir. Veremos ahora los de Muir y Sprenger, y en el próximo capítulo comentaremos la gran obra de Noldeke sobre el Corán, *Geschichte des Qorans* [Historia del Corán].

El libro de Muir *Life of Mahomet* [Vida de Mahoma] apareció entre 1856 y 1861, en cuatro volúmenes. Se basaba en las fuentes originales musulmanas, unas fuentes cuya exactitud es bastante cuestionable pero que Muir considera dignas de atención. Muir emitiría un juicio sobre la personalidad de Mahoma que los investigadores posteriores repetirían una y otra vez. Muir⁵ divide la vida de Mahoma en dos períodos, el de La Meca y el de Medina. Durante el primer período, en La Meca, Mahoma era un sincero buscador de la verdad, religiosamente motivado; pero en el segundo Mahoma muestra sus flaquezas y se deja corromper por el poder y por ambiciones mundanas:

En el período de su vida que transcurre en La Meca no se aprecia finalidad personal alguna ni motivos indignos. [...] Mahoma era entonces sólo lo que pretendía ser, «un simple predicador»; desdeñado y rechazado por gente descreída, no tenía más propósito que convertirlos. Tal vez se haya equivocado en los medios que empleó para conseguir tal fin, pero no hay razón suficiente para dudar que recurrió a esos medios con buena fe y guiado por un propósito sincero.

Pero la situación cambia por completo en Medina. El poder temporal, el enaltecimiento y las gratificaciones personales se confunden con la gran misión de la vida del profeta. Los mensajes celestiales justifican cualquier conducta política, y sirven de fundamento para inculcar preceptos religiosos. Se libran batallas, se ordenan ejecuciones y se anexan territorios, amparándose en sanciones divinas. Lo que es más, se excusan las concesio-

nes particulares e incluso se alientan por medio de la aprobación o el mandato divino. Una licencia especial permite que el profeta tenga muchas esposas; su relación con su esclava María la copta se justifica en un sura especial; y su pasión por la mujer de su hijo adoptivo e íntimo amigo da origen a un inspirado mensaje en el que Dios censura los escrúpulos del profeta, permite el divorcio y le impone el casamiento con el objeto de su deseo.

Si declaramos que Mahoma creía sinceramente en tales «revelaciones» y se sometía a la sanción divina, es forzoso darle a esto un sentido especial. Sin duda hemos de hacerlo responsable de esta creencia; y, para llegar a ella, tuvo que violentar su juicio y los mejores principios de su naturaleza.

Como consecuencia de ello, a partir de que Mahoma llega a Medina puede observarse una clara y rápida declinación del sistema que él había inculcado. La intolerancia reemplazó a la libertad; la fuerza, a la persuasión. Las armas espirituales, empleadas en un principio para elevados objetivos, pasaron a servir a los propósitos de la autoridad temporal, al mismo tiempo que se utilizaba la autoridad temporal para incrementar el poder de estas armas espirituales. El nombre del Todopoderoso otorgaba un terrible poder a la espada del Estado, y la espada del Estado devolvía una pingüe ganancia al destruir a «los enemigos de Dios» y ofrecerlos en sacrificio en el altar de la nueva religión. «Matad a los no creyentes dondequiera que los encontréis»: ése era ahora el lema del islamismo. «Luchad por la gloria de Dios hasta aplastar toda oposición y que no haya más religión que la del Señor.» La ardiente y sencilla devoción que alienta al profeta y sus seguidores en La Meca se vuelve pálida y deslucida cuando se entremezcla con motivos mundanos; y la fe degenera en un feroz fanatismo, o desaparece en una huera rutina de ceremonias formales.

Muir añade luego que, mientras el Corán siga siendo el modelo de creencia, seguirán proliferando ciertos males: «Poligamia, divorcio y esclavitud atentan contra los fundamentos de la moral pública, emponzoñan la vida familiar y desorganizan la sociedad; en tanto que el velo aparta al sexo femenino de la posición e influencia que le corresponden en el mundo. [...] Se reprime y aniquila la libertad de pensamiento y de

juicio individual. La tolerancia es desconocida, y se impide el surgimiento de toda institución libre.»

Muir señala las incoherencias de la personalidad de Mahoma:

Junto con el poderoso deseo de acabar con la idolatría y promover la religión y la virtud en el mundo, surge [...] una tendencia a la desmesura; hasta sus últimos momentos, y creyéndose el favorito de Alá, se justifica mediante «revelaciones» y llega a veces a excusarse del cumplimiento de los cánones sociales y de las más comunes obligaciones de moderación.

El juicio final de Muir es que «la espada de Mahoma y el Corán son los más acérrimos enemigos de la civilización, la libertad y la verdad que el mundo haya conocido jamás».

A principios del siglo xx, Caetani llegó a una conclusión similar. En Medina, Mahoma está extremadamente seguro de sí mismo, es consciente de su superioridad.

La persona de Mahoma se erige entonces en lo más alto de la jerarquía, hasta el punto de que Dios pasa a una posición secundaria, como auxiliar del profeta. Ya no es el Ser Supremo, a cuyo servicio debe sacrificarse todo, sino más bien el Ser Todopoderoso que asiste al profeta en su misión política, que facilita sus victorias, lo consuela en las derrotas, lo ayuda a desentrañar todas las complicaciones mundanas y terrenales de un gran imperio, lo auxilia para que zanje las dificultades que surgen cada día en el desarrollo de las nuevas fases de su carrera profética y política. Este *Deus ex machina* le resulta de enorme utilidad en una sociedad de hombres rudos, violentos y sanguinarios, irascibles, con odios y ansias de venganza inamovibles, indiferentes ante la sangre humana, ávidos de botines de guerra, cambiantes como el viento en sus simpatías. [...] [Los hombres de Mahoma] aguardan de boca de éste y no de Dios la respuesta a sus preguntas, el veredicto que decide sus destinos, y para la gran mayoría ya no es Dios quien cuenta sino sólo el profeta. Mahoma es un hecho más visible y tangible cada día; Dios se vuelve progresivamente una teoría útil, un supremo principio que, desde lo alto de los cielos, sigue con afectuosa solicitud los caprichosos movimientos y las nada desdeñables debilidades de su profeta favorito, asistiéndolo con legiones de ángeles en sus expediciones de

bandillaje, contestando a toda pregunta importuna con versos revelados, suavizando los errores, legalizando las faltas, estimulando los instintos salvajes con toda la inmoral brutalidad del tiránico Dios de los semitas.

No debiera sorprender que Mahoma haya abandonado la senda de sus primeros años. Era un hombre a semejanza de sus contemporáneos, miembro de una sociedad aún semisalvaje, carente de toda verdadera cultura, sin más guía que sus instintos y condiciones naturales, adornadas por el barniz de las doctrinas religiosas del judaísmo y el cristianismo, mal comprendidas y asimiladas a medias. Mahoma se volvió así muy fácilmente corruptible cuando la fortuna le sonrió finalmente. [...] [En Medina] ofreció una mínima resistencia a la acción corruptora de la nueva posición social, en especial en vista de que los primeros pasos se vieron coronados por desconcertantes triunfos y por la fatal dulzura de un poder político prácticamente ilimitado. [...] El deterioro de su carácter moral fue un fenómeno totalmente humano del que la historia ofrece no uno sino miles de ejemplos. Es más fácil morir santo en la cruz o en la hoguera que en un trono después de una lucha titánica contra enemigos despiadados y tenaces. La figura de Mahoma pierde belleza, pero gana poder.⁴

Luego examinaremos los argumentos de Muir y de Caetani para ver hasta qué punto se justifican sus juicios sobre la personalidad del profeta. Pero antes comentaremos el trabajo de Spengler sobre la vida de Mahoma. Las fuentes musulmanas están llenas de referencias a los ataques que sufría el profeta, en especial en el momento de las revelaciones que recibía periódicamente. He aquí cómo las describe Margoliouth:

La idea [...] de que sufría de epilepsia se ve confirmada por los datos que se poseen sobre sus experiencias durante el proceso de revelación (la posibilidad de que estos síntomas se provocaran artificialmente no resta importancia al hecho). El proceso iba acompañado de una pérdida de conciencia, a la que se sumaba a veces (o precedía) un campanilleo en los oídos o la sensación de que había alguien presente, y un acceso de terror que dejaba al paciente cubierto de sudor; la cabeza se le torcía hacia un costado, la boca se le llenaba de espuma, la cara enrojecía o palidecía, y experimentaba un fuerte dolor de cabeza.⁵

Spengler llegó a la conclusión de que este evidente ataque de epilepsia era una clave de la personalidad de Mahoma. La mayoría de los estudiosos rechazaron esta conjetura por encontrarla demasiado fantaseosa, pero un eminente investigador danés, Franz Buhl, propuso una variante de la misma teoría. Buhl⁶ señaló que, en Medina, Mahoma reveló el lado desagradable de su personalidad: crueldad, malicia, hipocresía, ruindad; alguien que se regía por el principio de que «el fin justifica los medios»; un déspota que exigía obediencia absoluta, con una sensualidad desmesurada y creciente, de tal modo que

hasta sus revelaciones se volvían medios para aprobar sus tendencias eróticas o para poner orden en su harén. [...] Es forzoso suponer que sus primeras revelaciones fueran tal vez un medio artificial para mantener viva su reputación, y que en realidad solía ser conscientemente culpable de fraude piadoso.

Sus peculiares ataques [...] no sólo indican una condición patológica, sino que revelan una naturaleza histérica con francas anomalías. Una característica siempre presente en tales naturalezas es la total incapacidad para distinguir la mentira de la verdad; al estar gobernados enteramente por ideas compulsivas, son incapaces de ver las cosas como realmente son, y están tan profundamente convencidos de tener razón que ni el más convincente razonamiento puede persuadirlos de lo contrario.

Pero Buhl niega sin embargo que Mahoma sufriera en Medina una transformación completa de su carácter; a su juicio, también en este segundo período se observan vestigios de su idealismo temprano.

En *Aspects of Islam* [Aspectos del islamismo], el doctor Macdonald propone una teoría psicoanalítica en la que se considera a Mahoma un caso patológico, y añade: «Cómo llegó a tal vileza, es un problema que dejó a quienes han estudiado cómo los médiums más honrados pueden comenzar a engañar en cualquier momento.»⁷

En *Mohammed and the Rise of Islam* [Mahoma y el surgimiento del islamismo], Margoliouth⁸ sugiere que el islamismo es una sociedad secreta, y compara a Mahoma con los médiums modernos y con Joseph Smith, el fundador de los mormones. Margoliouth describe los subterfu-

gios y triquiñuelas empleados por los médiums, y muestra que Mahoma utilizaba técnicas semejantes para establecer y extender su poder sobre la mente de los primeros conversos de La Meca. Dos citas del libro de Margoliouth permiten apreciar claramente su pensamiento al respecto:

En una habitación vacía [Mahoma] afirmó que no podía encontrar sitio alguno donde sentarse porque todos estaban ocupados por ángeles. Volvió pudorosamente el rostro ante un cadáver para apartar la vista de dos huries que habían bajado del cielo para atender a su esposo. Hay incluso razones para suponer que, en ocasiones, hacía que un cómplice representara el papel de Gabriel o convencía a sus seguidores para que tomaran por dicho ángel a uno de sus interlocutores. Sus revelaciones guardan un gran paralelismo con las de los modernos médiums, que pueden estudiarse en la historia del espiritismo de F. Podmore, cuyas investigaciones llevan a dudar seriamente de la afirmación de que un hombre honorable no engañaría a sus compañeros; también resulta evidente que la ciega creencia en la actuación de un médium no suele debilitarse por más que éste quede claramente desenmascarado. Uno de los médiums estudiados por Podmore, que gozaba de la total confianza de sus seguidores, resultaba más persuasivo gracias a la emoción religiosa que despertaban sus declaraciones hechas en estado de trance, y contaba a su favor con un carácter noble y una vida honorable. La posesión de tales ventajas es de gran ayuda a los médiums para que su sinceridad sea convincente; no obstante, si bien el historiador del espiritismo no sabe a ciencia cierta cómo explicar todos estos fenómenos y es consciente de las dificultades con que tropezará en su explicación, se inclina por atribuir a la superchería todo lo que hay de maravilloso en la actuación de un médium. No hay duda de que Mahoma poseía todas las ventajas que Podmore enumera, y así fue como consiguió partidarios; sin embargo, el proceso de revelación era tan sospechoso que uno de los escribas que debían registrar las explosivas manifestaciones quedó convencido de la impostura y renegó del islamismo. Pero, para quienes estudian la eficacia política de las revelaciones sobrenaturales, la sinceridad del médium tiene poca importancia.

Cuando Abu Bakr dio comienzo a su misión, ya debía de existir buena parte del Corán; al menos tiene que haber podido asegurar a los prosélitos que

su profeta recibía comunicaciones divinas, lo cual probaba su trato personal con el verdadero Dios. Y es probable que, al ir creciendo el número de creyentes, el Corán se transformara y las comunicaciones «paranormales» de un principio dieran paso a los poderosos sermones que caracterizan el segundo período. El proceso experimentado por el médium es extraordinariamente eficaz con un público pequeño. La necesidad de excluir a los extraños mantiene a los presentes en estado de alerta; el espectáculo de la «condición superior» del médium, que cae en trance, necesita que lo arrojen y luego se muestra cubierto de sudor, causa una gran sensación; el maravilloso proceso de que son testigos los presentes hace que éstos concedan un valor extraordinario a las palabras que pronuncia el médium durante el trance. En muchos casos el médium no puede actuar en presencia de alguien no creyente; y, según se desprende de las palabras de los biógrafos, estos primeros conversos debían manifestar su creencia antes de ser conducidos en presencia de Mahoma. A medida que el profeta se identificaba más con este papel, más se esforzaba por vivir conforme a éste. Se dice que habitualmente se cubría con un velo, y es de suponer que esta práctica comenzó en la época de sus misteriosos trances y que se servía de él para realzar la solemnidad del proceso. Con el correr del tiempo adquirió los amables modales de un pastor de almas; cuando estrechaba la mano no era el primero en retirarla; cuando miraba a un hombre esperaba a que el otro volviera el rostro. Tenía un escrupuloso cuidado de su persona: cada noche se pintaba los ojos y se perfumaba siempre el cuerpo con fragantes perfumes. Llevaba el cabello largo hasta los hombros y, cuando se hicieron visibles las primeras canas, las cubría con tinte. Poseía el arte de decir siempre la palabra apropiada a los neófitos, algo que satisfacía las naturales inclinaciones de cada uno o que ponía de manifiesto cuan familiares le resultaban al profeta sus antecedentes. Es difícil saber cuántas de las historias que ilustran este talento son ciertas; pero no cabe duda de que Mahoma conocía perfectamente las técnicas a que recurren los médiums modernos para obtener información privada o para dar la impresión de que la poseen. Por otra parte, en el primer período nadie podía ver al profeta si éste no conocía bien su naturaleza y si el visitante no estaba preparado para rendirle veneración.

Veremos ahora los incidentes de la vida de Mahoma que dieron origen al severo juicio de Muir y Caetani. Ante todo ha de quedar bien claro

que estos incidentes se relatan en las fuentes musulmanas (Ibn Ishaq, al-Tabariy otros).

Asesinatos políticos. La masacre de judíos

En 622 Medina estaba habitada por diversas tribus judías; las más importantes eran las de Banu Nadir, Banu Qurayza y Banu Qaynuqa. Había asimismo paganos árabes divididos en dos clanes, los Aws y los Jazrach. También los judíos estaban divididos, pues los Nadir y los Qurayza eran aliados de los Aws, mientras que los Qaynuqa lo eran de los Jazrach. Años de feroces y sangrientas luchas habían dejado a ambos bandos exhaustos. Mahoma llegó allí en septiembre de 622. Según se cuenta, poco después de su llegada logró establecer una especie de confederación entre los diversos grupos de Medina y los provenientes de La Meca. Ibn Ishaq describe así el documento conocido como la Constitución de Medina:

El mensajero de Dios redactó un documento entre los emigrantes [es decir, los seguidores musulmanes de Mahoma provenientes de La Meca] y los Ánsar [los nuevos conversos de Medina], en el que se incluía un convenio con los judíos que reconocía su religión y posesiones y fijaba sus derechos y obligaciones.

Según algunos eminentes estudiosos,⁹ esta constitución muestra que, ya desde un principio, Mahoma estaba predispuesto en contra de los judíos. A juicio de Wellhausen, revela «un cierto recelo hacia los judíos», mientras que Wensinck cree que «Mahoma redactó la constitución con el único fin de neutralizar la influencia política de los clanes judíos; estaba ganando tiempo hasta que llegara la oportunidad de someterlos». Moshe Gil opina lo siguiente:

Gracias a su alianza con las tribus árabes de Medina, el profeta adquirió la suficiente fuerza para ejecutar gradualmente una política antijudía, a pesar de la renuencia de sus aliados de Medina. [...] De hecho, esta ley intertribal [es decir, la Constitución de Medina] perseguía el propósito de expulsar a los judíos aun en el momento de su redacción.

Por otra parte, el documento no fue un convenio con los judíos. Por el contrario, era una declaración formal del intento de separar los clanes árabes de Medina de sus vecinos judíos, que hasta el momento habían estado a su misma altura.¹⁰

En un principio Mahoma se vio obligado a proceder con cautela porque no todos los habitantes de Medina lo habían recibido bien, y su posición económica era débil. Lo disgustaba además el hecho de que los judíos no aceptaran su condición de profeta. Mahoma empezó, pues, a enviar a sus hombres a incursiones de pillaje; lo cierto es que no era más que el jefe de una comunidad de bandoleros, poco dispuestos a llevar una vida honrada. El propio Mahoma condujo tres expediciones que atacaron sin éxito a caravanas de La Meca que se dirigían a Siria o regresaban de ésta. El primer éxito sobrevino en Nakhla, cuando los musulmanes —esta vez, sin la presencia de Mahoma— atacaron a los habitantes de La Meca durante el mes sagrado, cuando está prohibido todo derramamiento de sangre. Mataron a un mecano, tomaron prisioneros a otros dos, y se llevaron un gran botín a Medina. Pero, para gran sorpresa de Mahoma, muchos medineses se horrorizaron por la profanación del mes sagrado. No obstante, Mahoma aceptó un quinto de las ganancias malhabidas y, para calmar su conciencia culpable, «recibió» convenientemente una revelación «que justificaba las acciones de guerra aun en los meses sagrados, como un mal menor que la hostilidad contra el islamismo». El sura 2.217 dice: «Te preguntarán si es lícito hacer la guerra en el mes sagrado. Responde: hacer la guerra en ese mes es pecado grave, pero más grave es obstruir el camino hacia Dios, apartar a los hombres del templo sagrado y expulsar de él a Su pueblo; esto es más grave que matar.» Mahoma aceptó enseguida un rescate de cuarenta onzas de plata por cada prisionero.

Más o menos en esta época, el jefe de los Aws, Saad ibn Mu'adh, decidió apoyar a Mahoma y tomar parte incluso en las incursiones de pillaje. Así fue como algunos medineses empezaron lentamente a aceptar a Mahoma, pero los judíos continuaban rechazando su proclamada condición de profeta y comenzaron a criticarlo, diciendo que algunos pasajes de sus revelaciones contradecían sus propias escrituras. De nada sirvió

r
/
i

que Mahoma aceptara algunas de las prácticas judías: el profeta comprendió muy pronto que los judíos representaban un verdadero peligro para su creciente poder en Medina.

La fortuna de Mahoma cambió por completo a partir de la batalla de Badr, en la que, con la ayuda de Alá y de un millar de ángeles, los musulmanes mataron a cuarenta y cinco hombres de La Meca, tomaron otros tantos prisioneros y se alzaron con un enorme botín. Cuando arrojaron a los pies de Mahoma la cabeza cortada de su enemigo, el profeta gritó: «Esto me es más grato que el más selecto camello de toda Arabia.»

Dio comienzo entonces una serie de asesinatos cuando Mahoma, sintiéndose más confiado, se lanzó contra sus enemigos, ajustó cuentas y estableció despiadadamente su poder. Ante todo ordenó la ejecución de al-Nader, que se había mofado de él durante sus días en La Meca y había relatado mejores historias que el propio profeta. He aquí cómo describe Muir el asesinato de otro prisionero, Ocba:

Dos días más tarde [...] Ocba fue llevado fuera para ser ejecutado. Tuvo la osadía de protestar, y preguntó por qué se lo trataba con mayor rigor que a los otros cautivos. «A causa de tu enemistad hacia Dios y su profeta», replicó Mahoma. «Y mi hijita —gritó Ocba con el alma desgarrada—, ¿quién cuidará de ella?» «¡El fuego del infierno!», exclamó el profeta, y al instante la víctima fue decapitada. «¡Eras un canalla —continuó Mahoma— y un malvado perseguidor, y no creías en Dios, ni en su profeta ni en su Libro! Agradezco al Señor que ha segado tu vida y así ha confortado mis ojos.»

De nuevo el asesinato halla aprobación en el sura 8.68: «No está bien que un profeta tenga cautivos mientras no haya degollado en la tierra.»

A partir de este momento Mahoma procede a desembarazarse de todos sus opositores peligrosos. «El profeta era informado incluso de conversaciones secretas y, basándose en tal información, aprobaba el uso de procedimientos que a veces eran tan crueles como carentes de escrúpulos.»

La siguiente persona contra quien Mahoma lanzó sus ataques fue la poetisa Asma bint Marwan, miembro de la tribu de los Aws, la cual no había ocultado nunca su desagrado por el islamismo y había escrito unos

versos en los que hablaba de la locura de confiar en un extranjero que luchaba contra su propio pueblo:

*Malditos seáis los hombres de Maliky de Nabit
y los de Aws, malditos seáis los hombres de Jazrach
que obedecéis a un extranjero que no pertenece a los vuestros,
que no es de Murad ni de Madh 'hij.
Cuando vuestros propios jefes hayan sido asesinados
¿pondréis en él vuestra esperanza
tal como los hombres se muestran ávidos por la comida
cuando ésta se está cocinando?
¿No hay ningún hombre honorable
que aproveche un momento de descuido
y tronche las esperanzas de los incautos?¹¹*

Al oír estos versos, Mahoma dijo: «¿Nadie querrá librarme de esta hija de Marwan?» Un celoso musulmán, Umayr ibn Adi, decidió satisfacer los deseos del profeta, y esa misma noche se introdujo subrepticamente en la casa de la escritora mientras ésta dormía rodeada de sus pequeños hijos. Incluso había uno prendido a su seno. Umayr apartó al pequenuelo que mamaba y atravesó con su espada a la poetisa. «A la mañana siguiente, a la hora de las plegarias en la mezquita, Mahoma, que conocía el sangriento desenlace, le dijo a Omeir [Umayr]: "¿Eres tú quien ha asesinado a la hija de Merwan?" "Sí —contestó el interpelado—, pero dime si por ello seré aprehendido." "No —repuso Mahoma—; dos cabras lucharán duramente entre sí por ello."» Mahoma lo alabó entonces frente a los musulmanes reunidos en la mezquita, por sus servicios a Dios y a su profeta. Como Sprenger comenta, el resto de la familia fue forzado a aceptar el islamismo ya que un odio de sangre estaba fuera de sus posibilidades.

Poco después Mahoma decidió desembarazarse de otra persona que había osado componer unos versos en que criticaba al profeta. Se trataba de Abu Afak, perteneciente al clan Jazrach, de quien se decía que tenía más de cien años. Fue asesinado mientras dormía.

Mientras tanto, Mahoma sólo estaba esperando una excusa apropiada para atacar a los judíos. Con motivo de una estúpida riña ocurrida en el

mercado, la tribu judía de los Banu Qaynuqa se vio asediada en su asentamiento. Como bien señala Muir, Mahoma no hizo nada para solucionar el pequeño incidente que había desencadenado la disputa, por más que estaba obligado a ello por el tratado de amistad. «Y, si no hubiera habido una implacable enemistad y la predeterminación de acabar con los israelitas, las diferencias se habrían superado fácilmente.» Finalmente los judíos se rindieron, y se hicieron los preparativos para ejecutarlos. Pero el jefe del clan Jazrach, Abdallah ibn Ubayy, intercedió por ellos y Mahoma, no sintiéndose lo bastante fuerte para rechazar tal petición, tuvo que consentir. Los Banu Qaynuqa fueron expulsados de Medina y acabaron por establecerse en Siria. Sus propiedades se repartieron entre el ejército, después de que Mahoma hubiese recibido su quinto real. En esta ocasión Mahoma recibió los versos que forman parte del sura 3.12-13: «Di a quienes no creen: "Seréis vencidos y conducidos al Infierno, ¡y qué infame lugar es éste para habitar en él!"»

Se sucedieron otros ataques a las caravanas de La Meca, no siempre con éxito, y unos pocos meses de calma. Pero los asesinatos continuaban, «otro de esos ruines actos de crueldad que oscurecen las páginas de la vida del profeta». Kab ibn al-Ashraf era hijo de una judía de los Banu Nadir. Había ido a La Meca después de la batalla de Badr y había compuesto poemas en alabanza de la muerte, con los que intentaba inducir a los mecánicos a vengar a sus héroes de Badr. Neciamente regresó a Medina, donde Mahoma rezó en voz alta: «Oh, Señor, líbrame del hijo de Ashraf del modo que a Ti más te plazca, a causa de su sedición y sus versos.» Pero los Banu Nadir eran lo bastante poderosos para proteger a Kab, y los musulmanes que se ofrecieron a llevar a cabo el asesinato explicaron al profeta que sólo recurriendo a la astucia podían confiar en cumplir su tarea. Los conspiradores se reunieron en casa de Mahoma y, cuando partieron por la noche, el profeta les dio su bendición. Fingiendo ser amigos de Kab, los musulmanes lo condujeron fuera con engaños y, en un lugar apropiado, cerca de una cascada, lo asesinaron. Luego arrojaron la cabeza de Kab a los pies del profeta. Mahoma alabó su buena obra por la causa de Dios. Como uno de los conspiradores comentó: «Los judíos estaban aterrados al vernos atacar al enemigo de Alá. Y no había ni un judío que no temiera por su vida.»

A la mañana siguiente del asesinato de Kab, el profeta ordenó: «Matad a cualquier judío que caiga en vuestro poder.» Así fue como Muhayyisa ibn Masud se topó con Ibn Sunaya, uno de los comerciantes judíos con quienes su familia tenía relaciones sociales y comerciales, y le dio muerte. Cuando su hermano le reprochó su conducta, Muhayyisa le replicó que, si Mahoma le hubiera ordenado matar a su propio hermano, él lo habría hecho. Tras esto, su hermano Huwayyisa, que aún no era musulmán, se convirtió al islamismo diciendo: «¡Una religión que te lleva a hacer esto es en verdad maravillosa!» Estos asesinatos ilustran fielmente «el implacable fanatismo en que desembocaron las enseñanzas del profeta».¹²

La batalla de Uhud fue una grave derrota para los musulmanes y amenazó con socavar la autoridad y prestigio de Mahoma. Como resultado de la guerra, podemos dejar constancia de otras dos ejecuciones ordenadas por Mahoma: la de Abu Uzza, un prisionero superviviente de la batalla de Badr, y la de Uthman ibn Moghira.

Necesitado de una victoria, Mahoma decidió atacar a los judíos de la tribu de Nadir, los cuales, según se decía, habían manifestado su contento por la derrota sufrida por Mahoma. Con el pretexto de que había recibido una advertencia divina sobre su intención de asesinarlo, Mahoma les ordenó marcharse de Medina en un plazo de diez días so pena de muerte. Tras un asedio de varias semanas, los judíos se rindieron y se les permitió marcharse; fueron, pues, a reunirse con los judíos de Jaybar, sólo para ser masacrados dos años más tarde. El sura 59 se refiere largamente a esta victoria sobre los judíos. El profeta conocía bien las riquezas de los expulsados Nadir, cuyas tierras se repartieron entre los musulmanes; la parte que le tocó a Mahoma le permitió independizarse económicamente.

En 627 los mecenos y sus aliados atacaron Medina. El asedio duró sólo dos semanas y se conoció más tarde como la batalla del Foso. La única tribu judía que quedaba en Medina, la de los Banu Qurayza, contribuyó a la defensa de la ciudad, pero en términos generales se mantuvo neutral. Aun así se cuestionó su lealtad y, como era de prever, después del asedio Mahoma se volvió contra ellos. Comprendiendo que no tenían ninguna posibilidad de sobrevivir, los Banu Qurayza aceptaron rendirse con la condición de que dejarían Medina con las manos vacías. Mahoma

rechazó su oferta y exigió una rendición incondicional. Los judíos apelaron entonces a su antigua amistad con los Aws y pidieron que se diera permiso a Abu Lubaba, un aliado de dicha tribu, para visitarlos. Al preguntarle cuáles eran las intenciones de Mahoma, a modo de respuesta Abu Lubaba hizo el gesto de cortarse la garganta; con ello quería indicar que debían luchar hasta el fin ya que lo único que podían esperar era la muerte. Por último, tras varias semanas, los judíos se rindieron con la condición de que fueran sus aliados, los Aws, quienes decidieran su suerte. Éstos se inclinaban por la misericordia, pero Mahoma tomó la determinación de que la suerte de los judíos fuera decidida por uno de los Aws, y nombró para ello a Saad ibn Mu'adh. Saad padecía de una herida sufrida en la batalla del Foso, y sus palabras fueron: «Mi decisión es que se dé muerte a los hombres, se venda a las mujeres y los niños como esclavos, y se repartan sus posesiones entre el ejército.» Mahoma hizo propio el veredicto: «En verdad el juicio de Saad es el juicio de Dios pronunciado desde lo alto de los siete cielos.»

Durante la noche se cavaron en la plaza del mercado fosas suficientes para contener los cuerpos de los hombres. Por la mañana, Mahoma ordenó que condujeran a ella a los cautivos en grupos de cinco o seis, y él mismo presencié la ejecución. Se hizo sentar a cada grupo al borde de la fosa destinada a ser su tumba, y allí se los decapitó y se lanzaron los cuerpos a la fosa. [...] La carnicería, que había comenzado por la mañana, se prolongó durante todo el día y continuó al atardecer a la luz de las antorchas. Cuando la plaza del mercado quedó bañada en la sangre de setecientas u ochocientas víctimas, y tras haber ordenado que alisaran la tierra sobre sus despojos, Mahoma abandonó el terrible espectáculo para ir a solazarse con los encantos de Rihana, cuyo marido y todos sus familiares hombres acababan de perecer en la masacre.^{1^}

Se dividió el botín, se regaló a las muchachas jóvenes como esclavas, se vendió a las mujeres y se subastaron las posesiones. Y, por supuesto, de los cielos llegó una revelación para justificar el severo castigo impuesto a los judíos; el sura 33.25: «Hizo bajar de sus fortalezas a los judíos que habían apoyado a aquéllos. Y sembró el terror en sus corazones. A unos matasteis, a otros hicisteis cautivos.»

Los historiadores modernos han adoptado diferentes posiciones ante tan manifiesta crueldad, barbarie e inhumanidad.

1. Los que poseen un profundo sentido de la justicia, historiadores tales como Tor Andrae, H. Z. Hirschberg, Salo Barón y William Muir, han condenado el salvaje trato. Tor Andrae, cuya biografía de Mahoma se considera una de las dos más importantes escritas en los últimos sesenta años, reprocha sin vacilar al profeta por su «inhumano veredicto» y añade: «En esta ocasión mostró una vez más la falta de honradez y de coraje moral que constituía un rasgo desagradable de su carácter.» No obstante, Andrae se esfuerza por ver «la crueldad mostrada por Mahoma hacia los judíos teniendo en cuenta que el desdén y el rechazo de éstos constituían la mayor decepción en la vida del profeta».¹⁴

2. Sorprendentemente, los apologistas como Watt exoneran totalmente al profeta; leyendo los sofismas con que lo disculpan, no se puede sino recordar las palabras de lord Acton: «A cada villano lo sigue un sofista con una esponja.» Pero, como acertadamente declara Rodinson, es «difícil aceptar la inocencia del profeta». Nada en su conducta previa o posterior muestra la más mínima piedad hacia los judíos. Como señaló Moshe Gil, Mahoma tenía en mente la expulsión de los judíos desde un principio. Además, había ordenado expresamente la muerte de varios judíos y había dado la orden general de matar a cuanto judío cayera en manos de un musulmán. Y, dado el elocuente gesto de Abu Lubaba, es obvio que la suerte de los Banu Qurayza ya estaba decidida. Tampoco fue casual la elección de Saad como juez; era un hombre malherido durante el asedio a los Qurayza (moriría poco después), un devoto musulmán y, como indica Andrae, «uno de los más fanáticos seguidores de Mahoma» y uno de los primeros en aliarse con él. Por último, la ardiente aprobación que expresa el profeta ante el veredicto de Saad habla por sí misma.

3. Luego están los relativistas —morales y culturales—, los cuales arguyen: «No corresponde aquí culpar ni justificar [a Mahoma]. No podemos juzgar el trato dado a los Qurayza según las actuales normas morales. La suerte que corrieron fue muy amarga, pero no era un hecho inusual según las duras reglas de guerra que regían en aquella época.»¹⁵ Ya me he referido al relativismo como una enfermedad de los tiempos moder-

nos, pero quiero añadir aquí algunos comentarios, ante todo sobre ciertos aspectos lógicos.

a) Una de las objeciones al argumento de los relativistas que acaba mos de exponer es «que no puede decirse que esta proposición es objetiva. El relativismo no puede declararse, porque la proposición que expresa el relativismo no puede ser relativa. Se proclama como verdad absoluta». ¹⁶ Dicho en otras palabras, en el relativismo hay inherente una falta de lógica.

b) Si es imposible establecer comparaciones entre nuestra época y cualquier período remoto del pasado, no sólo debemos abstenernos de hacer juicios morales adversos, sino también de todo juicio favorable. No podemos alabar una sociedad pasada, o a uno de sus individuos, desde una perspectiva del siglo veinte. Y, sin embargo, los relativistas cometen la inconsecuencia de emplear constantemente adjetivos cargados de valor para describir a Mahoma, como por ejemplo «compasivo» (Rodinson, p. 313). En la cita anterior de Stillman, éste tildaba de «amarga» la suerte corrida por los Qurayza. ¿Desde qué perspectiva es amarga, desde la del siglo veinte o la del siglo séptimo? Asimismo Stillman habla de las «duras» reglas de guerra; ¿«duras» desde qué perspectiva?

Es prácticamente imposible escribir historia empleando términos absolutamente neutrales, aun cuando fuera deseable hacerlo. El propio libro de Stillman, *The Jews of Arabs Lands* [Los judíos de los territorios árabes], está lleno de expresiones de valoración moral como, por ejemplo, «tolerancia». Y ningún relativista puede legítimamente alabar a Mahoma con términos tan absolutos como los que emplea Watt al llamarlo «uno de los más extraordinarios hijos de Adán».

c) Si el relativismo tiene razón, no podemos comparar a Jesucristo, Sócrates o Solón con Hitler, lo cual es absurdo. No podemos decir que Jesús era moralmente superior a Hitler, lo cual es absurdo. Si la moral es totalmente relativa, «los ciudadanos norteamericanos y británicos podrían desaprobador la esclavitud y persecución de judíos, pero no podrían argüir que tal cosa es injusta en un sentido absoluto ni afirmar que deberían tratar de impedirlo». ¹⁷

d) En la proposición de Stillman que citábamos más arriba hay implícita otra tesis añadida, la de que no podemos culpar a un hombre o una

mujer por ser «alguien de su tiempo». Tal tesis quita toda responsabilidad moral al individuo y la deposita en la «época» en que la persona en cuestión vivió. Pero esto no sirve como defensa de Mahoma. Si Mahoma vivió en una época bárbara, era pues un bárbaro, ni peor que cualquier otro miembro de su sociedad, ni tampoco mejor. (Y, por supuesto, los relativistas no pueden siquiera culpar a las «épocas».) Veamos ahora algunas observaciones empíricas.

1. Sencillamente no es cierto que la Arabia del siglo séptimo sea moralmente tan remota de nosotros. El comentario de Stillman peca de una gran soberbia. Como señala Muir,¹⁸ refiriéndose al asesinato del judío Ibn Sunayna, «no hay duda de que algunos musulmanes se escandalizaron ante crímenes como éste; pero la tradición no se preocupó por preservar lo que decían. Éste es uno de los pocos casos en que tales murmuraciones salieron a la luz. Cuando Merwan era gobernador de Medina, le preguntó un día a Benjamín, un converso de la tribu de Kab, cómo habían dado muerte a Kab. "Con astucia y perfidia", contestó Benjamín». Rodinson⁹ comenta a su vez: «El cuidado puesto en los textos para exculpar a Mahoma demuestra que su conducta debía de despertar sentimientos encontrados. Aun así, de los textos auténticos surgen detalles que hacen muy difícil aceptar la inocencia de Mahoma.»

Es absurdo postular que los árabes del siglo VII desconocían por completo la piedad, la compasión y la generosidad. Como ha señalado Isaiah Berlín:²⁰ «Se exageran las diferencias entre los pueblos y sociedades. No se conoce ninguna cultura que carezca de las nociones del bien y del mal, de lo cierto y lo falso. El coraje, por ejemplo, se ha admirado en todas las sociedades que conocemos. Hay valores universales. Éste es un hecho empírico respecto a la humanidad.» La barbarie es barbarie en cualquier época en que se dé.

Irónicamente, el propio Mahoma enseñaba que la verdadera nobleza residía en la capacidad de perdonar, que aquellos que reprimieran su ira y perdonaran a los hombres serían recibidos en el Paraíso por su buena conducta (suras 3.128 y 24.22). No obstante, faltó singularmente a este principio en el trato dado a los Banu Qurayza.

2. Eminentes historiadores no han vacilado en emitir juicios morales sobre personajes históricos. En su clásica *History of the Crusades* [Histo-

ría de las cruzadas], sir Steven Runciman describe al sultán Baibars como «cruel, desleal y tracionero, extremadamente rudo en sus modales y su habla. [...] Como hombre era una mala persona».²¹

Después del exterminio de los judíos de Banu Qurayza, Mahoma prosiguió con el bandidaje y los asesinatos. Un grupo de los expulsados Banu Nadir se había establecido en Jaybar, un oasis cercano, y se sospechaba que animaban a las tribus beduinas a atacar a los musulmanes. Mahoma ordenó entonces que mataran al jefe de los judíos, Abi'l Huqayq, y sus hombres lo asesinaron mientras dormía. Dándose cuenta de que este asesinato no había resuelto sus problemas, Mahoma trazó un nuevo plan. Envió así una delegación a Jaybar para persuadir a su nuevo jefe, Usayr ibn Zarim, de que acudiera a Medina para discutir la posibilidad de ser nombrado gobernante de Jaybar. Se le dieron para ello solemnes garantías de que su vida estaría a salvo. Usayr partió para Medina, desarmado, con treinta de sus hombres. En el camino, y con el más fútil de los pretextos, los musulmanes se arrojaron sobre sus desarmados invitados y les dieron muerte a todos salvo a uno que logró escapar. A su regreso se presentaron ante Mahoma, quien, al conocer la suerte corrida por los judíos, dio las gracias y dijo: «En verdad, el Señor os ha librado de una gente perversa.» En otra ocasión, Mahoma expresó su concepto de la guerra: «La guerra es engaño.»

Mahoma y sus hombres atacaron entonces una a una las fortificaciones que se alzaban en el valle, al tiempo que gritaban: «¡La victoria será vuestra! ¡Matad, matad!» Las fortalezas fueron cayendo una tras otra, hasta que los musulmanes llegaron a Jamus, que también acabó por sucumbir. El jefe de los judíos, Kinana ben al-Rabi, y su primo fueron conducidos ante Mahoma, quien los acusó de ocultar el tesoro de los Banu Nadir. Los judíos protestaron que ya no les quedaba nada de aquel tesoro. Entonces (y cito aquí la venerada biografía del profeta hecha por Ibn Hisham) «Mahoma puso a Kinana en manos de al-Zubayr, uno de los hombres del profeta, y le indicó a éste: "Tortúralo hasta extraerle la verdad." Al-Zubayr encendió con pedernal un fuego en su pecho, hasta que el hombre expiró. Entonces el enviado [Mahoma] se lo entregó a Muhammad ibn Maslama, quien lo decapitó en venganza por su hermano Mahmud ibn Maslama.»²²

Luego se atacó a las otras fortalezas de Jaybar y se las obligó a rendirse con condiciones, «excepto la de los Nadir, a quienes no se les dio cuartel».

Asesinatos, matanzas, crueldad y tortura deben tenerse en cuenta cuando se juzga el carácter moral de Mahoma. Pero, por desgracia, este penoso catálogo de crímenes está incompleto. Es necesario examinar su conducta en varias otras ocasiones, como siempre, basándonos en las fuentes musulmanas.

El asunto de Zaynab

Un día el profeta fue a visitar a su hijo adoptivo Zaid. Zaid había sido uno de los primeros conversos al islamismo —el tercero, de hecho— y era muy leal a su padre adoptivo, el cual, a su vez, lo tenía en alta estima. Zaid estaba casado con Zaynab bint Jahsh, una prima del profeta. Según todos los relatos —y esto es muy importante en nuestra historia— era una mujer de gran belleza.

El día en que nos referimos Zaid no se hallaba en su casa, pero Zaynab abrió la puerta, bastante ligera de ropa, lo cual dejaba entrever sus muchos encantos, y lo invitó a entrar. Mientras se preparaba apresuradamente para recibirlo, Mahoma quedó cautivado por su belleza y exclamó: «¡Dios clemente! ¡Cielo bendito! ¡Cómo conmueves el corazón de los hombres!» Mahoma rehusó entrar y se marchó un tanto turbado. Pero Zaynab había alcanzado a oír las palabras del profeta, y se las repitió a Zaid cuando éste regresó a la casa. Zaid fue sin demora a ver al profeta y sumisamente le ofreció divorciarse de su esposa. Mahoma rechazó su oferta y le dijo: «Conserva a tu esposa y teme a Dios.» Pero a Zaynab parecía complacerla ahora la idea de desposar al profeta, y Zaid, viendo que éste aún la deseaba, se divorció de ella. No obstante, temeroso de la opinión pública, Mahoma vacilaba. Después de todo, un hijo adoptivo era en todos los aspectos igual a un hijo natural, por lo que tal unión habría sido considerada incestuosa por los árabes de su época. Como de costumbre, le llegó una revelación que le permitió «lanzar sus escrúpulos al viento». Mientras Mahoma se hallaba sentado junto a su esposa Aisha, le sobrevino súbitamente uno de sus desmayos proféticos. Cuando se recobró, dijo: «¿Quién irá al encuentro de Zaynab para darle la enhorabuena y anunciar-

le que el Señor la ha unido a mí en matrimonio?» Esto es lo que leemos en los suras 33.2y 33.37:

Dios no ha puesto dos corazones en el pecho de ningún hombre. [...] Ni ha hecho que vuestros hijos adoptivos sean como vuestros propios hijos. Llamadlos por el nombre de su padre. Es más equitativo ante Dios.

Cuando Dios y su enviado han decidido un asunto, el creyente, hombre o mujer, ya no tiene opción en ese asunto. [...] Y cuando decías al que había sido objeto de una gracia de Dios y de una gracia tuya: «Conserva a tu esposa y teme a Dios», y ocultabas en tu alma lo que Dios iba a revelar y temías a los hombres, era a Dios a quien debías temer. Cuando Zayd se hubo divorciado de ella, te la dimos por esposa para que no se pusiera reparo a los creyentes que se casan con las esposas de sus hijos adoptivos, cuando éstos han terminado con ellas. La orden de Dios ha de cumplirse. Mahoma no es el padre de hombre alguno, sino el enviado de Dios y el supremo profeta.

La reacción más natural ante el relato precedente es probablemente la que se dice que tuvo la propia esposa del profeta, Aisha, quien comentó agudamente en esta ocasión: «La verdad es que Dios parece haberse dado mucha prisa para responder a tus plegarias.»

¿Cómo se las ingenian los apologistas para defender lo indefendible? Watt y otros argüyeran que el matrimonio respondía a razones políticas y que no había nada sexualmente impropio en la conducta de Mahoma. Se basan para ello en el hecho de que Zaynab tenía por entonces treinta y cinco años y que, por tanto, no podía ser demasiado atractiva. Sin embargo, las propias fuentes musulmanas dan a toda la historia una clara interpretación sexual: la belleza de Zynab, su ligereza de ropas, sus encantos revelados por un golpe de viento, los comentarios de Mahoma y su perturbación. Es evidente que todo esto inquietaba a algunos de los seguidores del profeta, pero la causa de su inquietud no era el carácter enamorado del profeta. «Lo que encontraban extraño era que la regla [revelada en el sura que acabamos de citar] hubiera estado tan perfectamente calculada para satisfacer un deseo que estaba en conflicto con los tabúes sociales», comenta Rodinson, y añade:

En cuanto a la interpretación del más erudito apologista musulmán, Muhammad Hamidullah, de que las exclamaciones de Mahoma ante la belleza de Zaynab sólo expresaban su extrañeza por el hecho de que Zaid no lograra llevarse bien con una mujer tan encantadora, carece de sustento, puesto que está en abierta contradicción con el obvio significado del texto. Incluso el pasaje del Corán, por breve que sea, implica que el profeta quería hacer lo que sólo más tarde la revelación le ordenó hacer, y que únicamente el temor a la opinión pública lo detuvo. La teoría de Hamidullah muestra una vez más a qué extremos de sutilezas se puede llegar cuando se desea probar la verdad de una teoría que ya ha sido proclamada por el dogma.²³

Otro escándalo sexual amenazó con perturbar la dicha doméstica del harén del profeta. Para evitar los celos entre sus esposas, Mahoma solía dividir su tiempo equitativamente entre ellas y pasaba una noche con cada una, por turnos. Un día en que era el turno de su esposa Hafsa, ésta se hallaba fuera por haber ido a visitar a su padre. Al volver inesperadamente, sorprendió a Mahoma en su cama con María la copta, su concubina. Furiosa, Hafsa le reprochó amargamente su conducta y lo amenazó con revelar todo a las demás mujeres del harén. Mahoma le suplicó que guardara silencio y le prometió que se mantendría apartado de la odiada María. Pero Hafsa fue incapaz de mantener el secreto y le contó lo sucedido a Aisha, que también odiaba a María. El escándalo pronto se supo en todo el harén, y Mahoma se encontró excluido de él por sus propias mujeres. Al igual que en el caso de Zynab, una revelación divina llegó a tiempo para solucionar sus problemas domésticos. El mensaje del cielo lo liberó de su promesa de mantenerse apartado de la atractiva esclava y reprendió a las esposas por su insubordinación; incluso dejó entrever que el profeta se divorciaría de todas sus mujeres del harén y las reemplazaría por otras más sumisas. Luego Mahoma se retiró con María y se mantuvo apartado de sus esposas durante un mes. Finalmente, gracias a la intercesión de Umar y Abu Bakr, Mahoma hizo las paces y perdonó a sus esposas, y volvió a reinar la armonía en el harén. El sutra en cuestión es el 66.1 a 66.5:

¡Profeta! ¿Por qué, para agradar a tus esposas, te prohibes lo que Dios ha declarado lícito para ti [es decir, a María], ya que Dios es indulgente y miseri-

cordioso? En verdad Dios ha prescrito la anulación de tu juramento. [...] El profeta confió un secreto a una de sus esposas, pero ella lo reveló y Dios se lo hizo saber a él. [...] Si él os repudia, Dios le dará a cambio esposas más sumisas, creyentes, devotas, arrepentidas, que cumplen con el ayuno, tanto mujeres previamente casadas como vírgenes.

Como señala Muir, «seguramente no hay sentencia más grotesca que ésta en los "sagrados textos de Oriente", y no obstante los musulmanes la han venido leyendo gravemente todo este tiempo, tanto en público como en privado, como parte del eterno Corán».²⁴

Los versos satánicos

Nuevamente son las propias fuentes musulmanas (al-Tabari, Waqidi) quienes relatan la historia de los versos satánicos (una expresión acuñada por Muir a finales de la década de 1850 y hoy bien conocida). Durante sus días en La Meca, antes de su huida a Medina, Mahoma estaba cierta vez sentado junto a algunos eminentes hombres de La Meca, cerca de la Kaaba, cuando comenzó a recitar el sura 53, en el que se describe la primera visita de Gabriel a Mahoma para luego continuar con la segunda visita:

*Ya lo había visto en otra ocasión [a Gabriel]
junto al almez del confín,
cerca de donde se halla el Paraíso de reposo,
cuando el almez cubría lo que cubría.
No desvió la mirada ni ésta erró
y en verdad contempló algunas de las mayores señales de su Señor.
¿Y qué pensáis de Latyde Uzza
y de Manat, la tercera?*

En este puntó, se nos dice que Satán puso en su boca palabras de reconciliación y avenencia:

*Son éstas mujeres elevadas
cuya intercesión en verdad ha de buscarse.*

Como era de esperar, los hombres de La Meca estaban encantados al ver que se reconocía a sus deidades, y se dice que oraron con los musulmanes. Pero Mahoma recibió entonces la visita de Gabriel, quien lo reprendió y le dijo que la verdadera conclusión de los versos debería haber sido:

*¿Acaso vosotros tendréis una progenie de varones y Él de mujeres?
 ¡Sería sin duda un reparto injusto!
 No son sino nombres que vosotros y vuestros padres habéis inventado.*

Esta historia ha inquietado siempre a los musulmanes, poco dispuestos a aceptar que Mahoma pudiera haber hecho tal concesión a la idolatría. Pero, si se acepta la autenticidad de las fuentes musulmanas en general, no hay razón alguna para rechazar esta historia. Es inconcebible que un devoto musulmán como al-Tabari pueda haberla inventado ni que pueda siquiera haberla aceptado de una fuente dudosa.²⁵ Además, ella explica por qué regresaron los musulmanes que habían huido a Abisinia: había llegado a sus oídos la noticia de que los hombres de La Meca se habían convertido. Todo indica que no se trató de un súbito lapsus de Mahoma, sino de algo cuidadosamente planeado para ganarse el apoyo de los mecenos. Asimismo, arroja serias dudas sobre la sinceridad del profeta. Aun cuando fuera Satán quien realmente hubiera puesto esas palabras en su boca, ¿cómo puede confiarse en un hombre que se deja arrastrar tan fácilmente por Satán? ¿Por qué permitió Dios que sucediera tal cosa? ¿Cómo podemos estar seguros de que no hubo otros pasajes en que Mahoma se dejó arrastrar igualmente por Satán?

La paz de Hudaibiya

Mahoma provocó también las críticas de sus seguidores en otra ocasión, cuando se le reprochó haber cedido en sus principios. Sintiéndose muy seguro tras la consolidación de su posición en Medina, Mahoma decidió que había llegado la hora de apoderarse de La Meca. Pero, al advertir que no era el momento apropiado, cambió de idea en el último instante y se avino a negociar con los mecenos. Por el tratado de Hudaibiya se le conce-

dio permiso a Mahoma para que realizara el peregrinaje el año siguiente, pero en retribución tenía que abstenerse de llamarse a sí mismo «profeta» y de utilizar las expresiones propias del islamismo. Más tarde Mahoma rompería la tregua establecida con los mecenos.

Con todos estos elementos en mente es posible comprender mejor el resumen que hace Margoliouth²⁶ del retrato de Mahoma que se desprende de la biografía de Ibn Ishaq:

El retrato que se hace de Mahoma en la biografía de Ibn Ishaq es extremadamente desfavorable. Para conseguir sus objetivos no retrocede ante nada, y no duda en apoyar la falta de escrúpulos de sus seguidores cuando ello redunde en su interés. Se aprovecha al máximo de la caballerosidad de los mecenos, pero rara vez les corresponde de la misma manera. Ordena asesinatos y matanzas en masa. Su trayectoria como tirano de Medina es la de un jefe de bandoleros cuya política económica consiste en conseguir botines y repartirlos, un reparto que muchas veces responde a principios que no satisfacen la idea de justicia de sus seguidores. Él mismo es un libertino sin freno que anima a sus seguidores para que procedan de igual modo. Siempre está dispuesto a pedir la expresa autorización de su deidad para cualquier cosa que hace, y no hay principio al que no esté dispuesto a renunciar para conseguir un objetivo político. En diferentes momentos de su trayectoria renuncia a proclamar la unidad de Dios y su condición de profeta. Es un retrato muy desagradable para el fundador de una religión, y no puede alegarse que sea obra de un enemigo. Y, pese a que el nombre de Ibn Ishaq no era tenido en mucha estima por los tradicionalistas clásicos del tercer siglo islámico, éstos no hacen el más mínimo intento por desacreditar aquellas partes de la biografía que mayor relevancia tienen en cuanto al carácter del profeta.

Antes de emitir un juicio final sobre los logros de Mahoma, debemos estudiar el Corán y sus enseñanzas, cosa que haremos en el siguiente capítulo.

El Corán

El Corán está escrito en árabe y dividido en 114 capítulos o suras que constan en total de unos 6.200 versos. Todos los suras, excepto el primero y el noveno, comienzan con las palabras «En el nombre del compasivo, el misericordioso», y quienquiera que haya compilado el Corán no lo hizo según un orden cronológico sino colocando los suras más largas al principio.

Para la mayoría de los musulmanes de hoy, el Corán sigue siendo la infalible palabra de Dios, revelada a Mahoma en el más puro árabe por intermedio de un «espíritu» o de Gabriel, mientras que el texto original está en el cielo. Los musulmanes modernos sostienen que estas revelaciones se han conservado tal cual como se le transmitieron a Mahoma, sin el más mínimo cambio, añadido ni supresión. No sólo se lee como ensalmo con ocasión de nacimientos, muertes o casamientos, sino que se considera un talismán contra enfermedades y desastres, e incluso hay quienes lo recomiendan como afrodisíaco.

Hurgronje y Guillaume señalan el modo irracional en que se obliga a los niños a aprender de memoria grandes trozos del Corán, o incluso el libro entero, a expensas de su capacidad de raciocinio, que se ve afectada por el enorme esfuerzo de tal memorización.¹ Hurgronje² añade que el Corán se recita simplemente porque ello se considera meritorio, pero que no se presta ninguna atención al sentido de sus palabras, hasta el punto de que ni siquiera aquellos lo bastante instruidos en su estudio llegan a advertir a veces que los versos que recitan condenan como pecado algo que ellos hacen a diario.

¿La palabra de Dios?

Suyuti, el gran filólogo musulmán y comentar del Corán, señala cinco pasajes cuya atribución a Dios es discutible, y otro tanto hace Ali Dash-

ti.³ Por ejemplo, el sura con que se inicia el Corán (*Fatíhah* o Exordio) dice:

*¡En el nombre del compasivo, el misericordioso!
Alabado sea Dios, Señor del universo,
el compasivo, el misericordioso,
soberano del día del juicio.
A Ti solo servimos y a Ti solo imploramos ayuda.
Dirígenos por la vía recta,
la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han despertado Tu ira,
ni de los extraviados.*

Es evidente que las palabras están *dirigidas a Dios*, en forma de una plegaria. Son las palabras de Mahoma, pidiéndole a Dios ayuda y guía. Como muchos han indicado, bastaría con añadir la palabra «di» al comienzo del sura para que esta dificultad desaparezca. En efecto, la palabra «di» aparece unas trescientas cincuenta veces en el Corán, y es obvio que fue añadida por los compiladores del texto para eliminar otras tantas dificultades embarazosas.

Nuevamente en el sura 6.104, quien habla no puede ser otro que Mahoma:

Habéis recibido pruebas de vuestro Señor. Quien las reconozca se beneficiará grandemente, pero quien permanezca ciego ante ellas por sí mismo se perjudicará. Yo no soy vuestro custodio.

En el mismo sura, en el verso 114, Mahoma dice: «¿Debo acaso buscar a un juez diferente de Dios, cuando es Él quien os ha revelado el libro de los libros?» También en este caso se ha añadido la palabra «di» en algunas traducciones, si bien no figura en el original árabe. Ali Dashti considera asimismo que el sura 111 —donde se maldice a Abu Lahab, el tío del profeta y uno de sus más acérrimos oponentes, y se tilda a su mujer de «acarreadora de leña»— tienen que ser palabras de Mahoma porque no son dignas de Dios. Sin duda es así, aunque la verdad es que tampoco son dignas de un profeta.

De la misma opinión es Goldziher, quien añade que Dios no pudo considerar tales pasajes en que el profeta maldice a sus enemigos como «un noble Corán conservado en bien custodiadas tabletas».⁴ Como veremos, si se aplica el mismo razonamiento a todas las partes del Corán no queda mucho de la palabra de Dios, ya que es muy poco lo que puede considerarse digno de un Dios misericordioso, compasivo y omnisciente.

Ali Dashti⁵ cita también como ejemplo el sura 17.1, donde se confunden las palabras de Mahoma con las de Dios. Dashti comenta acertadamente que las primeras palabras del verso («¡Gloria a quien condujo a Su siervo de noche, desde la Mezquita Sagrada a la Mezquita Lejana [...]!») tienen que ser de Mahoma, que le agradece a Dios su favor, mientras que las que siguen («¡[...], cuyos alrededores hemos bendecido, para mostrarle nuestras señales!») las pronuncia Dios. En cuanto a las palabras de conclusión («Él es quien todo lo oye, todo lo ve»), parece más probable que sean de Mahoma.

Hay también suras, como el 81.15 y ^o1 84.16, donde Mahoma, incapaz de ocultar su herencia pagana, jura por las estrellas, los planetas y otros elementos de la naturaleza.

Bell y Watt,⁶ a quienes difícilmente pueda acusarse de ser hostiles al islamismo, reconocen que

la presunción de que es Dios quien habla en cada pasaje del Corán plantea serias dificultades. Frecuentemente se habla de Dios en tercera persona. Puede admitirse que de vez en cuando alguien se refiera a sí mismo en tercera persona, pero es completamente inusitado que Dios hable de sí mismo en tercera persona cuando se dirige a Mahoma. Y es totalmente ridículo que Dios jure por sí mismo.

Palabras extranjeras en el Corán

Aunque muchos filólogos musulmanes reconocen que en el Corán hay numerosas palabras extranjeras, la ortodoxia no habla de ello y la tradición sostiene que «quien pretenda que en el Corán hay algo que no sea árabe, acusa a Dios», ya que el sura 12.1 dice claramente que Dios ha revé-

lado el Corán en árabe. No obstante, filólogos como al-Suyuti y al-Tha'libi reconocen la presencia de términos extranjeros —al-Suyuti enumera 107 términos—, pero arguyen que «puesto que los árabes las incorporaron como propias, pueden considerarse árabes». Arthur Jeffery encuentra cerca de 275 palabras tomadas de otras lenguas: arameo, hebreo, siríaco, etíope, persa y griego. El propio término «Corán» proviene del siríaco.

Diferentes versiones, diferentes lecturas

Es necesario analizar la historia del Corán para comprender el problema de las diferentes versiones y las diferentes lecturas, cuya existencia quita todo sentido al dogma musulmán del Corán. Como veremos, «el» Corán como tal no existe, pues nunca hubo un texto definitivo de este libro sagrado. Cuando un musulmán afirma dogmáticamente que el Corán es la palabra de Dios, basta con preguntarle «¿Cuál Corán?» para socavar su certeza.

Cuando Mahoma murió, en el año 632, no había una recopilación de sus revelaciones, de modo que algunos de sus seguidores —Ibn Mas'ud, Ubai ibn Kab, Abu Bakr y otros— se ocuparon de recopilarlas y escribirlas en un códice. Así pues, los códices se multiplicaron, hasta que el califa Otmán, yerno de Mahoma, intentó poner orden a esta caótica situación canonizando uno de los códices, el de Medina, y ordenando destruir todos los otros.

No obstante, es evidente que esta orden no se cumplió, ya que trescientos años más tarde sobrevivían varias versiones. El problema se agravaba porque faltaban los puntos que distinguen diversas consonantes (por ejemplo, una *b* de una *th*) y era imposible distinguir ciertos pares de letras (*/y q; ;', h y kh; sy d; ry z; sy sh; dy dh; ty z*). A ello se sumaba el problema de las vocales. El árabe no poseía originalmente signos escritos para las vocales, por lo que sólo se escribían las consonantes. Cuando más tarde se inventaron signos para representarlas, que se escriben por encima o por debajo de las consonantes, los musulmanes se vieron en el problema de decidir qué vocales escoger para el texto del Corán, ya que, por supuesto, éste variaba según las

diferentes elecciones. Como comenta Charles Adams/ «lejos de existir un único texto transmitido fielmente desde la época de Otmán, hay miles de variantes de lectura de los versos. [...] Esas variantes afectan incluso al código de Otmán, lo cual vuelve muy difícil saber cuál fue su forma original».

Finalmente, bajo la guía del gran experto coránico Ibn Mujahid (muerto en 935) se estableció un sistema definitivo de valores consonánticos y vocálicos de siete versiones distintas del Corán, que en realidad eran catorce pues cada una de ellas se conocía a través de dos transmisores distintos. Hoy en día son dos las que están más en uso, la de Asim de Kufa transmitida por Hafz y la de Nafi de Medina transmitida por Warsh.

Dado que la existencia de diferentes versiones y diferentes lecturas posibles plantea graves problemas a los musulmanes ortodoxos, no es de extrañar que intenten ocultar todo código que difiera del texto de Otmán y que lleguen incluso a prohibir que los estudiosos occidentales consulten los que se conservan en las bibliotecas.⁸

¿En perfecto árabe?

El gran investigador Noldeke⁹ señaló hace tiempo la pobreza estilística del Corán. A menudo faltan enlaces fundamentales en las narraciones, tanto en las expresiones como en la secuencia de hechos, lo cual vuelve muy difícil la comprensión de éstos a quien no los conoce por otras fuentes. En las partes no narrativas se observan fallos similares. La conexión de ideas es muy pobre y la sintaxis es torpe, y son numerosos los anacolutos, es decir, frases en las que hay una incoherencia sintáctica entre la primera parte de la oración y la segunda. Tampoco son una muestra de habilidad literaria las frecuentes e innecesarias repeticiones de las mismas palabras y frases.

Ya hemos comentado en el capítulo 1 las críticas que hace Ali Dashti del estilo del profeta, pero a ello hay que añadir los ejemplos que señala¹⁰ de errores gramaticales del Corán: palabras que están en acusativo cuando

Otro tanto ocurrió con la versión definitiva de la Biblia, ya que el hebreo tampoco disponía originalmente de signos escritos para las vocales. (*N. déla t.*)

debieran estar en nominativo (sura 4.162) o a la inversa (sura 20.63), ^{ver}~
 bos que están en plural cuando debieran estar en dual (sura 49.9), etc. En
 conjunto, Ali Dashti estima que en el Corán hay más de cien errores gra-
 maticales, según las reglas del árabe.

Versos faltantes, versos añadidos

Hay una tradición proveniente de Aisha, una de las esposas de Mahoma, de que en el Corán había un verso «sobre la lapidación», un verso ahora perdido, en que se prescribía ésta contra la fornicación. Los primeros califas imponían ese castigo a los adúlteros, pese a que el Corán, tal como se lo conoce hoy en día, sólo prescribe cien latigazos. Es una incógnita por qué la ley islámica ordena la lapidación cuando el Corán sólo dispone azotes. Según esta tradición, se ha suprimido un centenar de versos: algunos olvidados por el propio profeta, otros que no quedaron en la memoria de sus compañeros y otros más extraviados por los copistas. También está el caso de los «versos satánicos», lo cual indica claramente que el propio Mahoma suprimió algunos versos.

Asimismo se ha cuestionado la autenticidad de muchos versos, y ello no sólo por obra de investigadores occidentales sino de los mismos musulmanes. Muchos jariyitas, por ejemplo, que fueron seguidores de Alí en las primeras épocas del islamismo, consideraban ofensivo el sura en que se cuenta la historia de José y afirmaban que no pertenecía al Corán, una opinión compartida por muchos estudiosos occidentales, como De Sacy, Weil, Hirschfeld, Casanova y Wansbrough.

Al mismo tiempo, la mayoría de los investigadores cree que hay interpolaciones en el Corán. Algunos de estos añadidos pueden interpretarse como glosas para explicar ciertas palabras difíciles, o bien parecen tener como finalidad la observancia de la rima o la unión de pasajes incoherentes, pero otros tienen un carácter dogmático o político, por lo que son mucho más graves. Es el caso de los versos 36 a 38 del sura 42, que parecen haber sido añadidos para justificar la denominación de Otmán como califa en detrimento de Alí.

Tras un exhaustivo análisis, Bell y Watt¹¹ llegan a la conclusión de que la falta de un estilo uniforme en el Corán demuestra que éste ha sufri-

do gran cantidad de alteraciones. Y citan como prueba: bruscos cambios de rima; repetición de la palabra de rima en dos versos sucesivos; intercalación de un tema extraño en un pasaje por lo demás homogéneo; un tratamiento diferente del mismo tema en versos vecinos; bruscos cambios en la longitud de los versos; cambios súbitos en la situación dramática, por ejemplo con transiciones de un pronombre singular a otro plural o de segunda a tercera persona; yuxtaposición de sentencias contrarias; yuxtaposición de versos de diferentes fechas; etcétera.

Como ejemplos evidentes de interpolaciones pueden citarse el verso 15 del sura 20, los versos 1 a 5 del sura 78, los versos 33 y 34 del sura 78, el verso 31 del sura 74, los versos 24 a 32 del sura 50, etc. Hay además doce glosas en las que, tras una fórmula como «¿Qué dirás que significa...?», se añade una explicación de la palabra en cuestión; es evidente que se trata de glosas añadidas porque en muchos casos la «definición» no corresponde al sentido original de la palabra. Bell y Watt¹² citan como ejemplo el sura 101.9-11, donde la palabra *hawiyā*, que originalmente significaba «la que perderá a su hijo», se explica erróneamente en la glosa como «el fuego ardiente», lo cual ha llevado a tergiversar el verso 9 en la mayoría de las traducciones.

Por supuesto, cualquier interpolación, por trivial que sea, es fatal para el dogma musulmán de que el Corán es literalmente la palabra de Dios tal como la reveló a Mahoma en La Meca o en Medina. Como dice Régis Blachère en su clásica *Introduction to the Koran* [Introducción al Corán], en este punto no hay reconciliación posible entre los hallazgos de los filólogos e historiadores occidentales y el dogma oficial del islamismo.

Ali Dashti¹³ relata la historia de uno de los escribas encargados de escribir las revelaciones en Medina. Tras haber cambiado un buen número de palabras finales de algunos versos, a sugerencia suya y con la aprobación de Mahoma, el escriba renegó del islamismo basándose en que, si las revelaciones provenían de Dios, no podían cambiarse a sugerencia de un simple escriba como él.

Anulación de pasajes del Corán

Los teólogos musulmanes tienen una doctrina muy conveniente para explicar las contradicciones internas del Corán: ciertos pasajes están anu-

lados por versos con un sentido diferente o incluso opuesto que fueron revelados más tarde. Para ello se basan en lo que enseñó Mahoma en el sura 2.105: «Si anulamos algunos versos o provocamos su olvido, aportamos otros mejores o semejantes.»

Al-Suyuti, que estima en unos quinientos el número de versos anulados, cita el ejemplo del sura 2.240, anulado por el verso 234 del mismo sura. ¿Cómo puede un verso anterior anular a uno posterior? La respuesta es que los suras y versos no están compilados según un orden cronológico, de modo que son los comentaristas quienes deciden el orden cronológico según razones doctrinarias.

Pero los musulmanes salen de un aprieto para meterse en otro. ¿Es lógico que un Dios todopoderoso, omnisciente y omnipotente tenga que revisar sus órdenes tantas veces? ¿Por qué no pudo impartirlas bien la primera vez, siendo como es omnisapiente? La doctrina de las anulaciones también pone en ridículo el dogma musulmán de que el Corán es una reproducción fidedigna e inalterada de las escrituras originales que se conservan en los cielos. Si las palabras de Dios son eternas, es decir, sin principio ni fin, y de significación universal, ¿cómo puede hablarse de palabras de Dios anuladas u obsoletas? ¿Algunas palabras de Dios son mejores que otras? Al parecer, sí. Muir estima que hay en el Corán unos doscientos versos anulados, lo que significa que un 3% de éste es falso, pese a lo cual se lo recita en su totalidad como la palabra de Dios.

Veamos un ejemplo. Es de todos conocido que los musulmanes no pueden beber vino en virtud de la prohibición impuesta en el sura 2.219. Muchos se sorprenderían, pues, al leer en el sura 16.67: «Entre los frutos tenéis los de la palmera y de la vid, de los que obtenéis vino y un saludable sustento. Ciertamente, hay en ello un signo para gente que razona.» Por supuesto, en las traducciones suele reemplazarse el término «vino» por algún eufemismo como «bebida embriagadora» o «licor espirituoso», y son muchos los que, como Yusuf Alí, pretenden que el término árabe en cuestión, *sakar*, significa «bebida no alcohólica»; aunque luego el propio Alí reconoce que en *el caso de que* «deba tomarse *sakar* en el sentido de "vino fermentado", se refiere a la época anterior a la prohibición de toda bebida alcohólica: este sura es de La Meca, y la prohibición fue revelada en Medina».

Se advierte ahora claramente la enorme utilidad que tiene la teoría de las anulaciones para resolver las dificultades planteadas por las contradicciones. Ni que decir tiene que esto supone un problema para los apologistas del islamismo, ya que todos los pasajes en que se predica la tolerancia provienen de La Meca, mientras que todos aquellos que recomiendan matar, decapitar y mutilar son de Medina. Así, por ejemplo, se dice que el famoso verso del sura 9.5, «Matad a los idólatras dondequiera que los encontréis», ha anulado 124 versos en que se ordenaba la tolerancia y la paciencia.

La doctrina del Corán

El islamismo es inflexiblemente monoteísta, y uno de los mayores pecados posibles es atribuirle compañeros a Dios, lo cual incluye entre los pecadores a politeístas, idólatras, paganos y a quienes creen en la pluralidad de Dios. Los teólogos en general han dado por sentado que el monoteísmo es «superior» al politeísmo, pero no lo han fundamentado en modo alguno. ¿Es tan obvio que el monoteísmo es filosófica o metafísica superior al politeísmo? ¿En qué sentido es superior? Si hay una evolución natural desde el politeísmo al monoteísmo, ¿no hay también un desarrollo natural desde el monoteísmo al ateísmo, tal vez por vía del agnosticismo? Aquí me propongo demostrar que:

1. El monoteísmo no es necesariamente superior al politeísmo desde el punto de vista filosófico o metafísico, dado que no hay prueba válida alguna de que exista un único Dios.
2. Históricamente hablando, los credos monoteístas suelen esconder un politeísmo de hecho en las clases populares, a pesar del dogma oficial.
3. El monoteísmo no reduce las supersticiones sino que las concentra en su dios único o su enviado.
4. La historia muestra que el monoteísmo ha sido a menudo ferozmente intolerante, en contraste con el politeísmo, en cuyo nombre nunca se han librado guerras religiosas. Esta intolerancia es la consecuencia lógica de una ideología monoteísta. Como dice Gore Vidal,¹⁴

el indecible mal que mora en el centro de nuestra cultura es el monoteísmo. A partir de un texto proveniente de la Edad del Bronce, con toda su barbarie,

evolucionaron tres religiones antihumanas: el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Las tres son religiones de un dios celestial. Las tres son patriarcales —Dios es el padre omnipotente—, y de aquí la aversión a la mujer a lo largo de dos mil años en estas tierras que han soportado al dios celestial y sus delegados varones. El dios celestial es celoso y exige total obediencia. Los que lo rechazan deben convertirse o sufrir la muerte. El totalitarismo es la única política que puede servir realmente a los propósitos del dios celestial. Todo movimiento de naturaleza liberal representa un peligro para su autoridad. Un Dios, un rey, un papa, un amo de la fábrica, un padre jefe de familia.

5. El islamismo no reemplazó al politeísmo árabe gracias a que satisfacía mejor las necesidades espirituales de los árabes, sino porque ofrecía recompensas materiales inmediatas. La injustificada suposición de la superioridad del monoteísmo ha ofuscado la visión de los historiadores con respecto a las causas de la adopción del islamismo en Arabia.

6. Lejos de elevar la moralidad de los árabes, el islamismo parece haber autorizado toda clase de conductas inmorales.

El monoteísmo parece reducir la superstición y traer cierto orden intelectual superficial a la confusión de dioses «primitivos». Pero se trata de una falsa apariencia. En primer lugar, como observa Zwi Werblowsky:¹⁶ «Cuando el monoteísmo reemplaza al politeísmo, se suprime —teóricamente— la profusión de deidades, o se corrompe su naturaleza (por ejemplo, convirtiéndolas en demonios), o se las degrada al rango de ángeles o espíritus auxiliares. Esto significa que un sistema oficialmente monoteísta puede esconder un politeísmo funcional de hecho.»

Hume¹⁶ hace la misma observación, y comenta que los hombres tienen una tendencia natural a elevarse de la idolatría al teísmo para luego volver a caer en la idolatría, en un permanente flujo y reflujo. La causa de esto es que, tras elevar a su deidad a la máxima perfección y otorgarle los atributos de unidad, infinitud, simplicidad y espiritualidad, ésta queda tan alejada de la comprensión del hombre común que se necesitan mediadores inferiores que actúen como intermediarios entre la humanidad y su suprema deidad. «Como estos semidioses o seres intermedios comparten

más rasgos de la naturaleza humana y nos resultan más familiares —concluye Hume—, se convierten en el objeto de devoción, y gradualmente se vuelve a caer en la idolatría [...].»

Esto es absolutamente cierto para el islamismo, que reconoce oficialmente en el Corán la existencia de ángeles y *jinn*,¹⁷ los cuales configuran un sistema tan complejo y rico en supersticiones como cualquier mitología politeísta griega, romana o escandinava: hay genios del bien y del mal, que adoptan la forma de seres alados, o bien de serpientes o perros, o bien la propia forma humana, y que pueden cruzarse con los hombres y engendrar seres mixtos; entre los *jinn* del mal se distinguen los cinco hijos de su jefe, uno de los cuales es el responsable de las calamidades, otro del libertinaje, otro de la mentira, otro del odio entre marido y mujer y otro de los tráficos ilegales; etcétera.

La veneración de los santos en el islamismo responde plenamente a lo que explica Hume sobre los mediadores entre el hombre y Dios. Como señala Goldziher,¹⁸ los santos del islamismo satisfacen la necesidad que antes colmaban las deidades de sus antiguas tradiciones: «Se aplica aquí lo que Karl Hase dice sobre el culto de los santos en general: que éste "satisface, dentro de una religión monoteísta, la necesidad politeísta de salvar la enorme distancia entre los hombres y su dios".»

Asimismo, la doctrina musulmana del Diablo se acerca al doteísmo, es decir, a la creencia en dos seres poderosos. Se dice que el Diablo tiene por nombre Azazil y fue creado de fuego. Cuando Dios hizo a Adán de barro, el Diablo se negó a postrarse ante él como Dios le ordenaba, por lo cual se lo expulsó del Edén. Finalmente fue destruido por Dios, dado que sólo Dios es todopoderoso. Pero, vista la preponderancia del mal en el mundo —guerras, hambrunas, desastres, el Holocausto—, uno se pregunta si no es más poderoso el Diablo. Es una incógnita por qué aún no ha sido destruido. También parece bastante incoherente que Dios le pida a Satanás, antes de su caída, que adore a Adán, cuando Dios prohíbe al hombre adorar a cualquiera que no sea Él mismo.

En parte alguna del Corán se da un argumento filosófico real de la existencia de Dios. Lo más cercano a un argumento es quizá la noción coránica de las «señales» del poder y generosidad de Dios, que son siempre fenómenos naturales: la creación de los cielos y la tierra; la creación

del hombre; los beneficios que el hombre obtiene de los animales; la alternancia del día y la noche; la luz del sol, la luna y las estrellas; los vientos cambiantes; la lluvia; los prados, los cultivos y las frutas; el movimiento de los barcos en el mar y la estabilidad de las montañas.^{1^}

Todos los fenómenos citados por Mahoma en el Corán pueden explicarse sin presuponer la existencia de un Dios o creador cósmico. Pero, en cualquier caso, para volver al tema del monoteísmo, ¿por qué tendría que haber un único arquitecto cósmico?

Suele decirse que uno de los grandes logros de Mahoma fue arrancar a los árabes del politeísmo. Pero esto, como intento demostrar, no es más que arrogancia monoteísta. Tal como observa Hume,²⁰ no hay argumentos concluyentes a favor del monoteísmo y en contra del politeísmo. Por otra parte, es bien conocida la intolerancia propia del monoteísmo. En el mismo Corán se predica el odio a toda clase de creencias denominadas «idolatría» o «politeísmo». Como dice el *Diccionario de islamismo*, los escritores musulmanes «afirman unánimemente que en los tiempos del profeta no había tolerancia religiosa alguna a los idólatras de Arabia. La única opción que tenían éstos era aceptar el islamismo o morir». Todo monoteísmo implica la dogmática certeza de que sólo él permite acceder al verdadero Dios, sólo él tiene acceso a la verdad. En palabras de Lewis, «el cristianismo y el islamismo difieren del judaísmo y concuerdan entre sí en el hecho de que ambos pretenden poseer, no sólo la verdad universal, sino la verdad exclusiva. Ambos pretenden ser el único guardián de la revelación final de Dios a la humanidad. Y ninguno de los dos admite la salvación fuera de su propio credo».²¹

Schopenhauer²² nos pide que reflexionemos sobre las «crueldades a que han dado origen las religiones, en especial el cristianismo y el islamismo»: fanatismo, guerras religiosas, persecuciones religiosas, la inquisición y otros tribunales para juzgar a los heréticos, el cruel exterminio y expulsión de moros y judíos de España, la sangrienta conquista musulmana en tres continentes, la destrucción de imágenes de dioses extraños y la demolición de templos indios y colosos egipcios de tres mil años de antigüedad. Y súmese a ello las cruzadas, una inexcusable carnicería que duró doscientos años y que tenía por objeto recuperar el sepulcro de quien predicó amor, tolerancia e indulgencia. Finalmente Schopenhauer concluye:

Lo cierto es que la intolerancia es esencial al monoteísmo; un Dios único es por naturaleza un Dios celoso que no permite que viva ningún otro. Los dioses politeístas, en cambio, son naturalmente tolerantes: viven y dejan vivir. Así como toleran a sus colegas de la misma religión, extienden su tolerancia a los dioses extraños, a los que reciben hospitalariamente y, en algunos casos, aceptan con igualdad de derechos.

Casi cien años después, Hume²³ hace un análisis semejante y llega a las mismas conclusiones que Schopenhauer:

El espíritu tolerante de los idólatras, tanto en épocas antiguas como en las presentes, resulta totalmente evidente a cualquiera que posea un mínimo conocimiento de los escritos de historiadores y viajeros. [...] La intolerancia de casi todas las religiones que sostienen la unidad de dios es tan notoria como el principio contrario en los politeístas.

En su importantísima biografía de Mahoma en dos volúmenes, el profesor Watt brinda una interpretación del ascenso de Mahoma que aún es aceptada por muchos, pese a las objeciones de investigadores tales como Bousquet y Crone. Al partir del presupuesto de que el monoteísmo predicado por Mahoma es superior al politeísmo imperante en Arabia en aquella época, Watt concluye que el éxito del mensaje de Mahoma se debe a que este mensaje satisfacía las profundas necesidades espirituales de la gente. Para ello arguye que La Meca sufría un malestar social —o, lo que es más, una crisis espiritual— que no encontraba respuesta en los cultos y dioses locales. Los mecenos estaban sumidos en una degradación moral de la que acudió a rescatarlos Mahoma, para elevarlos a un nivel moral y espiritual superior.

Pero, tal como señala Crone:²⁴

No hay constancia alguna de malestar en La Meca, fuera éste religioso, social, político o moral. Por el contrario, la tradición describe a los mecenos como eminentemente afortunados y prósperos; y la impresión de Watt de que su éxito conducía al cinismo obedece a su intento, por lo demás encomiable, de ver la historia islámica a través de los ojos de Mahoma. Si las fuentes musul-

manas hablan del fracaso moral de los mecanos no es porque su tradicional modo de vida estuviera en crisis, sino porque funcionaba demasiado bien y por ello lo preferían al modo de vida del islamismo. [...] En cuanto a una crisis espiritual, no parece haber existido tal cosa en la Arabia del siglo vi.

¿Cómo se explica entonces la conversión de Arabia al islamismo? Ante todo, hay que tener en cuenta que la sociedad estaba organizada en tribus, cada una de las cuales tenía su deidad principal, a la que se adoraba con la esperanza de que ayudara a la tribu de un modo práctico, en especial llevándoles lluvia, dándoles fertilidad, librándolos de enfermedades y, en general, protegiéndolos de los elementos. Pero los dioses tribales no encarnaban «verdades últimas con respecto a la naturaleza y significado de la vida» ni estaban «profundamente implicados en la vida cotidiana». Por ello a la gente le resultaba fácil renunciar a un dios y reemplazarlo por otro, ya que tal cosa no requería un cambio de actitud o de conducta. Por otra parte, el Dios musulmán les ofrecía algo más que sus propios ídolos: dignificaba ciertas características tribales fundamentales, como el orgullo étnico y la combatividad, y les proporcionaba un programa de conquista y de creación de un Estado árabe. Sin la conquista, primero en Arabia y luego en Oriente Medio, nunca se habría logrado la unificación de Arabia. A medida que Mahoma tenía más éxito en Medina, aumentaban sus seguidores, al comprender que Alá era más poderoso que cualquiera de sus propias deidades: el Dios verdadero era el victorioso.

En resumen, lejos de satisfacer necesidades espirituales, Mahoma creó una nación y les ofreció a los árabes aquello a que estaban acostumbrados: conquistas militares con todas sus consiguientes ventajas materiales de botines, mujeres y tierras. Alá no era preferible a los antiguos dioses por alguna profunda razón metafísica, sino porque no les fallaba y los recompensaba materialmente.

Como observó Margoliouth,²⁵ no hay prueba alguna de que los musulmanes fueran moralmente mejores que los paganos. Más bien podría afirmarse lo contrario:

Cuando [Mahoma] se puso a la cabeza de una comunidad de bandoleros comenzó a sentirse la influencia corruptora. Fue entonces cuando hombres

que nunca habían roto un juramento aprendieron que podían evadir sus obligaciones; cuando hombres para quienes la sangre de los de su clan era como la propia empezaron a verterla con total inmunidad por la causa de Dios; cuando la mentira y la traición por la causa del islamismo recibieron la aprobación divina; cuando vacilar en cometer perjurio por la causa se condenaba como una debilidad. Fue entonces también cuando los musulmanes pasaron a caracterizarse por la obscenidad de su lenguaje. Y fue entonces cuando codiciar los bienes y mujeres de los no creyentes fue plenamente admitido por el profeta.

Y esto no es todo. Son muchos los estudiosos que han criticado el monoteísmo por reprimir las libertades humanas y muchos los que consideran que conduce inevitablemente al totalitarismo, mientras que cada vez son más los filósofos modernos que ven el politeísmo como una posible fuente de pluralismo, creatividad y libertad humana. También las feministas han criticado al Dios de los monoteístas como un macho chovinista enemigo de los cambios e insensible a la «femineidad».

El concepto musulmán de Dios

A lo largo de todo el Corán se proclama la omnipotencia de Dios. La voluntad humana está totalmente subordinada a la voluntad divina, a tal punto que incluso quienes no creen en Él actúan así porque Dios lo quiere. Esto conduce a la teoría musulmana de la predestinación, que prevalece sobre la teoría de la libre voluntad humana, que también se encuentra en el Corán. Como observa Macdonald:²⁶ «Las contradictorias afirmaciones del Corán sobre la libre voluntad y la predestinación demuestran que Mahoma no era un teólogo sistemático sino un predicador y político oportunista.»

La creencia ortodoxa musulmana es que todo lo que ha sido o será, bueno o malo, es obra de la voluntad divina y ha sido irrevocablemente establecido y grabado en tabletas por el cincel del destino. Son numerosos los versos del Corán que ilustran esta doctrina (54.49, 3.139, 87.2, 9.51, 14.4, etc.), pero, como no podía ser de otra manera, hay a la vez algunos pasajes que reconocen al hombre cierta libre voluntad. Aun así, como

señala Wensinck,²⁷ lo que predomina en última instancia en el islamismo es la predestinación.

Antes de hablar de la teoría de la predestinación, querría referirme rápidamente al infierno coránico. Según el Corán, todos los musulmanes habrán de pasar por el infierno, como dice el sura 19.72: «Ninguno de vosotros se salvará de ir a él [al infierno], porque así lo ha establecido y decidido el Señor.» Mahoma da rienda suelta a su limitada imaginación cuando se recrea describiendo los tormentos del infierno: agua hirviendo, llagas, cuerpos desollados, carne quemada, cráneos aplastados con mazas de hierro... Y, verso tras verso, se habla una y otra vez del fuego ardiente en el que los no creyentes se quemarán eternamente.

Como Mili²⁸ señala, hay algo verdaderamente repugnante y malvado en la idea de que Dios cree intencionadamente seres para enviarlos al infierno, seres que de ningún modo son responsables de sus acciones puesto que el propio Dios elige apartarlos del buen camino. Es imposible considerar ético un sistema tal. La idea central de cualquier sistema ético es la noción de la responsabilidad moral, de una persona a quien pueda responsabilizarse legítimamente de sus acciones: una persona capaz de pensar racionalmente, capaz de reflexionar y elegir intencionadamente y, hasta cierto punto, libre de elegir. En un sistema de predestinación, los «hombres» no son más que autómatas creados por una deidad caprichosa que se divierte contemplando cómo sus creaciones arden en el infierno.

Bousquet comienza su clásica obra sobre la ética sexual islamista²⁹ declarando tajantemente: «No hay ética alguna en el islamismo.» A los musulmanes se les ordena obedecer la inescrutable voluntad de Alá: algo es bueno si Dios lo quiere y malo si Dios lo prohíbe; nada es «racionalmente» bueno o malo. Pero, como observa Mackie:³⁰

Si los valores morales no consisten más que en órdenes divinas, de modo que el bien no es otra cosa que la conformidad con la voluntad divina, la pretensión teísta de que Dios es bueno y procura el bien de su creación carece de sentido.

Las consecuencias de esta concepción van aún más allá, como explica Russell:³¹ si la diferencia existente entre el bien y el mal es obra de Dios,

no puede decirse que Dios sea bueno. Si, tal como afirman los teólogos, Dios es bueno, la esencia del bien y del mal no depende de Dios sino que es anterior a él.

Y, volviendo al tema del infierno, ¿cómo puede afirmarse que Dios es misericordioso y compasivo —como proclaman todos los suras, salvo el primero y el noveno— si es capaz de condenar al tormento eterno a quien no cree en Él? Como señala Antony Flew,³² hay un abismo inconmensurable entre una ofensa finita y un castigo infinito. La doctrina coránica del infierno no es más que crueldad, bárbara tortura y sadismo divino. Más aún, significa que el islamismo está basado en el miedo, lo cual desnaturaliza toda verdadera moralidad. En lugar de actuar llevados por un sentido del deber hacia nuestros semejantes o por un sentimiento de generosidad y compasión, en el islamismo se actúa movido por el miedo a fin de evitar el castigo divino y, egoístamente, para recibir una recompensa divina en esta vida y en la otra.

Debilidad divina

Se afirma que Dios es omnipotente, omnisciente y benévolo. No obstante, actúa como un tirano colérico, incapaz de dominar a sus rebeldes subditos. Es iracundo, arrogante, celoso, todos ellos defectos sorprendentes en un Ser perfecto. Si se basta a Sí mismo, ¿por qué necesita a la humanidad? Si es todopoderoso, ¿por qué demanda la ayuda humana? Y, sobre todo, ¿por qué escogió a un oscuro mercader árabe de un rincón aislado y atrasado del mundo para hacer de él su último mensajero en la tierra? ¿Es coherente con un Ser de moralidad suprema exigir alabanza y adoración de las criaturas que Él mismo ha creado? ¿Cómo juzgar la extraña psicología de un Ser que crea humanos —o, más bien, autómatas— y programa a algunos de ellos para que se postren en el polvo cinco veces al día como homenaje a Él mismo? Este obsesivo deseo de alabanza dista mucho de ser una virtud moral y sin duda es indigno de un Ser de moralidad suprema.

Palgrave³³ hace una vivida descripción, absolutamente exacta, del dios coránico, y dice entre otras cosas:

A primera vista cabría esperar que este tremendo Autócrata, este Poder incontrolado y carente de compasión, esté muy por encima de cualquier pasión, deseo o inclinación. Sin embargo, no es así, puesto que tiene respecto a sus criaturas un sentimiento principal, origen de sus acciones: los celos, miedo de que puedan atribuirse algo que sólo a Él le pertenece e invadir así su reino que todo lo absorbe. Por ello está más dispuesto a castigar que a recompensar, a infligir dolor que a procurar placer, a destruir que a construir. Su particular satisfacción es hacer que sus criaturas sientan continuamente que no son más que Sus esclavos, Sus instrumentos —y unos instrumentos por cierto desdeñables—, y que deben reconocer Su superioridad y saber que Su poder es superior al suyo, Su astucia superior a la suya, Su voluntad superior a la suya, Su orgullo superior al suyo; o, mejor dicho, que no hay más poder, más astucia, más voluntad, más orgullo que los de Dios. [...] Puedo garantizar que la concepción de la Deidad que acabamos de dar, por monstruosa o blasfema que parezca, es exacta y literalmente la que el Corán expresa o intenta expresar. [...] De hecho, cada frase de las precedentes, cada rasgo de este odioso retrato, ha sido tomado palabra a palabra, o al menos sentido a sentido, del «Libro», el mejor reflejo de la mente y alcances de su creador.

Y más adelante, hablando de la predestinación coránica —o, por mejor decir, según sus propias palabras, de la «precondenación»—, observa:

El paraíso y el infierno son totalmente independientes tanto del amor y el odio por parte de la Deidad, como de los méritos o falta de méritos, de la buena o mala conducta por parte de la criatura [...]. En una palabra, Dios hace arder a un hombre por toda la eternidad rodeado de cadenas al rojo vivo y ríos de fuego líquido, y coloca a otro en un placentero prostíbulo eterno entre cuarenta concubinas celestiales, sin más motivo que su propio placer y porque así lo desea.

Y Mahoma es Su enviado

Alá o Dios escogió a Mahoma como mensajero para toda la humanidad. Aunque los musulmanes y los comentaristas occidentales benévolo lo

nieguen, es evidente que Mahoma creía haber visto al propio Dios en persona (como se dice en el sura 53.2-18). En otras ocasiones habló con el arcángel Gabriel, quien periódicamente le revelaba el mensaje de Dios. ¿Cómo sabía Mahoma que había visto a Dios o a un ángel? ¿Cómo sabía que las particulares experiencias que tenía eran manifestaciones de Dios? Aun cuando supongamos que era sincero, ¿no podría haber estado sinceramente equivocado? Es casi seguro que hoy se consideraría mentalmente enfermo a cualquiera que pretendiera haber tenido acceso directo a Dios. ¿Cómo sabemos que en el caso de Mahoma fue realmente Dios o un ángel el que le transmitió un mensaje divino? Paine lo expone claramente:

Es una contradicción de sentido y de términos llamar revelación a algo que recibimos de segunda mano, ya sea verbalmente o por escrito. La revelación se limita a la primera comunicación; después no es más que el relato de una persona que dice haber recibido una revelación. Y, aunque dicha persona pueda sentirse obligada a creer en ella, yo no estoy obligado a creer en ella del mismo modo, ya que no fui yo quien recibió la revelación y no cuento más que con su palabra de que así fue.

Paine pone como ejemplo las tablas de mandamientos que Moisés dice haber recibido de manos de Dios: para creer en ello no hay más autoridad que la palabra de Moisés, pues en los mandamientos no existe prueba interna alguna de la intervención divina; de hecho, podrían ser obra de cualquier legislador humano. Otro tanto puede decirse del Corán: no hay en él prueba alguna de la intervención divina. Más bien puede afirmarse lo contrario: mucho, muchísimo de lo que contiene es indigno de una deidad. Por otra parte, la Biblia y el Corán se contradicen mutuamente a menudo. ¿Sobre qué base hemos de escoger entre una y otro? En última instancia, sólo podemos decir que ninguna revelación específica ofrece pruebas fidedignas de serlo.³⁵

Es realmente extraño que, cuando Dios decide manifestarse, sólo lo hace ante una persona. ¿Por qué no puede revelarse a las masas en un estadio de fútbol en la final de la Copa Mundial, cuando hay millones de personas observando desde todos los rincones del mundo? Pero, como

comenta Patricia Crone: «Es un hábito muy peculiar de Dios el que, cuando desea revelarse a la humanidad, se comunica sólo con una única persona. El resto de la humanidad debe aprender la verdad de boca de esta persona, y perseguir el conocimiento de lo divino al precio de la subordinación a otro ser humano, que al cabo del tiempo es reemplazado por una institución humana, de tal modo que lo divino queda bajo el control de otras personas.»³⁶

Abraham, Ismael, Moisés, Noé y otros profetas

Según la tradición musulmana, Abraham e Ismael construyeron la Caaba, la estructura cúbica que se alza en la Sagrada Mezquita de La Meca. Pero lo cierto es que no existe absolutamente ninguna prueba de que ello fuera así. Por el contrario, Snouck Hurgronje ha demostrado que Mahoma inventó esta historia para darle a su religión un origen árabe; con esta brillante improvisación, Mahoma estableció la independencia de su religión y al mismo tiempo incorporó al islamismo la Caaba, que poseía un sinnúmero de connotaciones históricas y religiosas para los árabes.

Dada la cantidad de material del Corán extraído del Pentateuco (Moisés: 502 versos en 36 suras; Abraham: 245 versos en 25 suras; Noé: 131 versos en 28 suras), es sorprendente que la investigación bíblica no haya tenido impacto alguno en los estudios coránicos. Tanto a los musulmanes como a los judíos y a los cristianos se les dice que Moisés fue el autor del Pentateuco (es decir, de los libros de Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), pero ya en el siglo xvii La Peyrere, Spinoza y Hobbes sostenían que Moisés no pudo haberlo escrito.³⁷

Más tarde, en el siglo xix, eminentes investigadores como Graf y Wellhausen demostraron que el Pentateuco era obra de cuatro «escritores» o fuentes diferentes, a los que se suele hacer referencia con las letras J (documento yahvista), E (documento elohista), D (documento deuteronomio) y P (documento sacerdotal). Robin Lan Fox³⁸ lo resume así:

Las cuatro primeras fuentes de la Biblia fueron combinadas por una quinta persona, un autor desconocido que debe de haber hecho la compilación en algún momento entre 520 a. J.C. y 400 a. J.C. Cuando entretejió estas fuentes

intentó salvar su contenido y conservar lo mejor de las diferentes visiones del mundo y su creación. A mi juicio, [...] no era historiador, pero se habría mostrado muy sorprendido si alguien le hubiera dicho que nada de lo que había compilado era verdad. [...] Las posibilidades de que [el contenido de la Biblia] fuera históricamente cierto eran mínimas, ya que ninguna de estas fuentes fue registrada por escrito por testigos presenciales, sino tal vez mil años más tarde. ¿Cómo pudo una tradición oral preservar detalles ciertos a lo largo de tanto tiempo?

Así pues, el Pentateuco no fue escrito por Moisés, y no hay razón alguna para creer en las historias que se relatan sobre Abraham o sobre cualquier otro. Por supuesto, los historiadores no pueden esperar que las fuentes musulmanas aporten nada a la investigación bíblica, ya que todos los relatos musulmanes sobre los personajes bíblicos se tomaron de las escrituras judías, o bien son leyendas inventadas varios miles de años después de los hechos que describen.

Como concluye Lañe Fox;³⁹ «Los historiadores ya no creen que los relatos sobre Abraham sean históricos: como Eneas o Hércules, Abraham es una figura de leyenda.»

Noé y el Diluvio

El Corán tomó del Génesis la historia del arca de Noé y el Diluvio universal. Tras haberse demostrado lo absurdo de la historia, la mayoría de los cristianos ya no la acepta literalmente, pero los musulmanes, inmunes al parecer al pensamiento racional, rehusan reconocer las pruebas manifiestas. Aunque parezca que mis críticas son obvias, quiero resumir los absurdos de la historia para que sean más los que critiquen lo obvio.

Dios le ordenó a Noé que pusiera en el arca una pareja de cada especie (sura 11.36-41). Algunos zoólogos estiman⁴⁰ que hay diez millones de especies de insectos; ¿habrían cabido todas en el arca? Es cierto que no ocupan demasiado espacio, pero pensemos en los animales de mayor tamaño: reptiles, 5.000 especies; aves, 9.000; mamíferos, 4.500. En conjunto, sin contar los insectos, se estima que hay unas 45.000 especies de animales. ¿Qué medidas tendría que haber tenido el arca para dar cabida a

90.000 animales, desde serpientes a elefantes, desde hipopótamos a rinocerontes? ¿Y cómo hizo Noé para reunirlos tan rápidamente? ¿Cuánto tuvo que esperar para que el perezoso hiciese su perezoso viaje desde el Amazonas? ¿Cómo hizo el canguro para salir de Australia, que es una isla? ¿Cómo sabía el oso polar dónde encontrar a Noé? Como observa Robert Ingersoll:⁴¹ «¿Es posible una historia más absurda que ésta?» O bien se concluye que no hay que tomar literalmente esta historia fantástica, o se recurre al poco convincente argumento de que para Dios todo es posible. En ese caso, ¿por qué no encontró Dios un procedimiento menos complicado y más rápido para salvar a Noé y otros hombres justos?

No hay ninguna prueba geológica de que haya habido un diluvio universal. Sí las hay de inundaciones locales, pero no de una que cubriera el mundo entero y ni siquiera todo Medio Oriente. Ahora sabemos que el relato bíblico sobre el Diluvio se basa en leyendas mesopotámicas. En palabras de Fox:⁴² «El relato es una ficción, no historia.»

David y los Salmos

El Corán enseña a los musulmanes que David «recibió» los Salmos tal como Moisés recibió el Pentateuco (sura 4.163-165). Pero, nuevamente, los investigadores bíblicos no creen que David haya escrito ninguno de ellos. David vivió probablemente alrededor de 1000 a. J.C., y se sabe que los Salmos se recopilaban mucho más tarde, con posterioridad al exilio, es decir, después del año 539 a. J.C.

Adán, la creación y la moderna cosmología

El Corán hace un relato contradictorio de la creación, lo que genera grandes problemas a los comentaristas. Por un lado, en el sura 50.37 se dice que toda la creación se hizo en seis días, mientras que en el sura 41.9 se explica que la Tierra se creó en dos días, en cuatro todos los alimentos y en dos más los siete cielos, lo cual suma ocho días.

A los hombres y los *jinn* se les asignó el deber de adorar a Dios; en cuanto al privilegio de obedecer la ley de Dios, lo recibió el hombre después de que lo hubieron rechazado los cielos y la Tierra y las montañas

(sura 33.72). ¿Qué significa esta extraña declaración? Que los cielos, la Tierra y las montañas son vistos como seres y, lo que es más, ¡como seres que tienen la temeridad de desobedecer a Dios!

Primero se creó la Tierra y luego los cielos, y se dotó a la Luna de luz propia (sura 10.5). En cuanto a Adán: «Hemos creado al hombre de arcilla fina. Luego lo colocamos como gota en un receptáculo seguro, y de la gota creamos un coágulo de sangre, del coágulo una pequeña masa y de ésta huesos, que revestimos de carne. Luego hicimos de él otra criatura. ¡Bendito sea Alá, el mejor de los creadores!» (sura 23.12-14).

En el sura 77.22 se dice en cambio que el hombre fue creado de un «líquido vil» (el espermatozoide), y un tercer relato explica que todos los seres vivos fueron creados del agua primigenia, al igual que el resto del universo (suras 21.31, 25.56, 24.44). En cuanto a los animales, se los creó por el bien de la humanidad, para que el hombre fuera su amo y se sirviera de ellos (sura 36.71).

Los *jinn* fueron creados antes que el hombre, y viven con éste en la Tierra.

Mientras que los comentaristas musulmanes no tienen problemas en conciliar las evidentes contradicciones, un lector moderno versado en ciencia ni siquiera se toma la molestia de buscar verdades científicas en el vago y confuso relato de la creación que acabamos de ver. Lo cierto es que es esta misma vaguedad lo que permite encontrar lo que uno quiere en estos mitos, leyendas y supersticiones. Así, muchos musulmanes creen que en el Corán o las tradiciones están contenidos todos los conocimientos y, cada vez que aparece un nuevo descubrimiento científico —en física, química o biología, por ejemplo—, los apologistas musulmanes corren a buscar en el Corán la prueba de que éste ya preveía el descubrimiento en cuestión al igual que cualquier otro, desde la electricidad hasta la teoría de la relatividad.⁴³

Puesto que los musulmanes siguen tomando el relato del Corán al pie de la letra, no puedo menos que señalar hasta qué punto éste se halla en desacuerdo con las modernas opiniones científicas sobre el origen del universo y de la vida en la Tierra. En primer lugar, posee incoherencias como la que hemos indicado respecto a la cantidad de días empleados en la creación, o a las diversas versiones sobre la creación del hombre. Por

otra parte, si Alá sólo tenía que decir «Sea» para que se cumpliera su voluntad, ¿por qué le tomó tanto tiempo completar su obra? ¿Y cómo podía haber «días» antes de la creación de la Tierra y el Sol, si un día no es más que el tiempo que la Tierra tarda en girar sobre su eje? También se relata que antes de la creación el trono de Dios flotaba sobre las aguas. ¿De dónde había salido esta agua? La misma noción de Dios sentado en un trono es terriblemente antropomórfica, pero los musulmanes ortodoxos la toman literalmente. Se dice asimismo que Alá creó la Luna y sus fases para que los hombres supieran el número de los años (sura 10.5); otra vez se trata de una noción árabe bastante primitiva, ya que todas las civilizaciones adelantadas —como las de Babilonia, Egipto, Persia, China y Grecia— medían el tiempo según el año solar.

Los conocimientos científicos actuales indican que el relato coránico no responde en absoluto a la verdad. La Tierra no fue creada antes que los cielos. De hecho, el Sol y el sistema solar se formaron diez mil millones de años después del Big Bang (es decir, de la gran explosión con que el universo empezó a expandirse), y antes que el Sol se formaron millones de otras estrellas. Por otra parte, el término «cielos» es totalmente impreciso. ¿Se refiere a nuestro sistema solar, a nuestra galaxia, al universo? Por muchos juegos malabares que se hagan, es imposible encontrar sentido a la historia bíblica o coránica sobre la creación de los «cielos» en dos, seis u ocho días. La luz de la Luna, por supuesto, no es propia, sino el reflejo de la luz del Sol. Y es la Tierra la que gira en torno al Sol, no al revés.

El origen de la vida y la teoría de la evolución

La Tierra se formó hace unos 4.500 millones de años, y aproximadamente mil millones de años más tarde surgió la vida tras un período de evolución química. En 1938, el bioquímico ruso Oparin sugirió en *The Origin of Life* [El origen de la vida] que la primitiva Tierra contenía elementos químicos que reaccionaron con la radiación que llegaba tanto del espacio exterior como de las fuentes terrestres de energía. «Como resultado de una actividad fotoquímica prolongada, estos compuestos inorgánicos dieron origen a compuestos orgánicos. Con el paso del tiempo y la acción de la selección química, estos [...] sistemas orgánicos se hicieron más

complejos y estables, hasta constituir los inmediatos precursores de los seres vivos.»⁴⁴ De la época de Oparin acá son muchos los científicos (Miller, Fox, Ponnamperuna) que han logrado obtener en el laboratorio compuestos orgánicos a partir de compuestos inorgánicos.

En 1859 Darwin publicó su famosa obra *On the Origin of Species* [Sobre el origen de las especies]. En la introducción explicaba que cualquier naturalista que reflexionara sobre las afinidades de los seres vivientes, sobre sus relaciones embriológicas, su distribución geográfica, la sucesión geológica y otros hechos semejantes llegaría fundadamente a la conclusión de que las especies no habían sido creadas independientemente, sino que descendían de otras especies. Pero añadía que tal conclusión no era satisfactoria si no se lograba explicar cómo se habían modificado las innumerables especies de este mundo hasta llegar a su perfección actual. La respuesta de Darwin fue que esto se había logrado por el proceso de selección natural de ciertas características heredables que aparecían al azar. Darwin lo explicó como sigue:

Dado que nacen muchos más individuos de cada especie de los que tienen posibilidades de sobrevivir, y dado que, en consecuencia, hay una permanente lucha por la existencia, cualquier individuo en el que se haya producido una variación, por leve que sea, que le resulte ventajosa para enfrentarse a las complejas y cambiantes condiciones de vida tendrá más posibilidades de sobrevivir, y por lo tanto será seleccionado naturalmente. Gracias al principio de la herencia, toda variedad seleccionada tenderá a propagar su nueva y modificada forma.⁴⁵

Las implicaciones de la teoría de la evolución con respecto a la posición del hombre en la naturaleza eran obvias. El propio Darwin señaló que «la conclusión de que el hombre desciende junto con otras especies de una forma más antigua, extinta e inferior no es en absoluto nueva. Lamarck llegó hace tiempo a la misma conclusión, y recientemente lo han hecho eminentes naturalistas y filósofos como Wallace, Huxley, Lyell, Vogt, Lubock, Buchner, Rolle y, en especial, Haeckel».

La teoría de la evolución se ha visto confirmada por un sinnúmero de pruebas provenientes de muy diversas disciplinas: geopaleontología, bio-

geografía, bioquímica, serología, inmunología, genética, embriología, parasitología, morfología (anatomía y fisiología), psicología y etología.

Todas las pruebas indican que, al igual que todos los seres vivos, el hombre es el resultado de la evolución y descende de algún antepasado antropomorfo; de ningún modo es producto de una creación especial. Pertenece al orden de los primates, al que pertenecen también los simios y los prosimios (como los lémures), que son por tanto nuestros primos lejanos. Así pues, la historia de Adán y Eva de la Biblia y el Corán carece por completo de sentido.

Dios como Creador

Como ha podido verse, en ninguna parte de la explicación anterior sobre el origen del universo y de la vida y sobre la teoría de la evolución ha sido necesario recurrir a la «intervención divina». La verdad es que explicar algo mediante la intervención divina es precisamente no explicar nada, es ahogar toda curiosidad intelectual e impedir el progreso científico. En palabras de Dawkins;⁴⁶ «Explicar el origen del ADN como obra de un Diseñador divino es no explicar nada, ya que deja sin explicar el origen del Diseñador. Obliga a decir algo así como "Dios existió siempre", y quien adopta esa actitud podría igualmente decir "el ADN existió siempre" o "la vida existió siempre" y darse por satisfecho.»

En cuanto al Big Bang y la moderna cosmología, Stephen Hawking comenta, refiriéndose a la conferencia que organizó el Vaticano para tratar de enmendar el trato dado por la Iglesia a Galileo, y en la que participaron eminentes cosmólogos:

Al final de la conferencia, a los conferenciantes se les concedió una audiencia con el papa. Nos dijo que estaba muy bien que estudiáramos la evolución del universo después del Big Bang, pero que no debíamos investigar el propio Big Bang porque ése era el momento de la Creación y, por tanto, obra de Dios. Me alegré de que no supiera sobre, qué tema había versado mi conferencia: la posibilidad de que el espacio-tiempo sea finito pero ilimitado, lo que significa que no tuvo principio, que no hubo una Creación.⁴⁷

Similarmente, Peter Atkins observa: «El universo puede llegar a existir sin intervención alguna, y no es necesario recurrir a la idea de un Ser Supremo en una de sus numerosas manifestaciones.»⁴⁸

Inundaciones, hambre y sequías

El Corán afirma que todos los desastres que ocurren en la tierra y todos los accidentes individuales son obra de Dios y están escritos desde siempre en el Libro sagrado (sura 57.22). ¿Cómo puede conciliarse la idea de un Dios benevolente con un terremoto o un tornado que cuesta miles de vidas, y muchas veces en regiones especialmente pobres e, irónicamente, musulmanas? Bangladesh, una región musulmana que se cuenta entre las más pobres del mundo, sufre periódicamente inundaciones y sequías que ocasionan miles de víctimas (en 1991, las inundaciones provocaron 100.000 muertos y dejaron sin techo a diez millones de personas).

Milagros

Como explicábamos, los deístas del siglo xviii exageraron la racionalidad islámica, basándose en el hecho de que Mahoma no realizó ningún milagro. Es cierto: a lo largo del Corán, Mahoma repite una y otra vez que es un mero mortal incapaz de hacer milagros y que sólo es el mensajero de Dios. No obstante, hay por lo menos cuatro hechos en el Corán que los musulmanes consideran milagrosos:

1. El resquebrajamiento de la Luna: «La hora se acerca y la Luna se ha hendido. Pero si los no creyentes ven una señal, dan vuelta al rostro y dicen "¡No es más que magia!"» (sura 54.1-2).

2. La ayuda prestada a los musulmanes en la batalla de Badr: «Cuando decías a los creyentes: "¿No os basta que vuestro Señor os ayude con tres mil ángeles enviados desde lo alto?" ¡Pues sí! Si sois constantes y teméis a Alá, y el enemigo se lanza sobre vosotros, vuestro Señor os ayudará con cinco mil ángeles provistos de señales distintivas» (sura 3.120-121).

3. El viaje nocturno: «¡Gloria a quien condujo a Su siervo de noche, desde la Mezquita Sagrada a la Mezquita Lejana!» (sura 17.1).

4. El propio Corán es el gran milagro del islamismo (sura 29.48).

Asimismo, la tradición está llena de milagros de Mahoma, desde la curación de enfermos hasta la alimentación de miles de personas con un único cabrito.

A medida que nuestro conocimiento de la naturaleza ha ido aumentando, ha disminuido nuestra creencia en milagros. Ya no nos sentimos inclinados a creer que Dios interviene arbitrariamente en los asuntos humanos para suspender o alterar el normal funcionamiento de las leyes de la naturaleza. Pero tal vez uno de los principales argumentos en contra de los milagros sea el que expresa Hospers:

Somos de la opinión de que la mayoría de los supuestos milagros son indignos de un ser omnipotente. Si Dios desea que la gente crea en él, ¿por qué elige hacer unos pocos milagros en una región remota donde muy pocos pueden presenciarlos? [...] En lugar de curar a unos pocos de su enfermedad, ¿por qué no a todos los enfermos? En lugar de realizar un milagro en Fátima en 1917, ¿por qué no puso fin a la terrible carnicería de la primera guerra mundial, que estaba ocurriendo en ese mismo momento, o evitó que comenzara?⁴⁹

Jesús en el Corán

La Anunciación y la Virgen María

El Corán afirma que Jesús nació milagrosamente de la Virgen María. Aunque esto sigue siendo un dogma de la teología cristiana ortodoxa, los teólogos cristianos liberales y muchos cristianos —e incluso el obispo de Durham, Inglaterra— ya no aceptan la verdad literal de la historia y prefieren interpretar «virgen» como «pura» o «moralmente intachable», es decir, simbólicamente. Ya en el siglo xvi, Martín Lutero decía: «Los cristianos parecemos tontos a los ojos del mundo por creer que María fue la verdadera madre de su hijo y, no obstante, una virgen pura. Pues esto contradice, no sólo toda razón, sino también la creación de Dios, quien dijo a Adán y Eva: "Creced y multiplicaos."»⁵⁰

Las investigaciones sobre la Virgen llevadas a cabo por los estudiosos bíblicos cristianos son un buen ejemplo de cómo los musulmanes no pueden mantenerse al margen de sus conclusiones, ya que éstas afectan a

la veracidad del Corán. Charles Guignebert⁵¹ ha estudiado exhaustivamente la leyenda de la Virgen y señala el sorprendente paralelismo con las leyendas grecorromanas de nacimientos de vírgenes: Perseo, nacido de Dánae, una virgen fecundada por una lluvia de oro; Atis, cuya madre quedó embarazada al comer el fruto de un árbol; hombres notables, como Pitágoras y Platón, cuyo nacimiento se explicaba por alguna clase de partenogénesis (es decir, sin intervención de células sexuales masculinas) o bien por la misteriosa intervención de un dios. Guignebert concluye que es muy probable que, en una sociedad donde eran corrientes historias como éstas, los cristianos recurrieran a una historia semejante para presentar pruebas concluyentes de su fe en la divinidad de Jesús.

Algunos estudiosos, como Adolf Harnack, creen que la leyenda de la Virgen nació de la interpretación de un pasaje profético del Antiguo Testamento en la traducción griega de la Biblia (la versión de los setenta, hecha en 132 a. J.C.): «Por tanto, el Señor mismo os dará señal: He aquí que la virgen concebirá, y dará a luz un hijo, y le daréis por nombre Emanuel» (Isaías, 7,14). Pero lo cierto es que el original hebreo no contiene la palabra «virgen» (*betulah*) sino la palabra «muchacha» (*ha almah*).

Guignebert no acepta esta teoría del origen de la leyenda de la Virgen, sino que postula su propia hipótesis. Ante todo observa que san Pablo, san Juan y san Marcos, ninguno de los cuales creía en la virginidad de María, llaman a Jesús el Hijo de Dios, pese a que aún no estaba establecida la creencia en el milagro relatado por san Mateo y san Lucas. Puesto que la idea de que Dios engendrara directamente un hombre era monstruosa para los judíos, la expresión «Hijo de Dios» no era para los palestinos más que una metáfora, una manera de manifestar la relación especial entre Jesús y Dios, y, de hecho, Jesús jamás se refirió a sí mismo con tal expresión. En el entorno griego, en cambio, la idea de que un dios engendrara un ser humano era totalmente corriente, y aquí la expresión adquirió otro significado, que se vio confirmado por la leyenda de la virginidad de María.

El nacimiento de Jesús

El relato que se hace en el Corán sobre el nacimiento de Jesús no sólo guarda gran similitud con la historia de Leto, como señaló Sale, sino tam-

bien con el nacimiento de Buda, lo cual no he visto que nadie haya observado.

El Corán relata que, cuando María quedó embarazada de Jesús, se retiró a un lugar alejado. Los dolores de parto la sorprendieron junto a una palmera, donde se lamentó de su suerte: «¡Ojalá hubiera muerto y nadie supiera de mí!» Entonces, una voz que surgió del suelo le dijo que no se apenara, que el Señor había puesto a sus pies un arroyuelo y que la palmera le daría dátiles frescos y maduros. Y añadió que, si veía a algún mortal, dijera que había hecho voto de silencio a Dios. Así pues, cuando volvió con los suyos llevando consigo al niño, y éstos le reprocharon su inaudita conducta, ella señaló al bebé en lugar de contestar. La gente protestó que no podían hablar con un recién nacido, pero entonces éste habló: «En verdad soy el siervo de Dios. Él me ha dado un Libro y ha hecho de mí un profeta. Me ha bendecido dondequiera que me encuentre y me ha ordenado que practique la oración y la caridad mientras viva, y que sea piadoso con mi madre. No ha hecho de mí un miserable tirano. La paz sobre mí el día que nací, el día que muera y el día que sea resucitado a la vida» (sura 19.22-34).

Leto —Latona para los romanos— era hija de los titanes Ceos y Febe. Según relata Hornero, Leto dio a luz a Apolo mientras se aferraba a la palmera sagrada, y se dice que Apolo habló estando aún en el útero.

Las leyendas sobre el nacimiento de Buda cuentan que la reina Maya Devi soñó que un elefante blanco la penetraba por un costado. El embarazo duró diez meses, y los brahmanes aseguraron a los reyes que su hijo sería un día un gran monarca o un Buda. El niño nació de un costado de la madre mientras ésta estaba aferrada a la rama de un árbol. No bien nació, el niño se puso de pie y dio siete pasos hacia el norte y luego hacia cada uno de los otros puntos cardinales, para anunciar su posesión del universo. Proclamó entonces que aquél era su último nacimiento.

¿Existió realmente Jesús?

Los musulmanes se asombrarían profundamente si supieran que ha habido y sigue habiendo investigadores que dudan de la historicidad de Jesús. La teoría del «mito de Jesús» ha sido defendida por estudiosos como Bruno Bauer, J. M. Robertson, Arthur Drews, Albert Kalthoff y, más

recientemente, por Guy Fau, Prosper Alfaric, W. B. Smith y G. A. Wells.⁵²

Me propongo presentar aquí las pruebas que esgrimen quienes sostienen que Jesús no existió, por varias razones:

1. Ante todo, creo que los debates y argumentos sobre el mito de Jesús interesan —o deberían interesar— tanto a los musulmanes como a los cristianos, ya que el nacimiento del cristianismo es uno de los hitos principales en la historia de la civilización. Si Jesús no existió, la veracidad del Corán quedaría automáticamente cuestionada.

2. Muchos de los argumentos incluidos en los trabajos que veremos sobre el cristianismo pueden aplicarse, *mutatis mutandis*, a todas las religiones y al islamismo entre ellas.

3. Hace más de ciento cincuenta años que se discute en Europa y Estados Unidos sobre la historicidad de Jesús, sin que ninguno de quienes la niegan haya sido nunca amenazado de muerte. (Es cierto que Bauer fue destituido de su cátedra de teología en la Universidad de Bonn en 1842, pero continuó publicando hasta el final de su vida.) Sin duda es una gran lección para el mundo islámico.

4. El dogmatismo ciego ha apartado a los musulmanes de los estimulantes debates e investigaciones de los últimos ciento cincuenta años. No obstante, como señala Joseph Hoffmann: «Es justamente mediante tales discusiones como evitamos el dogmatismo del pasado y aprendemos a respetar la incertidumbre como una señal de ilustración.»⁵³

5. Como observa Hoffmann, si dejamos que la fe religiosa subjetiva se entrometa con su certeza dogmática en las investigaciones históricas, «inevitablemente ella socava lo que, en palabras de R. G. Collingwood, es el principal atributo de los historiadores críticos: su escepticismo con respecto a los testimonios del pasado».⁵⁴

Veamos ahora los argumentos.

Strauss

En su obra *Life of Jesús Critically Examined* [La vida de Jesús estudiada críticamente], David Strauss señala que no podemos considerar los evangelios como biografías históricas, ya que no era ésa su función primaria. Los prime-

ros cristianos querían ganar adeptos a su causa «mediante la propagación de un mito religioso fantástico».55 Strauss sostiene que las historias del Nuevo Testamento fueron el resultado de lo que, a juicio de los evangelistas, el pueblo judío esperaba del Mesías, hasta el punto de que a veces le hicieron hacer a Jesús literalmente lo que en el Antiguo Testamento era una acción simbólica (por ejemplo, curar la ceguera, que en Isaías 35 se refiere a la alegría de los judíos exiliados en Babilonia al ser liberados de su cautiverio).⁵⁶

Bauer

Bauer fue más lejos y sostuvo que los primeros cristianos dieron forma a Jesús a partir de los retratos que el Antiguo Testamento hace de los profetas. Jesús nunca existió, y el cristianismo surgió en el siglo I de una fusión de ideas judaicas y grecorromanas. Así, tomaron de los estoicos Heráclito y Filón el concepto de logos, el poder creativo que confería orden al mundo y servía de intermediario para que el hombre conociera a Dios.

En cuanto a otras influencias clásicas, ya en el siglo IV diversos escritores anticristianos señalaron la sorprendente semejanza entre la vida de Jesús y la de Apolonio de Tiana, un neopitagórico que nació muy poco antes de la era cristiana. Apolonio llevó una vida errante y ascética, se le atribuían poderes milagrosos, y estuvo en constante peligro de muerte durante los reinados de los emperadores romanos Nerón y Domiciano. Sus seguidores se referían a él como el hijo de Dios, y aseguraban que había resucitado delante de sus ojos y ascendido a los cielos.

El misterioso culto de Mitra, establecido en el mundo romano a comienzos del siglo I a. J.C., incluía ritos secretos asombrosamente similares al bautismo cristiano y al sacramento de la eucaristía.

Bauer concluye afirmando que los primeros cristianos atribuyeron a Jesús palabras que en realidad sólo reflejaban las esperanzas y convicciones de la comunidad cristiana.

Wrede

Siguiendo los pasos de Bauer, Wilhelm Wrede señaló que el Evangelio de San Marcos «rebose de creencias teológicas de los primeros cristianos;

más que una biografía, el evangelio es una interpretación de la vida de Jesús, la expresión de la fe de la naciente Iglesia en su condición de Mesías e Hijo de Dios».⁵⁷

Kalthoff

Albert Kalthoff sostiene que es posible explicar los orígenes del cristianismo sin establecer un fundador histórico. El cristianismo surgió por «combustión espontánea» cuando los «explosivos materiales religiosos y sociales reunidos por el imperio romano entraron en contacto con las esperanzas mesiánicas judías».⁵⁸

Corroboraciones externas

Aunque durante la primera centuria de la era cristiana había al menos sesenta historiadores activos en el mundo romano, casi no hay corroboraciones de la historia de Jesús fuera de "las tradiciones cristianas. Y, cuando la hay —Josefo, Tácito, Suetonio, Plinio el Joven—, es muy poco concluyente y de escasa ayuda.⁵⁹

Los Evangelios

Se ha comprobado que los Evangelios (de san Mateo, san Marcos, san Lucas y san Juan) no fueron escritos por los discípulos de Jesús, es decir, por testigos de los hechos, sino por escritores desconocidos que escribieron entre cuarenta y ochenta años después de la supuesta crucifixión. Como concluye Hoffmann: «Haya o no existido un fundador histórico [...], los estudiosos tienen hoy la certeza de que los Evangelios son compilaciones de "tradiciones" caras a los primeros cristianos, y no anales históricos.»⁶⁰ Como observa Nineham, mucho de lo que se lee en el Evangelio de san Marcos —que probablemente sirvió de fuente a los de Mateo y Lucas, dada su unidad de temas y sentencias— parece ser «una deducción de la profecía del Antiguo Testamento acerca de lo que "tendría que haber sucedido" con la llegada del Mesías».⁶¹

Las epístolas de san Pablo

Aunque las cartas de san Pablo fueron escritas antes que el Evangelio de san Marcos, sorprendentemente no mencionan ninguno de los detalles de la vida de Jesús que se encuentran en los Evangelios: no hay referencia alguna a los padres de Jesús, ni a la virginidad de María, ni al lugar de nacimiento de Jesús, ni a Juan el Bautista, ni a Judas, ni a la negación de Pedro de su maestro. Como comenta G. A. Wells,⁶² las epístolas «no dan ninguna indicación de tiempo o lugar de la existencia terrena de Jesús. No se refieren al juicio ante un magistrado romano, ni a Jerusalén como el lugar de ejecución. No mencionan ninguno de los milagros que supuestamente había realizado». Aun cuando ciertas enseñanzas atribuidas a Jesús en los Evangelios le habrían sido de gran utilidad en sus disputas doctrinarias, Pablo no las menciona.

Las primeras cartas pospaulinas, escritas antes de 90 d. J.C., tampoco dan detalles históricos de Jesús. En las últimas, en cambio, escritas entre 90 y 110 d. J.C., aparecen todos los detalles conocidos que se encuentran en los Evangelios. Wells concluye acertadamente:

El cambio en la manera de referirse a él [a Jesús] resulta comprensible si se acepta que su vida terrena en Palestina fue inventada a finales de la primera centuria cristiana. Pero es un enigma si se considera su existencia un hecho histórico. 3

La fecha del Evangelio de san Marcos

Los primeros detalles sobre la vida de Jesús aparecen en el Evangelio de san Marcos, que es considerado el primer evangelio. La mayoría de los estudiosos del Nuevo Testamento lo datan alrededor de 70 d. J.C., pero Wells insiste en que se escribió alrededor de 90 d. J.C., después de la guerra judía con Roma, cuando «los cristianos que por primera vez relacionaron a Jesús con Pilatos y por primera vez dieron a su vida una semblanza histórica no podían haber tenido más que un conocimiento muy imperfecto de lo que había sucedido en Palestina sesenta años antes».⁶⁴

El nacimiento del islamismo y los orígenes del cristianismo

Ahora que hemos visto las teorías sobre los orígenes del cristianismo, podemos apreciar las semejanzas que se observan en las teorías sobre el nacimiento del islamismo.

Así como veíamos que los primeros cristianos atribuyeron a Jesús palabras que en realidad sólo reflejaban las esperanzas y convicciones de la comunidad cristiana, Goldziher, uno de los fundadores de los modernos estudios sobre el islamismo, considera que la mayor parte de la *hadith* o libros de tradición es «el resultado del desarrollo religioso, histórico y social del islamismo durante las primeras dos centurias»,⁶⁵ por lo que no tienen más valor histórico que el de servir como material de estudio de las tendencias de la primera comunidad musulmana.

Igualmente, así como los primeros cristianos inventaron detalles de la vida de Jesús con fines doctrinarios, los relatores árabes inventaron material biográfico sobre Mahoma para explicar los pasajes difíciles del Corán.

Así pues, ambas religiones, cuando entraron en contacto con una comunidad hostil que poseía su propia tradición religiosa, desarrollaron y defendieron su posición doctrinaria inventando detalles biográficos de sus fundadores.

El día del Juicio Final

La doctrina del Juicio Final es fundamental en el credo islámico. Además de dar una gráfica descripción de este día —el llamado de las trompetas, la escisión de los cielos, la reducción de las montañas a polvo, el oscurecimiento del firmamento, los océanos hirviendo y los muertos que saldrán de sus tumbas—, el Corán afirma que hombres y mujeres volverán a la vida, es decir, que habrá una auténtica resurrección de los cuerpos.

Por supuesto, todas las doctrinas de resurrección se enfrentan a la obvia observación de que un cuerpo muerto se descompone y que «lo que se ha pudrido no puede volver a ser fresco».⁶⁶ Pero el Corán va más

allá pues, cuando intenta replicar a los descreídos, afirma: «¿Es que no ven que Dios, que ha creado los cielos y la tierra, es capaz de crear semejantes a ellos?» (sura 17.100). Como Antony Flew⁶⁷ objeta acertadamente:

Producir un ser semejante, por idéntico que sea, después de que el primero ha sido totalmente destruido y ha desaparecido, no es volver a producir el mismo ser sino hacer una réplica. Castigar o recompensar a una réplica, reconstituida el Día del Juicio Final, por los pecados o virtudes del viejo Antony Flew, muerto e incinerado en 1984, es tan inapropiado e injusto como castigar o recompensar a un gemelo idéntico por lo que ha hecho el otro.

El relato coránico está asimismo lleno de contradicciones. Por un lado se afirma que toda la humanidad deberá enfrentarse a su Hacedor en el Día del Juicio Final, y por otro lado los suras 2.159 y 3.169 dicen que los guerreros que han muerto luchando por la causa de Dios están ahora mismo vivos y en presencia de Dios, por lo que es evidente que Dios los ha hecho tornar de la muerte antes del Día del Juicio. Similarmente, y sin esperar el Día del Juicio, Dios envía a los enemigos del islamismo directamente al infierno.

Objeciones morales a la doctrina del Juicio Final

Además de las objeciones empíricas y lógicas a la doctrina de la resurrección de los muertos, hay poderosas objeciones morales a la noción islámica de la vida después de la muerte. Como afirmó Nietzsche en *El ocaso de los ídolos* y en *El Anticristo*, hablar de una vida después de la muerte es denigrar y mancillar esta vida; lejos de darle un sentido, la vuelve sin sentido.

Lo que es más, el más allá es un medio para que los que se autoproclaman profetas y sacerdotes mantengan su control, aterricen a la gente con las torturas del infierno y los seduzcan con los licenciosos placeres del paraíso. Nietzsche lo expresa con contundencia:

Los conceptos de «más allá», «Juicio Final» e «inmortalidad del alma», y el propio concepto de «alma», son instrumentos de tortura, un cruel sistema gracias al cual el sacerdote se convirtió en amo y sigue siendo amo.

Gracias a la idea de las recompensas que recibirían en el paraíso los guerreros que murieran luchando por el islamismo, Mahoma fue capaz de crear lo que es uno de los peores legados de las enseñanzas del Corán: la noción de la Guerra Santa. Tanto los «mártires» islámicos utilizados para llevar a cabo asesinatos políticos, mucho antes de que surgiera la secta de los asesinos, como los actuales terroristas de Oriente Medio están inmunizados contra el miedo «porque la mayoría de ellos cree sinceramente que una muerte como mártir los enviará directamente al cielo. ¡Qué arma poderosa! La fe religiosa merecería un capítulo propio en los anales de la tecnología de la guerra, en un pie de igualdad con el arco, el caballo de guerra, el tanque y la bomba neutrónica». ⁶⁹

La ética del miedo

El sistema ético coránico está basado enteramente en el miedo. Como señala sir Hamilton Gibb:⁷⁰ «La base de toda la teología y ética musulmana es que Dios es el amo omnipotente y el hombre Su criatura, siempre en peligro de incurrir en Su ira.»

La noción de un castigo eterno es asimismo incompatible con un Dios benévolo y compasivo, e indigna de él. Y más incomprensible resulta cuando se conjuga con la doctrina coránica de la predestinación: Dios crea especialmente criaturas para condenarlas al infierno.

Finalmente, el miedo adultera toda verdadera moralidad: bajo su yugo los hombres actúan llevados por su propio interés, para evitar las torturas del infierno, que son tan reales para los creyentes como las delicias del burdel cósmico al que denominan paraíso.

Castigo divino

El Corán prescribe castigos que sólo merecen el calificativo de bárbaros. Los relativistas que defienden tales inhumanas conductas con la

excusa de que eran prácticas normales en su época no pueden menos que quedarse de piedra ante el terrible resurgimiento de la mayoría de ellas en pleno siglo veinte. El Corán es la palabra de Dios... siempre verdadera.

Amputación

«Al ladrón, hombre o mujer, cortadle las manos como castigo ejemplar de Dios por su delito», dice el sura 5.38. Según la ley musulmana, «se ha de cortar la mano derecha del ladrón por la articulación de la muñeca y luego se ha de cauterizar el muñón; y, si roba una segunda vez, el pie izquierdo, y por cualquier robo posterior ha de sufrir prisión»¹

Crucifixión

El sura 5.33 dice: «El castigo para quienes hacen la guerra a Dios y a Su enviado y se afanan por causar daño en el país es: la ejecución, o la crucifixión, o la amputación de manos y pies opuestos, o el destierro. Sufrirán ignominia en esta vida y terrible castigo en la otra.»

La reclusión de las mujeres

Con respecto al pecado de *zina*, que en árabe significa a la vez adulterio y fornicación, el Corán no dice nada acerca de la lapidación como castigo. Originalmente, las mujeres culpables de adulterio o fornicación eran castigadas con la reclusión, como prescribe el sura 4.15: «Si alguna de vuestras mujeres es culpable de deshonestidad, llamad a cuatro testigos de vosotros y, si atestiguan el hecho, recludlas en casa hasta que mueran o hasta que Dios les procure una salida.»

Flagelación

No obstante, el sura 24.2-4 prescribe cien latigazos a quienes cometen fornicación. La lapidación se instituyó en una época muy posterior.

Aunque los apologistas del islamismo suelen afirmar que las leyes islámicas son compatibles con los derechos humanos, es evidente que la amputación de un miembro, la flagelación y la lapidación son prácticas totalmente inhumanas.

Errores históricos en el Corán

En el sura que relata la historia de la madre de Jesús (sura 19.22-34) se la llama «hermana de Aarón», confundiéndola con la hermana de Moisés y Aarón, también de nombre María.

En el sura 40.38 se dice equivocadamente que Aman era el ministro del faraón en tiempos de Moisés, cuando en realidad era el ministro del rey persa Asuero (mencionado en el libro de Ester). En el sura 2.249-250 hay una evidente confusión entre la historia que se cuenta de Saúl y el relato de Gideón de Jueces 7,5.

El relato sobre Alejandro Magno (sura 18.82) es totalmente confuso desde el punto de vista histórico. Por otra parte, Alejandro no era musulmán, ni vivió hasta una edad avanzada, ni fue contemporáneo de Abraham, como sostienen los musulmanes.

Reglas para la comunidad musulmana

El Corán contiene un sinnúmero de reglas que tenían por fin regular el buen funcionamiento de la nueva comunidad. Más adelante hablaremos con detalle sobre las que se refieren a la posición de la mujer, el casamiento y el divorcio, así como las que se ocupan de la esclavitud y la Guerra Santa, y ya nos hemos referido brevemente al tabú del alcohol. En el orden social hay prescripciones sobre la limosna legal, la usura, la herencia, la oración, el peregrinaje y las celebraciones, aunque algunas de ellas son superficiales y confusas. El Corán contiene también muchos preceptos morales que, si bien distan de ser originales o excesivamente profundos, cuentan con la aprobación general: amabilidad y respeto para con los padres y mayores, generosidad con los pobres, perdón en lugar de venganza. Pero, en conjunto, las enseñanzas del Corán han sido desastrosas para la razón humana y para el desarrollo moral, intelectual y social. Lejos

de ser la palabra de Dios, el Corán contiene muchos principios bárbaros absolutamente indignos de un Dios misericordioso y hay en él pruebas suficientes de las huellas de Mahoma, cuyos valores morales respondían a la visión del mundo del siglo VII, una visión que ya no puede aceptarse como válida.

Sobre la religión en general y el islamismo en particular

Suele decirse que no se debe atacar la religión porque hace virtuosos a los hombres. Eso dicen; yo no lo he advertido.

BERTRAND RUSSELL, *Why Am Not a Christian?*²

No hay razones suficientes para creer que cualquier religión es verdadera. De hecho, la mayoría de ellas afirman cosas demostradamente falsas o sumamente improbables. Aun así, algunos filósofos eminentes arguyen que, aunque falsas, esas religiones son necesarias para brindar guía moral, restricciones morales y estabilidad social. Algunos, como Quine,⁷³ van aún más lejos y se preguntan si no es mejor promover «un saludable engaño» en lugar del conocimiento científico, dado el valor social de las restricciones e ideales impuestos por algunas religiones.

Tal punto de vista es a la vez falso empíricamente y moralmente repulsivo. Veamos ante todo la falsedad empírica. Como observa Russell:

Cuanto más intensa ha sido la religión en determinado período y más profunda la creencia dogmática, mayor ha sido la crueldad y peor el estado de los asuntos humanos. En la que se conoce como edad de la fe, cuando los hombres creían plenamente en la religión cristiana, existió la Inquisición con sus torturas, se quemó como brujas a miles de infortunadas mujeres y se practicaron toda clase de crueldades en nombre de la religión.⁷⁴

Estamos más o menos familiarizados con las guerras libradas por los cristianos, pero no así con las desencadenadas por los musulmanes.

Hablaremos de la crueldad y la intolerancia del islamismo en un capítulo próximo, pero ahora querría referirme a algunas de las atrocidades cometidas en nombre de Alá en el siglo xx.

Afganistán

Recientemente, los santurriones jefes de diversos grupos islámicos de Afganistán iniciaron una cruel guerra civil para hacerse con el poder. Entre medio de sus cinco plegarias diarias, se las ingeniaron para matar a cientos de civiles inocentes. Muchos miles de civiles se vieron obligados a huir a la vecina Pakistán, donde manifestaron su nostalgia por los felices días de los comunistas ateos. Según el *International Herald Tribune*, sólo en los dos primeros años la guerra civil costó la vida de más de diez mil personas.

Sudán

En 1983 el general Numeiry, entonces dictador, impuso la ley islámica en Sudán, pese a que un tercio de la población no era musulmán sino cristiano o animista. Diez años después se había asesinado a medio millón de personas y otro medio millón había sido desalojado de la capital, Jartum, y conducido a la fuerza a campamentos en el desierto, donde las temperaturas alcanzan los 50 °C y no hay agua, ni alimentos ni instalaciones sanitarias.

Indonesia

Los detalles de la matanza de 250.000 a 600.000 indonesios llevada a cabo en 1965 no salieron a la luz hasta treinta años después. Tras un fallido golpe de Estado, el ejército indonesio (con la tácita aprobación de Estados Unidos) emprendió una venganza contra los comunistas y animó a los jóvenes nacionalistas y musulmanes para que tomaran la venganza en sus manos. Bandas de musulmanes masacraron a miles de campesinos chinos del modo más espantoso. Una china que logró huir a Java con su familia relataba en el *Guardian Weekly*. «A las mujeres les

cortaban los pechos, y arrojaron tantos cadáveres al mar que la gente no se atrevía a comer pescado. Mi hermano aún trabajaba en una tienda, y por la mañana veía llegar pavoneándose a los jóvenes musulmanes, con collares de orejas humanas en torno al cuello.»

Si hago hincapié en todas estas atrocidades es para que resulte evidente la falsedad que encierra la romántica concepción del «Oriente espiritual», tan superior —según nos repiten— al decadente y ateo Occidente. Y también como refutación a la creencia de que la religión hace a los hombres más virtuosos. Así como tanto europeos como asiáticos, cristianos como musulmanes, han cometido crueldades sin límite, ha habido miles de ateos que no sólo han llevado vidas irreprochables, sino que han trabajado desinteresadamente por el bien de su prójimo.

Objeciones morales al argumento de la utilidad

El argumento de que, por falsa que sea la religión, hay que conservarla para que ejerza una guía moral es moralmente reprobable porque perverte la razón humana y estimula la hipocresía; pero, sobre todo, porque conduce a abandonar el ideal de la verdad. Russell lo expresa claramente:

No bien se sostiene que una creencia, cualquiera que sea, es importante por alguna razón que no es la de que es verdadera, sobreviene un cúmulo de males. El primero de ellos [...] es que se desalienta la indagación, pero muy pronto siguen otros. Las posiciones de autoridad pueden permitirse ser ortodoxas. Se falsean los registros históricos que arrojan dudas sobre una opinión establecida. Antes o después lo no ortodoxo pasa a considerarse un delito que merece la hoguera, la purga o el campo de concentración. Puedo respetar a un hombre que dice que la religión es verdadera y que por eso hay que creer en ella, pero sólo puedo sentir una profunda reprobación moral por los que dicen que hay que creer en esa religión porque es útil, y que cuestionar su verdad es una pérdida de tiempo⁷⁵

Incluso hay creyentes auténticos que esgrimen esta clase de argumentos. El profesor Watt sostiene una y otra vez que la verdad histórica

es menos importante que la verdad «simbólica». Pero esto no es más que falta de honradez intelectual.

Los musulmanes creen fervientemente que Abraham construyó la Caaba; pero, si se conoce la verdad histórica —es decir, que Abraham nunca puso un pie en Arabia y que quizá ni siquiera existió—, el peregrinaje a La Meca deja de tener sentido. Cuesta creer que un hombre que cree en Dios esgrima un argumento así. ¿Recurriría Dios a mentiras y subterfugios para lograr que un hombre lo adore?

Reconozco que hay una variación del argumento de la utilidad que parece mucho más difícil de desechar. Si una persona ha sufrido o sufre horriblemente en la vida y lo único que le hace ésta soportable es la creencia en Dios y en otra vida en que se lo resarcirá por sus sufrimientos, ¿tenemos el derecho de decirle que dicha creencia no es más que una quimera? No tengo respuesta a esta pregunta. Pero, por supuesto, ello no debe servir de excusa para no hacer nada que pueda mejorar en lo posible la suerte de ese hombre, mediante la educación y una acción política y social.

La naturaleza totalitaria del islamismo

El bolchevismo combina las características de la Revolución francesa con las del nacimiento del islamismo.

Marx ha enseñado que el comunismo está fatalmente predestinado a acaecer; esto produce un estado mental no muy diferente del de los primeros seguidores de Mahoma.

Con respecto a las religiones, el bolchevismo está emparentado con el islamismo, más que con el cristianismo y el budismo. El cristianismo y el budismo son básicamente religiones personales, con doctrinas místicas y amor por la contemplación. El islamismo y el bolchevismo son prácticos, sociales, carentes de espiritualidad, preocupados por conquistar este mundo.

BERTRAND RUSSELL¹

Tal vez el primero en concluir que el islamismo era totalitario fue Charles Watson, quien en 1937 escribió:² «Gracias a un millón de ramificaciones que alcanzan a todas las áreas de la vida, las cuales adquieren así significado religioso, [el islamismo] puede controlar la vida de los musulmanes.» Bousquet, una de las principales autoridades en la ley islámica, señala dos aspectos del islamismo que él considera totalitarios: la ley islámica y el concepto islámico de *jihad*, que tiene por objetivo

conquistar todo el mundo para someterlo a una única autoridad. Dejaremos la *jihad* para los próximos capítulos, y aquí nos centraremos en la ley islámica.

La ley islámica tiene sin duda la finalidad de «controlar la vida religiosa, social y política humana en todos sus aspectos: la vida de todos sus seguidores sin distinción, y la vida de quienes practican religiones toleradas, de tal modo que les resulte imposible estorbar al islamismo en modo alguno».³ La naturaleza global de la ley islámica resulta evidente si se considera que no distingue entre ritual, ley (en el sentido occidental de la palabra), ética y buenos modales. En principio esta ley controla la vida entera de los creyentes y de la comunidad islámica y regula cada aspecto: desde el tributo de los peregrinos, hasta los contratos agrícolas, la alimentación y alojamiento de los esclavos, las invitaciones a una boda, el uso de palillos de dientes, el modo en que hay que satisfacer sus necesidades personales, la prohibición de que los hombres lleven anillos de oro o plata y el trato adecuado a los animales, por poner algunos ejemplos.

La ley islámica es una regulación de deberes externos, es decir, de deberes «que pueden ser controlados por una autoridad humana instituida por Dios. Pero todos estos deberes, sin excepción, son deberes para con Dios y se basan en Su inescrutable voluntad. Se tratan en ella todos los deberes de un hombre en cualquier circunstancia o combinación de circunstancias».⁴

Antes de ver en detalle esta ley es importante conocer cómo se gestó.

Falta de separación entre el Estado y la Iglesia

Jesucristo estableció un principio que fue fundamental en el pensamiento cristiano posterior: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mateo 22,17). Estas dos autoridades se ocupan de asuntos diferentes y regulan reinos distintos, y cada una tiene sus propias leyes e instituciones. Esta separación entre el Estado y la Iglesia no existe en el islamismo; de hecho, en el árabe clásico no hay términos que distingan entre laico y eclesiástico, sagrado y profano, espiritual y temporal. Para comprender esta falta de separación hay que echar una mirada al

fundador del islamismo. Mahoma no era sólo profeta sino también hombre de Estado, y no sólo fundó una comunidad sino también un Estado y una sociedad. Era un jefe militar que libraba guerras, y un legislador que administraba justicia. Desde un principio los musulmanes conformaron una comunidad que era a la vez política y religiosa, con el profeta como jefe de Estado. Las espectaculares victorias logradas por los primeros musulmanes los convencieron de que Dios estaba de su lado. Así pues, desde un comienzo no existió separación entre la historia sagrada y la historia secular, entre el poder político y la fe, a diferencia del cristianismo, que tuvo que soportar tres siglos de persecuciones antes de que el «César» lo adoptara.

Ley islámica

La ley islámica o *sharia* está basada en cuatro principios: el Corán; la *sunna* del profeta, incorporada en las tradiciones reconocidas; el consenso (o *ijma*) de los estudiosos de la comunidad ortodoxa, y el método de razonamiento por analogía o *qiyas*.

El Corán

Como ya hemos visto, el Corán es para los musulmanes la verdadera palabra de Dios. Si bien contiene reglas para la primera comunidad musulmana en materias tales como el matrimonio, el divorcio y la herencia, no establece principios generales. Muchos temas están tratados de una manera confusa y superficial, y hay un sinnúmero de cuestiones vitales que no se tratan.

La *sunna*

La *sunna* (literalmente, «el camino», es decir, el modo de vida) expresa el modo de vida de los musulmanes, basado en los hechos y palabras del profeta, en lo que se dijo o hizo en su presencia, e incluso en lo que éste no prohibió. La *sunna* está recopilada en la *hadith* o tradiciones; pero, como vimos, éstas son falsificaciones muy posteriores. No obstante, para

los musulmanes la *sunna* complementa el Corán y es esencial para comprender a éste apropiadamente, ya que aclara sus vaguedades y llena sus silencios. Sin la *sunna*, los musulmanes estarían perdidos en todos los detalles de su vida cotidiana.

El Corán y la *sunna* constituyen la manifestación del mandato divino, de la inescrutable y definitiva voluntad de Alá, a la que hay que obedecer ciegamente, sin cuestionarla y sin vacilar.

Pero es imposible comprender el Corán y la *sunna* sin la ayuda de alguna clase de interpretación, y ésta es la tarea de la ciencia de *sharia*. Los especialistas en la *sharia* fundaron muchas «escuelas» de interpretación, cuatro de las cuales han sobrevivido hasta nuestros días, repartidas entre toda la población islámica ortodoxa. Curiosamente, las cuatro se consideran igualmente válidas.

1. Malik ibn Abbas (muerto en 795) desarrolló sus ideas en Medina, donde, según se dice, conoció a uno de los últimos supervivientes de los compañeros del profeta. Su doctrina está recogida en la obra *Muwatta*, que ha sido adoptada por la mayoría de los musulmanes de África, con excepción del Bajo Egipto, Zanzíbar y Sudáfrica.

2. Abu Hanifa (muerto en 767), el fundador de la escuela Hanifi, nació en Iraq. Al parecer, su escuela, seguida por los musulmanes de la India y Turquía, da mayor cabida a la razón y la lógica que las otras.

3. Al-Shafi'i (muerto en 820), de quien se dice que mantenía una postura moderada en la mayoría de los asuntos, enseñó en Iraq y más tarde en Egipto. Los seguidores de esta escuela, que da gran importancia a la *sunna* como fuente de la *sharia*, se encuentran en Indonesia, Bajo Egipto, Malasia y Yemen.

4. Ahmad ibn Hanbal (muerto en 855) nació en Bagdad y fue discípulo de Al-Shafi'i. A pesar de las persecuciones, Ibn Hanbal defendió la doctrina de que el Corán era increado. Se supone que los modernos waha-bis de Arabia Saudí siguen las enseñanzas de Ibn Hanbal.

Cuando se criticó a las diversas escuelas por introducir innovaciones no justificadas, por adaptar la ley religiosa a intereses mundanos y por tolerar abusos, los eruditos doctores de la ley desarrollaron la doctrina de la infalibilidad del consenso (*ijma*), lo cual constituye la tercera base de la ley islámica o *sharia*.

«Ijma»

La afirmación «Mi comunidad nunca acordará algo equivocado», atribuida a Mahoma, acabaría por convertir al conjunto de doctores reconocidos de la comunidad en una iglesia infalible. Como señala Hurgronje, «es el equivalente de la doctrina católica sobre la tradición eclesiástica: *quod semper, quod ubique, quod ad ómnibus creditum* eso». La noción de consenso no tiene nada de democrática, ya que las masas están expresamente excluidas: el consenso válido es el de las autoridades eruditas y apropiadamente calificadas.

Pero siguió habiendo disputas acerca de qué *ijma* debía aceptarse: unos no aceptaban más que la *ijma* de los compañeros del profeta, otros sólo la de los descendientes del profeta, y así sucesivamente.

Sin embargo, la doctrina de la infalibilidad del consenso de los eruditos, lejos de permitir cierta libertad de razonamiento, «condujo a una estrechez y endurecimiento progresivos y, poco después, la doctrina que negaba cualquier posibilidad futura de "razonamiento independiente" instituyó un estado de cosas que de hecho acabó por prevalecer».5

Así pues, a comienzos del 900 la ley islámica quedó fijada rígida e inflexiblemente ya que, como explica Schacht:

los expertos de todas las escuelas juzgaban que se había llegado a un acuerdo sobre todas las cuestiones esenciales tras discutir las exhaustivamente, y gradualmente coincidieron en que, a partir de entonces, nadie estaría capacitado para razonar de modo independiente sobre la ley, por lo que toda acción futura debería limitarse a explicar, aplicar y, a lo sumo, interpretar la doctrina tal como había quedado establecida de una vez para siempre.

Esta exclusión de todo razonamiento independiente futuro significaba la aceptación indiscutida de las doctrinas de las autoridades y eruditos reconocidos. Hasta ese momento la ley islámica se había adaptado y desarrollado, pero a partir de entonces

* «Lo que ha sido siempre, en todas partes y para todos es verdadero.» (*N. de la t.*)

se volvió cada vez más rígida y adquirió su carácter definitivo. Esta rigidez esencial de la ley islámica ayudó a mantener su estabilidad a lo largo de los siglos, en cuyo transcurso decayeron las instituciones políticas del islamismo. Si bien no permaneció totalmente inalterada, los cambios que sufrió tenían más que ver con la teoría legal y la superestructura que con la propia ley. Tomada en conjunto, la ley islámica es un reflejo de las condiciones sociales y económicas del período abasí, pero gradualmente fue resultando más y más anticuada con respecto al desarrollo del Estado y la sociedad.⁷

«Oiyas»

La mayoría de los eruditos consideran que el *qiyas* o razonamiento analógico está subordinado a los otros tres fundamentos del islamismo, por lo que posee menos importancia. Es probable que sólo se haya incluido entre los fundamentos como solución intermedia entre una libertad de opinión sin restricciones y el rechazo de todo razonamiento humano que establece la ley religiosa.

La naturaleza de la ley islámica

Con respecto a la naturaleza de la ley islámica hay cinco puntos que merecen destacarse.

1. Todas las acciones y relaciones humanas se juzgan según una escala de conceptos que va de «obligatorio» a «prohibido», pasando por «recomendado», «indiferente» y «reprensible». La ley islámica es parte de un sistema de deberes religiosos, mezclados con algunos elementos no legales.⁸

2. Al basarse en el Corán y la *sunna*, que son la expresión de las ordenanzas divinas, la ley islámica tiene un lado irracional porque sus reglas son válidas en virtud de su mera existencia, y no por su racionalidad. El lado irracional de la ley islámica también impele a la observancia de la letra, más que a la de su espíritu. Este hecho ha facilitado históricamente el vasto desarrollo y aceptación de recursos legales tales como la ficción legal. Por ejemplo, el Corán prohíbe explícitamente cobrar intereses; pero, como señala Schacht,

esta prohibición religiosa era lo suficientemente poderosa para que la gente evitara trasgredirla abiertamente; pero, al mismo tiempo, la vida comercial exigía el pago y cobro de intereses. Para satisfacer esta necesidad y observar a la vez la letra de la prohibición religiosa, se desarrollaron diversos recursos. Uno de ellos consistía en entregar una propiedad real como garantía y permitir que el acreedor la utilizara, de modo que el uso representaba el interés. [...] Otro consistía en una doble venta. [...] Por ejemplo, el (futuro) deudor le vendía al contado un esclavo al (futuro) acreedor, e inmediatamente volvía a comprar el esclavo por una suma mayor pagadera en una fecha futura; esto equivalía a un préstamo con el esclavo como garantía, y la diferencia entre los dos precios representaba los intereses.⁹

¿Cómo pueden caracterizarse estas prácticas? Llamarlas «ficciones legales» constituye un eufemismo. Más bien es hipocresía moral o deshonestidad moral.

3-

Aunque la ley islámica es una ley sagrada, no es en modo alguno esencialmente irracional; no fue creada por un proceso irracional de revelación continua [...] sino por un método racional de interpretación, que le dio su aspecto exterior intelectualista y escolástico. Pero, mientras que la ley islámica pretende ser un sistema racional basado en consideraciones materiales, su carácter jurídico formal está muy poco desarrollado. Su objetivo es proporcionar parámetros materiales concretos, y no imponer reglas formales en el terreno de los intereses opuestos [que es el objetivo de las leyes no religiosas]. Como resultado de esto, consideraciones tales como la buena fe, la corrección, la justicia, la verdad y otras semejantes tienen un lugar secundario en el sis-

4. A diferencia de la ley romana, la ley islámica recurre al método analógico para encuadrar los diversos asuntos legales en un sistema. El modo casuístico de pensamiento, uno de los aspectos más chocantes de la tradicional ley islámica, está estrechamente ligado a dicho método. «Más que concentrarse en desentrañar los elementos de importancia legal presentes en cada caso y encuadrarlos en reglas generales, la ley islámica

establece series graduadas de casos.»¹¹ Por ejemplo, en el tema de la sucesión, se discute el caso de un individuo que deja como exclusivos herederos a sus treinta y dos tataratarabuelos, los derechos de sucesión de un hermafrodita (dado que los derechos de uno y otro sexo no son iguales), la herencia de un individuo que ha sido transformado en animal y, en particular, la herencia de tal individuo que sólo ha sufrido una transformación parcial, ya sea ésta horizontal o vertical.

Así pues, lo que domina es este espíritu casuístico, que no es más que una pedantería carente de todo interés. Como señala Goldziher:¹²

La tarea de interpretar la palabra de Dios y de regular la vida de acuerdo con ella condujo a absurdos sofismas y monótonas trivialidades exegéticas, a pensar en contingencias imposibles y debatir cuestiones abstrusas, en las que los sofismas se aunan a la más descabellada fantasía. Se discuten casos legales inverosímiles, elucubraciones casuísticas completamente alejadas del mundo real. [...] La superstición popular, a su vez, proporciona abundante material a los juristas para realizar sus disquisiciones. Como [...] los demonios suelen asumir forma humana, los juristas evalúan las consecuencias de tal transformación para la ley religiosa; se esgrimen así sesudos argumentos y contraargumentos para decidir si tales seres pueden contarse o no entre los participantes requeridos en el servicio religioso del viernes. Otro caso problemático que la ley divina debe clarificar es el de qué hacer con la progenie de un matrimonio entre un ser humano y un demonio en forma humana. [...] ¿Cuáles son las consecuencias de tales casamientos en la legislación familiar? Lo cierto es que el problema de los matrimonios con *jinn* se trata con la misma seriedad que cualquier otro punto importante de la ley religiosa.

5. En lo que podría denominarse ley penal, la ley islámica distingue entre los derechos de Dios y los derechos humanos.

Sólo los derechos de Dios tienen el carácter de una verdadera ley penal, es decir, de una ley que impone sanciones legales al culpable. La idea que predomina en la ley penal es la de la demanda de Dios, como si fuera la reclamación de un humano demandante. Esta ley penal se deriva exclusivamente del Corán y las tradiciones [*hadith*], el supuesto registro de los actos y palabras del profeta y sus compañeros. La segunda gran sección de lo que podría lia-

marse ley penal pertenece a la categoría de «reparación de agravios», una categoría a mitad de camino entre lo civil y lo penal que la ley islámica conserva de la ley preislámica de Arabia, donde constituía un fenómeno arcaico pero no desusado. Cualquier obligación que se contraiga, sea ésta una represalia, una deuda de sangre o una indemnización, es sujeto de una reclamación privada que se encuadra dentro de los derechos humanos. En este ámbito, la idea de culpa criminal es prácticamente inexistente y, cuando existe, ha sido introducida por consideraciones de responsabilidad religiosa. No hay pues una pena establecida para las acciones que infringen el derecho humano de la inviolabilidad de cualquier persona y de sus propiedades, sino una reparación del daño causado. Esto conduce, por una parte, a la represalia en caso de homicidio o heridas, y a la ausencia de multas po

En síntesis, la *sharía* es el conjunto de leyes teóricas que se aplican en una comunidad musulmana ideal sometida a la voluntad de Dios. Se basa en la autoridad divina, que debe aceptarse sin cuestionarla. La ley islámica no es por tanto producto de la inteligencia humana, y no refleja en modo alguno la realidad social en constante cambio o evolución (tal como ocurre con las leyes occidentales). Es inmutable, y la ciencia de la *sharía* constituye la interpretación infalible y definitiva de los textos sagrados. Es infalible porque se ha conferido poder a los doctores de la ley para que deduzcan del Corán y las tradiciones soluciones autorizadas, y definitiva porque, al cabo de tres siglos, se dieron todas las soluciones. Mientras que la ley occidental es humana y cambiante, la *sharía* es divina e inmutable. Depende de la inescrutable voluntad de Alá, que ninguna inteligencia humana puede aprehender, por lo que hay que aceptarla sin dudar ni hacer preguntas. La tarea de los eruditos doctores de la *sharía* es sencillamente aplicar las palabras de Dios o de su profeta. Sólo se puede hacer uso de cierto tipo de razonamiento por analogía, denominado *qiyas*, dentro de límites muy estrictos fijados por el propio Dios. Las decisiones de los doctores, que tienen fuerza de ley, se basan en la infalibilidad de la comunidad, una infalibilidad que el propio Dios confirió a la comunidad de Mahoma por intermedio de éste [Bousquet, Hurgronje, Schacht].

Críticas a la ley islámica

Veamos ahora las principales críticas que pueden hacerse a la ley islámica.

1. Dos de los fundamentos de la ley islámica son el Corán y la *sunna*, tal como ésta está recogida en la *hadith*. Ante todo, hemos dado razones de por qué no puede considerarse que el Corán tiene origen divino. Se compuso entre los siglos VII y IX y está lleno de préstamos tomados del judaísmo talmúdico y de textos cristianos apócrifos, así como de los samaritanos, el zoroastrismo y la Arabia preislámica. Contiene anacronismos y falsedades históricas, errores científicos, contradicciones, errores gramaticales, etc. En segundo lugar, las doctrinas que contiene no concuerdan con una deidad compasiva sino que son indignas de ella. Tampoco hay en él prueba alguna de la existencia de una deidad. Por otra parte, incluye también elementos loables, aunque no constituyan principios morales particularmente originales: la necesidad de ser generoso, el respeto hacia los padres, y otros semejantes. Pero tienen mucho mayor peso los principios indignos: la intolerancia hacia los paganos, el llamamiento a la violencia y el asesinato, la falta de igualdad de las mujeres y los no musulmanes, la aceptación de la esclavitud, la aplicación de castigos bárbaros y el desdén por la razón humana.

2. Goldziher, Schacht y otros han mostrado convincentemente que la mayoría de las tradiciones, y quizá todas, fueron falsificaciones difundidas en las primeras centurias musulmanas. Si se acepta este hecho, toda la base de la ley islámica se vuelve endeble. La ley islámica en conjunto no es más que una creación fantástica basada en falsificaciones y ficciones religiosas. Y, puesto que la ley islámica es considerada por muchos como «el paradigma del pensamiento islámico, la manifestación más típica del modo de vida islámico, el propio núcleo del islamismo», las consecuencias que se derivan de las conclusiones de Goldziher y Schacht son demoledoras.

3. En cuanto al poder sacerdotal, Nietzsche observa:

Que hay una voluntad concluyente de Dios en cuanto a lo que un hombre debe hacer y no debe hacer; que el valor de un grupo humano, de un individuo, se mide según lo mucho o poco que obedece la voluntad divina; que la

voluntad divina se manifiesta en el destino de un grupo humano, de un individuo, como el factor predominante, esto es, como castigo o recompensa según el grado de obediencia. [...] Un paso más: la «voluntad de Dios» (es decir, las condiciones para preservar el poder sacerdotal) debe conocerse, y a este fin se requiere una «revelación». Dicho sin rodeos: se hace necesaria una gran falsificación literaria; se descubre entonces una «escritura sagrada» y se hace pública con gran pompa hierática. [...] Con severidad y pedantería, el sacerdote formula concluyentemente [...] lo que quiere obtener, «lo que es voluntad de Dios». A partir de este momento todas las cosas de la vida están sujetas a tales mandatos que el sacerdote se vuelve indispensable.^{1^}

Los apologistas musulmanes y los propios musulmanes han proclamado siempre que en el islamismo no hay sacerdotes; pero, en realidad, hubo algo semejante a una clase sacerdotal que acabó por tener el mismo tipo de autoridad social y religiosa que el clero cristiano. Es la clase a la que me he referido en este capítulo como «los doctores eruditos» o «los doctores de la ley», conocidos como *ulama*. Dada la importancia conferida al Corán y la *sunna* (y a la *hadkh*), se hizo necesario disponer de una clase profesional de gente lo bastante competente para interpretar los textos sagrados. A medida que creció su autoridad en la comunidad, adquirieron mayor confianza y exigieron tener autoridad absoluta en todos los asuntos relacionados con la fe y la ley. La doctrina de la *ijma* simplemente consolidó su poder absoluto. Como dice Gibb: «Sólo después del reconocimiento general de la *ijma* como fuente de ley y doctrina fue posible establecer y aplicar una prueba legal de herejía. Todo intento de interrogarse sobre el sentido de un texto de tal modo que pusiera en entredicho la validez de la solución dada y aceptada por el consenso constituía un *bid'a*, un acto de "innovación", es decir, una herejía.»¹⁵

La persistente influencia de los *ulama* es la causa principal de que haya habido tan poco progreso intelectual en las sociedades musulmanas, de que no se haya desarrollado un pensamiento crítico. A lo largo de la historia musulmana, pero sobre todo en épocas recientes, los *ulama* han obstaculizado activamente todos los intentos de introducir la idea de derechos humanos, libertad, individualismo y democracia liberal. Por ejemplo, los *ulama* reaccionaron violentamente contra la constitución de

Irán de 1906-1907 por considerarla «no islámica», ya que se oponían por completo a la idea de libertad contenida en ella. En épocas recientes, los *ulama* han participado en el proceso de islamización de tres países en particular: Irán, Sudán y Pakistán. En todos ellos, la islamización ha significado la eliminación de los derechos humanos o su restricción debido a «criterios islámicos».

4. ¿Es válida aún la *sharia*?

Cabe preguntarse cómo una ley establecida hace más de mil años y cuya sustancia no ha evolucionado con las épocas puede ser apropiada en el siglo veinte. La *sharia* sólo refleja las condiciones económicas y sociales del primer período abasí, y resulta totalmente anticuada en vista de los posteriores desarrollos sociales, económicos y morales. Aunque cueste creerlo, hemos progresado moralmente: ya no consideramos que las mujeres son enseres de los que podemos disponer a nuestro antojo; ya no creemos que aquellos que no comparten nuestras creencias religiosas son indignos de respeto; incluso reconocemos los derechos de los niños y los animales. Pero, mientras continuemos considerando que el Corán es la verdad eterna, con respuesta a todos los problemas del mundo moderno, no habrá progreso. Los principios encerrados en el Corán son enemigos del progreso moral.

¿Es compatible el islamismo con la democracia y los derechos humanos?

El islamismo no ha favorecido nunca las tendencias democráticas.

HURGRONJE¹

El sistema democrático que predomina en el mundo no es un sistema apropiado para los pueblos de nuestra región. [...] El sistema de elecciones libres no es adecuado para nuestro país.

REY FAHD DE ARABIA SAUDI²

Al menos el rey Fahd ha tenido la franqueza de reconocer la incompatibilidad del islamismo con la democracia. Entretanto, los apologistas islámicos occidentales y los modernos musulmanes siguen buscando principios democráticos en el islamismo y la historia islámica.

Derechos humanos e islamismo

Echemos una ojeada a la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y comparémosla con la ley y doctrina islámicas.

Artículo 1: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2: Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Artículo 3: Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 4: Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

Veamos su contrapartida en el islamismo:

1. Según la ley islámica, las mujeres son inferiores; su testimonio en un tribunal de justicia vale la mitad que el testimonio de un hombre; sus movimientos están estrictamente restringidos; no pueden casarse con no musulmanes.

2. Según la ley islámica, los no musulmanes que viven en un país musulmán tienen una posición inferior y no pueden testificar contra un musulmán. En Arabia Saudí, y basándose en las palabras atribuidas a Mahoma por la tradición —«Dos religiones no pueden convivir en Arabia»—, se prohíbe a los no musulmanes que practiquen su religión, que construyan iglesias, que posean la Biblia, etcétera.

3. Los no creyentes —es decir, los ateos, sin duda la minoría más olvidada de la historia— no tienen «derecho a la vida» en un país musulmán. Sólo pueden esperar la muerte. Los doctores de la ley islámica suelen dividir los pecados en grandes y pequeños. De los diecisiete grandes pecados, el descreimiento es el peor, más atroz que el asesinato, el robo, el adulterio, etcétera.

4. El Corán acepta la esclavitud. Los musulmanes pueden cohabitar con cualquiera de sus esclavas mujeres (sura 4.3); pueden tomar posesión de una mujer casada, si es esclava (sura 4.28). La posición de indefensión de un esclavo respecto a su amo o ama ilustra la indefensión de los falsos dioses de Arabia en presencia de su Creador (sura 16.77).

Artículo 5: Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Ya hemos visto el castigo que le espera a quien transgrede la ley sagrada: amputaciones, crucifixión, lapidación a muerte y flagelaciones. Supongo que un musulmán puede argüir que eran castigos habituales en un país musulmán, pero ¿qué hay de su carácter inhumano? Nuevamente, un musulmán aduciría que estos castigos tienen origen divino y no pueden juzgarse según criterios humanos. Pero, según los parámetros humanos, son ciertamente inhumanos.

Artículo 6: Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

La sola idea de que una persona pueda elegir y pueda ser moralmente responsable, que constituye la base del concepto de derechos humanos, no tiene cabida en el islamismo.

Los artículos 7, 8, 9, 10 y 11 tratan de los derechos que tiene toda persona acusada a recibir un juicio justo.

1. Como Schachtha demostrado, consideraciones tales como la buena fe, la corrección, la justicia o la verdad tienen un papel totalmente secundario en la *sharía*. No existe la idea de culpa criminal.

2. La venganza por un asesinato está sancionada oficialmente, aunque también es posible un resarcimiento económico.

3. Dificilmente puede considerarse que el procedimiento legal vigente en el islamismo sea imparcial o justo, ya que hay toda clase de injusticias en materia de testimonios. No se permite que un no musulmán testifique contra un musulmán. Así, por ejemplo, un musulmán puede robar con total impunidad a un no musulmán si no hay más testigos que la propia víctima. Las pruebas aportadas por una mujer musulmana sólo se admiten excepcionalmente y, aun en esos casos contados, siempre y cuando haya dos testimonios femeninos por cada testimonio masculino.

El artículo 16 trata de los derechos de hombres y mujeres respecto al matrimonio.

Como veremos en el capítulo dedicado a las mujeres, la ley islámica no concede a las mujeres los mismos derechos que a los hombres: no pue-

den casarse con quien desean y los derechos de divorcio son diferentes para uno y otro sexo.

Artículo 18: Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

1. La ley islámica no permite cambiar de religión a quien ha nacido en el seno de una familia musulmana. Haciendo uso de una doble moral, los musulmanes aceptan alegremente a los conversos de las demás religiones, pero consideran una apostasía punible con la muerte la conversión de un musulmán a otra religión. El gran comentarista Baydawi (ca. 1291) resuelve el tema como sigue: «A cualquiera que reniegue de su creencia, abierta o secretamente, matadlo dondequiera que lo encontréis, como a un infiel cualquiera. Apartaos siempre de él. No aceptéis interceder por él.»

2. Por obvias razones, es difícil saber cuántos musulmanes se convierten al cristianismo e incurrir, por tanto, en apostasía. Hay un mito de que es imposible convertir a un musulmán, pero lo cierto es que hay pruebas bastante concluyentes de que, desde la Edad Media hasta nuestros días, miles de musulmanes han abandonado el islamismo para hacerse cristianos. Los casos más espectaculares fueron los de los príncipes de Marruecos y de Túnez en el siglo xvii y del monje Constantino *el Africano*. El conde Rudt-Collenberg encontró en la Casa dei Gatecumini de Roma pruebas de 1087 conversiones ocurridas entre 1614 y 1798. Según A. T. Willis y otros, después de las masacres de comunistas perpetradas en Indonesia en 1965 —a las que nos referíamos en el capítulo 3—, entre dos y tres millones de musulmanes se convirtieron al cristianismo. Sólo en Francia, en la década de 1990 se convertían al cristianismo doscientos o trescientos musulmanes cada año. Según Ann E. Mayer,⁴ las conversiones en Egipto «han estado ocurriendo con tal frecuencia que ello ha despertado la ira de los clérigos musulmanes y ha hecho movilizar a los musulmanes conservadores para promulgar una ley que imponga la pena

de muerte para los apóstatas». Mayer señala también que, en el pasado, muchas mujeres se vieron tentadas de abandonar el islamismo para mejorar su suerte.

3. Quienes se convierten al cristianismo y eligen quedarse en un país musulmán lo hacen a costa de un grave peligro. Al converso se le niegan casi todos sus derechos; con frecuencia se le deniegan sus documentos de identidad, con lo que tiene serias dificultades para dejar el país; se declara nulo e inválido su matrimonio; se le quitan los hijos para que sean criados por musulmanes, y pierde todos sus derechos de herencia. A menudo la propia familia se hace cargo del asunto y simplemente asesina al apóstata; por supuesto, nadie los castiga por ello.⁵

Artículo 19: Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

1. Los derechos enunciados en los artículos 18 y 19 se han violado sistemáticamente en Irán, Pakistán y Arabia Saudí al negar sus derechos a las minorías bahaí, ahmadi y shia, respectivamente. Los tres países justifican sus acciones apelando a la *sharia*. Los cristianos de estos países suelen sufrir arrestos, acusados de blasfemia, y se ven privados de sus derechos.

Amnistía Internacional dice refiriéndose a Arabia Saudí:

Cientos de cristianos, incluidos mujeres y niños, han sido detenidos en los últimos tres años, la mayoría sin cargo ni juicio alguno, por el solo hecho de haber expresado pacíficamente sus creencias religiosas. Una veintena de ellos han sufrido torturas y, en algunos casos, flagelación mientras estaban detenidos. [...] La posesión de objetos religiosos no islámicos —entre ellos, la Biblia, rosarios, cruces y efigies de Jesucristo— está prohibida, y los objetos pueden confiscarse (AINO 62, julio-agosto de 1993).

De forma similar, decenas de musulmanes shia han sido perseguidos, arrestados y torturados y, algunos de ellos, decapitados. Por ejemplo, el 3

de septiembre de 1992 Sadiq Abdul Karim Malallah, condenado por apostasía y blasfemia, fue decapitado públicamente en al-Qatif. Sadiq, un musulmán shia, había sido arrestado en 1988, acusado de haber arrojado piedras a un puesto de policía y, más tarde, de haber introducido ilegalmente una Biblia en el país. Se lo mantuvo incomunicado en una celda, donde fue torturado.

La situación de los ahmadis en Pakistán es bastante semejante. El movimiento ahmadi fue fundado por Mirza Ghulam Ahmed (muerto en 1908), a quien sus seguidores consideran un profeta. Amnistía Internacional (ASA, 33,15,91) resume su situación de este modo:

Los ahmadis se consideran musulmanes, pero los musulmanes ortodoxos los tildan de herejes porque llaman *al-Masih* (Mesías) al fundador de su movimiento; se interpreta que esto significa que Mahoma no fue la culminación de los profetas, como sostiene el islamismo ortodoxo, es decir, el profeta que transmitió a la humanidad el último mensaje de Dios. Según los ahmadis, su fe no niega la condición del profeta Mahoma ya que Mirza Ghulam Ahmed no proclamaba ser portador de una nueva revelación de la ley divina que pudiera reemplazar al Corán ni añadirse a éste. Mirza Ghulam Ahmed se consideraba un *mahdi*, una reaparición del profeta Mahoma, y creía que su misión era reavivar el islamismo. Como resultado de estas divergencias, los ahmadis sufrieron discriminaciones y persecuciones en algunos países islámicos. A mediados de la década de 1970, la Liga Musulmana Mundial, con sede en Arabia Saudí, instó a todos los gobiernos musulmanes del mundo a emprender acciones contra los ahmadis. Desde entonces el movimiento ahmadi está prohibido en Arabia Saudí.

A lo largo de la historia de Pakistán, los ahmadis han sufrido persecuciones que, en ocasiones, han conducidos a graves derramamientos de sangre. La situación empeoró para ellos cuando el golpe militar de 1977 puso en el poder a Zia-ul Haq, el cual emprendió una política de islamización e impuso severas restricciones a los ahmadis. En 1984 se estableció una legislación dirigida explícitamente contra los supuestos herejes. A partir de entonces, los ahmadis ya no podían llamarse a sí mismos musulmanes, y decenas de ellos fueron acusados y condenados a severas penas

de acuerdo con el Código Penal pakistaní. Así pues, los ahmadis pueden ser puestos en prisión e incluso sentenciados a muerte por el solo hecho de ejercer su derecho a la libertad de culto. Nuevamente, es importante advertir que tales actitudes hacia los «herejes» es una consecuencia lógica del concepto musulmán ortodoxo de que Mahoma es la culminación de los profetas, que el islamismo es la expresión final y más perfecta del propósito de Dios para toda la humanidad, y que no existe salvación posible fuera del islamismo.

2. La blasfemia hacia Dios o su profeta se castiga con la muerte según la ley islámica. En la época actual, la blasfemia se ha convertido en una herramienta con la que los gobiernos silencian toda oposición o los individuos ajustan cuentas personales, o bien, como acabamos de ver, un medio para perseguir y castigar la «herejía». Un informe del *Economist* da cuenta de la manipulación que se efectúa en Pakistán con la «blasfemia»:

Un fallo del Tribunal Supremo de Lahore ha causado inquietud entre los cristianos de Pakistán. El tribunal decidió recientemente que las leyes pakistaníes sobre la blasfemia eran aplicables a todos los profetas del islamismo. Puesto que éste enseña que Jesús es un profeta, podría argüirse que los cristianos cometen blasfemia al adorarlo como el hijo de Dios. [...] Hay aproximadamente i.200.000 cristianos en Pakistán, en una población de 120 millones. Muchos de ellos pertenecen a una casta inferior y realizan trabajos de baja categoría. Algunos han sufrido por sus creencias. Tahir Iqbal, un mecánico de la fuerza aérea que se convirtió al cristianismo y fue acusado de blasfemia, murió misteriosamente en prisión mientras aguardaba su juicio. Manzoor Masih, acusado asimismo de blasfemia, fue puesto en libertad bajo fianza y resultó muerto de un tiro en la calle (7 de mayo de 1994).

Artículo 23: Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

1. Según la ley islámica, las mujeres no pueden elegir libremente su trabajo. Hay trabajos prohibidos para ellas, incluso en los países musul-

manes llamados liberales. Como veremos en el capítulo 8, el islamismo ortodoxo prohíbe que las mujeres trabajen fuera de su casa.

2. Los no musulmanes no pueden elegir libremente su trabajo en los países musulmanes, ya que ciertos trabajos les están vedados. Un ejemplo reciente de Arabia Saudí es muy claro al respecto. Un grupo de musulmanes que trabajaban en una compañía propiedad de un musulmán se escandalizaron cuando el propietario nombró como gerente a un cristiano. Los musulmanes demandaron un fallo religioso, para que éste decidiera si el islamismo permitía que un cristiano tuviera autoridad sobre ellos. El jeque Manaa K. Al-Qubtan, del Colegio de la Ley islámica, declaró que, para la ley islámica, era intolerable que un no musulmán pudiera tener autoridad sobre cualquier musulmán. Y citó dos versos del Corán como fundamento: «Alá no permitirá que los infieles prevalezcan sobre los creyentes» (sura 4.141); «La fuerza y el poder pertenecen a Alá, a Su profeta y a los creyentes» (sura 63.8).

El artículo 26 se refiere al derecho a la educación.

También aquí, hay ciertos ámbitos de la educación a los que las mujeres no tienen acceso, como veremos en el capítulo dedicado a ellas. No hay duda de que los militantes islámicos tienen plena conciencia de la incompatibilidad entre el islamismo y la Declaración de Derechos Humanos de 1948, puesto que se reunieron en París en 1981 para redactar una Declaración Islámica de Derechos Humanos, en la que se excluían todas las libertades que contradicen las leyes islámicas. Lo que resulta aún más enojoso es que, debido a las presiones ejercidas por los países musulmanes, en 1981 se revisó el artículo referente a la discriminación religiosa (artículo 18) y se eliminó toda referencia a la libertad de «cambiar» de religión (FI, primavera de 1984, p. 22).

Democracia e islamismo

Las ideas occidentales de individualismo, liberalismo, constitucionalismo, derechos humanos, igualdad, libertad, imperio de la ley, democracia, libre comercio y separación de la iglesia y el Estado suelen tener escasa

resonancia en las culturas islámica, confucianista, japonesa, hindú, budista u ortodoxa.

SAMUEL P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations*⁶

Separación de la Iglesia y el Estado

La separación de la Iglesia y el Estado es uno de los principios fundamentales de la democracia (la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos dice: «El Congreso no redactará ley alguna que establezca una religión o prohíba su libre ejercicio»). Ya hemos visto que, lejos de existir tal separación de poderes en el islamismo, hay lo que Thomas Paine llama «una conexión espuria». ¿Por qué es tan esencial esta separación entre la Iglesia y el Estado? Si los musulmanes abrazan sinceramente la causa de la democracia en su propio país, tienen que conocer las profundas razones que sustentan la adopción de tal separación, y decidir luego si esos principios básicos son compatibles con el islamismo o si es necesario sacrificar demasiado de ellos para que condigan con los dogmas de su credo. No es tiempo ya para ambigüedades morales, intelectuales o doctrinarias.

La idea de la separación de la Iglesia y el Estado ha sido defendida por muchos filósofos occidentales, entre los que se cuentan Locke, Spinoza y los pensadores de la Ilustración. En su libro *A Letter concerning Toleration* [Carta sobre la tolerancia], Locke da tres razones para adoptar este principio:⁷

Primero, porque el cuidado de las almas no se encomienda de un modo particular al magistrado civil [es decir, al Estado], Dios no le ha encomendado tal tarea; porque es evidente que Dios no ha dado nunca tal autoridad a un hombre como para obligar a otro a adoptar su religión. Ni puede investirse al magistrado [el Estado] de tal poder con el consentimiento de la gente, porque nadie puede descuidar de tal manera su propia salvación como para dejar ciegamente la elección en manos de otro, ya sea éste príncipe o un sujeto común, a fin de que le ordene qué fe o culto debe abrazar. Pues ningún hombre puede conformar su fe a los dictados de otro. El poder de la verdadera

religión radica en el total convencimiento interno; y la fe no es tal si no se cree. [...]

En segundo lugar, el cuidado de las almas no puede estar a cargo del magistrado civil, porque el poder de éste no es más que una fuerza externa; pero la religión verdadera y redentora se basa en el convencimiento interno, sin el cual nadie es aceptable a los ojos de Dios. Y la naturaleza de la comprensión es tal, que ninguna fuerza externa puede obligarla a creer algo en particular. [...] Fácilmente se alegrará que el magistrado podría hacer uso de argumentos [...]. Pero una cosa es persuadir y otra ordenar; una cosa es presionar con argumentos, y otra con castigos. [...] El magistrado no tiene poder para imponer determinado artículo de fe, o una forma cualquiera de culto, con la fuerza de sus leyes.

Tercero [...], si sólo hubiera una verdad, un camino al cielo, ¿qué esperanza habría de que lo alcanzara un mayor número de personas, si éstas no contarán con más reglas que las de la religión del Estado y se vieran obligadas a renunciar a la claridad de su propia inteligencia, a oponerse a los dictados de su propia conciencia y a aceptar la voluntad de sus gobernantes y de la religión que, por el azar de la ignorancia, la ambición o la superstición, impera en el lugar que las vio nacer? Dentro de la variedad de opiniones religiosas contradictorias, en las que los príncipes del mundo están tan divididos como divididos están sus intereses terrenales, se reforzaría la vía más estrecha; un único país estaría en lo cierto, y el resto del mundo se vería en la obligación de seguir a sus respectivos gobernantes en un camino que sólo conduce a la destrucción.

En otras palabras, el Estado no tiene la atribución de interferir en la libertad de conciencia y pensamiento de sus ciudadanos. El Estado no puede hacer religiosa a la gente a la fuerza; como mucho, puede imponer una observancia externa, pero a costa de la sinceridad de la creencia. El tercer punto que señala Locke —también observado por Kant— es que, al creer en una religión por mandato, se priva uno mismo y se priva a toda una generación de cualquier progreso posterior. Como observó Kant: ^ «La adhesión a una institución religiosa permanente que no puede mostrar vacilación alguna ante la gente: esto es absolutamente inadmisibile.» Ello significa renunciar a la razón y el entendimiento, y pisotear los dere-

chos de la humanidad. Locke añade que debemos dejar a un lado la noción de que «hemos nacido musulmanes o cristianos» y adoptar o abandonar libremente cualquier credo; sólo así puede haber progreso y libertad.

Una vez que se ha aceptado el principio de separación de la Iglesia y el Estado, debe seguir una discusión libre sobre la religión, sin temor a castigos o represalias. Pero esto es justamente lo que temen los gobiernos teocráticos o los autócratas religiosos: la libertad de pensamiento. Como señala Paine:⁹

Cada vez que ha habido una conexión espuria entre la Iglesia y el Estado, fuera aquella judía, cristiana o turca [musulmana], se ha prohibido con tanta eficacia —recurriendo a penas y castigos— toda discusión sobre los credos establecidos y sobre los principios de la religión que, hasta que cambiara el sistema de gobierno, estos temas no podían tratarse abiertamente y de forma adecuada; pero, cuando esto sucede, sobreviene una revolución en el sistema religioso. Quedan al descubierto las invenciones humanas y las astucias de los sacerdotes, y el hombre vuelve a la creencia pura e inalterada en un Dios, y nada más.

Siguiendo el ejemplo de Locke, los padres fundadores que redactaron la Constitución de Estados Unidos, en especial Madison, defendieron la libertad religiosa e incluyeron en la Declaración de Derechos la separación de la Iglesia y el Estado. Esto fue de gran importancia para la salvaguarda de los derechos de las minorías religiosas, disidentes y herejes, que hasta entonces habían sufrido persecuciones, intolerancia, privación de sus derechos y discriminaciones.

En su «Memorial y protesta contra los juicios religiosos» de 1785, Madison¹⁰ escribió:

La religión [...] de cada persona debe dejarse a la convicción y conciencia de cada uno; y es el derecho de todo hombre ejercerla como ésta dicte. La misma autoridad que puede establecer el cristianismo, con exclusión de todas las otras religiones, puede establecer con la misma facilidad una secta particular del cristianismo con exclusión de todas las otras. Así como defendemos nuestra libertad para abrazar, profesar y observar la religión que creemos de

origen divino, no podemos negar igual libertad a aquellos cuya mente no se ha rendido a la evidencia que nos ha convencido a nosotros.

La grandeza de Madison queda reflejada en su generosa actitud hacia los no creyentes (incluso el gran Locke era intolerante con los ateos). Las palabras que escribió en 1788 con ocasión de la Convención de Ratificación de Virginia revisten aún mayor importancia en esta época de sociedades plurirreligiosas y multiétnicas:

La Declaración de Derechos es una seguridad para la religión. [...] Si hubiera una mayoría de una secta, una declaración de derechos sería una pobre protección para la libertad. Para felicidad de los Estados, éstos gozan de la máxima libertad de culto. Esta libertad nace de la multiplicidad de sectas extendidas por Estados Unidos, lo cual es la mejor y única protección de la libertad de culto en una sociedad. Pues, donde existe tal variedad de sectas, no puede haber una mayoría de una secta que oprima y persiga al resto. [...] El gobierno general no tiene derecho alguno a entrometerse en la religión. La más mínima interferencia en ésta sería una flagrante usurpación.¹¹

En el fallo *Everson* de 1947, el juez Hugo Black expresó claramente en términos modernos lo que significa la separación de la Iglesia y el Estado:

La cláusula de la Primera Enmienda referente al «establecimiento de una religión» significa como mínimo lo siguiente: Ni el gobierno federal ni Estado alguno pueden establecer una Iglesia. No pueden aprobar leyes que ayuden a una religión o a todas, o que prefieran una religión sobre otra. No pueden forzar a una persona o tratar de influir en ella para que abrace una religión o se aparte de ella en contra de su deseo, ni forzarla a creer o no creer en una religión. No pueden castigar a nadie por profesar una creencia religiosa o por no profesarla, por cumplir o no con una religión. No pueden cobrar impuesto alguno, del monto que sea, para colaborar con actividades o instituciones religiosas, se llamen éstas como se llamen y adopten la forma que adopten para enseñar o practicar religión. Ni el gobierno federal ni Estado alguno pueden participar, abierta o secretamente, en los asuntos de una organización religiosa, y viceversa. Según las palabras de Jefferson, la cláusula que prohíbe el esta-

blecimiento de una Iglesia por ley tenía como objetivo levantar «un muro de separación entre la Iglesia y el Estado».¹²

Autoritarismo, democracia e islamismo

Como observaron Kant y Paine, no bien se instaure una institución religiosa que está más allá de toda duda, sobreviene la tiranía, la censura y una ausencia de sentido crítico que impide el progreso moral e intelectual. En la teocracia islámica, Dios es el soberano absoluto cuyas palabras hay que obedecer enteramente, sin discutir, sin dudar, sin preguntar; no se pueden hacer tratos con Dios ni invalidar sus prohibiciones. El Dios islámico no es demócrata; no podemos desembarazarnos de él como si fuera un representante humano elegido por el pueblo en una democracia representativa. Si el poder corrompe, el poder absoluto corrompe totalmente.

Así como un historiador de la religión¹³ que escribía en 1942 consideró preocupante el hecho de que la trayectoria del profeta Mahoma presentara «ciertas analogías con las de un líder nacionalista de nuestros días», muchos otros historiadores occidentales se dejaron seducir por el autoritarismo y el carácter absoluto y terminante del islamismo. Por ejemplo, en un llamativo pasaje de un libro escrito en 1910, J. M. Kennedy¹⁴ deplora el quietismo de los budistas y teósofos, censura a los judíos por ser demasiado tolerantes, y luego acusa al cristianismo de «haber propagado por el mundo los degradados principios del humanitarismo; es de agradecer que haya muchos millones de musulmanes que nos muestran una religión que no teme reconocer las viriles virtudes de la guerra, el coraje, la fuerza y la osadía, una religión que no trata de conseguir nuevos seguidores mediante una artificiosa dialéctica, sino que hace conversos con la fuerza de la espada».

En años recientes, los apologistas occidentales del islamismo han defendido también las «autocracias honradas», como la de Franco en España. En términos semejantes a los empleados por Kennedy, Martin Lings¹⁵ muestra su desdén por la democracia y defiende una especie de teocracia islámica.

Sin duda el islamismo hace buenas migas con la autocracia mucho más naturalmente que con la democracia. La democracia se basa en la

libertad de pensamiento y la libre discusión, mientras que la ley islámica prohíbe explícitamente toda discusión sobre las decisiones a las que se ha llegado por el infalible consenso de los *uhmas*. La propia noción de infalibilidad, sea ésta de un «libro» o de un grupo de personas, es profundamente antidemocrática y anticientífica. La democracia funciona con la discusión crítica, el pensamiento racional, la confrontación de distintos puntos de vista, la transigencia, el cambio de las propias ideas, las propuestas que se someten a crítica, y la comprobación de las teorías que se intenta refutar. La ley islámica no es producto de una legislación sino que ha sido revelada por Dios y, como tal, es infalible. Y, como señala Huxley, la noción de infalibilidad, ya fuera ésta laica o clerical, ha cometido daños ilimitados y ha causado fanatismo, crueldad y superstición.

Por qué el islamismo es incompatible con la democracia y los derechos humanos

i. La ley islámica trata de legislar cada detalle de la vida personal. El individuo no es libre para pensar o decidir por sí mismo; sólo tiene que aceptar los fallos divinos tal como han sido infaliblemente interpretados por los doctores de la ley. En una democracia liberal no hay ni puede haber un código ético tan completo, una escala de valores que lo abarque todo.

2. El nivel de desarrollo cultural de una democracia se aprecia en los derechos y la posición de que gozan en ella las mujeres y las minorías. La ley islámica niega los derechos de las mujeres y de las minorías religiosas no musulmanas. No hay tolerancia alguna para los paganos o no creyentes: no tienen más elección que la conversión o la muerte. Los judíos y los cristianos son tratados como ciudadanos de segunda clase. Como la doctrina islámica sostiene que Mahoma es el último de los verdaderos profetas y que el islamismo es la palabra definitiva y más completa de Dios, las «sectas» musulmanas como la de los ahmadis sufren persecuciones, acosos y ataques físicos.

Los musulmanes deben comprender que la democracia no es simplemente «el gobierno de la mayoría»: se ha de evitar la tiranía de la mayoría, y toda sociedad democrática debe guardarse de imponer «sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta a aquellos que no las comparten».

Dado que más adelante veremos la situación de las mujeres y de los no musulmanes en el islamismo, aquí sólo nos referiremos brevemente a su posición legal.

Las mujeres son consideradas inferiores a los hombres y, desde el punto de vista religioso, tienen menos derechos y obligaciones. Con respecto al pago de sangre, el testimonio y la herencia, una mujer vale la mitad que un hombre; en el casamiento y el divorcio su posición es menos ventajosa que la del hombre; en ciertos casos, el marido puede incluso pegar a su mujer.¹⁶

En cuanto a los no musulmanes, he aquí cómo resume Schacht su posición legal:

La base de la actitud islámica hacia los no creyentes es la ley de la guerra; éstos no tienen más opción que convertirse, o ser sojuzgados, o morir (con la sola excepción de las mujeres, los niños y los esclavos); por lo general, la tercera alternativa sólo se pone en práctica si se rechazan las dos primeras. Como excepción, los árabes paganos sólo pueden elegir entre la conversión al islamismo o la muerte. Aparte de esto, los prisioneros de guerra pueden ser hechos esclavos, o asesinados, o dejados con vida como libres *dhimmi* o canjeados por prisioneros de guerra musulmanes.

Los tratados de rendición garantizan la protección de los no musulmanes, que pasan a llamarse *dhimmi*.

Estos tratados imponen a los no musulmanes todas las obligaciones derivadas de su rendición, en especial el pago de tributos como el impuesto de capitación (*Jizya*) y el impuesto territorial (*kharaḥ*). [...] Los no musulmanes deben llevar un distintivo en sus ropas y marcar con una señal distintiva sus casas, que no pueden ser más altas que las de los musulmanes; no pueden montar a caballo ni portar armas, y deben ceder el paso a los musulmanes; no deben escandalizar a los musulmanes mostrando en público sus cultos o sus costumbres particulares, como por ejemplo beber vino; no deben construir nuevas iglesias, sinagogas o ermitas; deben pagar el impuesto de capitación en condiciones humillantes. De más está decir que están excluidos de todos los privilegios exclusivamente musulmanes.

El *dhimmi* no puede testificar contra un musulmán y no se le permite criar a sus hijos musulmanes.[^]

La Decimocuarta Enmienda de la Constitución de Estados Unidos dice: «Ningún Estado negará a ninguna persona de su jurisdicción igual protección legal.» Concebida en un principio para poner fin a la discriminación sufrida por los negros, más tarde se amplió a otras discriminaciones que no se debieran a la raza, y muchas minorías recibieron protección por primera vez.

3. El islamismo manifiesta una permanente hostilidad hacia la razón humana, la racionalidad y la discusión crítica, sin las cuales no es posible la democracia ni progreso moral y científico alguno.

Como el judaísmo y el cristianismo, el islamismo condena toda actitud racionalista. Según varias tradiciones, Mahoma no aceptaba que se lo cuestionara y, para hacer hincapié en ello, se refirió a antiguas comunidades destruidas a consecuencia de sus disputas. Hay incluso una *hadith* que se refiere especialmente a las conjeturas teológicas: «La gente no dejará de examinar todo críticamente, hasta que digan: Aquí está Alá, el creador de todas las cosas, pero ¿quién lo ha creado a Él?»

4. La noción de individuo, de una persona moral que es capaz de tomar decisiones racionales y aceptar la responsabilidad moral de sus libres acciones, no existe en el islamismo. La ética se reduce a obedecer órdenes. Por supuesto, existe el concepto del individuo con obligaciones legales, pero no en el sentido de un individuo que pueda establecer libremente los objetivos y valores de su vida, de un individuo que pueda decir qué sentido quiere darle a su vida. En el islamismo, Dios y la ley sagrada ponen límites al plan de vida personal.

Vale la pena resaltar que la Declaración de Derechos de Estados Unidos ha sido esencial para salvaguardar los derechos políticos y civiles de sus ciudadanos frente al gobierno. Como señaló Jefferson: «Una declaración de derechos es aquello a que la gente tiene derecho frente a cualquier gobierno de la tierra, general o particular, y que ningún gobierno justo debe negar.» Ningún deseo u objetivo colectivo místico o mítico puede ser justificación para privar a los individuos de sus derechos. En palabras

de Von Hayek:¹⁹ «La libertad individual no puede conciliarse con la supremacía de un único propósito al que toda la sociedad debe estar entera y permanentemente subordinada.» Las diez primeras enmiendas y la decimocuarta enmienda de la Constitución de Estados Unidos limitan el poder de los gobiernos: protegen a los individuos de las acciones injustas del gobierno; protegen contra los abusos del Estado los derechos individuales de libertad de culto, de expresión, de prensa, de demanda y de pacífica reunión, y los derechos de las personas acusadas de delitos. En suma, impiden que el Estado prive a nadie de sus libertades civiles.

La democracia liberal extiende el ámbito de la libertad individual y valora al máximo a todo hombre o mujer. Este individualismo no forma parte de las características del islamismo; por el contrario, éste hace continuamente hincapié en la voluntad colectiva del pueblo musulmán. Lo cierto es que no existe en él el concepto de derechos individuales, el cual se desarrolló exclusivamente en Occidente, en especial durante el siglo XVIII. El imperioso mandato de obedecer al califa, que es la sombra de Dios sobre la tierra, difícilmente pueda inducir una filosofía individualista basada en los derechos humanos. La hostilidad hacia los derechos humanos queda manifiesta en este extracto de un pensador musulmán reciente, A. K. Brohi,²⁰ ex ministro de la Ley y Asuntos Religiosos de Pakistán, que ha escrito sobre los derechos humanos desde una perspectiva islámica.

Los deberes y derechos humanos están claramente definidos, y el deber de las comunidades organizadas es aplicarlos adecuadamente, una tarea que se encomienda a los órganos estatales de aplicación de la ley. Si es necesario, se sacrifica al individuo para salvar la vida del organismo. En el islamismo, la colectividad posee una especial santidad.

El hombre no tiene «derechos humanos» o «libertades» en el sentido que modernamente se entiende respecto a los pensamientos, creencias y prácticas. En esencia, el creyente tiene obligaciones para con Dios, aunque sólo sea porque se le exige que obedezca la ley divina, y ha de reconocer que tales derechos humanos son el resultado de su deber primordial de obedecer a Dios.

La naturaleza totalitaria de esta filosofía es evidente, y queda aún más clara cuando concluye: «Cuando el hombre acepta vivir cautivo de esta ley divina, aprende a ser libre»; lo cual recuerda a la terrible sentencia de Orwell: «La libertad es esclavitud.»

Otro pensador musulmán escribió en 1979:²¹

El énfasis occidental en la libertad y carencia de restricciones es ajeno al islamismo. [...] [En el islamismo] la libertad personal consiste en someterse a la voluntad divina. [...]. Esto no se logra mediante la liberación de las fuentes externas de restricción [...] la libertad individual acaba donde empieza la libertad de la comunidad. [...] Los derechos humanos sólo existen con respecto a las obligaciones humanas. [...] Los individuos que no aceptan sus obligaciones no tienen derechos. [...] Gran parte de la teología musulmana tiende al voluntarismo totalitario.

En este caso, al menos, el autor reconoce la naturaleza totalitaria del islamismo.

5. La noción de infalibilidad de un grupo o de un «libro» es un impedimento para el progreso moral, político y científico.

6. Un musulmán no tiene derecho a cambiar de religión. La apostasía se castiga con la muerte.

7. Se desalienta toda forma de libertad de pensamiento; cualquier innovación puede ser considerada «blasfemia», que también se castiga con la muerte. Tal vez el principal obstáculo del islamismo para el desarrollo de una democracia liberal sea su convencimiento de ser la palabra definitiva de Dios, el código definitivo de conducta: el islamismo no permite ninguna alternativa. En una democracia liberal, por el contrario, la libertad de pensamiento, de expresión y de prensa significa que todo hombre tiene derecho a disentir, a presentar un argumento contrario o una filosofía alternativa, y que la mayoría no tiene derecho a impedir que la minoría exprese su desacuerdo, sus críticas o sus diferencias.

Derechos humanos

La idea de que todo ser humano tiene derechos por el solo hecho de serlo es una noción que se desarrolló en la civilización occidental.

Algunos hacen remontar la idea a Platón o Aristóteles y otros a los estoicos, quienes sostenían que hay una ley natural —distinta de la ley ateniense o romana— que une de tal modo a todos los hombres que «cualquiera que la desobedece se aleja de sí mismo y niega su naturaleza humana».²² Algunos filósofos han intentado fundamentar estos derechos en la naturaleza humana; otros, en cambio, no queriendo hablar de naturaleza humana por considerar que lo que muchas veces tomamos por ésta no es más que la particularidad de una civilización o cultura específica, prefieren hablar de los derechos humanos con respecto a sus consecuencias. Pero las modernas discusiones de los filósofos occidentales sobre los derechos humanos jamás hacen referencia a Dios o a la voluntad divina, sino a la razón humana, los argumentos racionales y el pensamiento crítico.

La mayoría de los filósofos coinciden en que la noción de derechos humanos implica los conceptos de autorrespeto, dignidad moral, libre acción, elección moral, personalidad y respeto recíproco. La noción de Locke sobre los derechos humanos se ha ido desarrollando hasta nuestros días, y hoy sus defensores señalan tres puntos básicos:

i) que estos derechos son fundamentales porque sin ellos no habría ninguno de los derechos específicos basados en las circunstancias sociales específicas en que viven los individuos; 2) que nadie puede renunciar a ellos, ni transferirlos ni perderlos (por ejemplo, no se puede privar a nadie de ellos por nada que hayan hecho), ya que 3) son derechos que tiene el ser humano por el solo hecho de serlo, con total independencia de las diversas circunstancias sociales y grados de mérito.²³

En otras palabras, son derechos universales, sin relación alguna con la cultura.

En el islamismo no se ha desarrollado ninguna idea semejante. Los seres humanos tienen obligaciones, obligaciones para con Dios; sólo Dios tiene derechos. No hay en el islamismo cosas tales como «el derecho de todos los hombres a ser libres». Y en parte alguna de las modernas discusiones musulmanas se da clara cuenta de cómo se

derivan los derechos humanos de los deberes humanos, tal como señala la *sharia*.

Islamismo y democracia liberal

En un importante artículo titulado «El islamismo y la democracia liberal»,²⁴ Bernard Lewis explica con toda claridad por qué en el islamismo no se desarrolló nunca la democracia liberal. Como muchos estudiosos del islamismo, Lewis deplora el uso de la denominación «fundamentalismo islámico», a la que tilda de inapropiada. Coincido plenamente con él. Ya hemos visto que, a diferencia de los protestantes, que se han apartado de la interpretación literal de la Biblia, los musulmanes —todos ellos— siguen tomando literalmente el Corán. Por ende, no hay, a mi juicio, diferencia alguna entre el islamismo y el fundamentalismo islámico. El islamismo está profundamente arraigado en todas las sociedades musulmanas, y el «fundamentalismo» no es más que el exceso de esta cultura.

Lewis señala que el fundamentalismo islámico se propone «gobernar mediante las reglas islámicas, si consigue el poder». Los fundamentalistas islámicos quieren aplicar el islamismo, el islamismo de la ley islámica, y todo lo que ésta entraña. Lewis afirma también que «su credo y su programa político son incompatibles con la democracia liberal». Nuevamente coincido con él. Pero enseguida se advierte claramente por qué Lewis y los apologistas del islamismo encuentran tan conveniente esta denominación de «fundamentalismo islámico», mientras que al mismo tiempo la deploran. Puesto que salva las apariencias, resulta una herramienta extremadamente útil para quienes no quieren afrontar el hecho de que lo que es incompatible con la democracia es el propio islamismo, y no algo llamado «fundamentalismo islámico». Insisto en que el propio Lewis dice que el fundamentalismo islámico pretende aplicar «las reglas islámicas». El Occidente desarrolló ciertas instituciones que fueron esenciales para el surgimiento de la democracia. Una de tales instituciones es la asamblea representativa, cuyo funcionamiento *sq* hizo posible gracias al principio de «persona legal» contenido en la ley romana, lo que significa que, a efectos legales, una entidad corporativa es tratada como un individuo, capaz de comprar y vender, firmar contratos, presentarse como demandante,

etc. No existe ningún equivalente islámico del senado romano o de la asamblea o parlamento. El islamismo desconoce por completo la entidad legal de una corporación de personas. Como observa Schacht, «el islamismo no reconoce las personas jurídicas; ni siquiera el tesoro público se interpreta como una institución».²⁵

Una de las principales funciones de estas asambleas occidentales era la actividad legislativa; en el islamismo, en cambio, al no tener el Estado función legislativa alguna, no eran necesarias tales instituciones legislativas. El Estado islámico era una teocracia, en el sentido literal de una política regida por Dios. Para los musulmanes devotos, la autoridad legítima no procede más que de Dios, y el gobernador recibe su poder de Dios y de la ley sagrada, no del pueblo. Los gobernadores se limitan a aplicar o interpretar la ley divina tal como ésta fue revelada a Mahoma. Al carecer de cuerpos legislativos, el islamismo no desarrolló ningún principio de representación, ningún procedimiento para elegir representantes, ninguna definición del sufragio y ningún sistema electoral. Así pues, como concluye Lewis, no es sorprendente que la historia del Estado islámico sea «la de una autocracia casi total; el individuo musulmán tenía el deber religioso de obedecer al gobernador musulmán legítimo, lo que significa que la desobediencia era a la vez pecado y delito».

Tras mostrar claramente que el islamismo es incompatible con la democracia liberal, Lewis intenta probar que, después de todo, tal vez haya en la tradición islámica elementos que no sean hostiles a la democracia. Se centra especialmente en el carácter electivo y contractual de la institución islámica del califato. Si bien reconoce que el califato islámico era una «autocracia», insiste en que no tenía carácter «despótico».

Lewis se refiere con entusiasmo al califa, y afirma con persistencia que la relación entre éste y sus gobernados es contractual: «El *bay'a* [la ceremonia en que se designa a un nuevo califa] se concebía pues como un contrato por el cual los gobernados se comprometían a obedecer y, recíprocamente, el califa se comprometía a cumplir ciertas obligaciones especificadas por los juristas. Si el califa no cumplía correctamente estas obligaciones —y la historia islámica demuestra que de ningún modo se trataba de una cuestión teórica— era posible destituirlo según ciertas condiciones.»

En primer lugar, una autocracia no es una democracia. Distinguir entre autocracia y despotismo es una acción peligrosa que puede llegar a ser fraudulenta, una acción muy usada en el pasado para legitimar una autoridad antidemocrática. De hecho, T. W. Arnold califica el poder del califa de «despótico», como veremos enseguida.

En segundo lugar, la doctrina ortodoxa original resaltaba dos características esenciales del califa: que debía pertenecer a la tribu de los Kuraish y que se le debía una obediencia absoluta, ya que quien se rebelara contra el califa se rebelaba contra Dios. El Corán hace continuamente hincapié en este deber de obediencia a las autoridades establecidas, por ejemplo, en el sura 4.59: «¡Creyentes! Obedeced a Dios, obedeced al enviado y a aquellos de vosotros que tengan autoridad.»

Como observa T. W. Arnold:²⁶ «Esta insistencia en que la obediencia debida al despótico poder del califa es un deber religioso se inculcó en los fieles gracias a las denominaciones que se le dieron desde fecha temprana: el califa de Dios y la sombra de Dios en la tierra.» Desde luego, ninguna de estas «características esenciales» es democrática.

En tercer lugar, el «carácter electivo» de la institución era puramente teórico ya que, en la práctica, el cargo recayó por herencia en la dinastía de los omeyas y de los abasíes. A partir del reinado de Mohawia (661-680), prácticamente todos los califas designaron a su sucesor. Como señala Arnold, «la ficción de la elección sólo se preservaba en la práctica del *bay'a*».

Por último, las propias funciones del califa muestran palmariamente la naturaleza antidemocrática del cargo. Al-Mawardi (muerto en 1058) e Ibn Khaldun definen estas funciones como sigue: la defensa de la religión y la aplicación de la *sharia* o ley de inspiración divina, la solución de las disputas legales, el nombramiento de oficiales, diversas obligaciones administrativas y el deber de librar la guerra santa o *jihād* contra quienes rehusen aceptar el islamismo o someterse al dominio musulmán. Según Ibn Khaldun, el califa debe pertenecer a la tribu de los Kuraish y ser de sexo masculino; de nuevo, no hay aquí ningún principio democrático. Se ha hablado mucho también del principio islámico de «la consulta», pero Lewis es concluyente al respecto: «Este principio nunca se institucionalizó ni se formuló en los tratados de la ley sagrada, si bien, como es natural,

en ciertas ocasiones los gobernadores consultaban a sus oficiales superiores, sobre todo en la época otomana.»

Lewis concede gran valor al pluralismo y tolerancia islámicos. No obstante, como veremos en el próximo capítulo, jamás existió una «utopía multirreligiosa» como la que proclama Lewis. Éste afirma también: «Las luchas sectarias y las persecuciones religiosas no son desconocidas en la historia islámica, pero constituyen casos excepcionales y atípicos.» Sin embargo, en un párrafo anterior del mismo artículo declara: «Pero el fundamentalismo islámico es sólo una corriente entre varias. En los catorce siglos transcurridos desde que el profeta cumplió su misión, ha habido varios movimientos de esa clase: fanáticos, intolerantes, agresivos y violentos.» ¿No es una contradicción hablar de «varios movimientos» y al mismo tiempo considerarlos «excepcionales y atípicos»?

En síntesis, lo cierto es que el islamismo nunca permitirá el desarrollo de la democracia y de los derechos humanos mientras se obstine en aplicar la *sharia* y no exista separación entre la Iglesia y el Estado. Pero, como señala Muir: «Una fe reformada que cuestionara la autoridad divina en que se basan [las instituciones del islamismo], o que intentara llevar a cabo un cambio mediante una selección o moderación racional, ya no sería islamismo.»

Muchos reformadores islámicos que deseaban adoptar las instituciones occidentales se esforzaron por encontrar en el islamismo antecedentes de éstas, a fin de que tales instituciones foráneas resultaran más aceptables para su pueblo. Pero esta estrategia sólo condujo a una mayor deshonestidad intelectual y dejó el problema tal como estaba: «el verdadero islamismo trata a las mujeres igualitariamente», «el verdadero islamismo es democrático», etc. El problema real —es decir, si podía seguir aceptándose la *sharia*— ni siquiera se tocó.

Tampoco es necesario inventar antecedentes islámicos para aceptar los principios de la democracia, los derechos humanos y la separación de la Iglesia y el Estado. La India adoptó la democracia en 1947, y ésta ha durado hasta el presente; y, por lo que sé, nadie perdió tiempo investigando la abundante literatura sagrada para justificar la decisión de adoptar un sistema parlamentario tras la independencia. El único país del

mundo islámico que puede considerarse democrático es Turquía, y, significativamente, es también el único país musulmán que ha establecido formalmente por ley la separación de la Iglesia y el Estado. El islamismo se ha excluido de la constitución turca, y la *sharia* ya no forma parte de la ley del país.

Mayer

Me interesa ahora analizar el libro de Ann Elizabeth Mayer *Islam and Human Rights* [El islamismo y los derechos humanos]. Se trata de una obra muy importante sobre el islamismo y, pese a que tengo una reserva fundamental sobre él —a la que me referiré más adelante—, considero que su análisis es excelente y convincente. Mayer muestra con absoluta claridad cómo, en los diversos sistemas islámicos de derechos humanos, se han utilizado «criterios islámicos distintivos» para recortar las libertades garantizadas en las leyes internacionales, y cómo buen número de musulmanes considera que las garantías internacionales exceden los límites de los derechos y libertades permitidas en el islamismo.

Mayer muestra asimismo cómo los programas oficiales de islamización han conducido a graves violaciones de los derechos humanos de mujeres, no musulmanes y minorías religiosas como los bahai, los ahmadi y otros, en especial en Sudán, Pakistán e Irán. En estos países, la islamización «hizo todo lo posible por eliminar los debidos procesos judiciales, por erosionar la independencia del poder judicial, por poner los procedimientos legales bajo el control de dirigentes políticos, y por convertir los tribunales en instrumentos de represión e intimidación. Así pues, en los tres países la islamización significó una declinación en la cualidad de la administración de justicia».²⁷

Mayer manifiesta estar gratamente libre de inhibiciones cuando critica los diversos sistemas islámicos de derechos humanos desde la perspectiva de los derechos humanos internacionales, a los que considera universalmente válidos: «El modo en que los gobiernos de los países tratan a aquellos a los que gobiernan no puede quedar fuera del alcance de las investigaciones críticas de los expertos, y es enteramente apropiado juzgar los sistemas islámicos de derechos humanos según los parámetros de

las normas internacionales sobre derechos humanos que aquéllos intentan reemplazar.»²⁸

Rechazando el relativismo cultural —sin dar para ello ningún argumento filosófico—, Mayer señala que es un hecho que hay por todo el mundo muchos musulmanes que han arriesgado y arriesgan la vida para «defender los mismos principios sobre los derechos humanos que, según los relativistas culturales, no pueden aplicarse en el mundo musulmán debido a su diferente cultura. Los relativistas culturales no parecen advertir que la urbanización, la industrialización y diversos factores como el creciente poder del Estado están generando en las culturas no occidentales la conciencia de que es necesario garantizar los derechos humanos». (Mientras escribía este capítulo, escuché la noticia del asesinato de Youcef Fathallah, presidente de la Liga Algeriana por los Derechos Humanos, a manos de islamistas [le *Monde*, 21 de junio de 1994].)

Mayer compara la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 con la Declaración Universal Islámica de Derechos Humanos de 1981, preparada por varios países islámicos bajo los auspicios del Consejo Islámico, una organización privada con sede en Londres y afiliada a la Liga Mundial Musulmana, una organización internacional y no gubernamental «que tiene por objetivo representar los intereses y opiniones de los musulmanes conservadores».

Mayer analiza otros sistemas de derechos humanos islámicos como el Anteproyecto de Constitución de Azhar, preparado por la Academia de Investigaciones Islámicas de El Cairo, afiliada a la Universidad de al-Azhar, «la más prestigiosa institución de educación superior en el islamismo sunnita, y un centro de pensamiento islámico conservador»; la Constitución Iraní de 1979, y las obras de pensadores musulmanes como Mawdudi y Tabandeh.²⁹ Su conclusión es que, «en estos sistemas, el islamismo se considera una herramienta para restringir las libertades individuales y para mantener al individuo en una posición subordinada con respecto al gobierno y la sociedad».3°

Mayer demuestra cómo, amparándose en la *sharia* para justificarse, los musulmanes conservadores se han negado a reconocer a las mujeres como seres humanos que merecen los mismos derechos y libertades que los hombres. En estos sistemas islámicos, se espera que las mujeres se

casen, obedezcan a su marido, críen a sus hijos, se queden en su casa y se mantengan alejadas de la vida pública. No se les permite desarrollarse como personas, educarse o trabajar. Estos sistemas islámicos tampoco protegen los derechos reales de las minorías religiosas. «De hecho, si tratan la cuestión de los derechos de las minorías religiosas es para ratificar las antiguas reglas de la *sharia*, que establecen que los no musulmanes han de ser relegados a una posición inferior si merecen ser miembros de *ahí al-kitab* [el pueblo del Libro], o bien ser tratados como no personas si no merecen tal inclusión.»³¹

Estos sistemas islámicos no brindan ninguna protección a la libertad de culto:

El hecho de que uno de estos sistemas islámicos de derechos humanos no se oponga a la aplicación de la pena de muerte por el delito de apostasía, como establece la *sharia*, significa que sus autores evitaron resolver los problemas que plantea la armonización entre los derechos humanos internacionales y los parámetros de la *sharia*. [...] El desinterés de los autores por repudiar una regla que condena a muerte a una persona en razón de sus creencias religiosas revela el abismo que existe entre su mentalidad y la moderna filosofía de los derechos humanos.²

Una objeción fundamental al análisis de Mayer

Como casi cada libro o artículo publicado a partir de 1989, en especial los dedicados a lectores legos en la materia, el libro de Mayer insiste en varios puntos:

1) que el islamismo no es monolítico, que no existe una única tradición islámica o un único islamismo correcto o una única interpretación correcta;

2) que, en los sistemas islámicos de derechos humanos examinados, en los que se encuentran deficiencias con respecto a las normas internacionales, no puede achacarse dicha deficiencia al islamismo; a lo sumo, la deficiencia corresponde a una particular interpretación de éste por parte de los tradicionalistas o los musulmanes conservadores;

3) que no existe una única *sharia*, es decir, que la ley islámica no quedó fijada en un punto arbitrario del pasado;

4) que, en el fondo, es posible que el islamismo no sea hostil a los derechos y la democracia, después de todo.

En realidad, Mayer no fundamenta los cuatro puntos anteriores, ya que no es ése el propósito del libro y, como declara explícitamente la autora, no se propone evaluar críticamente «el núcleo de doctrinas del islamismo».

No obstante, una lectura atenta del libro de Mayer revela que, en última instancia y en pro de la armonía ecuménica, sostiene de dientes afuera la idea de que no hay un único islamismo sobre el cual sea válido hacer generalizaciones. Lo cierto es que Mayer se muestra tan inclinada a eliminar toda declaración negativa y toda generalización poco lisonjera acerca del islamismo como cualquier escritor que realmente cree que existen «doctrinas islámicas» claramente identificables, que son independientes de cualquier interpretación caprichosa o dudosa del Corán o la *hadith*, y que son además enemigas de los derechos humanos y de su desarrollo.

Pero la propia Mayer realiza generalizaciones sobre el islamismo, la civilización islámica, la tradición islámica, la ortodoxia islámica y la ley islámica que contradicen sus devotas aspiraciones expuestas en los puntos anteriores. He aquí algunas de ellas:

1. «Como hemos visto, el individualismo característico de Occidente fue un ingrediente fundamental en el desarrollo de la noción de derechos humanos. No obstante, el individualismo no constituye un elemento establecido en las sociedades musulmanas o en la cultura islámica, ni es posible hallar ejemplo histórico alguno de una escuela islámica de pensamiento que alabara el individualismo como una virtud. La civilización islámica no creó una atmósfera intelectual que tendiera a dar prioridad a la protección de los derechos y libertades individuales.»[^]

Cabe señalar que, pese a que Mayer censura a muchos occidentales por considerar el islamismo un sistema monolítico, ella misma generaliza despreocupadamente tanto acerca del islamismo como de Occidente. ¿Existe realmente algo que pueda llamarse «el Occidente»?

2. «Los teólogos ortodoxos del islamismo sunnita recelaban en general de la razón humana, temerosos de que pudiera apartar a los musulma-

nes de la verdad de la Revelación. La opinión predominante en el mundo sunnita [...] ha sido que, gracias a su inspiración divina, las leyes de la *sharía* reemplazan a la razón. [...] Dada la preponderancia de la opinión de esta corriente islámica, se comprende que haya sido tan difícil el surgimiento de una versión islámica de la Edad de la Razón.»³⁴

3. «El análisis muestra claramente que los sistemas islámicos de derechos humanos expresan y confirman antiguos valores y prioridades que han predominado en el pensamiento islámico ortodoxo a lo largo de más de un milenio.»³⁵

4. «En un sistema de este tipo queda excluida *a priori* toda posibilidad de cuestionar la ley islámica por denegar los derechos básicos que las constituciones o las leyes internacionales garantizan; la razón humana se juzga inapropiada para criticar los edictos tenidos por divinos. Esto es lo que sostiene la opinión ortodoxa tradicional: que los dogmas de la *sharía* son perfectos y justos porque, al proceder de fuentes de inspiración divina, representan la voluntad del Creador.»³⁶

5. «Se advierte que Brohi habla a veces de subordinación a Dios y a la ley islámica, lo que constituye una evidente exigencia de la tradición islámica.»³⁷

6. «Puesto que no hay tradición alguna de derechos humanos en la civilización islámica [...]»³⁸

7. «Si bien es posible distinguir ciertos elementos de la ley islámica que, de algún modo, anticipan las modernas nociones de igualdad, no existe en ella equivalente alguno del principio de igualdad ante la ley.»³⁹

8. «Pero las instituciones y los clérigos islámicos se han mostrado por lo general muy reacios a permitir que las mujeres escapen de la reclusión impuesta por su papel doméstico y subordinado.»⁴⁰

De vez en cuando, los desesperados intentos de Mayer por exonerar el islamismo la hacen caer en falsas argumentaciones o en contradicciones. La autora escribe en el prefacio: «Aun cuando no hubiera estudiado la posición del islamismo con relación a los derechos humanos, mi experiencia de trabajo en pro de los derechos humanos me habría bastado para convencerme de que el islamismo no es la causa de los endémicos problemas al respecto que existen en Oriente Medio. Los atropellos a los dere-

chos humanos son tan frecuentes y tan graves en los países donde la ley islámica ha dejado de aplicarse o donde se la viola conscientemente, como en aquellos países en que, al menos oficialmente, ésta constituye la norma legal.»

A lo largo de todo el libro Mayer demuestra que «se han utilizado criterios islámicos distintivos para recortar las libertades garantizadas en las leyes internacionales»; y ella misma explica que, en ciertas épocas de la historia islámica, prevaleció una doctrina islámica que impidió el desarrollo de los derechos humanos.

Su argumentación es tan ilógica como lo sería argumentar que, dado que los derechos humanos se violaron en la Rusia soviética anterior a 1989, cuando el comunismo era la filosofía del Estado, y se siguieron violando en la Ucrania de 1994, cuando el comunismo había dejado de ser la filosofía del Estado, las violaciones de derechos humanos de la antigua Unión Soviética no tenían nada que ver con la filosofía del comunismo soviético.

Mayer rechaza la idea de que «la cultura islámica quedó fijada en su formulación antigua», y afirma sin embargo que ciertos valores antiguos han predominado a lo largo de más de un milenio. Ya hemos visto las explicaciones de Schacht y de Hurgronje sobre cómo la ley islámica se volvió fija e inmutable. Otro tanto afirma Bousquet:

Por un lado, es evidente que el sistema de Fiqh [es decir, la ciencia de la ley islámica] ya no admite adaptación alguna; hace mucho tiempo, centurias ya, que ha quedado fijado y que se ha utilizado el mismo libro guía para enseñar los principios de la voluntad de Dios tal como lo han establecido los doctores en el libro sagrado; esta interpretación es definitiva e inmutable.⁴¹

Hay leyes de la *sharía* referentes a las mujeres, los no musulmanes y la libertad religiosa que, independientemente de cualquier lectura maliciosa o ilegítima del Corán y la *sunna* y por mucho que se intenten interpretar de uno u otro modo, resultan inadmisibles para cualquiera que defiende los principios internacionales de los derechos humanos. Con respecto a las mujeres podemos citar como ejemplo las palabras de un escritor, Ghassan Ascha, a quien la propia Mayer se refiere: «El islamismo

no es el único factor que interviene en la represión de las mujeres musulmanas, pero constituye sin duda la causa principal y representa un enorme obstáculo para la mejora de esta situación.» Aquí no hay vacilaciones ni dudosos intentos de exonerar el islamismo.

Aun cuando admitiéramos que los musulmanes conservadores han interpretado a su modo la *sharia*, ¿quién nos concede el derecho de afirmar que su interpretación no es auténtica y que la auténtica es la de los musulmanes liberales? ¿Quién va a decidir cuál es el auténtico islamismo? Para muchos estudiosos, la *sharia* sigue siendo el paradigma de la civilización islámica. Por último, aunque la *sharia* pueda prestarse a interpretaciones, sin duda su elasticidad tiene límites.⁴²

Por fortuna, los encomiables esfuerzos de Mayer para no ofender la sensibilidad musulmana, si bien la han llevado a caer en contradicciones, no le han impedido mostrar con todo detalle cómo los sistemas islámicos de derechos humanos son tristemente inadecuados para proteger los derechos humanos internacionales.

El mayor obstáculo para que se produzca un desarrollo de los derechos humanos en el islamismo es Dios o, expresado con más precisión mediante las palabras de Hurgronje,⁴³ es el respeto reverencial por las fuentes, el Corán y la *sunna*. En la Declaración Islámica de Derechos Humanos Internacionales se declara que es la Revelación Divina la que ha dado «el marco legal y moral dentro del cual deben desarrollarse y regularse las instituciones y relaciones humanas». Los autores de dicha declaración menosprecian la razón humana, a la que juzgan una guía inapropiada en los asuntos de la humanidad, e insisten en que «las enseñanzas del islamismo son la quintaesencia de la guía divina en su forma definitiva y perfecta».

Así pues, como observa Mayer, no resulta sorprendente que los autores de la Declaración Islámica excluyan a priori toda posibilidad de cuestionar la ley islámica. De aquí que la *sharia* se mantenga inexpugnable.

Buscar antecedentes islámicos de los principios internacionales de derechos humanos puede parecer necesario para que éstos resulten aceptables a una tradición y civilización profundamente conservadoras, pero en el fondo es una enorme pérdida de tiempo, un simple ejercicio intelec-

tual. A mi juicio, se comete una gran equivocación al buscar en el islamismo antecedentes de los principios internacionales de derechos humanos, no sólo porque dichos antecedentes no existen, sino porque con ello se hace el juego a los *ulama*, la oscurantista clase religiosa, ya que se lucha en su propio terreno. Por cada texto que puedan aducir los amigos de la democracia para demostrar que hay compatibilidad entre el islamismo y los derechos humanos, los *ulma* esgrimirán otra media docena de textos que muestran lo contrario. ¿Y qué harán los que buscan compatibilidades si no encuentran ningún antecedente?, ¿abandonar los principios? Los principios de los derechos humanos son independientes e universales y no requieren apelar a la autoridad divina. Estos principios son racionales y pueden fundamentarse sin tener que recurrir al conocimiento sobrenatural. De hecho, los que buscan compatibilidades aceptan la validez de tales principios antes de emprender su búsqueda de espurios antecedentes.

Para que en el mundo musulmán pueda desarrollarse una democracia liberal que respete los derechos humanos internacionales, es necesario que se revalúen de un modo radical y crítico los fundamentos dogmáticos del islamismo, y se efectúe una autocrítica rigurosa que evite los reconfortantes engaños de un pasado glorioso, de una Edad de Oro con una victoria musulmana total en todos los ámbitos; y es necesario asimismo que se establezca la separación de la religión y el Estado y se adopte el laicismo. Pero es imposible esperar que se adopte el laicismo mientras éste sea visto como una «enfermedad» occidental. El mundo musulmán debe abandonar su injustificado e irracional temor y aversión hacia Occidente, que en última instancia son destructivos, a fin de reconocer los verdaderos valores de éste y comprender en profundidad las bases filosóficas del liberalismo y la democracia, así como todo lo que Occidente ha enseñado y puede aún enseñar.

Temor y aversión irracionales hacia Occidente

Es paradójico que los musulmanes suelen complacerse en señalar la influencia del islamismo en la conformación de la Europa moderna, cuando se trata de una civilización que ellos afirman despreciar. Los ñor-

teamericanos no habrían caminado sobre la Luna si no hubiera sido por las contribuciones árabes a las ciencias exactas, dicen por ejemplo. Y al mismo tiempo censuran a Occidente por ser superficial, materialista, decadente, irreligioso y científico. Este materialismo científico se contrasta con la supuesta espiritualidad superior de los musulmanes (aunque no queda muy claro por qué la ciega obediencia a un libro se considera espiritualidad). El solo hecho de hablar de la influencia del islamismo en Occidente revela un complejo de inferioridad, como si los únicos elementos valiosos de Occidente fueran los legados por el islamismo. Y, por supuesto, pone de manifiesto el sentimiento musulmán de fracaso e incompetencia actuales.

Como observó Pryce-Jones: «Si los árabes tienen el mérito de haber alcanzado grandes logros científicos, ¿por qué dejaron que los europeos fueran los únicos en beneficiarse de ellos? ¿Qué clase de tradición científica pudo haber sido para haberse detenido en seco en sus comienzos? ¿Tienen tales sentimientos el propósito de engañar a quienes los experimentan para que no vean la dolorosa verdad? ¿Realmente el terrible sino de los árabes es no llegar a ser lo que fueron sus padres?»⁴⁴

Los musulmanes continuarán despreciando las investigaciones y descubrimientos científicos en tanto se obstinan en considerar que la ciencia no es espiritual. Pero, como Popper⁴⁵ y otros señalan, no hay que confundir ciencia con tecnología; la ciencia es en realidad una actividad espiritual: «Pues la ciencia no es una mera recopilación de datos sobre la electricidad o lo que sea; es uno de los principales movimientos espirituales de nuestros días.» Lewis Wolpert hace la misma observación: «La ciencia es uno de los grandes logros de la humanidad, y uno de los más hermosos.»⁴⁶

Es lamentable que tantos intelectuales musulmanes hayan dado crédito a las críticas superficiales que se hacen del «orientalismo». Lejos de ser una herramienta del imperialismo, los estudiosos occidentales persiguen desinteresadamente la verdad y el conocimiento y, gracias a ello, revelan a los musulmanes aspectos de su cultura y su historia que de otro modo no habrían conocido, y les brindan así un profundo conocimiento de la civilización islámica. Fue la curiosidad intelectual lo que motivó que un grupo de estudiosos ahora desdeñados como «orientalistas» dedicaran

años de estudio —e incluso la vida entera— a la investigación de la civilización islámica.

El relato de la quema de la biblioteca de Alejandría por los musulmanes es un ejemplo perfecto de por qué la desconfianza hacia la investigación occidental es totalmente injustificada. Según narra la tradición, después de la conquista de Alejandría en 641, el califa Omar ordenó destruir la gran biblioteca: «Si estos escritos de los griegos coinciden con el libro de Dios, carecen de utilidad y no es necesario preservarlos; si no coinciden, son perniciosos y deben ser destruidos.» Los libros se utilizaron entonces para alimentar los hornos de las numerosas casas de baños de la ciudad. Este relato no es ninguna invención occidental para manchar la reputación islámica, sino una ficción musulmana de finales del siglo xn que tenía por fin justificar la quema de los libros herejes ismailíes. En palabras de Lewis: «Las fuentes originales de este relato son musulmanas. [...] La demolición de este mito fue un logro de la investigación europea, que, desde el siglo xvm hasta el presente, ha rechazado este relato como falso y absurdo, y de este modo ha exonerado al califa Omar y a los primeros musulmanes de esta calumnia.»⁴⁷

El rechazo del «materialismo» occidental impide a los musulmanes apreciar los logros espirituales de Occidente y les cierra el acceso a la riquísima herencia europea que debería ser patrimonio y motivo de orgullo de toda la humanidad, así como, por ejemplo, la riquísima herencia arquitectónica del islamismo es motivo de orgullo y admiración de la humanidad. La música de Mozart y de Beethoven, el arte del Renacimiento deberían ser objeto de estudio en los centros de aprendizaje islámico a la par de la filosofía islámica. El laicismo debería ampliar los horizontes intelectuales de los musulmanes, que hoy en día se alimentan diariamente de falsedades sobre la cultura occidental. Lejos de ser una cultura «nihilista» o egoísta, Occidente está lleno de impulsos humanitarios, desde la creación de la Cruz Roja hasta la de Médicos sin Fronteras.

Negarse a reconocer la deuda intelectual con Occidente, o empeñarse en vanas búsquedas de antecedentes islámicos de los derechos humanos, es completamente absurdo si se tienen en cuenta todos los elementos diversos que intervinieron en la conformación del islamismo. Ya hemos hablado de la influencia del judaísmo talmúdico, el cristianismo siríaco y

el zoroastrismo. Es asimismo bien conocida la influencia de la filosofía y la ciencia griegas. La media luna, el símbolo del islamismo, era originalmente un símbolo de soberanía de la ciudad de Bizancio. La escritura árabe, desarrollada tardíamente, fue inventada probablemente por misioneros cristianos y deriva del alfabeto fenicio, por vía del arameo.

El arte y la arquitectura islámicos tienen una enorme deuda con las ricas y antiguas tradiciones del Cercano Oriente, con las que los árabes entraron en contacto tras las rápidas conquistas del siglo VII. Como señaló el renombrado experto en arquitectura islámica K. A. C. Creswell:⁴⁸ «En el momento del nacimiento del islamismo, Arabia no poseía nada arquitectónicamente valioso.» Grabar y Ettinghausen también observan que «los conquistadores árabes, con pocas tradiciones artísticas propias y una doctrina artística limitada, penetraron en un mundo que no sólo era enormemente rico en formas y temas artísticos y, no obstante, universal en su lenguaje, sino que, en ese momento particular de su historia, había infundido una inusitada intensidad a sus formas».⁴⁹

La famosa Mezquita de la Cúpula de la Roca de Jerusalén, uno de los más antiguos monumentos islámicos, muestra la evidente influencia de los edificios de simetría central conocidos como *martyria* y está estrechamente relacionada con los santuarios cristianos de la Ascensión y el Santo Sepulcro. En el interior se aprecia la influencia del arte cristiano de Siria y Palestina así como del arte bizantino. En cuanto al minarete, Creswell ha demostrado que, arquitectónicamente, deriva de las torres de las iglesias sirias.⁵⁰

Ettinghausen, en un capítulo de su obra clásica sobre la pintura árabe significativamente titulado «El arte bizantino en la ornamentación islámica», escribe: «Durante el período omeya los dos elementos principales de la pintura árabe eran el clásico y el iranio; estos elementos coexistían lado a lado y, al margen de la deliberada elección de un tema, no mostraban ningún rasgo islámico. En el posterior período abasí prevaleció el elemento iranio [es decir, perteneciente al Irán preislámico]. A finales del siglo XII pasó a predominar el elemento clásico, esta vez por influencia bizantina.»⁵¹

En cuanto a la propia ley islámica, veamos lo que observa Schacht sobre las influencias que recibió: «Elementos tomados de la ley romana y

bizantina, del derecho canónico de las Iglesias orientales, de la ley talmúdica y rabínica, y de la ley sasánida, que se infiltraron en la naciente ley religiosa del islamismo durante su período de incubación, para aparecer luego en las doctrinas de la segunda centuria musulmana [siglo vm].»⁵²

Como afirmó el filósofo árabe al-Kindi: «No debemos avergonzarnos de celebrar la verdad ni de apropiarnos de ella, venga ésta de donde venga, aun cuando sea de razas lejanas y naciones extrañas. Nada conviene más a quien busca la verdad que la propia verdad.»⁵³

El gran Averroes afirmó algo semejante:

Así, si alguien ha indagado ya en este asunto, es evidente que debemos echar una mirada a lo que nuestro predecesor ha dicho para que ello nos ayude en nuestra empresa, sin importar si este investigador previo profesaba o no nuestra misma religión. Pues, por lo que respecta al instrumento por cuyo intermedio refinamos nuestro razonamiento, no tiene sentido alguno considerar, en lo que atañe a su capacidad de refinamiento, si el instrumento es obra de un correligionario nuestro o de alguien que no comparte nuestra fe; la única condición que ha de cumplir es que sea sólido y eficaz.

Ninguna civilización es pura; no hay civilizaciones puras, como no hay razas puras. Nabokov dijo una vez que somos una ensalada de genes raciales, y esto es aún más cierto en el caso de las civilizaciones: las civilizaciones son una ensalada de genes culturales, de diferentes penetraciones e influencias mutuas. Prácticamente ninguna civilización se ha desarrollado aislada: siempre ha habido un intercambio de bienes culturales e ideas. Tampoco han permanecido absolutamente estáticas e inalteradas en todos sus aspectos. Las tradiciones cambian y evolucionan, dado que no nacen acabadas y completas, salidas de la nada. Las influencias foráneas se absorben, se asimilan y se transmutan. Lo que tomamos por antiguas tradiciones profundamente arraigadas en el pasado resultan ser a menudo importaciones foráneas de origen reciente... y esto es particularmente cierto en el caso de «los platos culinarios nacionales». La mayoría de las especias provienen de Oriente y viajaron hacia Occidente, aunque también hubo algunas que hicieron la travesía contraria; por ejemplo, contrariamente a lo que se cree, la pimienta cayena o chile picante, que

ahora se considera un ingrediente esencial de los platos de la India, no es originario de la India sino que fue introducido por los portugueses en el siglo xvi. Y, a la inversa, elementos que consideramos «foráneos» resultan ser originariamente propios. Pero, una vez asimilado por una nueva cultura, el elemento adquiere características únicas. Así pues, los diversos componentes que intervinieron en la conformación de la civilización islámica dieron como resultado una cultura original y distinta de cuantas habían existido hasta entonces. Como señaló Braudel, una gran civilización se reconoce no sólo por su renuencia a tomar elementos prestados, sino también por su capacidad para incorporar elementos foráneos. Pese al evidente inmovilismo del mundo islámico y a su naturaleza conservadora, las modernas ideas occidentales han ido penetrando en la cultura islámica mucho más de lo que se suele admitir. Un ejemplo obvio es la influencia de la literatura occidental en la literatura árabe, en especial a partir del siglo xix (por algo a Naguib Mahfuz, premio Nobel de literatura, se lo conoce como «el Balzac árabe»).

Por desgracia, estas ideas no han llegado al alcance de la mayoría en los países musulmanes, porque los intelectuales y los dirigentes nacionales no han sabido educar a la gente en los principios del liberalismo y la democracia.

En esta etapa de la historia mundial, en esta era de globalización, aislarse de las influencias culturales —aun cuando ello fuera posible— sólo porque provienen de Occidente es absolutamente infantil. Las obras de Beethoven constituyen un patrimonio de la humanidad tanto como las obras de Ibn Khaldun o la arquitectura de la Alhambra.

En el pasado, un simple incremento de los conocimientos producía un cambio cultural. En los últimos ciento cincuenta años ha habido un enorme incremento de los conocimientos, conocimientos objetivos que tienen validez universal. Este conocimiento científico ha de influir forzosamente en cada una de las culturas de la tierra. Las tradiciones no son necesariamente «buenas» por el solo hecho de ser antiguas o estar bien establecidas. Como observó Von Hayek: «Las locuras y los ultrajes no son mejores por responder a principios largamente establecidos.»⁵⁴ Los britá-

* Y, a su vez, proviene de América. (*N. de la t*)

nicos intervinieron en los asuntos de una cultura foránea y abolieron la antigua tradición del *satí*, según la cual la viuda debía arrojarse a la pira funeraria de su esposo. Sin duda esto representa un paso adelante en la suerte de las mujeres y en el progreso moral de la humanidad.

Todo este apartado no ha sido más que una introducción para el siguiente, en que hacemos la defensa del laicismo. La procedencia occidental de éste no constituye una justificación racional para rechazarlo. Como afirmó al-Masudi: «Todo lo que sea bueno hay que aceptarlo, sin importar si procede de un amigo o de un enemigo.»

En defensa del laicismo

En los últimos cien años ha habido en el mundo musulmán muchas más defensas del liberalismo de lo que la mayoría de la gente tiene noticia. Muhammad Alí (1769-1849), el fundador del moderno Egipto, suele ser considerado el primer laicista del mundo árabe. En Turquía, el príncipe Sabaheddin (muerto en 1948) defendió el individualismo, el federalismo y la descentralización. Ahmad Lutfi al-Sayyid (1872-1963), discípulo de Mili, defendió en Egipto los derechos de los individuos y la separación de poderes, como salvaguarda contra la injerencia del Estado en la vida de las personas, así como la libertad de prensa.

Pero la más reciente y apasionada defensa del laicismo es obra de Fouad Zakariya, un filósofo egipcio que enseña en la Universidad de Kuwayt. En una obra publicada en 1989, después del asunto de Rushdie, Zakariya se lamenta de que nunca se hayan examinado críticamente los principios del dogma religioso islámico, de que no exista en Arabia ninguna publicación enteramente dedicada al pensamiento laico. Zakariya cree que los valores que el laicismo encarna —racionalismo, espíritu crítico, rigor científico, independencia intelectual— tienen validez universal. Cree asimismo que hubo musulmanes en el pasado que lucharon por los mismos valores, y cita a los mutazilitas así como a al-Farabi, Averroes e Ibn al-Haytham.

El laicismo es absolutamente necesario, concluye Zakariya, en especial en aquellas sociedades amenazadas por un modo de pensamiento autoritario y medieval. Puesto que el mundo musulmán aún está sumido en la Edad Oscura, el laicismo es más necesario que nunca.

Imperialismo árabe, colonialismo islámico

Quiero insistir en que he recorrido el mundo musulmán no árabe. El islamismo comenzó como una religión árabe. Pero en los países de mi itinerario —Irán, Pakistán, Malasia, Indonesia— me encontré entre gente a la que habían convertido a una fe extraña. Gente que había tenido que hacer una doble adaptación: por un lado, a los imperios europeos de los siglos xix y xx; y, antes de eso, a la fe árabe. Podría decirse que era gente que había sufrido una doble colonización, un doble alejamiento de sí misma.

V. S. NAIPAUL, *New York Review of Books*,
31 de enero de 1991

Si se consulta cualquier libro moderno de introducción al islamismo, lo más probable es encontrarse con que se prodigan alabanzas a un pueblo que, en un período increíblemente corto, conquistó medio mundo civilizado; un pueblo que estableció un imperio que se extendía desde las riberas del Indo por el este hasta las costas del Atlántico por el oeste. El libro describiría sin duda con términos entusiastas una época en que los musulmanes gobernaban una extensa población de muy diversos pueblos y culturas.

Difícilmente podríamos imaginar un historiador británico contemporáneo que describiera con similares elogios el imperio británico cuando

éste se extendía por buena parte del mundo. Mientras que al colonialismo y el imperialismo europeo —dos términos que han pasado a ser sinónimo de abuso— se les achacan hoy todos los males de la tierra, de modo que constituyen un motivo de vergüenza para todos los europeos, el imperialismo árabe sigue siendo causa de orgullo para los árabes, algo digno de alabanza y admiración.

A los europeos no deja de reprochárseles que hayan impuesto sus insidiosos y decadentes valores, cultura y lengua al Tercer Mundo, pero nadie se preocupa por señalar que el islamismo colonizó tierras que albergaban civilizaciones antiguas y avanzadas y que, al hacerlo, aplastó y destruyó para siempre muchas culturas. En palabras de Michael Cook:¹ «Las conquistas árabes destruyeron rápidamente un imperio y separaron definitivamente entre sí grandes territorios. Esto representó una terrible catástrofe para los países implicados.» Como señalan Cook y Crone,² la conquista se llevó a cabo «con un costo cultural desorbitante».

En *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* [El declive del helenismo medieval en Asia Menor y el proceso de islamización entre los siglos xi y xv], Speros Vryonis describe cómo las invasiones turcas de las décadas de 1060 y 1070 destruyeron el modo de vida esencialmente helénico y cristiano, con sus obispados y sus magníficos monasterios, mientras la gente se vio obligada a huir y muchos acabaron capturados, asesinados o esclavizados. Vryonis describe una decadencia similar en los siglos siguientes, que finalizó con la destrucción del imperio bizantino.³

Resulta triste e irónico a la vez que en Argelia, por ejemplo, se haya suprimido toda enseñanza en francés por considerar que esta lengua es un símbolo del colonialismo francés, una presencia imperial ilegítima. Es triste porque aparta a toda una generación de la rica herencia cultural de otra civilización, pero al mismo tiempo resulta irónico porque el árabe mismo es una lengua impuesta. El imperialismo árabe no sólo impuso un nuevo idioma a una gente cuya lengua materna era el beréber, no el árabe, sino que convenció a esta misma gente de que eran étnicamente árabes —lo cual no es cierto— y las persuadió insidiosamente para que aceptaran una religión que era ajena a sus propias tradiciones religiosas. Sin

duda el símbolo definitivo de este imperialismo cultural es la reverencia que cinco veces al día realizan hacia Arabia.

Los musulmanes desprecian a los correligionarios que aceptan lo que ellos consideran valores occidentales ajenos, y no obstante son incapaces de ver que, con el mismo criterio, ellos podrían ser considerados «traidores» a la cultura de sus antepasados. En la India, por ejemplo, los musulmanes actuales son descendientes de hinduistas conversos; en Irán, de seguidores del zoroastrismo; en Siria, de cristianos. Una enorme cantidad de musulmanes de una y otra parte del mundo se han dejado persuadir para aceptar una religión surgida a miles de kilómetros y para leer un libro en una lengua que no entienden, la cual aprenden a leer y escribir antes de hacer lo propio en su lengua materna o en la lengua de su país. Estos musulmanes aprenden más de la historia de un pueblo geográfica y étnicamente distante de ellos, que del pasado de su propio país *antes* del advenimiento del islamismo.

Otra de las lamentables consecuencias del triunfo del islamismo es que ha apartado a millones de personas de su propia y rica herencia no musulmana. Como V. S. Naipaul observó en el curso de sus viajes por Pakistán:

El tiempo anterior al islamismo es un tiempo de oscuridad: tal es lo que sostiene la teología musulmana. La historia está al servicio de la teología. La ciudad de Mohenjodaro, en el valle del Indo —invadido por los arios en 1500 a. J.C.—, es una de las glorias arqueológicas de Pakistán y del mundo entero. Las excavaciones se han visto dañadas por las inundaciones y la salinidad, y se han hecho llamamientos a distintas organizaciones mundiales pidiendo ayuda económica. Una carta publicada en *Dawn* [un periódico pakistaní] sugiere que en los «sitios apropiados» de Mohenjodaro se graben los siguientes versos del Corán: «Diles, oh Mahoma: recorred la región y ved los resultados de la culpa [...]. Di a los descreídos, oh Mahoma: recorred la región y ved las consecuencias que sufrieron quienes fueron antes que vosotros. La mayoría de ellos eran idólatras.»

Naipaul cita luego a Mohammed Iqbal (1875-1938), el poeta indio musulmán a quien se considera el fundador espiritual de Pakistán y una especie de «poeta nacional» postumo:

La esperanza del poeta Iqbal era que un Estado indio musulmán pudiera liberar el islamismo de «la huella que el imperialismo árabe se había visto forzado a dejar en él». Por lo que se ve, ningún imperialismo tuvo tanto éxito como el árabe, ya que sus creyentes siguen pensando que el haber sido conquistados por ellos (y, de ese modo, ser como ellos) fue su salvación.

Los libros escolares de historia que pude mirar comienzan con Arabia y el islamismo. Tras estudiar al profeta y los cuatro primeros califas, y a veces a la hija del profeta, se pasa casi sin interrupción a hablar de la vida del poeta Iqbal, de Jinnah, el fundador político de Pakistán, y de dos o tres «mártires», soldados o aviadores, que murieron en las guerras santas libradas contra la India en 1965 y 1971.

Este desprecio por el pasado pagano pone serias trabas a los conocimientos históricos de la mayoría de los musulmanes y estrecha su horizonte intelectual. Así es como, en un principio, las ciencias de la egiptología, la asiriología y la iranología fueron preocupación exclusiva de estudiosos europeos y norteamericanos. Quedó en manos de los dedicados arqueólogos occidentales recuperar y devolver a la humanidad parte de su glorioso pasado.

Resistencia al imperialismo árabe y el islamismo

Los árabes de la época inmediatamente anterior al islamismo no tenían tiempo para ocuparse de la religión: «La religión, tuviera ésta la forma que tuviera, tenía por lo general poco peso en la vida de los árabes, ocupados como estaban en intereses terrenales como la lucha, el vino, los juegos y el amor.»⁴ Watt caracteriza su estilo de vida como un «humanismo tribal». No resulta, pues, sorprendente que entre los primeros «creyentes» o «convertidos» hubiera algunos que proclamaban su fe de la boca para afuera, pero que en su interior no se sentían inclinados a obedecer el dogma y los preceptos morales islámicos, ni alcanzaban a comprender las enseñanzas de Mahoma acerca de «ofrecerse a Dios».⁵ Los habitantes del desierto, esto es, los beduinos árabes, se mostraron aún menos predispuestos a aceptar el nuevo credo. Algunos de ellos, como los miembros de

las tribus de Ukl y Urayna, aceptaron el islamismo pero, sintiéndose incómodos con la vida en ciudad, solicitaron permiso a Mahoma para volver a su antiguo entorno. Éste les entregó un rebaño y un pastor y les permitió dejar Medina; pero, no bien estuvieron fuera de la ciudad, dieron muerte al pastor y renegaron de su nueva fe. El profeta «se vengó cruelmente».

La mayoría de los beduinos no se dejaron convencer por el islamismo y, como resultado, se ganaron el desprecio de los árabes de la ciudad que se habían convertido a la fe. Como Goldziher señala, «hay incontables historias, todas ellas sin lugar a dudas tomadas de la realidad, que muestran la indiferencia de los árabes del desierto hacia la oración, su ignorancia de los ritos musulmanes, e incluso su indiferencia hacia el libro sagrado del propio Dios y su desconocimiento de las principales enseñanzas de éste. Los árabes siempre prefirieron oír los cantos sobre los héroes paganos antes que las sagradas recitaciones del Corán».⁶

Asimismo los árabes encontraban extremadamente mortificante el ascetismo del islamismo con respecto a los alimentos y el vino, y eran muchos los que rehusaban renunciar al alcohol a pesar de los castigos. Goldziher se refiere como sigue a esta situación:

Las tradiciones que se remontan a la primera época del islamismo muestran que entre las personas más representativas del verdadero carácter árabe había gente que valoraba la libertad, para quienes el nuevo sistema, con su condena y castigo del libre goce, resultaba tan repulsivo que, cuando esa sociedad intentó imponerles seriamente el *din* [la religión, es decir, el islamismo], prefirieron abandonarla por completo antes que perder su libertad. Un hombre así fue Rabi'a ben Umayya ben Khalaf, persona muy respetada y famosa por su generosidad. Se negó a renunciar al vino por imposición islámica, e incluso lo bebía durante el Ramadán. Por ello [el califa] Omán lo echó de Medina, lo cual lo llenó de tal resentimiento contra el islamismo que no quiso regresar a la capital ni siquiera tras la muerte de Ornar, pese a que tenía razones para creer que Otmán [el tercer califa] habría sido más indulgente. Prefirió emigrar al imperio cristiano y convertirse al cristianismo/

El racismo árabe

El mito de la inocencia racial islámica fue una creación occidental que sirvió a propósitos occidentales. Un islamismo mítico e idealizado brindó una arma con que castigar los errores de Occidente, y no por primera vez.⁸

Árabes contra árabes

Una de las razones fundamentales de las periódicas revueltas que ocurrieron en la historia del islamismo fue lo que Goldziher⁹ denominó «la creciente arrogancia y presunción racial» de los árabes. El islamismo enseña inequívocamente la igualdad ante Dios de todos los creyentes musulmanes (por supuesto, los no musulmanes son un caso aparte). El propio profeta puso gran empeño para inculcar en las tribus árabes la idea de que, en adelante, el principio unificador de la sociedad sería el islamismo y no la pertenencia tribal. Aun así, la rivalidad tribal continuó hasta bien entrada la época abasí, y los odios de sangre perduraron largo tiempo después de que el islamismo los había condenado. Las tribus eran incapaces de resolver sus diferencias y había que agruparlas separadamente en las guerras, ponerlas en alojamientos separados, contar con mezquitas separadas.

Tal vez la rivalidad más sangrienta y destructiva fue la que existía entre los árabes del norte y los del sur. Después de la conquista de Andalucía, «estos grupos tribales tuvieron que instalarse en zonas diferentes de la región para prevenir las guerras civiles, que aun así sobrevenían». Mustafá ben Kamal ai-Din al-Siddiqi escribió en el año 1137 de la hégira: «El odio fanático entre las facciones de los kaysitas [árabes del norte] y los yemenitas [árabes del sur] continúa hasta hoy entre algunos árabes ignorantes, y las guerras entre ellos no han cesado, aunque es bien sabido que tales acciones pertenecen a la *jahiliyya* y han sido prohibidas por el profeta.»¹⁰

* Era de ignorancia o barbarie. (Ai. *de la t.*)

Incluso entre tribus que pertenecían al mismo grupo, algunas tribus se tenían por superiores a otras, hasta el punto de que rechazaban los matrimonios intertribales.

Se inventaban tradiciones atribuidas al profeta y «se las empleaba arteramente para satisfacer la rivalidad racial». A medida que los árabes conquistaban más y más territorios, la distribución de los cargos principales no satisfacía a las dos tribus rivales, lo cual desencadenaba sangrientas guerras civiles. Como comenta Goldziher, la rivalidad racial de los dos primeros siglos del islamismo muestra a las claras el fracaso de las enseñanzas musulmanas sobre la igualdad entre los árabes.

Árabes contra no árabes

Entramos ahora en otra esfera, en la que las enseñanzas musulmanas sobre la igualdad de los hombres en el islamismo continuaron siendo letra muerta durante largo tiempo, no penetraron nunca en la conciencia árabe, y se negaron rotundamente en la conducta cotidiana.

GOLDZIHHER, *Muslim Studies*

Tras sus espectaculares conquistas, los árabes no se mostraron dispuestos a conceder la igualdad a los no árabes convertidos al islamismo, a pesar de la doctrina islámica que prohibía expresamente la discriminación. Pero para los árabes una cosa eran los conquistadores y otra los conquistados, y de ningún modo aceptaban renunciar a sus privilegios. «Los musulmanes no árabes eran vistos como inferiores, y sujetos a una serie de impedimentos de orden fiscal, social, político y militar entre otros.»¹¹ Los árabes gobernaban como «una especie de aristocracia tribal conquistadora» a la que sólo podían pertenecer «los verdaderos árabes», es decir, quienes descendían de árabes libres tanto por parte de padre como de madre. Los árabes tomaban concubinas de entre los pueblos conquistados, pero los hijos que tenían con estas esclavas sufrían severas discriminaciones y no eran considerados árabes completos.

Así pues, los árabes practicaban una especie de *apartheid* para con los musulmanes no árabes: «Los árabes consideraban extranjeros [a los musulmanes no árabes] y, sin importar a qué clase social pertenecieran, los trataban con desdén y desprecio. Los hacían combatir a pie. No les permitían compartir el botín. No caminaban por el mismo lado de la calle que ellos, no comían junto a ellos. Prácticamente, en todos los lugares se construían alojamientos y mezquitas separados. El matrimonio entre uno de ellos y un árabe se consideraba un delito social.»¹²

Esclavitud

Para los musulmanes —como para cualquier otra civilización conocida de la historia— el mundo civilizado eran ellos mismos. Sólo ellos poseían la iluminación y la verdadera fe; el mundo exterior estaba habitado por infieles y bárbaros. A algunos de éstos se les reconocía cierta forma de religión y un barniz de civilización. Los restantes —politeístas e ídólatras— se consideraban básicamente fuente de esclavos.[^]

El Corán acepta la esclavitud y reconoce la diferencia esencial entre amo y esclavo (suras 16.77 y 3^o-28), y permite asimismo el concubinato (suras 4.3, 33.50-52 y 70.30). Pero enseña que se ha de tratar a los esclavos con gentileza, y considera que la liberación de un esclavo es un acto piadoso. El propio profeta hizo muchos prisioneros durante sus guerras contra las tribus árabes, y redujo a la esclavitud a aquellos por quienes no pagaron rescate.

En el islamismo, los esclavos carecen de todo derecho legal; se consideran meros «objetos» propiedad de su amo, quien puede disponer de ellos a su gusto, ya sea para venderlos, regalarlos, etc. No pueden ser albaceas ni custodiar bienes, y todo lo que ganen pertenece a su propietario. No pueden prestar testimonio en un tribunal de justicia. Ni siquiera su conversión al islamismo les asegura su inmediata liberación, ya que su amo no está obligado a liberarlos.

En los primeros años de las conquistas árabes se capturó a un gran número de esclavos; «gracias al uso de esta mano de obra, los árabes pudieron vivir como una clase rentista y explotar parte del potencial económico de Oriente Medio».¹⁴ Pero, a medida que se concedía una posición mejor a los pueblos conquistados, se fue agotando su fuente de esclavos, y los árabes empezaron a interesarse por pueblos más lejanos que pudieran seguir proveyéndolos de esclavos. Así fue como cada año se obligaba a algunos Estados vasallos para que entregaran cientos de hombres y mujeres como parte del tributo debido.

Los árabes estuvieron profundamente implicados en la vasta red mundial de venta de esclavos, y se proveían de éstos en los mercados de China, India y el sudeste asiático. Había esclavos turcos de Asia Central, esclavos del imperio bizantino, esclavos blancos de Europa central y oriental, y esclavos negros de África occidental y oriental. Toda ciudad del mundo islámico tenía su mercado de esclavos.

Desde el momento de su captura hasta que se los vendía, infinidad de esclavos se vieron forzados a soportar condiciones inhumanas y degradantes, e infinidad de ellos murieron por extenuación o enfermedad. Los más «afortunados» pasaban a integrar el servicio doméstico, mientras que a los menos afortunados se los explotaba haciéndolos trabajar hasta el agotamiento en las minas de sal, desecando pantanos, o en las plantaciones de algodón y azúcar.

Pese a que el Corán lo prohíbe explícitamente, a las mujeres esclavas se las hacía trabajar como prostitutas. Por otra parte, por supuesto, estaban a la entera disposición sexual de su amo. Como señala Stanley Lane-Pool:[^]

La condición de las mujeres esclavas en Oriente es realmente deplorable. Están por completo a merced de su amo, quien puede hacer lo que desee con todas ellas, ya que no hay restricciones en el número de concubinas que un musulmán puede poseer. [...] A las esclavas Blancas se las reserva para la exclusiva gratificación sexual de su amo, quien las vende cuando se cansa de ellas, de modo que pasan de mano en mano en lo que constituye una absoluta degradación del sexo femenino. Su condición mejora un tanto si tienen un hijo de su dueño; pero, incluso así, éste tiene el derecho a negarse a recono-

cerlo como propio, si bien es cierto que tal cosa ocurre rara vez. Por bueno que fuera el trato que el propio profeta dispensara a sus esclavas, no puede olvidarse que permitió que sus seguidores cometieran indecibles brutalidades al esclavizar a los pueblos conquistados. Los soldados musulmanes tenían permiso para hacer lo que les placiera con cualquier mujer «infidel» con que se toparan en su victoriosa marcha. Cuando se piensa en los millares de mujeres, madres e hijas, que sufrieron tal vergüenza y deshonor por culpa de esta licencia, no se encuentran palabras para expresar el horror que ello despierta. Y esta cruel indulgencia ha dejado su impronta, no sólo en el carácter musulmán, sino en todo el estilo oriental de vida.

Cuando se habla de la suerte de las mujeres en el islamismo se tiende a olvidar por completo el destino, trato y condiciones de las esclavas mujeres, y sus escasísimos derechos.

Prejuicios contra los negros

A veces me pregunto cómo reaccionarían los rusos si llegaran a saber que su máximo escritor, Pushkin, tenía antepasados negros etíopes. De modo semejante, ¿qué hacen los árabes con sus poetas negros, por lo general etíopes, a quienes se conoce como «los cuervos entre los árabes»? Con anterioridad al islamismo y en la primera época de éste, hubo varios poetas árabes que eran africanos puros o bien descendientes de árabes y africanos. Su poesía muestra con toda claridad que eran víctimas de prejuicios raciales y que, en ocasiones, llegaban incluso a sentir odio y compasión hacia sí mismos; así, en su poesía son frecuentes lamentos y disculpas del estilo «Soy negro pero mi alma es blanca» o «Si fuera blanco las mujeres me amarían». Entre los más eminentes de estos «cuervos» son dignos de mención los nombres de Suhaym (muerto en 660), Nusayb ibn Rabah (muerto en 726), al-Hayqutan, contemporáneo de Nusayb, y Abu Dulama (muerto alrededor de 776).

Los esclavos negros tenían una posición aún más baja en la primera sociedad musulmana. Como indica Lewis: «En la antigua Arabia, al igual que en el resto de la antigüedad, se desconocía el racismo (en el sentido actual de la palabra). La ley islámica, lejos de promoverlo, condena inclu-

so la tendencia universal a la arrogancia social y étnica, y proclama la igualdad de todos los musulmanes ante Dios. No obstante, un estudio de la literatura revela que en el mundo islámico surgió una nueva pauta de hostilidad racial y discriminación, muy cruel a veces.»¹⁶

Abolición de la esclavitud

Por sorprendente que resulte, la esclavitud se ha mantenido en el mundo islámico hasta bien entrado el siglo veinte. Según Brunschvig,¹⁷ «hasta bien avanzado el siglo xx se continuaron introduciendo en Marruecos esclavos negros de ambos sexos, supuestamente de un modo secreto ya que se había prohibido el libre tráfico desde Tumbuctú así como la venta pública».

Hay muchas pruebas que confirman que la esclavitud persistió en Arabia Saudí y Yemen hasta la década de 1950. La esclavitud se hallaba tan arraigada en estos países que su abolición fue un proceso muy lento, y si este proceso comenzó fue gracias a la influencia extranjera. Como señala Brunschvig, el islamismo nunca predicó la abolición de la esclavitud como doctrina; y «el hecho de que la esclavitud sea legal, como destaca el Corán, satisface sus escrúpulos religiosos. Su total abolición podría parecer incluso una innovación reprensible, contraria a la letra del libro sagrado y a la práctica ejemplar de los primeros musulmanes».

En épocas más recientes, en los países árabes de Medio Oriente y en Arabia Saudí se ha tratado como esclavos a trabajadores procedentes del sudeste de Asia y empleados en el servicio doméstico, con prácticas tales como retirarles el pasaporte e impedirles dejar la casa (a veces encerrándolos en su habitación). Según un informe publicado por la revista francesa *La Vie* (número 2562, 6 de octubre de 1994), cada año se rapta a 45.000 negros africanos jóvenes y se los reduce a la esclavitud para ser empleados como sirvientes en los países árabes del Golfo y de Medio Oriente.

Reacciones contra los árabes

El Shu'ubiya

El Shu'ubiya, que tomó su nombre del verso 13 del sura 49, donde se enseña la igualdad de todos los musulmanes, fue un partido que objetaba

la arrogancia árabe e incluso consideraba superiores a los no árabes y despreciaba a los árabes por considerarlos bárbaros procedentes de los desiertos de Arabia. Este partido alcanzó su mayor influencia en el curso de la segunda y la tercera centurias musulmanas. Durante el gobierno de los califas abasíes, algunas familias persas intentaron restaurar las costumbres del zoroastrismo, lo que constituye una clara indicación de que el islamismo tenía escasa influencia en las educadas clases superiores persas. Por ejemplo, Khaydar ben Kawus, general del califa abasí al-Mutasim y conocido también como Afshin, fue un héroe islámico que logró grandes éxitos militares en las guerras religiosas contra cristianos y «herejes» como Babak. No obstante, es evidente que

era tan poco musulmán que maltrató duramente a dos propagandistas del islamismo que querían convertir en mezquita un templo pagano; ridiculizó las leyes islámicas y [...] comía carne de animales estrangulados, lo que constituye un sacrilegio para los musulmanes, e incluso indujo a otros a hacer lo mismo afirmando que esa carne era más fresca que la de los animales matados de acuerdo con el rito islámico. [...] Ridiculizó la circuncisión y otras costumbres musulmanas, y no se molestó en obedecerlas. [...] Soñaba con la restauración del imperio persa y la «religión blanca», y se burlaba de árabes, magrebíes y turcos musulmanes.

Como comenta Goldziher, Afshin no es más que un típico ejemplo de la gran cantidad de no árabes que abrazaron la causa musulmana movidos por ventajas materiales, al mismo tiempo que odiaban a los árabes por haber acabado con su independencia nacional persa y destruido sus tradiciones ancestrales, y soñaban con vengarse de los desaires sufridos durante siglos.¹⁹

Fueron muchos los recursos empleados por los no árabes para defenderse del desdén que les manifestaban los árabes. Estas tácticas defensivas son de gran interés histórico, pero su mayor importancia reside en que muchos pensadores contemporáneos —en especial, como veremos más adelante, intelectuales bereberes— vieron en ellas un modo de escapar definitivamente al imperialismo árabe, e incluso al propio islamismo.

Cada grupo despreciado resaltaba su propio pasado glorioso preislámico para contrarrestar el desdén árabe. Como es obvio, los persas no necesitaban exagerar o inventar un pasado para demostrar la antigüedad y refinamiento de su civilización. Los nabateos —un antiguo pueblo árabe al que ya se mencionaba en el siglo vn a. J.C.— intentaron hacer otro tanto. Un alquimista nabateo, Ibn Wahshiyya, «movido por un profundo odio hacia los árabes y lleno de amargura por el desdén que éstos manifestaban a sus compatriotas, decidió traducir ciertos textos de literatura babilónica conservados por los suyos, a fin de demostrar que los antepasados de su pueblo, tan despreciado por los árabes, habían fundado una gran civilización y superado en conocimientos a muchos pueblos de la antigüedad».²⁰ Hoy se cree que la supuesta traducción de la obra *Agricultura nabatea* fue en realidad invención de Ibn Wahshiyya. De forma semejante, los coptos de Egipto escribieron libros «en que describían las hazañas de los antiguos egipcios y mostraban una mala predisposición hacia los árabes».

En general, se resaltaban los logros obtenidos por los no árabes en todos los campos: «Los seguidores del Shu'ubiya no olvidan mencionar ninguna de las artes y ciencias que los no árabes brindaron a la humanidad: la filosofía, la astronomía y el bordado de la seda, que ellos practicaban mientras los árabes estaban aún sumidos en el barbarismo; en tanto que los árabes sólo pueden enorgullecerse de sus logros en poesía, aunque también aquí se vieron sobrepujados por muchos otros, en especial por los griegos.» Se mencionan también los juegos inventados por los no árabes, como el ajedrez y el backgammon. ¿Qué pueden oponer los árabes a tales refinamientos de civilización para justificar la gloria que reclaman? «Frente a esto no hay más que lobos aulladores y bestias acechantes, devorándose unos a otros y enzarzados en lucha perpetua.»²¹

La rebelión de Babak Khurrami²²

Tal vez la rebelión que más quebraderos de cabeza dio a los gobernadores abasíes fue la de los khurramis, representantes de un movimiento religioso y social derivado del mazdakismo que floreció en el siglo vm. Fuera cual fuere la naturaleza del movimiento en dicho siglo, cuando Babak

Khurrami asumió su liderazgo a principios del siglo ix, lo convirtió en una rebelión contra los árabes, contra los califas y, hasta cierto punto, contra los musulmanes. La disconformidad popular con el gobierno árabe incrementó el número de seguidores en Azerbaiján, pero el movimiento se extendió también a muchas otras ciudades y regiones como Tabarestán, Jorasán, Ispahán, Qom y Armenia. Babak resistió con éxito a las fuerzas abasíes durante veinte años, saliendo victorioso una y otra vez de batallas que tenían lugar en estrechos desfiladeros de las montañas. Finalmente el califa al-Mutasim puso a al-Afshin al mando de sus fuerzas, y en menos de dos años Babak cayó prisionero. En 838, tras ser humillado públicamente, fue ejecutado con extrema crueldad por orden de al-Mutasim.

El movimiento khurrami prosiguió a lo largo del siglo ix, y hay pruebas de que el culto a Babak continuaba aún dos siglos más tarde.

Glorias preislámicas

Tuvieron que pasar muchos siglos para que nuevamente un país musulmán se interesara por su pasado preislámico. En 1868, el jeque Rifa al-Tahtawi, hombre de letras, poeta e historiador egipcio, publicó una historia de Egipto que resaltaba su pasado faraónico. Hasta entonces, por supuesto, las historias de Egipto comenzaban con las conquistas árabes. El objetivo de al-Tahtawi era definir la identidad de Egipto en términos patrióticos y nacionales, no con respecto al islamismo o al panarabismo. Tal vez por primera vez en la historia islámica, alguien intentaba ver a su propio país como poseedor de «una identidad viva que ha persistido a través de cambios de lengua, religión y civilización».²³

La importancia del logro del jeque Rifa reside en que, desde la temprana época del Shu'ubiyya, fue la primera vez que alguien se atrevió a desafiar el dogma oficial musulmán según el cual la época preislámica había sido una época de barbarismo e ignorancia e indigna de toda consideración. Rifa se atrevió a alabar el Egipto pagano, osó expresar la idea de que, después de todo, había alternativas a la civilización islámica, de que las civilizaciones podían adoptar distintas formas, y de hecho lo hacían. Si este proceso de educación histórica continuara en otros paí-

ses islámicos —al fin y al cabo, tanto Iraq como Irán pueden vanagloriarse de un magnífico pasado preislámico—, ello conduciría a algo tan vitalmente necesario como es la ampliación de la vida intelectual, una mayor tolerancia hacia otros modos de vida y un incremento de los conocimientos históricos, hasta el momento tan limitados. Conocer mejor el pasado preislámico llevaría forzosamente a una reducción del fanatismo.

Si el Egipto faraónico y el tardío Egipto cristiano constituyeran fuentes de orgullo, ¿no se consideraría a los coptos compañeros egipcios, en lugar de constituir una minoría perseguida en su propia tierra ancestral, como ocurre hoy en día? ¿No descubriríamos nuestra verdadera identidad argelina —pregunta Slimane Zeghidour— si conociéramos nuestro variado pasado común, beréber, romano, árabe, francés? (*Telerama*, 1 de julio de 1992). Para que las sociedades musulmanas progresen es necesario que la idea de cambio y continuidad formen parte de la conciencia musulmana, y ello sólo ocurrirá cuando reconozcan su pasado preislámico y hagan una justa evaluación del período de colonialismo europeo.

La deliberada negación del pasado preislámico ha ejercido una sutil influencia corruptora sobre los pueblos del mundo musulmán. Como comenta Naipaul: «La fe destruyó el pasado. Y, cuando se niega el pasado de este modo, no es sólo el concepto de historia lo que resulta afectado. También se afecta con ello a la conducta humana y al ideal de buena conducta.»

Todo se ve a través de la perspectiva distorsionadora de «la única fe verdadera». La conducta humana se juzga sólo en función de si ha contribuido o no a establecer esta «única fe»: la verdad, el coraje y el heroísmo, por definición, sólo pueden pertenecer a «nuestro lado». Como resultado, se juzga de un modo el período anterior al advenimiento de la fe, y de otro modo el período posterior. «La fe altera los valores, el concepto de buena conducta y el juicio humano» (*New York Review of Books*, 31 de enero de 1991). Al mismo tiempo, se pasan por alto o se excusan la crueldad y la codicia con que se impuso tal «fe verdadera», e incluso se considera que la crueldad al servicio de la fe es loable y cuenta con la aprobación divina.

Esta irracional división del mundo entre creyentes e infieles ha tenido un efecto desastroso sobre la percepción de los intelectuales árabes supuestamente no religiosos, quienes, como veremos, achacan a Occidente toda responsabilidad por el lamentable estado de Medio Oriente.

Imperialismo europeo

Es cierto que los franceses invadieron Argelia, pero lo mismo hicieron los árabes y los turcos antes que ellos. Es cierto que colonizaron el país y se apoderaron de grandes extensiones de tierra, pero lo mismo hicieron los árabes y los turcos antes que ellos. Sin duda los franceses son culpables de grandes crímenes, pero ¿excedieron éstos a los de sus predecesores? Es evidente que en la época de dominio francés hubo opresión y pobreza, pero ¿acaso la Argelia de los corsarios, o la que sobrevino en 1962, fue un ejemplo de libertad, prosperidad y justicia? Me pregunto cuántos argelinos añoran los tiempos de dominación francesa, tal como fueron.

KEDOURIE, *Times Literary Supplement*, 10 de julio de 1992

Es un hecho que, antes de que llegaran los franceses en la década de 1830, Argelia era «incivilizada» según todo criterio razonable.

HUGH THOMAS²⁴

Ningún indio educado y con cierto respeto por la verdad histórica ha negado jamás que,

pese a todos sus defectos, el gobierno británico promovió el bienestar y la felicidad del pueblo indio.

NIRAD CHAUDHURI^{2^}

Sólo cabe esperar que se llegue a una mejor comprensión histórica del período de imperialismo europeo. Veamos el ejemplo de la India. Tras los embriagadores días que sucedieron a la independencia de 1947, los historiadores indios publicaron cientos de historias «nacionalistas» que no rescataban ningún rasgo bueno del imperio británico. Más adelante, en las décadas de 1960 y 1970, cada desgracia, cada fracaso, cada fallo del nuevo país se hacía remontar al satánico período de la presencia británica y su explotación. Casi cincuenta años más tarde, un juicio más maduro dio origen a una descripción más equilibrada de los beneficios que los británicos habían aportado a la India. He aquí cómo resume la contribución británica Tarkunde,²⁻⁶ un humanista radical:

La afirmación de que, antes del establecimiento del gobierno británico, la India era un país cultural y económicamente avanzado es un mito creado por la imaginación de los indios nacionalistas. Basta una mirada superficial a la historia de la India para advertir que tal afirmación carece de fundamento. Si la India hubiera sido realmente un país avanzado, no habría sido conquistado tan fácilmente por un puñado de comerciantes que habían tenido que recorrer una distancia de casi 10.000 km a bordo de veleros de madera. En la India remaban entonces el despotismo, la injusticia y una práctica anarquía, y el grueso de la población recibió con satisfacción la ley y el orden establecidos por el gobierno británico. Si bien éste perdió todo carácter progresista a comienzos del presente siglo, su impacto inicial en el país fue sumamente beneficioso. Gracias al estimulador contacto con los principios de libertad, racionalidad y dignidad humana contenidos en el pensamiento liberal británico, en la India comenzó a desarrollarse un tardío Renacimiento que tomó la forma de un movimiento contra la superstición religiosa y a favor de causas sociales como la abolición del sati [inmolación de las viudas], la legalización de un nuevo matrimonio para las viudas, la promoción de la educación de la

mujer, la prohibición de los casamientos infantiles y la oposición a la existencia de intocables.

La democracia parlamentaria, el gobierno de la ley y la naturaleza de esta ley son algunos de los legados británicos. Los árabes manifestaron muy poco interés por la historia y la cultura de los pueblos conquistados. Los británicos en la India, en cambio, devolvieron su propia cultura a todos los indios —musulmanes, hinduistas, sikhs, jainistas, budistas— mediante diversas obras de enorme dedicación intelectual, obras que testimonian la desinteresada búsqueda intelectual y la curiosidad científica, y que en muchos casos aún no han sido superadas por la moderna investigación. Imperialistas como lord Curzon salvaron de la ruina muchos monumentos arquitectónicos de la India, entre ellos el Taj Mahal.

He tomado como ejemplo a la India, pero, como señalan Kedourie y otros, el gobierno imperialista europeo, pese a todos sus defectos, acabó por beneficiar tanto a los gobernados como a los gobernantes. A pesar de ciertos episodios infames, las autoridades europeas se condujeron en conjunto con bastante humanidad.

Por supuesto, muchas de las conquistas europeas se lograron a expensas del islamismo. Debido a la naturaleza del dogma musulmán, los musulmanes estaban muy mal preparados para la derrota:

El éxito político justificaba el islamismo, y el curso de la historia mundial era una prueba de la verdad de la religión. Los musulmanes lucharon para extender los límites del islamismo y humillar a los no creyentes; la lucha era sagrada, y la recompensa para quienes caían luchando era la bienaventuranza eterna. Como la historia del islamismo muestra sin lugar a dudas, tal creencia llenó a los musulmanes de autoconfianza y de poderosos sentimientos de superioridad. De aquí que la larga serie de derrotas sufridas a manos de la Europa cristiana no pudo menos que socavar el autorrespeto de los musulmanes, lo cual condujo a una crisis moral e intelectual de grandes proporciones. No podía ser de otra manera, ya que las derrotas militares no eran sólo derrotas en el sentido habitual: también ponían en duda la verdad de la propia revelación musulmana.²⁷

En este contexto, no resulta sorprendente que los intelectuales musulmanes, con una o dos excepciones, hayan inculcado a las masas un odio a Occidente que, a la larga, sólo puede retrasar la aceptación de la necesidad de reformas, de cambio, de la adopción de los derechos humanos, del gobierno de la ley; en una palabra, de todas aquellas ideas que nacieron en Occidente y que constituyen las características definitorias de la civilización occidental.

Es lamentable que, durante la Guerra del Golfo, prácticamente todos los intelectuales árabes musulmanes simpatizaran con Saddam Hussein porque, según decían, «se enfrentaba a Occidente». En esta explicación está resumida toda la sensación de fracaso del islamismo, y el sentimiento de inferioridad frente a Occidente. El estado del mundo islámico es realmente terrible si deposita sus esperanzas en un tirano que ha asesinado a millares de sus propios compatriotas, ya fueran árabes, kurdos, sunnitas, chutas, musulmanes o judíos. Esos mismos intelectuales parecen incapaces de autocritica, y se siguen librando las viejas batallas: «ellos» y «nosotros», las cruzadas por todo el mundo. Cada desgracia, cada fracaso del mundo islámico continúa achacándose a Occidente, a Israel o a alguna conspiración sionista. Como Kanan Makiya²⁻⁸ ha señalado con tanto coraje:

Los viejos hábitos no mueren con facilidad. Y más difícil aún es que mueran entre gente habituada a estimular su orgullo y un sentido de identidad colectiva culpando de sus males a algún «otro», a un organismo extranjero o una cultura «ajena» a la comunidad que se intenta ensalzar, y por lo general más poderosos y dinámicos. Es penoso observar la desmesura con que los intelectuales árabes tratan de achacar a Occidente o a Israel todos sus males. Cuanto más irreal y desaforado es su lenguaje, más lejos está el mundo árabe de alcanzar logros políticos y culturales en los tiempos modernos.

Los modernos intelectuales árabes ayudan a que sus compatriotas se definan negativamente: «son quienes son a causa de aquellos a quienes odian, no debido a aquellos a quienes aman o con quienes se sienten solidarios». Como no podía ser de otro modo, los intelectuales árabes y su impresionable público glorifican un pasado mítico, una Edad de Oro en

que «un musulmán podía vencer con una mano a cientos de infieles». Su pueblo habría sido glorioso, su país habría sido poderoso, de no haber sido por las maquinaciones imperialistas (o por culpa de Satán, lo cual viene a ser lo mismo). Como dice Kanan Makiya, no estaría mal que, para cambiar, hicieran un poco de autocritica, algo que también señala Fuad Zakariya: «Nuestra tarea cultural es ahora coger el toro por los cuernos para afrontar nuestro atraso y criticarnos a nosotros mismos en lugar de criticar la imagen que otros tienen de nosotros, por distorsionada que ésta sea.»²⁹

Nacionalismo beréber

Los pueblos de habla beréber han habitado en el norte de África desde tiempos prehistóricos, ya que sus antepasados se instalaron allí alrededor de 7000 a. J.C. Tuvieron cierto contacto con Cartago sin perder por ello su independencia. Estaban divididos en tribus, si bien de tiempo en tiempo algún líder carismático logró unirlos en un poderoso imperio. Masinissa (238 a. J.C.-148 a. J.C), hijo de Gaia, rey de los masilios de Numidia oriental, luchó junto a los cartagineses contra los romanos. Pero, aliado más tarde a éstos, su caballería desempeñó un papel decisivo en la famosa batalla de Zama (202 a. J.C), que culminó con la victoria romana. Masinissa pudo así unir a todas las tribus bereberes y crear un reino que comprendía a Numidia entera.

No es mi propósito ofrecer aquí una historia de los bereberes, sino únicamente mostrar que era una civilización rica y compleja que poseía su propia lengua, escritura e historia antes de que llegaran los árabes. Ello permite entender en qué se fundamenta la opinión de los modernos intelectuales bereberes que rechazan el imperialismo árabe y el islamismo.

Después de Masinissa, los sucesivos imperios romano, vándalo y bizantino fueron incapaces de domar a los bereberes. Tampoco la primera llegada de los árabes afectó a la independencia de aquéllos. Okba ben Nañ, el general musulmán, intentó sin éxito someter a estas feroces tribus. De hecho, uno de sus jefes, Kusaila, logró sorprender a Okba en Tahuda, en 683, y matarlo junto a trescientos de sus hombres. Como ocurrió con muchas de las tribus árabes, los bereberes se convirtieron muy

lentamente al islamismo, y no llevados por una profunda convicción religiosa sino más bien por intereses materiales, con la esperanza de conseguir buenos botines de guerra. Con ayuda de los bereberes —algunos de los cuales, como Tariq ibn Zaid, que inició la conquista de España, son glorificados irónicamente como «héroes árabes»—, los generales árabes lograron conquistar todo el norte de África.

Pero, tal como ocurría con los musulmanes no árabes de Persia y Siria, los bereberes se veían tratados con desprecio por los árabes y se quejaban de que no se los trataba con equidad en el reparto de los botines. Inevitablemente, se rebelaron contra los árabes, quienes sufrieron una serie de espectaculares derrotas. Durante los siglos xi y xn se establecieron dos dinastías bereberes, los almorávides (1056-1147) y los almohades (1130-1269), e incluso los meriníes, que fundaron una dinastía más tardía, eran también descendientes de tribus bereberes.

El beréber es una lengua afroasiática emparentada con las lenguas semíticas. Hoy en día hay doscientos o trescientos dialectos bereberes, hablados por un total aproximado de 15 millones de personas extendidas por Egipto, Libia, Túnez, Argelia, Marruecos, Chad, Burkina Faso, Níger, Malí y Mauritania. Los principales dialectos de Argelia son el cabilé y el chaouí; el tachelet, el tamazit y el rifeño en Marruecos, y el tamacheq en diversos países saharianos. Las inscripciones más antiguas en lengua beréber datan de 200 a. J.C. y están escritas en alfabeto tifinagh, que aún utilizan los hablantes de tamacheq.

Moderno rechazo beréber del imperialismo árabe

El escritor argelino Kateb Yacine (1929-1989) fue el más famoso de los intelectuales que rechazaban el imperialismo cultural árabe e islámico, y que defendieron denodadamente la lengua de sus antepasados, el beréber. Su escepticismo religioso surgió ya en tierna edad. «Primero fui a la escuela coránica, pero la religión no me gustaba, y acabé por no poder sufrirla —recuerda Yacine—, en especial cuando nos pegaban en la planta de los pies con una regla para que aprendiéramos el Corán, del que no entendíamos ni una palabra. En la escuela francesa, en cambio, nuestra profesora fue como una segunda madre para nosotros. Tuve una maestra

extraordinaria que sabía cómo despertar nuestro interés y hacernos desear ir a la escuela» (le *Monde*, 31 de octubre de 1989). En una entrevista, hoy famosa, realizada por la Radio Beur (una estación especial que transmite para franceses de ascendencia argelina), Yacine escandalizó a todos al declarar que no era ni musulmán ni árabe, sino argelino. Más tarde, en una entrevista que le hizo el periódico *Awal* en 1987, Yacine manifestó su profunda aversión al islamismo: «La Argelia árabe e islámica es una Argelia contra sí misma, una Argelia ajena a sí misma. Es una Argelia impuesta por las armas, porque el islamismo no se desarrolló con vino y rosas sino con lágrimas y sangre. Creció con opresión, con violencia, con desdén, con odio, con la peor humillación que un pueblo puede soportar. El resultado está a la vista» (le *Monde*, 20 de mayo de 1994). Y expresó su deseo de que un día Argelia («una denominación turística») sea llamada por su verdadero nombre, Tamezga, el país donde se habla tamazit (beréber).

Yacine pronunció duras palabras contra las tres religiones monoteístas, las cuales, a su juicio, no han causado más que infelicidad en el mundo: «Estas religiones son profundamente nefastas, y la infelicidad de nuestro pueblo viene de aquí. Éste es el origen de la infelicidad de Argelia. Hemos hablado de los romanos y los cristianos; ahora tenemos que hablar de la relación árabe-islámica: la más larga, la más injusta y la más difícil de combatir.»

Poco antes de su muerte, en 1989, Yacine escribió un apasionado prefacio a un libro de canciones de un cantor beréber, Ait Menguelet. Comenzó su prefacio refiriéndose a un suceso de 1980, cuando se prohibió una conferencia sobre la antigua poesía cabilé, una prohibición que generó grandes tumultos de bereberes que defendían su lengua ancestral. Kateb Yacine prosiguió quejándose de que, así como se los había obligado a aprender francés con la esperanza de crear una Argelia francesa, los argelinos se habían visto forzados a aprender árabe y se les había prohibido hablar su lengua materna, el tamazit o beréber: «Argelia es un país sojuzgado por el mito de la nación árabe, ya que el tamazit se reprime en nombre de la arabización. En Argelia, y en todo el mundo, se cree que la lengua de los argelinos es el árabe.» Pero la primera lengua del país es el tamazit, que ha perdurado pese a siglos de dominación extranjera.

Nuestra lucha armada puso fin al destructivo mito de la Argelia francesa, pero sucumbimos al poder del mito de Argelia árabe-islámica, mucho más destructivo. La Argelia francesa duró 104 años. ¡La Argelia árabe-islámica ha durado trece siglos! La forma más profunda de alienación no es ya la creencia de que somos franceses, sino la creencia de que somos árabes. No existe una raza árabe ni una nación árabe. Existe un lenguaje sagrado, el del Corán, que los gobernadores utilizan para impedir que la gente descubra su propia identidad.

Muchos argelinos se creen árabes, niegan sus orígenes y consideran extranjero a su principal poeta, Ait Menguelet, que escribe en beréber (le *Monde*, 3 de noviembre de 1989).

Identidad beréber en Argelia

En abril de 1994 hubo una serie de marchas para conmemorar «la Primavera Beréber» de 1980, cuando los bereberes se amotinaron en favor de su lengua. Sus organizadores fueron diversos grupos culturales bereberes que defienden su identidad beréber. Uno de los fundadores de *Rassemblement pour ja culture et la démocratie* (Unión por la Cultura y la Democracia) declaró: «Queremos el reconocimiento de una segunda lengua nacional [es decir, el beréber] y una identidad distinta de la árabe-islámica; es una demanda de pluralismo. Es el movimiento cultural beréber el que ha dado origen a la primera Liga de Derechos Humanos de Argelia, y a la democracia.»

Estos bereberes reformistas consideran que el islamismo es incompatible con la democracia y los derechos humanos, y creen que tienen «el deber de oponerse a la instauración del fascismo», ya que no desean ver a su país sumido en la «barbarie» (*Information*, 20 de abril de 1994).

La conquista árabe y la posición de los no musulmanes

Los apologistas islámicos insisten aún en perpetuar el mito de un islamismo que trataba con igualdad a los no musulmanes, y hablan de una época en que las distintas comunidades religiosas vivían en perfecta armonía en las tierras islámicas. Esos mismos apologistas minimizan —o incluso excusan— las persecuciones, las discriminaciones, las conversiones forzadas, las matanzas y la destrucción de iglesias, sinagogas, templos y otros lugares de adoración. Este halagüeño retrato del islamismo, absolutamente falso, se refuerza a su vez mediante varios recursos: 1) pasando por alto la destrucción y las matanzas llevadas a cabo durante el proceso de las conquistas árabes; 2) concentrándose casi exclusivamente en la suerte corrida por los judíos y los cristianos, y, en consecuencia, no preocupándose por la suerte de los idólatras (¿acaso no son humanos?), zoroastrianos, hinduistas y budistas; 3) confiando en fuentes musulmanas, como si éstas fueran necesariamente menos parciales; 4) no teniendo en cuenta, e incluso excusando, la terrible conducta del profeta para con los judíos; y 5) haciendo caso omiso de los sentimientos intolerantes, hostiles, antijudíos, anticristianos y, sobre todo, antipaganos expresados en el Corán, lo cual constituye la fuente de buena parte de la conducta intolerante, fanática y violenta con los no musulmanes a lo largo de la historia del islamismo.

Las primeras actitudes: Mahoma y el Corán

El Corán se ha dividido entre los primeros suras, del período de La Meca, y los últimos suras, del período de Medina. En general, los sentimientos más tolerantes de Mahoma se manifiestan en los primeros suras, los de La Meca:

Sura 109.1-6: «Di: "Infieles, yo no adoro lo que vosotros adoráis, y vosotros no adoráis lo que yo adoro. Nunca adoraré lo que vosotros adoráis, ni vosotros adorareis lo que yo adoro. Vosotros tenéis vuestra religión y yo la mía."»

Sura 50.45: «Sabemos bien lo que dicen los no creyentes, pero tú no debes forzarlos.»

Sura 43.88-89: «Y dijo [Mahoma]: "Señor, ésta es gente que no cree." Sé indulgente con ellos y deséales paz. Acabarán por ver su locura.»

Excepcionalmente se encuentra la misma tolerancia en algunos versos del sura 2, pese a que éste suele considerarse del período tardío, es decir, de Medina:

Sura 2.256: «No hay coacción en la religión.»

Sura 2.62: «Los creyentes [esto es, los musulmanes], los que siguen las escrituras judías, los cristianos, los sábeos y quienes creen en Dios y en el Día del Juicio y obran bien, todos ellos tendrán su recompensa junto a su Señor. No deben temer ni afligirse.»

Por desgracia, a medida que Mahoma ganaba confianza y crecía su poder político y militar, «dejó de persuadir para pasar a ser un legislador y un guerrero que exigía obediencia». Los suras del período de Medina —entre ellos, la mayor parte del 2 y los suras 4, 5, 8,9,22 y 47— muestran a un Mahoma beligerante, dogmático e intolerante en extremo.

Todos los teólogos musulmanes coinciden en afirmar que, en tiempos de Mahoma, la tolerancia religiosa no se extendió a los idólatras de Arabia. La única opción que se les daba era la aceptación del islamismo o la muerte. Al parecer, los apologistas del islamismo nunca tienen en cuenta esta total intolerancia cuando proclaman la tolerancia islámica. Por lo general el Corán no muestra la más mínima compasión con los no creyentes; por el contrario, abundan en él las descripciones, por lo demás espeluznantes, de los castigos que aguardan a tales paganos:

Sura 22.9: «En cuanto a los no creyentes, para ellos habrá ropajes de fuego, y se les echará en la cabeza agua hirviendo a fin de que se disuelva la piel y todo lo que tengan en las entrañas, y se los castigará con garfios de hierro.»

El Corán conmina también a todos los musulmanes a combatir y matar a los no creyentes:

Sura 47.4: «Cuando os encontréis con los no creyentes, cortadles la cabeza; y, cuando hayáis hecho una gran carnicería entre ellos, atad con cuidado a los cautivos restantes.»

Cristianos y judíos en el Corán

El Corán considera ligeramente mejor a los cristianos que a los judíos, pero aun así los acusa de falsificar las escrituras: «Sin duda hay no creyentes que dicen: "Dios es el tercero de tres". Pues no hay más que un Dios; y, si se obstinan en decir eso, aquellos que no creen recibirán un doloroso castigo.»

Se los acusa también de adorar a Jesús como hijo de Dios, y, habiéndose extraviado del buen sendero al igual que los judíos, es necesario llevarlos de vuelta a la verdadera religión, es decir, al islamismo.

Según el Corán, los judíos sienten un odio profundo por todos los verdaderos musulmanes y, en castigo por sus pecados, algunos de ellos fueron convertidos en el pasado en monos y cerdos (sura 5.63) y el Día del Juicio Final se les atarán las manos al cuello y se los arrojará al fuego. La conducta para con los judíos que el Corán impone a los musulmanes no puede describirse más que como antisemita, y desde luego no ayuda a que haya un mejor entendimiento o una mayor tolerancia:

Sura 5.51: «Creyentes, no hagáis amigos entre los judíos o los cristianos. Sólo son amigos unos de otros. Si alguno de vosotros traba amistad con ellos, sin duda es uno de ellos. Dios no guía a los perversos.»

Sura 5.56-64: «Creyentes, no trabéis amistad con los infieles o con aquellos que, habiendo recibido las Escrituras antes que vosotros [es decir, los judíos y los cristianos], se burlan y se mofan de vuestra religión; temed en cambio a Dios, si sois creyentes. No deis vuestra amistad a quienes, cuando los llamáis a la oración, hacen a ésta objeto de burla y risa. Ello es así porque son gente que no entiende. Decid: "Gente del Libro, ¿no es cierto acaso que nos odiáis sólo porque creemos en Dios, en lo que Él nos ha revelado y en lo

que antes reveló a otros, y porque la mayoría de vosotros sois perversos?" [...] ¿Por qué sus rabinos y doctores de la ley no les prohíben pronunciar palabras pecaminosas y comer alimentos ilícitos? En verdad su proceder es perverso. "La mano de Dios está encadenada", proclaman los judíos. Se les encadenarán sus propias manos, y serán malditos por decir tal cosa.»

El Corán acusa repetidas veces a los judíos de tergiversar las escrituras y sostener doctrinas que ellas no enseñan:

Sura 9.29-30: «Combatid contra quienes, habiendo recibido las Escrituras, no creen en Dios ni en el Último Día, ni prohíben lo que Dios y Su enviado han prohibido, y se niegan a reconocer la verdadera religión [es decir, el islamismo], hasta que paguen el tributo por su mano y sean humillados. Los judíos proclaman que Esdras es hijo de Dios, y los cristianos dicen: "El Mesías es hijo de Dios." Esto es lo que proclaman, y en verdad sus palabras se asemejan a los que decían los antiguos infieles. ¡Que Dios combata contra ellos! ¡Cuan grande es su engaño!»

Y, por supuesto, se merecen plenamente todo castigo que reciban:

Sura 2.61: «[Los judíos] Llevan consigo la desgracia y la vileza, y atraen sobre sí la ira de Dios. Ello es así porque no creyeron en las señales de Dios y asesinaron injustamente a los profetas, y porque se rebelaron y pecaron.»

Sura 4.160-161: «Por la iniquidad de algunos judíos, y por haber apartado a muchos de Dios, les hemos prohibido alimentos buenos y saludables que antes eran lícitos para ellos; y, por haber prestado con usura, aun estando ello prohibido, y haber despojado a otros de sus posesiones, hemos preparado un castigo doloroso a los infieles de entre ellos.»

Tales son algunos de los sentimientos expresados en el Corán, el cual sigue siendo para todos los musulmanes —y no únicamente para los «fundamentalistas»— la palabra del propio Dios.

Ya nos hemos referido al tratamiento que recibieron los judíos por parte de Mahoma, cuya conducta sin duda dista de ser irreprochable. El despiadado exterminio de los Banu Qurayza (entre seiscientos y nove-

cientos hombres asesinados a sangre fría) así como la expulsión de los Banu Nadir y su posterior matanza (algo que los libros de historia suelen omitir) no son por cierto signos de magnanimidad o compasión. El tratado dado por Mahoma a los judíos del oasis de Jaybar sirvió «como modelo para los posteriores tratados establecidos entre los conquistadores árabes y los pueblos conquistados más allá de Arabia». Mahoma atacó el oasis en 628, hizo torturar a uno de sus jefes para que revelara dónde estaban escondidos los tesoros de la tribu y luego, cuando los judíos se rindieron, aceptó que siguieran cultivando sus tierras con la condición de que le entregaran la mitad de lo que obtuvieran. Asimismo, Mahoma se reservó el derecho de anular el tratado y expulsar a los judíos cuando así lo deseara. Este tratado recibió el nombre de *dhimma*, y todos aquellos que aceptaban la supremacía musulmana y consentían en pagar un tributo a cambio de «la protección musulmana» pasaban a recibir el nombre de *dhimmis*.

Más tarde, en 640, el segundo califa, Ornar, expulsó a los judíos y los cristianos de Heyaz (donde se hallan las ciudades sagradas de La Meca y Medina), basándose en la *dhimma* de Jaybar. Se dice que alegó el derecho de Mahoma a anular cualquier pacto según su deseo, y que citó las palabras del profeta: «No puede haber dos religiones juntas en la península de Arabia.» Hasta el día de hoy, en Arabia Saudí se prohíbe el establecimiento de cualquier otra religión.

«Jihad»¹

En ninguna otra parte es más evidente la naturaleza totalitaria del islamismo que en el concepto *de jihad*, la guerra sagrada, cuyo objetivo último es conquistar el mundo entero y someterlo a la única fe verdadera, a la ley de Alá. Sólo el islamismo posee la verdad, de modo que no hay salvación posible fuera de él. Y todos los musulmanes tienen el deber sagrado —un deber religioso establecido en el Corán y las tradiciones— de llevar el islamismo a toda la humanidad. La *jihad* es una institución divina, impuesta especialmente para extender el islamismo. Los musulmanes deben poner todo su empeño en combatir y matar en nombre de Dios:

Sura 9.5-6: «Matad allí donde los encontréis a quienes ponen a otros dioses junto a Dios.»

Sura 4.76: «Aquellos que creen luchan por la causa de Dios.»

Sura 8.12: «Infundiré terror en el corazón de los infieles, les cortaré la cabeza y les mutilaré todos los dedos.»

Sura 8.39-42: «Decid a los infieles que, si abandonan su descreimiento, se les perdonará el pasado; ¡pero, si reinciden en ello, sufrirán el destino de los antiguos! Luchad, pues, con ellos hasta que no haya más disensión ni más religión que la de Dios.»

Sura 2.256: «Pero aquellos que creen y que dejan su tierra para ir a combatir por la causa de Dios pueden esperar la misericordia divina. Y Dios es clemente y misericordioso.»

Rehuir la batalla contra los no creyentes es un gravísimo pecado para un musulmán: quienes lo hagan arderán en el infierno:

Sura 8.15-16: «Creyentes, cuando os encontréis con no creyentes, preparaos para la batalla y no les volváis la espalda. [Quien esto haga] incurrirá en la ira de Dios y el infierno será su morada, en verdad una horrenda morada.»

Sura 9.39: «Si no lucháis, Él os castigará severamente y pondrá a otros en vuestro lugar.»

Quienes mueran luchando por la única religión verdadera, el islamismo, serán generosamente recompensados en la vida futura:

Sura 4.74: «Que combatan por la causa de Dios quienes truecan la vida en este mundo por la que vendrá; pues a quien lucha en la senda de Dios, ya sea que muera o triunfe, le daremos una generosa recompensa.»

En los versos arriba citados queda suficientemente claro que no se habla de batallas metafóricas ni de cruzadas morales, sino del campo de batalla. Y resulta perturbador leer órdenes tan sanguinarias en un libro sagrado.

La humanidad se divide entre musulmanes y no musulmanes. Los musulmanes son los miembros de la comunidad islámica, la *umma*, que

posee el Dar ai-Islam, la tierra del islamismo, donde rigen todos los edictos islámicos. Los no musulmanes son los *harbi*, la gente de Dar al-Harb, la tierra de la guerra, a la que pertenecen todos los países de los infieles que no se han sometido al islamismo pero que, no obstante, están destinados a quedar bajo jurisdicción islámica, ya sea por conversión o por la guerra. En el Dar al-Harb se permite cualquier acción de guerra.

Una vez que se ha sojuzgado a Dar al-Harb, los *harbi* se convierten en prisioneros de guerra. El imán —sacerdote musulmán que dirige la oración de los fieles en la mezquita— puede disponer entonces de ellos según dicten las circunstancias. ¡Ay de la ciudad que resista y sea tomada por asalto! Pues en este caso sus habitantes no tienen derecho alguno y, como dice sir Steven Runciman en *The Fall of Constantinople, 1453* [La caída de Constantinopla, 1453]:

El ejército conquistador tiene permiso para tres días de pillaje ilimitado; y los antiguos lugares de adoración, al igual que todos los demás edificios, pasan a ser propiedad del jefe conquistador, quien puede disponer de ellos como le plazca. [Después de la caída de Constantinopla] el sultán Mehmet permitió a sus soldados los tres días de pillaje a que tenían derecho. Invadieron la ciudad [...] y asesinaron a todas las personas que encontraron, sin importarles si eran hombres, mujeres o niños. Ríos de sangre corrían por las calles [...]. Pero al fin se mitigó su sed de sangre. Los soldados se dieron cuenta entonces de que los cautivos y los objetos preciosos les reportarían grandes beneficios.²

En otros casos se vendía a los vencidos como esclavos, se los exiliaba o se los trataba como *dhimmi*, es decir, se los toleraba como personas de segunda clase siempre y cuando pagaran un tributo regular.

Las conquistas islámicas

Ya hemos hablado del análisis que realiza Patricia Crone sobre las causas de las conquistas árabes. Aquí me referiré a la tesis propuesta por el economista Joseph Schumpeter (1883-1950), una tesis que Bousquet consideró lo bastante convincente e importante para traducirla al francés. (Mi resumen está basado en esta versión francesa.)

Según Schumpeter, los árabes fueron siempre un pueblo guerrero que vivía del pillaje y la explotación de los pueblos sedentarios. El islamismo era una maquinaria de guerra que no se detenía ante nada una vez que se había puesto en marcha. En una teocracia guerrera de esa índole, la guerra es una actividad normal. Los árabes ni siquiera tenían que buscar un motivo para librar sus guerras; su organización social las necesitaba, pues sin victorias se habría derrumbado. Se trataba, pues, de un expansionismo desprovisto de un objetivo concreto, un expansionismo brutal y basado en la necesidad. Las conquistas árabes habrían existido igualmente sin que mediara el islamismo. Algunos rasgos particulares del imperialismo árabe pueden explicarse por las palabras del profeta, pero su fuerza no se origina en éstas. Mahoma no habría tenido éxito si hubiera predicado la humildad y la sumisión. Para los guerreros árabes, «verdadero» significaba «trionfante» y «falso» significaba «vencido». Así pues, la causa primordial de las conquistas no fue la religión, sino un ancestral instinto guerrero.

Es irónico que los primeros héroes del islamismo no tuvieran el más mínimo interés por la religión: Khalid, el general que derrotó a los bizantinos, era alguien que «sólo se preocupaba por la guerra y no quería aprender ninguna otra cosa». Otro tanto puede decirse de Amr ben ai-As, el conquistador de Egipto, y de Otmán ben Talha, que acumuló una fortuna gracias a las conquistas. Como señala crudamente Wensinck:³ «Los más perspicaces de entre los habitantes de La Meca advirtieron claramente, poco después del infructuoso sitio de Medina, que este hecho significaría un cambio decisivo en la trayectoria de Mahoma. No es extraño, por tanto, que hombres como Khalid ben al-Walid, Otmán ben Talha y Amr ben al-As se pasaran al islamismo aun antes de la conquista de La Meca. No debe, pues, concederse mucha importancia a la historia de su conversión.»

Primeras conquistas

Sofronio, que fue patriarca de Jerusalén entre 634 y 638, vio a los invasores como «bárbaros impíos que quemaban iglesias, destruían monasterios, profanaban cruces y blasfemaban horrendamente contra Cristo y la Iglesia». Millares de personas murieron en 639 como resultado del hambre y las plagas que sobrevinieron a consecuencia de la destrucción y el pillaje.

. Tras la muerte del profeta, el califa Abu Bakr ordenó la invasión de Siria. Durante la campaña, llevada a cabo en 634, toda la región comprendida entre Gaza y Cesárea quedó devastada, y se asesinó a cuatro mil campesinos —cristianos, judíos y samaritanos— que no hacían más que defender sus tierras. En el curso de las campañas en Mesopotamia, en los años 635 y 642, se saquearon los monasterios, se asesinó a los monjes y se mató a los árabes monofisitas que se negaron a convertirse. En Elam se pasó a cuchillo a poblaciones enteras; en Susa todos los dignatarios corrieron la misma suerte.

Gracias a la crónica del obispo Juan de Nikiu, escrita entre 693 y 700, conocemos mejor los hechos de la conquista de Egipto, llevada a cabo por Amr ben ai-As. Para el obispo, el yugo musulmán era «más pesado que el yugo que el faraón había ceñido a los judíos». Al entrar Amr en Egipto, ocupó la ciudad de Behnesa, cercana a El-Fayum, y exterminó a sus habitantes: «Todo aquel que se rendía a ellos [a los musulmanes] era asesinado; no perdonaban ni a viejos ni a mujeres ni a niños.»⁴ El-Fayum y Aboit sufrieron la misma suerte. En Nikiu, toda la población fue pasada a cuchillo. En Cilicia se hizo prisioneros a todos los habitantes. En Armenia se aniquiló a toda la población de Euchaita. Las crónicas armenias del siglo vil relatan cómo los árabes diezmaron a la población de Asiria y obligaron a una gran cantidad de gente a aceptar el islamismo, y luego hicieron estragos en la región de Daron, al sudoeste del lago Van. En 642 le tocó padecer a la ciudad de Dvin. En 643 volvieron los árabes, y otra vez llevaron con ellos «el exterminio, la ruina y la esclavitud». Las crónicas de Miguel el Sirio relatan cómo Mohawia saqueó Chipre y al fin estableció su dominio tras una «gran masacre».

En el norte de África se vivió el mismo espectáculo dantesco: Trípoli sufrió el pillaje en 643; Cartago fue arrasada, y casi todos sus habitantes asesinados.

Los hechos fueron semejantes en Anatolia, Mesopotamia, Siria, Iraq e Irán.

La India

El relato de Baladhuri sobre la conquista de Sind da pruebas suficientes de las masacres

cometidas por los árabes en las ciudades de Sind.

C.E.BOSWORTHS

La conquista musulmana de Sind fue planeada por Hajjaj, el gobernador de Iraq, y llevada a cabo por su comandante Muhammad ben Qasim en 712. Las instrucciones recibidas por Qasim indicaban que «llevara la destrucción a los no creyentes [...] y persuadiera a los infieles para que aceptasen el verdadero credo y creyesen en la unidad de Dios [...] y que, a todo aquel que no se sometiera al islamismo, se lo tratara duramente y se le causara daño físico hasta que consintiese en someterse».⁶

Tras apoderarse del puerto de Debal, el ejército musulmán dedicó tres días a asesinar a los habitantes; pero luego Qasim se mostró más tolerante y permitió que muchos continuaran ejerciendo su profesión y realizando sus prácticas religiosas. Esto no fue del agrado de Hajjaj, quien, al recibir el informe de Qasim sobre su victoria, le escribió en respuesta:

Querido primo: He recibido tu vivificante misiva. Mi alegría y júbilo al recibirla no tuvieron límites. Mi orgullo y mi gloria se han ensalzado hasta lo más alto. Por lo que dices en tu carta, todas las disposiciones que has adoptado para la comodidad y conveniencia de tus hombres están acordes con las leyes religiosas. Pero el modo de dispensar perdón que prescribe la ley difiere del que tú has practicado, porque has concedido tu perdón a cualquiera, elevado o humilde, sin diferenciar entre amigos y enemigos. El gran Dios dice en el Corán [47.4]: «Creyentes, cuando os encontréis con no creyentes, cortadles la cabeza.» Este mandato de Dios es un mandato importante que hay que respetar y seguir. No es buena tu inclinación a mostrar misericordia, porque invalida la virtud de este acto. De ahora en adelante no te apiades de ningún enemigo ni perdones a ninguno de ellos, o todos te considerarán un hombre débil.

Más adelante Hajjaj insistió en el mismo tema: «Mis órdenes son que se mate a todos los hombres en edad de luchar, y se retenga como prisioneros y rehenes a todos sus hijos e hijas.» Obediente en demasía, al llegar

a la ciudad de Brahminabad Qasim «ordenó que se decapitara a todos los hombres que estuvieran en edad de combatir. Se dice que en esta ocasión se asesinó a unos seis mil hombres, pero otros aseguran que fueron dieciséis mil. A los restantes se los perdonó».

Mahmud de Ghazni (9/1-1030)

La verdadera conquista musulmana de la India tuvo lugar a comienzos del siglo xi. En el año 1000, el jefe de la dinastía turco-afgana, Mahmud de Ghazni, recorrió la India como un huracán, destruyendo, saqueando y asesinando. Justificó sus acciones con constantes referencias al mandato coránico de matar a los idólatras, a quienes había jurado castigar cada año de su vida. Como señala Vincent Smith: «Mahmud era un celoso musulmán con toda la ferocidad habitual en esa época, que consideró que era su deber —a la vez que un placer— matar idólatras. También estaba ávido de tesoros, y tuvo buen cuidado de obtener grandes beneficios de sus guerras santas.» Según Alberuni, el sabio que acompañó a Mahmud a la India, en el curso de sus diecisiete campañas «Mahmud arruinó por completo la prosperidad de la región, y realizó grandes hazañas que desperdigan a los hindúes como partículas de polvo y que fueron de boca en boca. Ni que decir tiene que los que quedaron diseminados aquí y allá albergan el más profundo odio por todos los musulmanes».⁷

Mahmud comenzó por hacer prisionero al raja Jaipal, soberano de Punjab, y luego invadió Multan en 1004. Cuando conquistó la región de Ghur obligó a sus habitantes a convertirse al islamismo. Mahmud acumuló enormes riquezas gracias al botín obtenido en los templos hinduistas que profanó, como el de Kangra.

Mathura, la ciudad sagrada de Krishna, fue la víctima siguiente. «En el centro de la ciudad se alzaba un templo de mayor tamaño y belleza que los demás, tanto que no puede describirse con palabras.» El sultán [Mahmud] fue de la opinión de que debían de haberse requerido doscientos años para edificarlo. Entre los ídolos había «cinco de oro rojo, de cinco metros de alto», con piedras preciosas por ojos.

«El sultán dio la orden de incendiar todos los templos y arrasarlos hasta

que no quedara nada de ellos.» De este modo se destruyeron obras de arte que seguramente se contaban entre los más magníficos monumentos de la antigua India.

En la batalla librada en Somnath, donde se alzaba otro afamado templo hinduista, se asesinó a 50.000 personas mientras Mahmud saciaba su ansia de botines.

Mahmud se mostró igualmente feroz con aquellos a quienes consideraba herejes, como Dawud de Multan. En 1010 Mahmud invadió el reino de Dawud y asesinó a un gran número de sus súbditos herejes.

Aunque los historiadores musulmanes lo consideran una de las glorias del islamismo, lo cierto es que Mahmud fue apenas un bandido avaricioso indigno de admiración.

Firuz Shah

En 1351 Firuz Shah ascendió al trono como gobernante del norte de la India. Aunque en muchos aspectos era un hombre ilustrado, en lo que atañía a la religión era un fanático extremado de quien se dice que «tomó como guía las leyes del profeta». Permitted que se realizaran incursiones para capturar esclavos en masa, y se cuenta que en su ciudad llegó a haber 180.000 esclavos, todos los cuales «se hicieron» musulmanes. Pero, como comenta Vincent Smith,⁹ podía ser terriblemente salvaje cuando se despertaba su celo religioso. Cuando atrapó a cierto número de chutas, ejecutó a algunos, sermoneó a otros, y quemó sus libros. Hizo que el *ulama* matara a un hombre que decía ser el Mahdi, y sobre ello escribió lo siguiente: «Por esta buena acción espero ser recompensado en el futuro.» Estando de visita en una aldea, se celebró en ella una festividad religiosa hinduista en la que participaron incluso algunos «indignos musulmanes». Firuz Shah escribió al respecto: «Ordené que se matara a los cabecillas de esta gente y a los promotores de esta abominación. Prohibí cualquier castigo severo a los hindúes en general, pero destruí sus templos de ídolos y en su lugar hice construir mezquitas.»

* Mesías. (N.de la t)

Poco después hizo quemar vivo a un brahmán que había practicado sus ritos en público.

Firuz Shah no hacía más que continuar la tradición de los primeros invasores musulmanes, y sinceramente creía «que realizaba un servicio a Dios al tratar como un crimen capital las prácticas religiosas públicas por parte de la enorme mayoría de sus subditos».

Firuz Shah sobornó también a una gran cantidad de hindúes para que abrazaran la fe islámica, pues exceptuaba del pago de la *jizya* —un impuesto que todos debían pagar, incluso los brahmanes— a los que se convertían.

Vincent Smith resume la personalidad de Firuz Shah como sigue:

Por elevados que fueran el entorno y la educación de Firuz Shah, éste no podía escapar a la teoría y la práctica de la intolerancia religiosa. No fue capaz, como Akbar, de llegar a concebir que el gobernante del Indostán debía proteger por igual a todos sus subditos, ya fueran éstos musulmanes o hinduistas, y permitirles una absoluta libertad, no sólo de conciencia, sino de practicar públicamente su religión. Los musulmanes del siglo xiv aún estaban dominados por las ideas corrientes en los primeros días del islamismo, y tenían el convencimiento de que la tolerancia de la idolatría era un pecado.

Akbar el Grande (1542-1605)

Resulta irónico y muy significativo que el más tolerante de todos los gobernantes musulmanes de la historia de la India haya sido quien más se alejó de la ortodoxia del islamismo, hasta el punto de que acabó por abandonarlo para profesar una religión ecléctica y personal. Akbar eliminó los tributos que debían pagar los peregrinos hinduistas que acudían a Mathura, y exceptuó a los no musulmanes del pago de la *jizya*.

Desde muy temprano se mostró interesado por otras religiones diferentes del islamismo en que había sido educado. Influida por librepensadores de su corte como Abul Fazl, así como por el misticismo musulmán e hinduista, Akbar llegó a interesarse tanto por la religión comparada que hizo construir una «casa de adoración» en la que se mantenían discusiones religiosas. En un primer momento las discusiones estaban restringidas a

teólogos musulmanes, quienes se deshonraron por completo con su conducta infantil. Akbar se disgustó sobremanera, ya que su comportamiento parecía arrojar dudas sobre el propio islamismo. Decidió entonces incluir hinduistas, jainistas, zoroastrianos, judíos y, por último, a tres sacerdotes jesuítas provenientes de la colonia portuguesa de Goa. Los jesuítas fueron tratados con el mayor de los respetos, y Akbar besó incluso la Biblia y otras imágenes sagradas cristianas, algo absolutamente repulsivo para un musulmán ortodoxo. Uno de los jesuítas llegó a ser tutor del hijo de Akbar.

No fueron éstos los únicos actos que alarmaron e irritaron a los musulmanes. Primero, Akbar proclamó un Decreto de Infalibilidad, que autorizaba al emperador a decidir sobre cualquier asunto concerniente a la religión musulmana, siempre que su sentencia se ajustara a algún verso del Corán. Luego volvió a escandalizar a los musulmanes al destituir al imán que presidía las oraciones en la mezquita, y subir él mismo al pulpito para recitar versos compuestos por Faizi, hermano del librepensador Abul Fazl.

Los dirigentes musulmanes de Bengala consideraron entonces a Akbar un apóstata y se rebelaron contra él. Una vez que aplastó la rebelión, Akbar se sintió con total libertad para hacer lo que quería. Y, en palabras de V. Smith:¹⁰ «Muy pronto hizo uso de su libertad para mostrar públicamente su desprecio por la religión musulmana y promulgar formalmente un nuevo credo político propio, cuyos adherentes tenían que renunciar solemnemente al islamismo.» Akbar rechazó la cronología musulmana y estableció una nueva que se iniciaba con su ascenso al trono. Nuevamente despertó la indignación de los musulmanes cuando acuñó una moneda que llevaba la ambigua frase *Alkhu Akbar*, una frecuente invocación religiosa, conocida como el *takbir*, que significa «Dios es grande» (*akbar* significa «grande»). Dado que Akbar era también el nombre del emperador, la inscripción también podía interpretarse como «Akbar es Dios».

Durante todo su reinado, Akbar se propuso reducir la hostilidad hacia los hinduistas, y su propia religión ecléctica fue «un esfuerzo consciente para representar a todo su pueblo». Así fue como adoptó las prácticas y celebraciones hinduistas y parsis (zoroastrianas). No resulta, pues, sorprendente que «basándose en su conducta, tanto los cristianos como los hinduistas, los jainistas y los parsis lo hayan reclamado como uno de los suyos». El principio por el que se regía Akbar era el de la total toleran-

cia, y todos los hinduistas, cristianos, jainistas y parsis gozaron de completa libertad de conciencia y de culto público. Akbar se casó con princesas hindúes, eliminó los tributos de los peregrinos y nombró hindúes en altos cargos de gobierno. Las princesas hindúes pudieron practicar sus ritos religiosos aun dentro del palacio. «No se ejerció ninguna presión sobre los príncipes de Amber, Marwar o Bikaner para que adoptaran el islamismo, y se les confiaron los más altos mandos militares y los cargos de gobierno de mayor responsabilidad. Fue un rumbo absolutamente nuevo que se debió por entero a Akbar.»

Aurangzeb (1618-1707)

El bisnieto de Akbar, Aurangzeb, fue en cambio un puritano musulmán que quiso convertir su imperio en una tierra del islamismo ortodoxo sunnita. Así pues, gobernó según los principios establecidos por los primeros califas. Y nuevamente se instauró el mundo de la intolerancia islámica: se destruyeron los templos (durante las campañas de 1679-1680 se destruyeron 123 en Udaipur, 63 en Chitor, 66 en Jaipur) y los no musulmanes pasaron a ser ciudadanos de segunda clase en su propio país. El fanatismo imperial —para decirlo con las palabras de Smith—^{XI} impuso otra vez «la odiada *jizya* a los no musulmanes, que Akbar había abolido sabiamente en su reino». El propósito de Aurangzeb era controlar a los infieles y demostrar «la diferencia existente entre una tierra de islamismo y una tierra de no creyentes».

«Para la mayoría de los hindúes, Akbar fue uno de los mejores emperadores de la India, y Aurangzeb uno de los peores; para muchos musulmanes es exactamente al revés. Para un observador externo no hay duda de que el proceder correcto fue el de Akbar. [...] Akbar trastornó a la comunidad musulmana al reconocer que la India no es un país musulmán; Aurangzeb trastornó a la India al actuar como si lo fuera.»¹²

Budismo y budistas

Entre los años 1000 y 1200 el budismo desapareció de la India debido a la acción conjunta

de su propia debilidad, de la revivificación del hinduismo y de las persecuciones musulmanas.

EDWARD CONZE^{1^}

[El budismo en la India] declinó tras la conquista musulmana de Sind en 712, y acabó por desaparecer a causa de las persecuciones musulmanas en 1200.

CHRISTMAS HUMPHREYS¹⁴

Sin lugar a dudas, si en Bihar han quedado tan pocos restos de la época posterior a la dinastía Gupta es en parte por el furor islámico.

J. CHARLEÉ

Qutb ud din Aibak, conocido como hombre «despiadado y fanático», envió a su general Muhammad Khilji al estado norteño de Bihar para continuar las conquistas musulmanas que habían comenzado a finales del siglo XII. El budismo era la religión principal de Bihar. En 1193 el general hizo pasar a cuchillo a casi todos los monjes budistas, por considerarlos idólatras, y destruyó una gran biblioteca.

Las cenizas de los santuarios budistas de Samath, cerca de Benarés, aún dan testimonio de la furia de los destructores de imágenes. Muchos monumentos grandiosos de la antigua civilización india fueron irreparablemente destruidos en el curso de las primeras invasiones musulmanas. Estas invasiones resultaron fatales para la existencia del budismo como religión organizada en el norte de la India, el cual tenía su baluarte principal en Bihar y algunas tierras adyacentes. Los monjes que lograron escapar a la masacre huyeron y se desperdigaron por Nepal, Tíbet y el sur de la India.¹

Las conquistas musulmanas de Asia Central significaron también el fin del arte budista. Ya en el siglo vm se destruyeron los monasterios de Kizil por orden del gobernante musulmán de Kashgar; y, como señala Benjamín Rowland:¹⁷ «Al llegar el siglo x, sólo el extremo oriental de Turquestán había escapado a la marea creciente de la invasión musulmana.» Rowland resalta toda la tragedia de esta devastación: «Los estragos causados por los mongoles, y la humillante acción del islamismo, que hizo desaparecer para siempre tantas culturas, ayudados por el proceso de la naturaleza, pusieron fin a la vida de una región que, a lo largo de centurias, había sido una de las más dotadas de la tierra en arte y religión.»

Investigadores, historiadores y los *dhimmi*

Bat Ye'or es una investigadora independiente que ha dedicado los últimos veinte años de su vida a estudiar el tema de los *dhimmi*. Comenzó en 1971 con la historia de los judíos en Egipto, y a ella siguió en 1980 *Le Dhimmi: Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe* [El *dhimmi*: perfil del oprimido en Oriente y en el norte de África tras la conquista árabe], con una edición aumentada en inglés en 1985, *The Dhimmi, Jews and Christians under Islam* [Los *dhimmi*, judíos y cristianos en el islamismo]. En 1991 y 1994 aparecieron, respectivamente, *Les Chrétientés d'Orient entre Jihad et Dhimmitude* [Las comunidades cristianas de Oriente entre *hijady* la institución de los *dhimmi*] y *Juifs et Chrétiens sous l'Islam, les dhimmis face au défi intégriste* [Judíos y cristianos en el islamismo, los *dhimmi* frente al desafío integrista].

En su prefacio a la citada edición inglesa de 1985, Jacques Ellul¹⁸ cuenta una interesante historia. Cuando el libro salió publicado, Ellul lo reseñó para el famoso periódico *Le Monde*.

En respuesta a dicha reseña recibí una carta muy encendida de un colega, un conocido orientalista, en la que me informaba que el libro no era más que una obra polémica que no merecía ser considerada seriamente. No obstante, sus críticas revelaban que no había leído el libro, y lo más interesante de sus argumentos (que se basaban en lo que yo había escrito) era que, por el contrario, demostraban la naturaleza seria de la obra. En primer lugar, comenzó apelan-

do a la autoridad, remitiéndome a ciertos trabajos cuya seriedad académica consideraba incuestionable (los de los profesores S. D. Goitein, B. Lewis y N. Stillman), que en su opinión adoptaban una actitud positiva hacia el islamismo y su tolerancia para con los no musulmanes.

No es de extrañar que el colega de Jacques Ellul estuviera tan perturbado, ya que las obras de Bat Ye'or muestran, basándose en una amplia documentación, las masacres de las primeras conquistas, las posteriores humillaciones de los *dhimmi*, el opresivo sistema fiscal y el saqueo y pillaje de casas, iglesias y sinagogas, todo ello acompañado de conversiones forzadas, lo cual convertía la vida de los no musulmanes en un calvario.

Pero lo cierto es que los apologistas del islamismo se sentirían decepcionados si consultaran las obras de los estudiosos que menciona Ellul, con la esperanza de encontrar algún tipo de exoneración del islamismo. El libro de Norman Stillman *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book* [Los judíos en los países árabes: un libro de historia y de consulta] es un estudio histórico general de los siglos vn a ix, y un libro de consulta que contiene traducciones de importantes documentos. En su reseña de Stillman, C. E. Bosworth dice: «Es un libro espléndido, aunque en muchos sentidos es *un monumento a la intolerancia y el fanatismo humanos*» (las cursivas son mías). Stillman deja en general que los hechos hablen por sí mismos, y el retrato que surge no es nada halagüeño para el islamismo:

La invasión de Medio Oriente [por los árabes] no fue en modo alguno una experiencia gozosa y liberadora. Fue una enormidad de muerte y destrucción. Los habitantes de las ciudades tomadas por asalto o bien eran asesinados o tomados cautivos, y sus propiedades confiscadas.^{1^}

La *jizya* y el *kharaj* [impuestos] eran una carga aplastante para los campesinos no musulmanes, que apenas lograban sobrevivir en una economía de subsis-

La principal preocupación de las autoridades musulmanas era que se pagaran todos los impuestos y que los *dhimmi* reconocieran de diversas maneras,

unas más humillantes que otras, el dominio del islamismo. En tanto que los no musulmanes cumplieran, se les permitía un autogobierno de cierta amplitud. No obstante, ni siquiera en sus propios asuntos comunales estaban totalmente libres de la supervisión del gobierno y, a veces, de una manifiesta interferencia.²¹

Asimismo, la cordialidad de las relaciones entre musulmanes y no musulmanes carecía de firmeza. Éstos no podían nunca desembarazarse de su condición de *dhimmi*.¹²

La posición de la comunidad judía solía volverse precaria en tiempos de guerra civil, hambre u otras catástrofes. Los tiempos de crisis hacían exacerbar el frenesí religioso popular. Los judíos eran una pequeña minoría indefensa, a los que la ley islámica consideraba infieles que debían pagar un humilde tributo.

Pero ¿qué hay de la supuesta Edad de Oro de respeto mutuo?

El antisemitismo, es decir, «el odio a los judíos por el solo hecho de serlo», existió en el mundo medieval árabe *incluso en el período de mayor tolerancia*. [...] La persecución total [...] era rara, pero la posibilidad siempre estaba presente. Según el capricho del gobernante, las leyes relativas al lujo se podían aplicar de una manera extremadamente rigurosa. [...] Aun en la mejor de las épocas, los *dhimmi* podían encontrarse con que, en todos los ámbitos de la vida y fuera cual fuese su posición en la sociedad, se les recordase violentamente cuál era su verdadera condición.²³ [Las cursivas son mías.]

Bat Ye'or refuta una de las afirmaciones de Stillman. Según éste,²⁴ no hubo más que una media docena de conversiones forzosas en el curso de trece siglos. Él mismo reconoce que sí las hubo durante los reinados de los califas almohades al-Mumin (muerto en 1165), Abu Yaqub (muerto en 1184) y al-Mansur (muerto en 1199). Aun presuponiendo que no hubo más que una conversión en cada reinado, esto ya suma tres. En Yemen se obligó a los judíos a escoger entre la muerte y la conversión al islamismo al menos en dos ocasiones, en 1165 y 1178, y en Aden en 1198. Bat Ye'or

añade:²⁵ «En Tripolitania y otras partes hay musulmanes descendientes de judíos a quienes se obligó a convertirse en distintos períodos. Los judíos de Tabriz se vieron forzados a convertirse en 1291 y 1318, y los de Bagdad en 1333 y 1344. En Persia, las conversiones forzosas que hubo entre el siglo xvi y comienzos del xx diezmaron a las comunidades cristianas, pero mucho más a las judías.»

Bat Ye'or señala también:²⁶ «En 1617 y 1622 los judíos persas, denunciados como apóstatas, sufrieron una ola de conversiones y persecuciones. [...] Durante el reinado del sha Abas II (1642-1666) se obligó a todos los judíos a convertirse, entre los años 1653 y 1666.» Hubo asimismo conversiones forzosas en Meshed en 1839 (y, según Lewis, también en la década siguiente).

¡Ello suma más que media docena! Y, por supuesto, sólo nos estamos refiriendo a los judíos; las conversiones forzosas de cristianos, hinduistas, zoroastrianos y otros constituyen un tema aparte, aún más grave.

Bernard Lewis ha escrito mucho sobre *dhimmi* y, más específicamente, sobre judíos en el islamismo. En su obra *The Jews of Islam* [Los judíos en el islamismo], Lewis señala²⁷ que jamás hubo «igualdad» entre musulmanes y no musulmanes.

Las sociedades tradicionales islámicas nunca reconocieron tal igualdad ni fingieron hacerlo. De hecho, en el viejo orden esto no habría constituido un mérito sino un incumplimiento del deber. ¿Cómo se podía dar el mismo tratamiento a quienes seguían la fe verdadera y a quienes la rechazaban voluntariamente? Habría sido absurdo, tanto desde el punto de vista lógico como del teológico.

Siempre hubo discriminación, de modo permanente y sin duda necesario, como algo inherente al sistema e institucionalizado por la ley y la práctica.

El rango de miembro pleno de la sociedad estaba reservado a los musulmanes varones libres. Cualquiera que no reuniera estas tres condiciones —es decir, los esclavos, las mujeres y los no creyentes— no era igual. Las tres desigualdades básicas —amo y esclavo, hombre y mujer, creyente y no creyente— no constituían sólo un hecho admitido, sino que estaban establecidas y reguladas por la ley sagrada.

En este contexto, la «tolerancia» tenía una connotación negativa: se toleraba la presencia de judíos y cristianos. Bat Ye'or señala la diferencia entre «tolerancia» y «derechos»: mientras que la tolerancia es revocable, los derechos son inalienables. Bernard Lewis dice algo semejante, al contrastar la noción de tolerancia con la de una genuina coexistencia: «Tolerancia significa que un grupo dominante, definido según su fe, su raza o cualquier otro criterio, permite que los miembros de otros grupos se beneficien de algunos de los derechos y privilegios de que gozan sus propios miembros, pero muy rara vez —o nunca— de todos ellos. Coexistencia significa igualdad entre los diferentes grupos que conforman una sociedad, como un derecho natural inherente a todos ellos: garantizarlo no constituye un mérito, y negarlo o limitarlo es una ofensa.»²⁸

En la obra citada, Lewis comienza diciendo: «Las persecuciones, es decir, las represiones violentas y activas, eran raras y atípicas.»²⁹ Pero algo más adelante Lewis se contradice: «En los reinados de los shas de la dinastía sofí, [los judíos, cristianos y zoroastrianos] sufrieron frecuentes vejaciones y persecuciones, y en ocasiones se los obligó a convertirse.»³⁰ (Tal vez el adjetivo «frecuentes» no califica a «persecuciones».) Y, hacia el final del libro, Lewis comenta que «en los registros de la Alianza [una organización judía internacional] hay *numerosos* relatos de malos tratos, humillaciones y persecuciones [de judíos]». ³¹ [Las cursivas son mías.]

Lewis tiende asimismo a quitar importancia a la violencia sufrida por los no musulmanes. Aun centrándonos sólo en los judíos, bastaría con recordarle a Lewis la matanza de más de seis mil judíos en Fez (Marruecos) en 1033; los cientos de judíos asesinados entre 1010 y 1013 cerca de Córdoba y en otras regiones de la España musulmana; la masacre de toda la comunidad judía de Granada, de unas cuatro mil personas, durante los tumultos musulmanes de 1066. Refiriéndose a esta última masacre, Robert Wistrich escribe: «Fue un hecho terrible, tan grave como el ocurrido en Renania treinta años después, durante la primera cruzada, y no obstante ha recibido muy poca atención por parte de los estudiosos.» Wistrich, que considera muy seria la investigación de Bat Ye'or, continúa:

En Kairuan (Túnez) los judíos fueron perseguidos y obligados a abandonar la ciudad en 1016; más tarde volvieron, pero sólo para ser expulsados nuevamente. En la ciudad de Túnez, se los obligó a convertirse o marcharse en 1145, y durante la década siguiente hubo feroces persecuciones de judíos por todo el país. Algo semejante ocurrió en Marruecos tras la matanza de judíos que tuvo lugar en Marrakech en 1232. Lo cierto es que en el mundo islámico, desde España a la península arábiga, fueron muy habituales el saqueo y asesinato de judíos, junto con impuestos punitivos, confinación en guetos, la obligación de llevar una señal distintiva en la ropa (una innovación en la que el islamismo se anticipó a la cristiandad medieval) y otras humillaciones por el estilo.³²

Impuestos discriminatorios

El kharaj

El *kharaj* era una especie de impuesto territorial que tenía a la vez una función fiscal y otra simbólica. De acuerdo con el *kharaj*, el campesino dejaba de poseer sus tierras para pasar a ser un arrendatario. El *kharaj* simbolizaba también los derechos que Dios concedía a los conquistadores sobre las tierras de los conquistados y los infieles. En teoría los campesinos recibían protección, pero lo cierto es que en períodos de inestabilidad eran quienes más padecían.

Lajizya

La *jizya* era un impuesto de capitación que, de acuerdo con lo que establece el Corán en el sura 9.29 («hasta que paguen el tributo [la *jizya*] por su mano y sean humillados»), había que pagar de un modo individual en una humillante ceremonia pública que tenía por fin recordar a los *dhimmi* que eran inferiores a los creyentes, es decir, a los musulmanes. Según al-Zamakhshari (1075-1144), comentarista del Corán, este sura 9.29 significa que «*lajizya* debe recogerse de ellos con humillación. [El *dhimmi*] debe acudir en persona, a pie y no a caballo. Cuando paga, debe permanecer de pie, mientras que el recaudador estará sentado. El recaudador tiene que asirlo del pescuezo, sacudirlo y

decirle: "¡Paga *la jizyal*!" Y, en el momento de pagar, debe darle una palmada en la nuca.»

Otros impuestos

Además de pagar tasas comerciales y aduaneras más elevadas que los musulmanes, los *dhimmi* estaban sujetos a otras presiones fiscales. En períodos económicamente difíciles, los gobernantes musulmanes solían recurrir a impuestos arbitrarios que recaían sobre los *dhimmi*. Asimismo se detenía y torturaba a sus jefes espirituales, hasta que pagaban un rescate por ellos.

Estos impuestos representaban una carga tan abrumadora, que muchos pueblos quedaron desiertos porque sus habitantes huyeron a refugiarse en las colinas o intentaron ocultarse en el anonimato de alguna gran ciudad para escapar al recaudador de impuestos. En el Bajo Egipto, por ejemplo, los coptos, totalmente arruinados por los impuestos, se rebelaron en 832. El gobernador árabe reprimió despiadadamente la insurrección, quemando sus aldeas, viñedos, huertos e iglesias. Los que no perecieron en la masacre fueron deportados.

Cargos públicos

Hay diversas *hadith* que prohíben que un *dhimmi* pueda tener autoridad alguna sobre un musulmán, y varios los versos del Corán que se citan para impedir el acceso de los *dhimmi* a los cargos públicos (por ejemplo, el sura 3.28). No obstante, hubo algunos que ocuparon altos cargos, si bien en la Edad Media era frecuente que cualquier nombramiento de un *dhimmi* para un alto cargo desatara airadas protestas, fanatismo y violencia, como ocurrió en Granada en 1066, en Fez en 1275 y 1465, en Iraq en 1291 y repetidamente en Egipto entre 1250 y 1517. Muchos *dhimmi* aceptaron convertirse al islamismo para conservar su puesto.

Desigualdad ante la ley

En cualquier litigio entre un musulmán y un *dhimmi*, el juramento o el testimonio de este último no tenía ninguna validez. En otras palabras,

como un *dhimmi* no podía testimoniar contra un musulmán, su oponente musulmán siempre salía impune. El *dhimmi* se veía obligado a prescindir de las acusaciones y recurrir al soborno. Los musulmanes estaban convencidos de su superioridad sobre todos los no musulmanes, y así lo establecía la ley. Por ejemplo, cualquier multa impuesta a un musulmán por un delito se reducía exactamente a la mitad si la víctima era un *dhimmi*. Ningún musulmán podía ser ejecutado por un crimen cometido contra un *dhimmi*. Las acusaciones de blasfemia contra los *dhimmi* eran muy habituales, y el castigo que correspondía era la pena capital. Como los *dhimmi* no podían testimoniar ante el tribunal, se veían forzados a convertirse si querían salvar la vida. A la inversa, «en la práctica, y aunque la ley no lo estableciera así, si un *dhimmi* osaba levantar la mano a un musulmán, aun cuando fuera en legítima defensa, solía ser sentenciado a muerte».33 Incluso la muerte accidental de un musulmán podía significar la muerte o el exilio de toda la comunidad no musulmana.

Mientras que un musulmán podía casarse con una cristiana o una judía, un no musulmán no podía desposar a una musulmana. El castigo para tal casamiento, o tales relaciones sexuales, era la muerte.

El pacto de Ornar

El pacto de Ornar, redactado probablemente en el siglo vm durante el reinado de Ornar ben Abd al-Aziz (entre 717 y 720), resume algunas de las limitaciones impuestas a los *dhimmi*:

No construiremos en nuestras ciudades ni en su vecindad ninguna iglesia, ermita o monasterio nuevo. No repararemos, ni de día ni de noche, ninguno de ellos que se haya desmoronado o que esté ubicado dentro de los alojamientos musulmanes.

Mantendremos nuestra puerta abierta para los transeúntes y viajeros. Le proporcionaremos tres días de alojamiento y comida a cualquier musulmán que pase por nuestro camino.

No daremos refugio a ningún espía en nuestras iglesias o casas, ni lo esconderemos de los musulmanes.

No enseñaremos a nuestros niños el Corán.

No realizaremos ceremonias religiosas públicas. No intentaremos convertir a nadie. No impediremos que nadie de los nuestros abrace el islamismo si así lo desea.

Mostraremos deferencia a los musulmanes y les cederemos nuestro asiento cuando quieran sentarse. -

No intentaremos parecer a los musulmanes en ningún modo. [...]

No montaremos a caballo.

No llevaremos espada ni arma alguna.

No venderemos vino.

Nos recogeremos el pelo.

No exhibiremos nuestras cruces ni nuestros libros en las calles de los musulmanes ni en sus mercados. Sólo tañiremos las campanas en nuestras iglesias y con gran suavidad. No alzaremos la voz cuando recitemos el servicio en nuestras iglesias, ni en presencia de musulmanes. Tampoco lo haremos en nuestras procesiones fúnebres.

No construiremos casas más altas que las de los musulmanes.

Y a ello se añadía: «Todo aquel que deliberadamente cause daño a un musulmán dejará de estar protegido por este pacto.»

Los *dhimmi* ni siquiera gozaban de total libertad en sus asuntos religiosos, ya que los musulmanes solían impedir el nombramiento de los jefes religiosos.

Nada podría estar más lejos de la verdad que imaginar que los *dhimmi* gozaban de una posición segura y estable, adquirida de modo permanente y definitivo, y que, así protegidos, podían vivir felices. Contrariamente a esta imagen, obra de los apologistas islámicos, la posición de los *dhimmi* era verdaderamente frágil ya que corrían continuo peligro de que los hicieran esclavos. Por ejemplo, cuando Amr conquistó Trípoli en 643, obligó a los cristianos y judíos a entregar a sus esposas e hijos como esclavos, y les dijo que podían deducir «esos valores entregados» del tributo obligado, la temida *jizya*. Entre 652 y 1276, Nubia se vio forzada a enviar un contingente anual de esclavos a El Cairo. Los tratados firmados por los omeyas y los abasíes con las ciudades de Transoxiana (actual Uzbekistán), Sijistán, Armenia y Fezzan (Libia) establecían un tributo anual de esclavos de ambos sexos. La principal fuente de esclavos eran las continuas

incursiones en los pueblos del Dar al-Harb y las disciplinadas expediciones militares, que remataban con eficacia la tarea de aquéllas en las ciudades de los no creyentes. Todos los cautivos eran deportados en masa. En 781, en el saqueo de Éfeso, se deportó como esclavos a siete mil griegos. Cuando se tomó la ciudad de Amorium en 838, eran tantos los cautivos que el califa al-Mutasim ordenó que se los subastara en lotes de cinco o diez esclavos. En el saqueo de Tesalónica, en 903, se hizo prisioneros a veintidós mil cristianos, que se repartieron entre los jefes árabes o se vendieron como esclavos. Alp Arslan, sultán de Seljuk, devastó en 1064 Georgia y Armenia, e hizo ejecutar a todos aquellos a quienes no se hizo esclavos.

Los registros escritos de Palestina, Egipto, Mesopotamia, Armenia y, más tarde, Anatolia y la Persia sofí revelan que las familias que no podían pagar la agobiadora *jizya* se veían obligadas a entregar sus hijos y «deducirlos» del impuesto.

Durante no menos de trescientos años, los cristianos sufrieron otra humillación de la que no suele hablarse: un proceso conocido como *dev-sirme*. Lo introdujo el sultán otomano Orkhan (1326-1359) y consistía en llevarse periódicamente de los territorios conquistados un quinto de los jóvenes cristianos entre catorce y veinte años. Convertidos al islamismo, estos jóvenes recibían entrenamiento para formar parte de la infantería del ejército del sultán. Estas levadas forzosas periódicas acabaron por convertirse en anuales. Los jóvenes se reclutaban entre la aristocracia griega y entre los serbios, búlgaros, armenios y albaneses, y a menudo entre los hijos de los sacerdotes.

En una fecha establecida, todos los padres tenían que acudir con sus hijos a la plaza pública. Los encargados del reclutamiento elegían a los más robustos y agraciados, en presencia de un juez musulmán. Cualquier padre que no cumpliera con el deber de ofrecer a sus hijos era castigado severamente.

El sistema se prestaba a toda clase de abusos. Los encargados de la leva solían llevarse a más jóvenes de los prescritos, y luego vendían «los sobrantes» a sus padres. Los que no podían comprar a sus hijos para recuperarlos tenían que resignarse a que los vendieran como esclavos. Esta institución se abolió en 1656; sin embargo, hasta el siglo xviii siguió en

práctica un sistema paralelo en que se llevaba a niños entre seis y diez años para ser entrenados en el serrallo del sultán.

El número de jóvenes que se reclutaban cada año parece haber sido variable. Algunos estudiosos lo fijan en doce mil, otros en ocho mil, pero probablemente fuera de unos mil al año. El *devsirme* constituía sin duda una violación de los derechos de los *dhimmi*, como un recordatorio de que sus derechos distaban de ser seguros y definitivos.

Religión

Lugares de adoración

A finales del siglo xix, al-Sharani³⁴ sintetizó las opiniones de las cuatro escuelas sunnitas principales con respecto a la construcción de nuevas iglesias y sinagogas:

Todas las escuelas coinciden en que no está permitido construir nuevas iglesias o sinagogas en pueblos o ciudades islámicas. En cuanto a su construcción en las cercanías de éstos, sus opiniones difieren. Malik, Shaf'e'i y Ahmad no lo permiten; Abu Hanifa dice que no puede hacerse si la distancia es de un kilómetro y medio o menos, pero que sí se permite a mayor distancia. Otra cuestión es si se permite restaurar o reconstruir las iglesias o sinagogas en ruinas en las tierras islámicas. Abu Hanifa, Malik y Shaf'e'i lo permiten. Abu Hanifa añade la condición de que la iglesia esté en un lugar que se haya rendido pacíficamente; si el lugar se conquistó por la fuerza, no se permite. Ahmad [...] dice que la restauración o la reconstrucción de los templos en ruinas no se permite nunca.

La suerte corrida por las iglesias y sinagogas, al igual que la de los cristianos y judíos, varió de lugar en lugar y de gobernante en gobernante. Algunos gobernantes musulmanes fueron muy tolerantes y otros extremadamente intolerantes. En 722, por ejemplo, el recaudador de impuestos Usama ben Zaid atacó conventos de Egipto y destruyó iglesias. Pero el califa Hisham le ordenó que dejara en paz a los cristianos. Algunos califas no sólo respetaron los derechos de los no musulmanes, sino que pagaron generosamente la reparación de iglesias destruidas por turbas violentas.

Tritton da también el ejemplo de España: «Durante la conquista de España, los musulmanes fueron mucho menos tolerantes. En una de sus expediciones, Musa destruyó todas las iglesias y destrozó todas las campanas. Cuando Mérida se rindió, los musulmanes se apoderaron de las posesiones de los que habían muerto en la emboscada y de los huidos a Galicia, y de todos los objetos valiosos de las iglesias.»³⁵

De modo similar, el califa Marwan (que reinó entre 744 y 750) saqueó y destruyó muchos monasterios de Egipto mientras huía del ejército abasí. En Tana destruyó todas las iglesias, excepto una por la que exigió tres mil dinares para dejarla en pie.

En 853 el califa Mutawakkil ordenó que se destruyeran todas las iglesias. Como señala Tritton, desde un principio las iglesias corrían continuo peligro de ser arrasadas según los caprichos del gobernante de turno. A menudo eran las propias turbas musulmanas las que hacían «justicia» por sus manos. Tritton da varios ejemplos de tumultos que acabaron con la destrucción de edificios religiosos. En 884 el convento de Kalilshu, en Bagdad, fue arrasado, se robaron los vasos de oro y plata y se vendieron todas las piezas de madera. En 924 se saquearon la iglesia y el convento de María, en Damasco, y luego se les prendió fuego, y se destruyeron otras iglesias. Otro tanto ocurrió en Ramla (Israel), Ascalón (Fenicia), Tinis y otras ciudades de Egipto durante la invasión comandada por Asad ud Din Shirkuh.

Al-Hakim ordenó que se destruyeran todas las iglesias de sus dominios. Se las despojó de todos sus objetos valiosos, y los vasos de oro y plata se vendieron en los mercados. [...] Se confiscaron las tierras de la Iglesia y se repartieron entre quienes las demandaban. Según un historiador musulmán, en Egipto, Siria y otras regiones se destruyeron más de 30.000 iglesias que habían construido los griegos. Bar Hebraeus las cifra sólo en unos miles.³⁶

El tumulto que tuvo lugar en El Cairo en 1321, en cuyo transcurso se destruyeron varias iglesias, hizo extender por todo Egipto la fiebre de destrucción, y más de cincuenta iglesias quedaron arrasadas.

Por lo general, a los musulmanes les desagradaban las demostraciones públicas de otras formas de adoración religiosa. Ornar II y Muttawak-

kil intentaron en vano acabar con las manifestaciones más habituales del cristianismo. «El tañer de las campanas, el resonar de los cuernos y la exhibición pública de cruces, iconos, estandartes y otros objetos religiosos estaban totalmente prohibidos.»

Conversiones forzosas y persecuciones

Ya hemos hablado de las conversiones forzosas de judíos. La historia islámica está llena también de referencias a conversiones de cristianos, zoroastrianos y paganos. Por ejemplo, durante el reinado de al-Ma'mun, en el siglo ix, los paganos de Harrán se vieron forzados a escoger entre el islamismo y la muerte. Tavernier, un viajero francés del siglo xvii, relata que en Anatolia «cada día un buen número de griegos deben convertirse en turcos a la fuerza».

Parece ser que los cristianos armenios sufrieron persecuciones musulmanas particularmente severas. En 704-705, el califa Walid I hizo encerrar a todos los nobles de Armenia en las iglesias de San Gregorio, en Naxcawan, y de Xram, en Araxis, y los quemó vivos. Los restantes fueron crucificados y decapitados, y sus mujeres e hijos vendidos como esclavos. Los armenios sufrieron nuevamente entre 852 y 855.

Dada la continua humillación y degradación, y la opresión social y fiscal sufrida, no es de extrañar que muchos *dhimmi* recurrieran a la conversión para escapar de esta situación intolerable. Aunque técnicamente no se los «forzó» con la amenaza de muerte o a punta de espada, igualmente hay que considerar que se trató de conversiones forzosas. Desde luego, desde el punto de vista moral no hay ninguna diferencia entre un tipo y otro de «conversión forzosas».

Cada siglo contó con su cuota de horror. En el siglo viii fueron las masacres de Sind. En el ix, la de los cristianos de España en Sevilla y alrededores.

En el x son bien conocidas las persecuciones de los no musulmanes durante el reinado del califa al-Hakim.

En el xi, los judíos de Granada y Fez corrieron la suerte a la que ya nos hemos referido; a ello se sumaron las matanzas de hinduistas y la destrucción de sus templos ordenadas por Mahmud en el mismo período.

En el XII, los almohades sembraron el terror en el norte de África.

En el XIII, los cristianos de Damasco fueron asesinados o vendidos como esclavos, y sus iglesias arrasadas por el fuego. El sultán Baibars, a quien sir Steven Runciman tilda de «cruel», sin respetar las garantías de seguridad que él mismo había dado a los defensores de la guarnición de Safed, hizo decapitar a toda la población cuando se rindieron.

Desde Toron envió tropas a destruir la población cristiana de Qara, entre Homs y Damasco, porque sospechaba que estaban en contacto con los francos. Se asesinó a todos los adultos, y a los niños se los vendió como esclavos. Cuando los cristianos de Acre enviaron una delegación con la solicitud de que los dejaran enterrar a los muertos, se negó ásperamente y replicó que, si deseaban mártires, los encontrarían en su propia tierra. Para cumplir su amenaza, recorrió toda la costa asesinando a todo cristiano que caía en sus manos.³⁷

Con respecto a Baibars y la toma de Antioquía en 1268, Runciman comenta: «Incluso los cronistas musulmanes quedaron horrorizados por la carnicería que siguió.»

Durante el siglo XIV y principios del XV fue el sanguinario Timur Lenk, también conocido como Tamerlán, quien sembró el terror. Tamerlán citaba siempre al Corán e intentaba convertir todas sus batallas en una guerra sagrada, aunque en muchas ocasiones combatía contra sus propios correligionarios musulmanes. En Georgia, al menos, logró darle a su campaña la apariencia de una *jiha*d. En 1400 devastó toda la región de Tiflis (hoy Tbilisi). En 1403 volvió a devastar la zona y destruyó setecientas poblaciones, asesinó a sus habitantes y arrasó todas las iglesias cristianas. Resumiendo el carácter peculiar de Tamerlán, Rene Grousset⁸ señala que, mientras que los mongoles del siglo XIII mataban simplemente porque ésa era la conducta instintiva que siempre habían tenido los jinetes nómadas hacia los campesinos sedentarios, Tamerlán asesinaba llevado por su piedad coránica. A la ferocidad de los crueles mongoles, Tamerlán añadía la afición por los asesinatos religiosos. Tamerlán «representa una síntesis, inexistente hasta entonces, de la barbarie mongola y el fanatismo musulmán, y simboliza la evolución de la matanza primitiva, reemplaza-

da por el asesinato cometido en nombre de una ideología abstracta, como un deber y una misión sagrada».

Por lo que se refiere a los no musulmanes, hay que recordar que destruyó la ciudad de Tana, en la desembocadura del Don. Todos los cristianos fueron hechos esclavos, y sus iglesias y tiendas destruidas.

Según el *ZaferNameh*, nuestra principal fuente de información sobre las campañas de Tamerlán, escrito a comienzos del siglo xv, Tamerlán emprendió la conquista de la India movido sólo por el propósito de hacer la guerra a los enemigos de la fe musulmana. A su juicio, los gobernantes musulmanes del norte de la India eran demasiado indulgentes con los paganos, es decir, con los hindúes. El *Zafer Nameh* relata que «el Corán destaca que la máxima dignidad que un hombre puede alcanzar es combatir contra los enemigos de la fe. Por ello el gran Tamerlán se empeñó en exterminar a los infieles, tanto para acrecentar su mérito como por amor a la gloria».

Con el pretexto de que los cien mil hindúes prisioneros en Delhi representaban un gran peligro para su ejército, Tamerlán ordenó que los ejecutaran a sangre fría. Asesinó a miles, e hizo levantar pilares de victoria para exhibir las cabezas de los ejecutados. Cuando se marchaba de la India, saqueó Miraj, hizo echar abajo los monumentos y ordenó que se despellejara vivos a los habitantes hindúes, «un acto con el que cumplía su voto de librar la guerra santa». Este extraño paladín del islamismo, como lo denomina Grousset, saqueó y masacró «llevado tanto por la ceguera y el fanatismo como por ciertos valores culturales».

Tamerlán exterminó sistemáticamente a los cristianos, algo de lo que los nestorianos y los jacobitas de la Mesopotamia nunca pudieron recuperarse. En Sivas se sepultó vivos a cuatro mil cristianos; en Tus las víctimas ascendieron a diez mil. Los historiadores estiman que en Saray se ejecutó a cien mil personas, noventa mil en Bagdad y setenta mil en Isfahán.

Zoroastrianos

Según relata el *Tarij-i Bujara*, una historia de Bujara escrita alrededor de 944, los habitantes de Bujara se vieron obligados a convertirse al islamis-

mo, pero volvieron a sus antiguas creencias no menos de cuatro veces: «Los habitantes de Bujara se convirtieron en musulmanes, pero renunciaron [al islamismo] cada vez que los árabes les volvían la espalda. Qutayba ben Muslim los convirtió tres veces en musulmanes, [pero] ellos renunciaron al islamismo y volvieron a ser no creyentes. La cuarta vez, Qutayba combatió contra ellos, saqueó la ciudad y estableció el islamismo tras una dura contienda. [...] Externamente abrazaron el islamismo pero siguieron practicando la idolatría en secreto.»³⁹

En muchos casos se recurrió al soborno para inducir a los zoroastrianos a convertirse, y más adelante muchos otros lo hicieron por necesidad económica. Buena parte de estos «convertos económicos» acabaron ejecutados por haber adoptado el islamismo para evitar pagar *hizya* y los impuestos territoriales.

En Jurasán y Bujara, los musulmanes destruyeron los templos zoroastrianos y en su lugar edificaron mezquitas. El *Taríj-i Bujara* relata que estos actos de sacrilegio fueron humillantes y suscitaron una gran resistencia a la expansión del islamismo. Un estudioso resume como sigue la situación: «Lo cierto es que la coexistencia entre musulmanes y zoroastrianos rara vez fue pacífica, la cooperación era fugaz, y el conflicto fue la principal forma de relación desde la primera conquista árabe de Transoxiana hasta finales del siglo xm.» La situación en Jurasán era muy semejante: «Los violentos conflictos militares entre las fuerzas del comandante árabe Abdallah ben Amir y los nobles iraníes locales, a lo que se sumó más tarde la destrucción de las instituciones religiosas zoroastrianas, condujeron a una larga enemistad entre los musulmanes y los zoroastrianos de Jurasán.»

Las primeras conquistas del Irán zoroastriano se vieron acompañadas por las habituales matanzas, como ocurrió en Raiy.⁴⁰ Si la ciudad se resistía a los musulmanes, se les perdonaba la vida a muy pocos hombres. En Saraj, por ejemplo, sólo se dejó con vida a cien hombres, se hizo cautivos a las mujeres y los niños, y a éstos se los educó como musulmanes. En Sus ocurrió algo semejante: se perdonó a un centenar de hombres y se asesinó a los restantes. En Manadhir se pasó a cuchillo a todos los hombres y se esclavizó a las mujeres y niños. En la conquista de Istakhr se asesinó a más de cuarenta mil iraníes. Los zoroastrianos sufrían esporádicas

persecuciones, en que se destruían sus templos y se mataba a sus sacerdotes, como sucedió en Kariyán, Kumm e Idhaj, por ejemplo. Otras veces los templos se convertían en mezquitas. En un acto deliberado de provocación, el califa Mutawakkil hizo talar un árbol que supuestamente había plantado el propio Zoroastro.

En el curso del siglo vm, la opresión fiscal de los zoroastrianos condujo a una serie de sublevaciones contra los musulmanes, como las revueltas conducidas por Bihafarid entre 746 y 748 y el levantamiento de Sinbad en 755.

También eran frecuentes las conversiones forzosas, lo cual solía desencadenar conflictos y tumultos, como sucedió en Shiraz en 979. Para escapar a las persecuciones y las conversiones forzosas, muchos zoroastrianos emigraron a la India, donde constituyeron una comunidad muy respetada que aún pervive, la de los parsis. A partir del siglo xvii las condiciones de los zoroastrianos se volvieron aún más difíciles. Según la *Enciclopedia de islamismo* (2.^a edición), en el siglo xviii su número «disminuyó drásticamente como resultado de las matanzas, las conversiones forzosas y la emigración».⁴¹ En el siglo xix vivían en condiciones de gran pobreza e inseguridad, y sufrían continuas discriminaciones. Los mercaderes zoroastrianos debían pagar impuestos extra, sus casas eran saqueadas con frecuencia, debían usar ropas distintivas, y se les prohibía construir nuevas casas o reparar las viejas.

¿La Edad de Oro?

Todos los estudiosos coinciden en que la situación de los *dhimmi* fue empeorando progresivamente, y ni siquiera los apologistas del islamismo se atreven a negarlo. Muchos investigadores sostienen que la posición de los *dhimmi* se fue haciendo más precaria a medida que el mundo islámico se debilitaba, y fijan el comienzo de esta etapa en la época de las cruzadas. Por desgracia, esta idea ha servido para reforzar el mito de la Edad de Oro, cuando supuestamente reinaba una total armonía entre las diferentes fes, en especial en la España musulmana. Es una imagen encantadora, pero, como afirma Fletcher,⁴² se trata de una imagen falsa: «El testimonio de los que vivieron los horrores de la conquista beréber, de la invasión almo-

rávide [...] debiera bastar para echar abajo la mentira. La verdad histórica, simple y comprobable, es que la España musulmana fue mucho más una tierra de tumultos que una tierra de paz.» ¿Hubo alguna vez tolerancia? «Pregúntese a los judíos de Granada que masacraron en 1066, o a los cristianos que los almorávides deportaron a Marruecos en 1126 (como ocurrió con los moros cinco siglos más tarde).» Ya me he referido a las causas generales que dieron origen a este mito de la tolerancia islámica. De modo particular, la noción de la Edad de Oro de la España mora surgió en el siglo xix por obra de judíos de la Europa Occidental «cuya emancipación era reciente e imperfecta», a fin de castigar los fallos occidentales. Inevitablemente, se tendió a idealizar el islamismo para que el contraste con la situación de los judíos en Europa fuera mayor, y «para que ello sirviera a la vez de reproche y estímulo a los cristianos, que se mostraban renuentes en concederles su emancipación». Richard Fletcher comenta al respecto:

Así pues, la nostalgia de los escritores magrebíes se vio reforzada por la romántica visión del siglo xix. A esto se añadía a veces un toque de prejuicio protestante en el caso del mundo anglosajón, como se detecta en las referencias de Lane-Poole a la Inquisición. [...] En la segunda mitad del siglo xx hizo aparición una nueva causa de ofuscación: el sentimiento de culpa de la conciencia liberal, que vio los males del colonialismo —más supuestos que demostrados— prefigurados en la conquista cristiana de al-Andalus y la persecución de los moros (pero, curiosamente, no en la conquista y colonización mora). Mézclese todo con cuidado y distribuyase libremente entre los crédulos académicos y los medios de comunicación del mundo occidental, y luego viértase generosamente sobre la verdad. [...] *Pero la España mora no fue una sociedad cultivada y tolerante ni siquiera en su época de mayor ilustración.*^^ [Las cursivas son mías.]

Los siglos xviii, xix y xx

En general, la posición de los no musulmanes durante los siglos xviii, xix y xx fue muy precaria, como lógica consecuencia de siglos de desprecio, humillación y persecuciones. Como comenta Lewis refiriéndose a los judíos:

Desde finales del siglo xviii y a lo largo del siglo siguiente, las expulsiones, estallidos de violencia e incluso masacres se hicieron cada vez más frecuentes. Entre 1770 y 1786 se expulsó a los judíos de Yeddah, que en su mayoría huyeron a Yemen. En 1790 se masacró a los judíos de Tetuán, en Marruecos; en 1828, a los de Bagdad. En 1834 se desató una ola de violencia y pillaje en Safed. En 1839 hubo una matanza de judíos en Meshed (Irán), seguida por la conversión forzosa de los supervivientes, y otro tanto ocurrió en Barfurush (hoy Babul) en 1867. En 1840 los judíos fueron objeto en Damasco del primero de una larga serie de libelos de sangre o asesinatos rituales, que se extendieron luego a otras ciudades. A ello siguieron estallidos en Marruecos, Argelia, Túnez, Libia y los países árabes de Medio Oriente.⁴⁵

Ya en el siglo xx podemos mencionar la virulenta literatura antisemita surgida en el mundo islámico a partir de mediados de siglo. Buena parte de esta literatura rebosante de odio son traducciones de obras europeas como *Mi lucha*, de Hitler, y *Los protocolos de los sabios de Sión*. Pero, como señala Wistrich, «aun cuando recurran a imágenes y conceptos antisemitas occidentales, [los escritores musulmanes] se las ingenian para relacionar estas nociones importadas con ideas de su propia tradición cultural, de modo que parecen formar parte de ésta».⁴⁶

Masacre de los armenios

Los cristianos armenios han sufrido persecuciones de los musulmanes durante siglos. Aquí quiero referirme a las matanzas de 1894, 1895 y 1896. En medio de las hostilidades desatadas entre Rusia y Turquía, los armenios buscaron la protección de Rusia. Pero ello no impidió la masacre de más de doscientos cincuenta mil armenios en Sasun, Trapezunt, Edesa, Birijik, Kharput, Niksar y Van. Se quemaron poblaciones y se saquearon cientos de iglesias. Las matanzas siguieron en 1904 y en 1909, cuando treinta mil armenios perdieron la vida en Adana. Según un artículo aparecido en la *Revue Encyclopédique* de 1896, las masacres ocurridas entre 1894 y 1896 se planearon y ejecutaron deliberadamente a fin de exterminar metódicamente a los armenios.

Incapaces de aceptar la idea de que en suelo turco hubiera gente de otra nacionalidad, los turcos comenzaron una campaña de exterminio de los armenios que concluyó con la horrenda matanza de 1915, considerada por muchos el primer genocidio del siglo xx. Estos hechos han generado una gran polémica, y hay historiadores como Bernard Lewis que niegan que se tratara de un «genocidio» o que haya estado «planeado». Lo cierto es que Lewis tuvo incluso que afrontar un juicio en Francia a causa de su posición. Otros historiadores y gran número de armenios sostienen que se asesinó a sangre fría a más de un millón de armenios: fusilados, ahogados (incluso los niños) o arrojados a precipicios. A los supervivientes se los deportó o se los redujo a la esclavitud. No cabe duda alguna de que fue un genocidio, un genocidio que parece haber impresionado en gran manera a Hitler y en el que probablemente se inspiró para llevar a cabo su genocidio de judíos.

El genocidio de los armenios no fue más que la culminación natural de una política hacia los no musulmanes sancionada por Dios. Se trató nada menos que de una *jihad* perpetrada por musulmanes, los únicos que resultaron beneficiados por el botín: las posesiones y casas de las víctimas, las tierras, y las mujeres y niños esclavizados. No fue un hecho aislado, sino una política deliberada para eliminar todo nacionalismo entre los *dhimmi* y mantener bajo jurisdicción islámica el territorio conquistado. Como señala Bat Ye'or: «La lógica interna de *al-jihadno* puede tolerar la emancipación religiosa. La guerra permanente, la perversidad del Dar al-Harb y la inferioridad de los *harbi* [no musulmanes] conquistados constituyen los tres principios interdependientes e inseparables que fundamentan la expansión y la dominación política de la *umma* [la comunidad musulmana].»⁴⁷

Tres conclusiones

Estamos ahora en condiciones de apreciar las conclusiones de tres estudiosos: Tritton, Bosworth y Bat Ye'or.

En su obra *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects* [Los califas y sus subditos no musulmanes], A. S. Tritton concluye:⁴⁸

[El califa] Mutasim compró el monasterio de Samarra porque se alzaba justo donde él quería edificar su palacio. Otros califas destruyeron iglesias para obtener materiales para sus edificaciones, y la turba siempre estaba dispuesta a saquear iglesias y monasterios. Aunque los *dhimmi* pudieran gozar de prosperidad, padecían continuamente porque se hallaban expuestos a los caprichos del gobernante y las pasiones del populacho. El episodio de al-Hakim [un fanático religioso absoluto] debe considerarse como una rareza de un hombre demente, no como algo típico del islamismo. Pero más tarde la posición de los *dhimmi* cambió para peor. El peligro de que sufrieran la violencia de la turba se hizo mucho mayor, y el fanatismo popular se vio acompañado por una creciente severidad entre los musulmanes instruidos. El mundo estaba dividido en dos clases, los musulmanes y el resto, y sólo el islamismo contaba. Hubo notorias excepciones, pero la afirmación general es cierta. Si un musulmán brindaba cualquier clase de ayuda a la religión de un *dhimmi*, se lo conminaba tres veces a arrepentirse; si al cabo rehusaba retractarse, se le daba muerte. Lo cierto es que el sentimiento general era que las sobras de los musulmanes eran suficientes para los *dhimmi*.

Cinco décadas más tarde, C. E. Bosworth⁴⁹ resumió como sigue la condición de los *dhimmi*:

Pese a que estaban protegidos por el contrato de la *dhimma*, los *dhimmi* nunca fueron más que ciudadanos de segunda clase en el sistema social islámico, en gran medida tolerados sólo porque poseían habilidades especiales —como médicos, secretarios, expertos en finanzas, etc.— o porque cumplían funciones que, aun siendo necesarias, resultaban repugnantes a los musulmanes (como cambiar dinero, curtir pieles, confeccionar vino, castrar esclavos, etc.). Un musulmán podía casarse con una mujer *dhimmi* pero no a la inversa, pues esto habría puesto a una mujer creyente en poder de un no creyente; por la misma razón, un musulmán podía tener un esclavo *dhimmi* pero no a la inversa. El testimonio de un *dhimmi* no era admisible en una causa legal en que la otra parte fuera un musulmán, ya que se consideraba que su condición de infiel, su obstinación en no reconocer la verdadera luz del islamismo, era prueba de su carencia de moralidad, lo que lo incapacitaba como testigo legal. En palabras del jurista Sarakhsi (muerto en 1090), de la

escuela Hanafi, «la palabra de un musulmán deshonesto es más valiosa que la de un *dhimmi* honesto». Por otra parte, el testimonio de un musulmán contra un *dhimmi* era perfectamente válido. Asimismo, casi todas las escuelas de la ley islámica (con excepción de la de Hanafi) sostenían que la *diyya* o precio de la sangre que debía pagarse por el asesinato de un *dhimmi* era sólo de dos tercios o la mitad de lo que correspondía por un musulmán libre.

Así pues, vistos los impedimentos legales y económicos que se imponían a los *dhimmi*, así como la implacable presión social y cultural musulmana que padecían, cuando no una abierta persecución, resulta sorprendente que las comunidades *dhimmi* lograran sobrevivir en el islamismo medieval.

La tercera estudiosa es Bat Ye'or, quien concluye:⁵⁰

Los ejemplos que hemos dado muestran claramente el carácter general de un sistema de opresión, sancionado por el desprecio y justificado por el principio de desigualdad entre los musulmanes y los *dhimmi*. [...] Como depositarios del desdén y el odio nacidos de la discriminación, se los diezmó progresivamente a lo largo de períodos de masacres, conversiones forzosas y destierros. A veces era la misma prosperidad que alcanzaban con su trabajo o sus conocimientos lo que despertaba la envidia; oprimidos y despojados de sus dioses, los *dhimmi* optaron a menudo por emigrar.

Las mujeres y el islamismo

En su obra *TerminalEssay* [Ensayo final], en la que defiende el islamismo contra las críticas occidentales, Richard Burton¹ sostiene que «la posición legal de las mujeres en el islamismo es extraordinariamente elevada» y que la «esposa musulmana tiene claras ventajas sobre la cristiana». Y, lo que es más, afirma que el islamismo tiene una visión positiva del sexo: «Los musulmanes estudian el misterioso arte de satisfacer físicamente a una mujer.» Basa su afirmación en la prolifera literatura pornográfica existente, con títulos como *Libro de la copulación carnal e Iniciación a los métodos de coito y sus instrumentos*. Burton debería haberse dado cuenta de que éstas son obras escritas por hombres y, a su vez, destinadas a un público masculino. Pero parece ser que este pequeño detalle se le pasó por alto. Uno de los libros citados por Burton, *Libro de presentación del arte del coito*, comienza diciendo: «*Alhamdolillah Laúd di* señor que adornó con pechos el torso virgen y convirtió los muslos de las mujeres en asideros para los hombres.» En otras palabras, Dios creó a las mujeres para el placer de los hombres (o, dicho en lenguaje moderno, como objetos sexuales).

De hecho, una obra mucho más conocida, *El jardín perfumado*, del jeque Nefzawi,² un tratado del siglo xvi que el mismo Burton se encargó de traducir del francés, revela la actitud del islamismo hacia las mujeres y su sexualidad. No se niega la sexualidad femenina, pero se la ve como una fuente de peligro. «¿Sabíais que la religión de las mujeres se encuentra en su vagina? —pregunta el jeque—. Son insaciables en cuanto a su vagina respecta y, mientras satisfagan su lujuria, no les importa si se trata de un bufón, un negro, un sirviente o incluso un hombre despreciable. Es Satán quien hace manar flujo de su vagina.» Luego el jeque cita con aprobación a Abu Nuwas:

*Las mujeres son demonios y como tales nacieron;
 bien es sabido que en ellas no se puede confiar.
 Si aman a un hombre es sólo por capricho
 y aquel con quien más crueles se muestran es quien más las ama.
 Traicioneras y falsas como son, os aseguro
 que el hombre que las ama sinceramente es un hombre perdido.
 Quien no me crea podrá probar mis palabras
 dejándose atrapar durante años por el amor de una mujer.
 Si, llevado por su generosidad, le ha dado todo de sí
 y todo le ha ofrecido por años y años,
 ella luego dirá: «¡Lo juro por Dios! ¡Mis ojos
 nunca vieron nada que él me diera!»
 Después de haberse empobrecido por ella,
 día a día exigirá para siempre: «Dame.»
 «Dame, hombre, levántate y compra y tráeme.»
 Si no pueden sacar provecho de ti se volverán en tu contra,
 contarán mentiras sobre ti y te calumniarán.
 No tienen empacho en recurrir a un esclavo en ausencia de su dueño,
 si alguna vez se despierta su pasión, y juegan sucio.
 Os aseguro que, cuando su vulva está en celo,
 sólo piensan en conseguir algún miembro en erección.
 ¡Dios nos ampare de las artimañas de las mujeres!
 Y particularmente de las viejas. Que así sea.*

He aquí un completo inventario de los defectos de una mujer a los ojos de los hombres musulmanes: engaño, malicia, ingratitud, avaricia, insaciable lujuria; en resumen, una puerta al infierno. Tras hacer en su *Terminal Essay* esta apología de la posición de las mujeres en la cultura islámica, un año más tarde, en su introducción a la traducción de *El jardín perfumado*, Burton reconoce en cambio el desprecio que los musulmanes muestran hacia la mujer.

También Bullough, Bousquet y Bouhdiba consideran que el islamismo tiene una visión positiva del sexo, a diferencia del cristianismo, que, tal como afirmó Nietzsche, «hizo de la sexualidad algo impuro». Pero, en la conclusión de su estudio, Bullough se vio obligado a matizar sus

comentarios admitiendo que el islamismo «al mismo tiempo relega a las mujeres a la posición de seres inferiores». Pese a todo, continúa calificando de «exagerada» la afirmación de Lane-Poole de que «la peor mácula del islamismo es la degradación de las mujeres».

Bousquet compara igualmente el islamismo con el cristianismo: «El islamismo es clara y abiertamente favorable a los placeres de la carne por sí mismos. El cristianismo es, sin duda, hostil a ellos.» Aunque a su vez tiene que reconocer «la posición inmensamente inferior que la ley islámica le impone a la mujer, en particular en el terreno sexual».³

Tan sólo Bouhdiba, mientras se regocija de la superioridad del islamismo en los asuntos sexuales, parece incapaz de encontrar prueba alguna de misoginia, al menos en el Corán, y se deja llevar alegremente por sus fantasías sexuales islámicas del «orgasmo eterno» y la «erección perpetua».

Pensar que el islamismo tiene una visión positiva del sexo es insultar a todas las mujeres musulmanas, porque el sexo se considera desde el punto de vista del hombre; la sexualidad de la mujer, como veremos, o bien se niega o bien —como en *El jardín perfumado*— se considera algo perjudicial, algo que hay que temer o reprimir, una obra del demonio. Pero, de todos modos, tal como Slimane Zeghidour señala, la sexualidad ocupa un lugar tan fundamental en la doctrina islámica como en la teoría psicoanalítica. Espero ser capaz de mostrar que, en su obsesión por la limpieza, el islamismo revela una repugnancia patológica hacia el acto sexual y hacia las partes pudendas, así como su habitual desdén por las mujeres.

De acuerdo con el *Diccionario de islamismo*,⁴ «pese a ser muy insatisfactoria la condición de las mujeres en la ley musulmana, se ha de reconocer que Mahoma llevó a cabo una enorme y notable mejora de la condición de la población femenina de Arabia», idea compartida por Bousquet. Las reformas efectuadas a favor de las mujeres hacen que, en ese contexto histórico particular, Mahoma parezca un «paladín del feminismo». Dos reformas citadas a menudo son la prohibición de enterrar vivas a las niñas no deseadas, y la instauración de los derechos de herencia de las mujeres («mientras que en Inglaterra los derechos de propiedad de una mujer casada no se reglamentaron hasta 1882, después de muchos siglos de inaceptables abusos», apostilló Burton).

Pero, tal como Ahmed al-Alí comenta en *Organisations Sociales chez les Bédouins* [Organización social de los beduinos], la práctica de enterrar niñas indeseadas tuvo, al parecer, un origen religioso y era extremadamente rara. Lo que ocurre es que los escritores musulmanes han exagerado su frecuencia para realzar la supuesta superioridad del islamismo. En cuanto a la herencia, a una mujer le corresponde la mitad de lo que le corresponde a un hombre y —como veremos más adelante, mal que le pese a Burton— de ningún modo tiene completo poder para disponer de su propiedad. Tanto en éste como en muchos otros temas, Mahoma no se apartó demasiado de la concepción de su época; las ideas que tenía sobre las mujeres eran como las de sus coetáneos: las mujeres eran juguetes encantadores y veleidosos, responsables de llevar al hombre por mal camino.

De acuerdo con Schacht, la situación de las mujeres empeoró en muchos aspectos cuando se implantó el régimen islámico: «El Corán había alentado la poligamia en una situación particular, y esto, que empezó como una excepción, se convirtió en uno de los rasgos esenciales de la ley islámica sobre el matrimonio. Ello condujo al deterioro definitivo de la posición de las mujeres casadas en la sociedad, comparada con la condición que habían tenido en la Arabia preislámica, a lo cual se sumó el hecho de que muchas relaciones sexuales perfectamente respetables en aquella fueron declaradas ilegales por el islamismo.»⁵

Las mujeres beduinas trabajaban codo con codo con sus maridos, por lo que disfrutaban de una considerable libertad personal e independencia. No llevaban una vida sedentaria ni permanecían enclaustradas ni portaban velo, sino que estaban en actividad y sus contribuciones a la comunidad eran muy apreciadas y respetadas. Difícilmente podía, pues, practicarse la segregación. Por otra parte, si el marido las maltrataba, muchas simplemente huían a una tribu vecina. A pesar del islamismo —y no, por cierto, gracias a él— aún en el siglo xix «entre los beduinos, una dama de buena familia lideraba los ejércitos, la cual, montada en un camello a la vanguardia de los soldados, avergonzaba a los tímidos y estimulaba a los valientes con recitados satíricos o encomiásticos».⁶

Según la versión de al-Tabari, historiador árabe del siglo x, Hind bint Otba, esposa del cabeza de familia de una de las familias aristocráticas de

la Meca, Abu Sufyan, es la vivida imagen de la independencia de las mujeres aristócratas antes del islamismo. Las mujeres participaron en las negociaciones con el nuevo jefe militar de la ciudad —es decir, el mismísimo Mahoma—, le juraron lealtad tanto como los hombres, y, en ocasiones, fueron francamente hostiles a la nueva religión. Cuando Mahoma llegó a la Meca en 630 d. J.C. con diez mil hombres, un Abu Sufyan bastante intimidado condujo fuera de la ciudad una delegación para someterse formalmente y jurar lealtad. Las mujeres, lideradas por Hind, hicieron lo propio pero de muy mala gana. Hind reprochó a Mahoma por imponer a las mujeres obligaciones que no había impuesto a los hombres. Cuando el profeta les prohibió matar a sus hijos, Hind replicó que resultaba una prohibición curiosa viniendo de un jefe militar que había derramado tanta sangre en la batalla de Badr, en que se mató a setenta hombres y, más tarde, se ejecutó a muchos prisioneros por orden de Mahoma.

Cuando los modernos intelectuales reformistas musulmanes —tanto hombres como mujeres— han tenido que afrontar la evidente desventaja de la posición de las mujeres (una situación que ha permanecido inalterada durante siglos), han tendido a inventar una edad de oro mitológica en el nacimiento del islamismo, cuando supuestamente las mujeres disfrutaban de una igualdad de derechos. Por ejemplo, incluso Nawal el Saadawi,⁷ la feminista egipcia que más positivamente ha hablado sobre el derecho de las mujeres musulmanas a manifestar su sexualidad, hace referencia a la «regresión de la mujer árabe en la filosofía y cultura islámicas en contraste con la situación imperante en los tiempos de Mahoma o en el espíritu [o esencia] del islamismo». De modo similar, el argelino Rachid Mimouni⁸ dice: «Es evidente que no es la religión de Alá [la que tiene la culpa] sino su interpretación. [...] El fundamentalismo es una impostura. Desacredita el mensaje de Mahoma.» La idea predominante es que no es al islamismo al que hay que culpar por la degradación de las mujeres. Pero lo cierto es que hablar de la «esencia del islamismo» significa perpetuar la maligna influencia de la autoridad religiosa y perpetuar un mito. Estos mismos pensadores musulmanes, al enfrentarse con las pruebas textuales de la misoginia inherente al islamismo, se muestran confundidos y angustiados. Dado que se niegan a ver la realidad tal como es, se ven obligados a interpretar estos textos sagrados, a disculparlos, a

minimizar la hostilidad que manifiestan hacia las mujeres: en pocas palabras, a exculpar al islamismo. Otros intentan argumentar que, si estas tradiciones perduraron, fue por obra de musulmanes de dudosa condición que actuaron llevados por motivos dignos de sospecha.

Sin embargo, luchar con los ortodoxos, los fanáticos y los *mullah* en la interpretación de estos textos es combatir con sus propias armas. Por cada texto que uno esgrima, ellos aducirán una docena de otros que lo contradirán. Los reformistas no pueden ganar en su terreno: por muchos malabarismos mentales que realicen, les resulta imposible sustraerse al hecho de que el islamismo es intensamente antifeminista. En palabras de Ascha: «El islamismo es la causa fundamental de la represión de las mujeres musulmanas y el mayor obstáculo para la mejora de su condición.»⁹ El islamismo ha considerado siempre a las mujeres criaturas inferiores en todos los aspectos, tanto físicamente como intelectual y moralmente. Esta visión negativa está sancionada por Dios en el Corán, corroborada por las *hadith* y perpetuada por los comentarios de los teólogos, custodios del dogma musulmán y de la ignorancia.

Sería mucho más conveniente que estos intelectuales abandonaran los argumentos religiosos, rechazaran esos textos sagrados y recurrieran sólo a la razón. En lugar de combatir en su terreno, deberían tener en cuenta los derechos humanos. La Declaración Universal de los Derechos Humanos (adoptada en París el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas y ratificada por muchos países musulmanes) en ningún momento recurre a argumentos religiosos. Los derechos que sostiene se basan en los derechos naturales que posee todo ser humano adulto con capacidad de elección. La razón humana es el arbitro supremo de los derechos humanos, en los que, desde luego, se incluyen los de la mujer.

Por desgracia, en la práctica, en los países musulmanes es imposible mantenerse al margen de la estrecha y fanática visión que los teólogos tienen del mundo. No se puede hacer caso omiso de los *ulama*, es decir, de los doctores de la ley musulmana, que con sus *fatwa* o decisiones en cuestiones de orden público o privado regulan la vida de la comunidad musulmana. Todavía gozan de un considerable poder para aprobar o prohibir ciertas acciones. ¿A qué se debe la persistente influencia de los *mullah*?

Para todos los musulmanes, y no sólo para los «fundamentalistas», el Corán es la palabra del propio Dios. Es válido en todo tiempo y lugar; sus ideas son absolutamente ciertas y están más allá de toda crítica. Cuestionarlo es dudar de la mismísima palabra de Dios y, por consiguiente, convertirse en blasfemo. El deber de un musulmán es creer en él y obedecer las órdenes divinas.

Muchos otros factores contribuyen a la continua influencia de los *ulama*. Una religión que exige total obediencia sin objeciones difícilmente formará personas capaces de tener un pensamiento crítico, libre e independiente. Tal situación favorece el desarrollo de un poderoso «clero» y constituye la causa de muchos siglos de estancamiento intelectual, cultural y económico. El analfabetismo sigue siendo elevado en los países musulmanes. Dado que nunca existió separación alguna entre Estado y religión, cualquier crítica a uno de ellos se consideraba siempre una crítica al otro. Por desgracia, al conquistar muchos países musulmanes su independencia después de la segunda guerra mundial, inevitablemente se relacionó el islamismo con el nacionalismo, lo cual significó que toda crítica al islamismo se considerara una traición al recién independizado país: un acto antipatriótico, un apoyo al colonialismo y el imperialismo. Ningún país musulmán ha desarrollado una democracia estable, y los musulmanes pueden padecer toda clase de represiones. En estas condiciones resulta imposible cualquier crítica saludable a la sociedad, ya que el pensamiento crítico y la libertad van ligados.

Dichos factores son la causa de que el islamismo en general y la posición de la mujer en particular no sean objeto de crítica ni de un profundo análisis científico y objetivo. El islamismo se opone a todas las innovaciones, y considera que cualquier problema es de índole religiosa, más que social o económica.

Adán y Eva¹⁰

El islamismo tomó la leyenda de Adán y Eva del Antiguo Testamento y la adaptó a su manera. La creación de la humanidad a partir de una sola persona se menciona en los siguientes suras:

4.1: «¡Hombres! Atended a vuestros deberes con el Señor, qué os ha creado de una sola alma, de la que ha creado a su pareja, y de los que ha diseminado un gran número de hombres y de mujeres.»

39.6: «Os ha creado de un solo ser, y luego hizo de éste a su pareja.» 7.189: «Él es quien os ha creado de una sola alma, y de ésta hizo a su pareja para que en ella halle reposo.»

A partir de estas escasas fuentes, los teólogos musulmanes han concluido que el hombre es la creación original y que las mujeres se crearon posteriormente para el placer y reposo del hombre. Para reforzar la supuesta inferioridad de la mujer, se añadieron detalles a la leyenda, y por último se le dio a ésta un carácter sagrado a fin de que toda crítica que recibiera equivaliera a criticar las mismísimas palabras de Dios, que son inmutables e incuestionables. He aquí cómo describe Mahoma a las mujeres en general: «Sé amable con las mujeres porque provienen de una costilla. Y, si intentas enderezar la parte curva de la costilla, ésta se romperá; si no haces nada, continuará curva.»

También hay referencias a la historia de Adán y Eva en los siguientes suras:

2.35-36: «Y dijimos: "Adán, habita con tu esposa en el Jardín y comed de él todo cuanto queráis. Pero no os acerquéis a este árbol porque os convertiréis en pecadores." Pero Satán los hizo desviar de su conducta, y los sacó del estado [feliz] en que estaban. Y dijimos: "¡Descended! Seréis enemigos uno de otro. Por algún tiempo la tierra será vuestra morada y os proveerá".»

7.19-20: «Y [al hombre]: "Adán, habita con tu esposa en el Jardín y comed lo que queráis. Pero no os acerquéis a este árbol porque os convertiréis en pecadores." Pero Satán les susurró que él podía mostrarles lo que se escondía bajo su desnudez, y dijo: "Vuestro Señor os ha prohibido acercaros a este árbol porque teme que os convirtáis en ángeles u os hagáis inmortales".»

20.120-121: «Pero el diablo le susurró: "Adán, ¿debo indicarte el árbol de la inmortalidad y del poder imperecedero?" Los dos comieron entonces de él, y así se les reveló su desnudez y comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín. Y Adán desobedeció a su Señor y se desvió del buen camino.»

Dios castiga a Adán y a Eva por desobedecer sus órdenes. Pero, a diferencia del Antiguo Testamento, en estos versos no hay indicio alguno de que fuera Eva quien condujera a Adán por el mal camino. Y, sin embargo, los exégetas y juristas musulmanes crearon el mito de Eva como tentadora, el cual pasó a ser desde entonces una parte esencial de la tradición musulmana. Se cuenta que el mismo Mahoma dijo: «Si no hubiera sido por Eva, ninguna mujer habría sido infiel a su marido.»

La tradición islámica también les atribuye a las mujeres malicia y engaño, y para ello se basa en el siguiente texto del Corán:

Sura 12.22-34: [José se encontraba en la casa del hombre que lo había comprado.] «La señora de la casa en que estaba José lo solicitó. Cerró bien las puertas y dijo: "¡Ven, tómate!" Dijo él: "¡Dios me libre! Mi señor me ha procurado una buena acogida. Sin duda los pecadores no prosperarán." Porque ella lo deseaba; y él la habría tomado, pero vio en ello una prueba de su Señor. Y así fue, para que pudiéramos apartar de él el mal y la abominación, ya que él era uno de Nuestros siervos escogidos. Se precipitaron los dos hacia la puerta, y ella le desgarró por detrás la camisa. Y junto a la puerta encontraron a su marido. Dijo ella: "¿Cuál es la retribución de quien ha querido mal a tu familia, sino la cárcel o un castigo doloroso?" Dijo él: "Es ella quien me ha solicitado." Y un miembro de la familia de ella atestiguó entonces: "Si su camisa se ha desgarrado por delante, ella ha dicho la verdad y él ha mentado; pero, si se ha desgarrado por detrás, ella ha mentado, y él ha dicho la verdad." Y, cuando vio que la camisa estaba desgarrada por detrás, dijo: "Ésta es una astucia propia de vosotras, las mujeres. Sin duda vuestra astucia es enorme. José, no pienses más en esto. Y tú, mujer, pide perdón por tu delito. Sin duda eres una pecadora." Unas mujeres decían en la ciudad: "La mujer del gobernador ha solicitado a su sirviente. Se ha vuelto loca de amor por él. Por lo que se ve, está completamente extraviada." Cuando ella supo de sus murmuraciones, envió a buscarlas y les preparó un banquete, y a cada una le entregó un cuchillo. Y dijo [a José]: "Ven a servir las." Cuando las mujeres lo vieron, lo encontraron tan bien parecido que se hicieron cortes en las manos y exclamaron: "¡Dios bendito! ¡Éste no es un mortal, sino un ángel maravilloso!" Dijo ella: "Es él por quien me habéis censurado. Sí, yo lo solicité, pero él se abstuvo. Ahora bien, si no hace lo que le ordeno, irá a prisión y será humillado." Dijo él: "Mi

Señor, la cárcel me es más grata que acceder a lo que ellas me piden. Pero, si no apartas de mí su astucia, cederé a ellas y seré de los ignorantes." Y su Señor lo escuchó y apartó de él su astucia. Ciertamente, Él es quien todo lo oye y todo lo sabe.»

Los modernos comentaristas musulmanes esgrimen estos versos para mostrar que la astucia, el engaño y la traición son intrínsecos a la naturaleza femenina. No es sólo que las mujeres no estén dispuestas a cambiar sino que, por naturaleza, son incapaces de hacerlo: no tienen elección.¹¹

El Corán aprovecha asimismo para desacreditar aún más al sexo femenino cuando ataca a las deidades femeninas de los politeístas:

Sura 4.117: «En lugar de invocarlo a Él, invocan a mujeres. A quien rezan es a Satán, un rebelde.»

Sura 43.15-19: «Han equiparado a algunos de sus siervos con Él. Sí, el hombre es en verdad ingrato. ¿Acaso iba Él a tomar hijas de entre todas sus criaturas, y a vosotros concederos hijos? Y si a alguno de ellos le anuncian a quien equiparan con el Benéfico [es decir, le anuncian el nacimiento de una niña], su semblante se oscurece y se llena de ira. [¿Cómo es que equiparan con Alá] a quien es criado para exhibirse y que en las disputas nunca es capaz de hacerse entender? Y a los ángeles, que son esclavos del Benéfico, los consideran mujeres. ¿Es que han sido testigos de su creación? Se hará constar su testimonio y tendrán que responder por él.»

Sura 52.39: «¿O tendrá Él hijas mientras que vosotros tenéis hijos?»

Sura 37.149-150: «Pregúntales, [Mahoma,] si tu Señor tiene hijas mientras que ellos tienen hijos. ¿O creamos a ángeles mujeres en su presencia?»

Sura 53.21-22: «¿Son vuestros los varones y de Él las mujeres? ¡En verdad que sería un reparto injusto!»

Sura 53.27: «En verdad son los que no creen en la otra vida quienes dan a los ángeles nombres de mujeres.»

Si esto no basta para convencer a Bouhdiba de la tendencia misógina del Corán, he aquí más versos que la manifiestan:

Sura 2.178: «¡Creyentes! Se os ha prescrito la ley del tali3n en casos de homicidio: el hombre libre por el hombre libre, el esclavo por el esclavo, la hembra por la hembra.»

Sura 2.228: «Las repudiadas deber3n mantenerse apartadas y esperar tres menstruaciones. No les es l3cito ocultar lo que Al3 ha creado en su seno si es que creen en Al3 y en el 3ltimo D3a. Y en este caso sus esposos tienen pleno derecho a tomarlas de nuevo si desean la reconciliaci3n. En cuanto al trato, las mujeres tienen derechos similares a los de aquellos [hombres] que est3n sobre ellas, pero los hombres est3n un grado por encima de ellas. Al3 es poderoso, sabio.»

Sura 2.282: «Y si el deudor fuera necio, d3bil o incapaz de dictar, que sea su procurador quien dicte con equidad. Llamad, para que sirvan de testigos, a dos de vuestros hombres. Y, si no dispon3is de dos hombres, elegid a un hombre y a dos mujeres de entre quienes os plazcan como testigos, de tal modo que, si una yerra [por falta de memoria], la otra lo recuerde.» . :- Sura 4.3: «Y, si tem3is no ser equitativos con los hu3rfanos, casaos con las mujeres que os parezcan convenientes: dos, tres o cuatro. Pero, si tem3is no obrar con justicia [con tantas], entonces con una sola o con vuestras esclavas. De este modo es m3s probable que no comet3is injusticias.»

Sura 4.11: «Al3 os ordena lo siguiente en lo que corresponde [al legado] a vuestros hijos: que la porci3n del var3n equivalga a la de dos hembras.»

Sura 4.34: «Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Al3 ha dado a unos m3s que a otras y de los bienes que gastan [para mantenerlas]. Las mujeres virtuosas son obedientes y guardan en secreto lo que Al3 ha guardado. Si tem3is que se-rebelen, amonestadlas, dejadlas solas en el lecho y pegadles. Si entonces os obedecen, no os met3is m3s con ellas. Al3 es excelso, grande.» . ■ -

Sura 4.43: «¡Creyentes! No os acerqu3is a la oraci3n si est3is ebrios; esperad a estar en condiciones de saber lo que dec3is. A no ser que os encontr3is de viaje, si est3is sucios no vay3is a orar hasta que os hay3is lavado. Y si est3is enfermos o de viaje, o acab3is de hacer vuestras necesidades, o hab3is tocado a una mujer, y no encontr3is agua, buscad arena limpia y pas3osla por el rostro y las manos. Al3 es comprensivo, indulgente.» ■ ■

Sura 5.6: «Y si est3is enfermos o de viaje, o ven3is de hacer vuestras necesidades, o hab3is tocado a una mujer, y no encontr3is agua, recurrid a arena limpia y pas3osla por el rostro y las manos.»

Sura 33.32-33: «¡Mujeres del profeta! Vosotras no sois como otras mujeres cualesquiera. Si cumplís con vuestro deber hacia Alá, no seáis tan seductoras en vuestras palabras que el enfermo de corazón llegue a desearos. Hablad normalmente. Y quedaos en vuestras casas. No os vistáis de modo llamativo como se hacía en tiempos de ignorancia. Rezad regularmente, dad al pobre lo que es debido, y obedeced a Alá y a su enviado.»

Sura 33.53: «Cuando les pidáis algo [a las mujeres del profeta] hacedlo desde detrás de una cortina. Es más puro para vuestro corazón y para el de ellas.»

Sura 33.59: «¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto cuando salen de su casa. Es lo mejor para que se las reconozca y no se las moleste.»

De la misma manera, gran cantidad de *hadith* en que se basan las leyes islámicas muestran el papel reservado a la mujer: permanecer en su casa, estar siempre a entera disposición del hombre, obedecerlo (lo cual constituye un deber religioso) y garantizarle una vida tranquila. He aquí algunos ejemplos de estas tradiciones:

Si me hubieran concedido autoridad para ordenarle a alguien postrarse ante otro que no fuera Dios, seguramente les habría ordenado a las mujeres que se postraran ante sus maridos. [...] Una mujer no puede cumplir con sus obligaciones hacia Dios si antes no ha cumplido con las obligaciones que tiene hacia su marido.

La mujer que ha complacido a su marido irá al paraíso.

Una esposa nunca debe negarse a tener relaciones con su marido, ni aun estando sobre el lomo de un camello.

Se me apareció el fuego del infierno en un sueño, y advertí que casi todos los que allí estaban eran mujeres que habían sido ingratas. «¿Fue acaso con Dios con quien fueron ingratas?» No habían mostrado gratitud alguna hacia sus maridos por todo lo que habían recibido de ellos. Es más: durante toda la vida puedes haber derrochado generosidad con una mujer, y aun así algún día encontrará algo insignificante por lo que reprocharte y dirá: «Nunca has hecho nada por mí.»

Si hay algo que constituye un mal augurio es una casa, una mujer o un caballo.

Nadie conocerá el éxito si confía sus asuntos a una mujer.

La civilización y la cultura islámicas son profundamente antifeministas, tal como revelan los siguientes dichos atribuidos con el correr de los años a califas, ministros, filósofos y teólogos.

Ornar (581-644), segundo califa, dijo: «¡Impide que las mujeres aprendan a escribir! No consientas sus caprichos.»

En otra ocasión aconsejó: «Adopta posiciones opuestas a las de las mujeres. Hay un gran mérito en tal oposición.» Y otra vez declaró: «Impon la desnudez a las mujeres porque la ropa es una razón para salir de su casa, asistir a las bodas y dejarse ver en público en ceremonias y fiestas. Si una mujer sale con frecuencia hay gran riesgo de que conozca a otro hombre y lo encuentre atractivo, aun cuando no sea tan agraciado como su marido; porque una mujer se siente atraída por cualquier cosa que no posea.»

Son famosos asimismo los dichos antifeministas de Alí (600-661), primo del profeta y cuarto califa.¹²

Una mujer es enteramente malvada, ¡y lo peor es que es un mal necesario!

Nunca pidas consejo a una mujer, porque éste no tiene valor alguno. ¡Escóndelas para que no puedan ver a otros hombres! [...] ¡No permanezcas mucho tiempo en su compañía, porque serán tu perdición!

Hombres, no obedezcáis jamás a vuestras mujeres. Nunca dejéis que os aconsejen en ningún asunto de la vida cotidiana. Si aceptáis sus consejos, despilfarrarán vuestros bienes y desobedecerán todas vuestras órdenes y deseos. Cuando las dejáis solas, olvidan la religión y sólo piensan en ellas mismas; y, en cuanto concierne a sus deseos carnales, no tienen piedad ni virtud. Es fácil obtener placer de ellas, pero también proporcionan muchos dolores de cabeza. Incluso la más virtuosa entre las mujeres es ligera de cascos. ¡Y las más viciosas son putas! La edad madura no las libra de sus vicios. Tienen tres cualidades dignas de un no creyente: se quejan de que se las oprime cuando, en realidad, son ellas las que oprimen; juran solemnemente y al mismo tiempo mienten; hacen ostentación de rechazar las insinuaciones de los hombres cuando, de hecho, los desean fervientemente. Imploramos la ayuda de Dios para no sucumbir a sus hechizos.

Y, finalmente, a un hombre que le enseñaba a escribir a una mujer le aconsejó: «No sumes un mal a la desdicha.»

Considero apropiado terminar esta introducción con dos citas del famoso y venerado filósofo al-Ghazali (1058-1111), a quien Montgomery Watt describe como el más excelso de los musulmanes después de Mahoma. En *El renacimiento de las ciencias religiosas*, al-Ghazali define como sigue el papel de la mujer:¹³

Ha de permanecer en su casa y dedicarse a las tareas de hilado; conviene que no salga con frecuencia. No debe estar bien informada ni comunicarse con sus vecinos, sino visitarlos sólo cuando sea absolutamente necesario. Ha de cuidar de su marido y respetarlo, tanto cuando esté presente como cuando no lo esté, y procurar satisfacerlo en todo. No debe estafarlo ni quitarle dinero con engaños. No ha de abandonar la casa sin su permiso y, en caso de contar con éste, debe irse sin hacerse notar. Debe vestir ropas viejas y elegir callejones y calles poco concurridas, evitar los mercados y cerciorarse de que ningún extraño haya escuchado su voz ni la haya reconocido; no debe hablar con un amigo de su marido ni siquiera en caso de necesidad. [...] Su única preocupación ha de ser su virtud, además del hogar, las plegarias y el ayuno. Si un amigo de su marido llama a la puerta cuando éste se halla ausente, no deberá abrir la puerta ni contestar, tanto por su seguridad como para proteger el honor de su marido. En todo momento debe considerar suficiente para sus necesidades sexuales lo que su marido le dé. [...] Ha de estar limpia y preparada en todo momento para satisfacer las necesidades sexuales de su marido.

Más adelante, el teólogo previene a todos los hombres que tengan cuidado con las mujeres, ya que su «astucia es enorme y su malicia es perniciososa; son inmorales y de espíritu mezquino». Y añade: «Es un hecho que todos los padecimientos, desgracias y penas que sobrevienen a los hombres se deben a las mujeres.»

En su obra *Libro de consejos para reyes*, al-Ghazali resume los males que una mujer tiene que sufrir y soportar por culpa del mal comportamiento de Eva en el Jardín del Edén:

En lo que se refiere a las características distintivas con las que Dios ha castigado a las mujeres, [esto es así]: «Al comer Eva fruta del árbol prohibido del Paraíso, el

Señor, ¡alabado sea!, castigó a las mujeres con dieciocho cosas: 1) la menstruación; 2) el alumbramiento; 3) la separación de su madre y su padre y el matrimonio con un desconocido; 4) el embarazo; 5) la falta de control sobre su propia persona; 6) una parte menor de la herencia; 7) la posibilidad de ser repudiada y la imposibilidad de divorciarse; 8) el permiso de que los hombres tengan cuatro esposas legales, mientras que las mujeres sólo pueden tener un marido; 9) su reclusión obligada en la casa; 10) la obligación de llevar la cabeza cubierta en su casa; 11) la necesidad del testimonio de dos mujeres para contraponerlo al testimonio de un solo hombre; 12) la obligación de ir acompañada de un pariente cercano para salir de su casa; 13) la imposibilidad de participar como los hombres en las oraciones del viernes y de los días festivos y en los funerales; 14) la inhabilitación para gobernar y juzgar; 15) el hecho de poseer tan sólo uno de los mil componentes que tiene el mérito, y ser de los hombres los otros 999; 16) el castigo diferenciado que tendrán las mujeres de conducta disoluta el día de la Resurrección, cuando reciban la mitad de tormento que el resto de la comunidad [¿esto no parece ser ningún castigo!; ¿se trata de un error de traducción?]; 17) el período de cuatro meses y diez días que deben esperar antes de volver a contraer matrimonio, en el caso de que muera su marido; 18) el período de tres meses, o tres ciclos menstruales, que deben esperar antes de volver a casarse, en el caso de que su marido se divorcie de ellas. 14

Todos los dichos que hemos visto pertenecen a la supuesta edad de oro del feminismo islámico. Aun así, son muchos los que proclaman que fue el abandono de las enseñanzas originales del islamismo lo que condujo a la actual decadencia y atraso de las sociedades musulmanas. Pero lo cierto es que nunca existió tal utopía islámica. Hablar de una edad de oro sólo sirve para confirmar y perpetuar la influencia del clero, los *mullah*, y de su odioso credo, que niega su condición de humanos a la mitad de los habitantes del planeta, y obstaculiza todo intento serio de liberar a las mujeres musulmanas.

Examinaremos ahora en detalle las diferentes maneras que el islamismo ha concebido para subyugar a las mujeres musulmanas.

Un ser inferior

Se dice que Mahoma indicó a sus hombres que trataran amablemente a dos clases de débiles: los esclavos y las mujeres. En general, el islamismo

trata a las mujeres como seres intelectual, moral y físicamente inferiores. Primero está el hombre, luego el hermafrodita (a quien el islamismo otorga una condición legal especial) y, por último, la mujer. Los pensadores musulmanes conservadores incluso han resucitado teorías antropológicas totalmente desacreditadas que pretenden demostrar que la capacidad craneal de las mujeres es mucho más pequeña que la de los hombres. «Las mujeres tienen menos razón y fe», se comenta en una famosa *hadith*. Se considera que la mujer está en un estado de impureza durante la menstruación, aunque esta impureza no se limita exclusivamente al período menstrual. Según se dice, Mahoma nunca tocó a una mujer que no le perteneciera. Cuando las mujeres que le juraron lealtad quisieron estrecharle la mano, él contestó: «Nunca toco la mano de una mujer.» Otras *hadith* tratan asimismo el tema.¹⁵

Es mejor para un hombre que lo salpique un cerdo, que rozar el codo de una mujer prohibida para él.

Es mejor clavarse una aguja de hierro en la cabeza, que tocar a una mujer prohibida para él.

A quien toque la palma de una mujer que no le corresponda legalmente se le pondrán brasas al rojo vivo en la palma de las manos el Día del Juicio.

Tres son las cosas que pueden interrumpir las plegarias del que ora si se cruzan en su camino: un perro negro, una mujer o un asno.

Los musulmanes liberales aleguen tal vez que estas *hadith* no son auténticas, pero ¿qué dirán de las afirmaciones del Corán? Como veíamos, los sura 4.43 y 5.6 dicen: «Si habéis tocado a una mujer, y no encontráis agua, buscad arena limpia y pasáosla por el rostro y las manos [antes de acudir a la oración].»

Los teólogos recurren en última instancia al Corán para probar que las mujeres son inferiores a los hombres y, por supuesto, con ello impiden cualquier discusión, pues nadie puede contradecir la palabra de Dios. De este modo, sus absurdas opiniones pseudocientíficas cuentan con la aprobación divina. He aquí los versos más importantes sobre esta cuestión:

Sura 3.36: «Y, cuando hubo dado a luz, dijo: «¡Señor! Lo que he dado a luz es una hembra.» Bien sabía Alá lo que había dado a luz; un varón no es igual que una hembra. «Le he puesto por nombre María, y a ella y a su descendencia pongo bajo Tu protección, contra el maldito Satán.»»

Sura 43.18: «¿Cómo es que consideran entre la descendencia de Dios a un ser criado entre chucherías [es decir, la mujer] y siempre dispuesto a discutir sin razón?»

Sura 4.122: «¿Y qué palabra es más cierta que la de Dios?»

Así pues, las mujeres son inferiores por naturaleza. Mahoma solía decir: «Tratad las botellas con cuidado». Y con ello quería significar que las mujeres son como las botellas: cualquier rajadura es irreparable.

Desigualdad con respecto a la sexualidad

Bullough, Burton, Bousquet y Bouhdiba insisten en que el islamismo es una religión con una visión positiva del sexo. Con ello ponen en evidencia que centran su visión en el hombre, ya que lo cierto es que en el islamismo no se toma en cuenta la sexualidad femenina ni las necesidades sexuales de la mujer. Para los juristas musulmanes, el matrimonio es simplemente una de las dos maneras legales en que un hombre puede tener relaciones con una mujer (la otra es el concubinato con una esclava). Tal como afirmó cierto jurista musulmán, para un musulmán el matrimonio es «el contrato mediante el cual adquiere el órgano reproductor de la mujer, con el expreso propósito de disfrutar de él».¹⁶ Por supuesto, el derecho no es recíproco, ya que el aparato reproductor del marido no está exclusivamente reservado a una mujer puesto que el Corán permite a los hombres tener un número ilimitado de mujeres (sura 4.3). El sura 23.1-6 dice: «Bienaventurados los creyentes, que oran con humildad, que evitan las conversaciones vanas, que dan al pobre lo que es debido y que sólo satisfacen su apetito con sus esposas o con sus esclavas, pues en este caso están libres de culpa».

El Corán reconoce que el hombre es incapaz de ser imparcial —«No podréis ser justos con vuestras mujeres, por mucho que lo deseéis» (sura 4.129)—, y aun así permite la poligamia (que más bien habría que llamar

poliginia ya que, por supuesto, las mujeres no pueden tener más que un marido). Tal como G. H. Bousquet recalca constantemente en su clásico *L'Éthique Sexuelle de l'Islam* [Ética sexual del islamismo], la concepción musulmana del matrimonio difiere por completo de la cristiana. En la noción islámica no hay ninguna idea de asociación, vida en común o compañía entre una pareja casada. La palabra árabe que designa el matrimonio es *nikah*, que también significa «coito» (en la jerga francesa contemporánea *niquer* significa «joder»). La conclusión de Bousquet con respecto al matrimonio en el régimen islámico podría resumirse de la siguiente manera: el matrimonio musulmán es esencialmente un acto por el que una mujer, a menudo sin ser siquiera consultada, debe ponerse sexualmente a disposición de su marido, al que puede llegar a compartir con otras tres esposas y un número ilimitado de concubinas, sabiendo que en cualquier momento su marido puede repudiarla si ella deja de agradaarle y que nunca ha de esperar que nazca entre ellos una relación de compañerismo.[^]

Los juristas musulmanes insisten en que el marido no tiene más obligación para con sus mujeres que ser justo en cuanto a los gastos y regalos que dedica a cada una, pero no en materia amorosa ni sexual. El profeta, por supuesto, tiene privilegios especiales sancionados divinamente por el Corán: puede tener más de cuatro esposas, sin la obligación de dividir sus noches equitativamente entre ellas:

Sura 33.49-51: «¡Profeta! Hemos declarado lícitas para ti a tus esposas, a las que has dado dote, a las esclavas que Dios te ha dado como botín de guerra, a las hijas de tu tío y de tus tías paternas y maternas que huyeron contigo a Medina y a toda mujer creyente, si se ofrece al profeta y el profeta quiere casarse con ella. Es un privilegio tuyo, no de los otros creyentes. Ya sabemos lo que hemos impuesto a estos últimos con respecto a sus esposas y esclavas; [...] que no habrá en ello falta de tu parte. [...] Puedes rechazar de momento a cualquiera de ellas, o llamar a tu lecho a la que quieras, o desear a una de las que antes habías descuidado, y con ello no cometerás falta.»

Tal como Aisha, la mujer del profeta, le comentó cierta vez a éste: «Dios viene muy convenientemente en tu ayuda cuando están en juego

tus deseos.» El profeta disfrutó en los brazos de nueve esposas y, según al-Ghazali, Mahoma era capaz de cumplir sus obligaciones conyugales con sus nueve esposas en una mañana. Lo que queda claro es que se considera a las mujeres como simples objetos: el hombre puede adquirirlas y deshacerse de ellas según su capricho. «Si una esposa no es suficiente —aconseja al-Ghazali—, tomad alguna más (hasta cuatro). Si todavía no halláis paz, cambiadlas.» ¿Qué puede ser más sencillo?

Una mujer no puede pedirle legítimamente a su marido que la satisfaga sexualmente; sólo puede exigir comida, ropa y alojamiento. El marido puede gozar sexualmente de su mujer cuando quiere, pero no a la inversa: la negativa del marido a hacer el amor con su mujer se considera, simplemente, como una voluntaria renuncia a sus derechos sexuales legítimamente adquiridos.

Los juristas musulmanes son unánimes al señalar que, si el marido es incapaz de tener relaciones sexuales con su mujer por ablación del pene, la mujer puede pedir y obtener el divorcio inmediatamente. Sin embargo, si su incapacidad se debe a otras causas (por ejemplo, a impotencia), no se le concede el divorcio enseguida, pues el marido dispone de un año lunar para consumir el matrimonio.

Por supuesto, el requisito legal para que la esposa pida el divorcio es que sea virgen. Una vez que el matrimonio se haya consumado, los derechos sexuales de la mujer parecen desvanecerse. Según la escuela Shafí'i, la única razón por la que se le permite a una mujer pedir el divorcio es por ablación del pene de su marido. De acuerdo con las escuelas Maliki y Hanafi, la mujer deja de tener derechos en este campo al consumarse el matrimonio, lo que significa que el marido sólo está obligado a tener relaciones con su mujer una vez. Como se ve, el islamismo no protege más que los derechos de los hombres. La famosa historia del debate sobre sodomía ilustra aún más la actitud de los musulmanes hacia el sexo. Según parece, había ciertos hombres del séquito de Mahoma que «disfrutaban de sus mujeres por delante y por detrás». Algunas mujeres preguntaron la opinión de Mahoma. Éste recibió la revelación correspondiente, que se registró en el sura 2.223 del Corán: «Vuestras mujeres son como vuestro campo: acceded a ellas como queráis.» La ambigüedad de la frase ha sido una fuente de conflictos desde entonces. Como era de esperar, a

nadie le pasó por la cabeza la idea de consultar a las propias mujeres, sino que se las excluyó del debate. Los teólogos musulmanes concluyeron que un hombre podía tomar a su mujer cuando quisiera y como quisiera, por delante o por detrás, siempre que eyaculara en la vagina. En otras palabras, el hombre puede elegir el tiempo y modo de cultivar su campo, mientras siembre la semilla allí donde podrá recoger la mejor cosecha.

Aunque al parecer no había acuerdo acerca de si la sodomía debía o no ser castigada con la muerte, se consideraba un pecado grave. Mahoma dijo también, esta vez con menos ambigüedad: «Una esposa nunca debe negarse a tener relaciones con su marido, ni siquiera estando a lomos de un camello» (o, según otra versión, «encima de un horno ardiendo»). En otra ocasión, el profeta maldijo a la mujer que siempre dice «después» o que finge tener la menstruación para librarse de sus obligaciones maritales. Incluso hay una *hadith* que afirma: «Hay dos plegarias que nunca alcanzan el cielo: la de un esclavo fugitivo y la de la mujer reacia que frustra a su marido por las noches.»

La mujer que rechaza a su marido peca de insubordinación, y el marido tiene derecho a castigarla físicamente, algo que también tiene la correspondiente sanción divina en el Corán (véase el sura 4.34 citado anteriormente). Asimismo la mujer puede perder con ello su derecho de mantenimiento y protección. Por ejemplo, según la ley egipcia (artículo 67 del *Code du Statut Personnel* [Código de la condición legal]): «Una mujer pierde su derecho de mantenimiento si rechaza entregarse a su marido sin una razón legítima.»

Ya hemos comentado que el marido adquiere por medio del matrimonio el «órgano reproductor» (*al bud*) de su mujer, cosa que no sucede a la inversa. De hecho, la mujer no tiene derecho alguno sobre su propio *bud*, su propio órgano sexual. Tal como afirmó Mohammad Qotb, un renombrado escritor musulmán:¹⁸

Un guardián no tiene derecho a invitar a la gente a que robe algo que no le pertenece. De la misma manera, la mujer que es simplemente la guardiana de su honor [su *bud*] no tiene derecho a hacer uso de él [de su órgano sexual] ni puede invitar a nadie a violarlo. Porque no se trata tan sólo de su propio honor sino del honor de sus padres, de su familia, de la sociedad y de toda la humanidad.

Aquí cabe decir unas pocas palabras acerca de la circuncisión. En ninguna otra cuestión es tan grande la divergencia entre la teoría y la práctica como en el caso de la circuncisión, y, por una vez, la práctica musulmana es mucho más exigente que la ley islámica. La mayoría de los musulmanes juzgan que, para pertenecer al régimen islámico, se ha de estar circuncidado. En Java «circuncidar» significa «recibir a alguien en el seno del islamismo». La circuncisión vendría a ser así el equivalente musulmán del bautismo del cristianismo. Para un cristiano los musulmanes son, por definición, circuncidados (el turco de Aleppo en *Ótelo*, de Shakespeare, es el «perro circuncidado»). Y, sin embargo, en la ley islámica no es más que una recomendación, no una obligación. Ni una vez se la menciona en el Corán, aunque supuestamente se funda en las costumbres del profeta. No obstante, no parece que los primeros musulmanes le concedieran mucha importancia: Ornar, el piadoso califa, dijo en una ocasión que Mahoma había sido enviado al mundo para islamizarlo, no para circuncidarlo.

Pese a ello, la circuncisión es una práctica tan extendida en la sociedad musulmana moderna que incluso la siguen las familias más liberales y occidentalizadas. La circuncisión de un niño es todo un acontecimiento para una familia, y se celebra con una pompa sólo superada por los festejos de matrimonio. ¿Es necesaria la circuncisión o es una tradición brutal que ha quedado de la época preislámica? Ésta es la opinión de Bouhdiba sobre la operación:¹⁹

En cuanto al niño mutilado, el único recurso que le queda es gritar y llorar de dolor por la violencia sufrida en su cuerpo. La agresión a su carne, los hombres y mujeres que lo torturan, la brillante navaja, los chillidos de las entrometidas viejas, el pene sacrificado, [...] y todos aquellos hombres y mujeres que felicitan al paciente por su «feliz ingreso en el islamismo»: esto es lo que significa la circuncisión para un niño. [...] Añádase a ello la lenta cicatrización de la dolorosa herida (a veces durante largas y terribles semanas), e incluso la posibilidad de que surjan serias complicaciones: infecciones, hemorragias, mutilación del pene, arterias del pene cortadas [...]. Dado el inmenso daño físico y psicológico que conlleva la circuncisión, nada puede justificar su práctica. No sin razón algunos la califican de brutal y traumática.

Esto nos lleva a la circuncisión femenina. Según Burton y el *Diccionario de islamismo* del siglo xix, era una práctica extendida en Arabia —donde el trabajo de «cortar el clítoris», desempeñado por ancianas, se consideraba una profesión legal— y quizá también en la mayoría de los otros países islámicos. Bousquet mantiene que era atípico en el norte de África. De acuerdo con una obra de Bouhdiba datada en 1978, era poco frecuente en Marruecos, Túnez, Argelia, Turquía e Irán, pero se practicaba en los restantes países islámicos. Según un informe del Grupo de los Derechos Minoritarios publicado en 1992, «La mutilación genital femenina: propuestas para un cambio», la práctica persiste ampliamente en las regiones oriental y occidental de África y en la zona del Sahara, así como en Yemen y Ornan, y es seguida por musulmanes, cristianos, judíos y animistas: «Afecta a decenas de millones de chicas cada año.» A diferencia del carácter público de la circuncisión de un niño, la escisión del clítoris se practica discretamente y carece del significado simbólico de aquella: mucho más que la escisión, el equivalente de la circuncisión de un niño es la desfloración de una virgen la noche de bodas.

Una vez más, la extirpación del clítoris no se mencionan en el Corán. Los doctores en teología, por su parte, cuando se dignan tratar el asunto, le dedican muy poco tiempo, recomendándolo simplemente como un acto de devoción. ¿Qué implica exactamente esta operación? Según el omnisciente Burton,²⁰ «en un bebé, [el clítoris] sobresale más allá de los labios, y la circuncisión femenina consiste en cortar esta protuberancia». Y luego continúa:

La escisión es universal entre los negros del Alto Nilo, los somalíes y otras tribus adyacentes. Quien realiza la intervención, una mujer mayor, toma el instrumento, un cuchillo o una hoja de navaja sujeta en un mango de madera, y con tres movimientos corta los labios y la cabeza del clítoris. Luego cose las partes pudendas con una aguja gruesa e hilo de piel de cordero, y en *dar-for* inserta un tubo minúsculo para permitir la salida de la orina. Antes de contraer matrimonio, el novio se prepara durante un mes comiendo carne de vaca, miel y leche; y si es capaz de abrir a la novia con su arma natural se lo considera un maestro de la espada a quien ninguna mujer de la tribu puede negársele. Si no lo consigue, intenta la penetración con los dedos y, como

último recurso, saca su cuchillo y corta para abrir las partes. El dolor de las primeras noches debe de ser terrible.

Las cosas no han cambiado mucho en los tiempos modernos. Así es como *The Economist* describe la situación en 1992: «El procedimiento varía desde ligeramente doloroso a espeluznante, e implica la extirpación del clítoris y otros órganos utilizando cuchillos, vidrios rotos o navajas (y rara vez anestésicos). En algunas ocasiones puede desencadenar serios problemas en la menstruación, las relaciones sexuales o el alumbramiento, así como trastornos psicológicos e incluso la muerte.» En este horrible acto de despojar a la mujer de sus órganos sexuales están plasmados todos los miedos de los musulmanes a la sexualidad de la mujer. Burton asegura que la circuncisión de la mujer es «el apropiado complemento a la circuncisión masculina, ya que iguala la sensibilidad de los genitales reduciéndolos equitativamente en ambos sexos: una mujer no circuncidada tiene el orgasmo clitoridiano mucho más pronto y más a menudo que un hombre circuncidado, por lo que un coito frecuente perjudicaría su salud». Con la subsecuente reducción de la sensibilidad sexual de la mujer, el hombre tiene que multiplicar sus esfuerzos para satisfacerla; y, si se le ha extirpado completamente el clítoris, bien puede ser que esto resulte imposible, un hecho que ha sido la fuente de muchas neurosis psicosexuales entre la población masculina de Arabia. «El cuerpo es el destino», según Freud, en cuyo caso un cuerpo mutilado es un destino mutilado.

«Cuando el creyente cohabita con su mujer, los ángeles los acompañan desde la tierra al cielo, pues el placer sexual y el deseo tienen la belleza de las montañas. Cada vez que hagáis el amor, estáis haciendo una ofrenda», dijo Mahoma dirigiéndose a un grupo de creyentes. Lo mismo enseña el Corán: «No os privéis de los placeres que Dios juzga legítimos» (sura 5.89); «Casad a aquellos de vosotros que permanezcan solteros» (sura 24.32). En otra ocasión Mahoma dijo: «Me he casado muchas veces, y quienes no sigan mi ejemplo no están conmigo. Aquellos de vosotros capaces de mantener una casa debéis casaros.» Asimismo prohibió a uno de sus seguidores realizar un voto de castidad. Y, por supuesto, él mismo tuvo una vida sexual particularmente activa, lo cual, a juicio de muchos

historiadores cristianos, no fue más que una demostración de su carácter licencioso.

El islamismo ve con buenos ojos los placeres de la carne —en especial los de los hombres—, placeres que están presentes en el Paraíso. Pero ¿qué es lo que tiene el cielo islámico para que algunos lo encuentren delicioso y otros, como Karl Popper, intolerable? El Paraíso está lleno de orgasmos sexuales... para los hombres. Dios ha creado especialmente bellísimas ninfas para recompensar a los creyentes (musulmanes) varones que habiten en el cielo:

Sura 78.31-33: «Para los temerosos de Dios hay una morada colmada de deleite, cuidados jardines y viñedos; y doncellas de senos turgentes como compañeras; y una copa llena.»

Sura 55.54-58: «Estarán reclinados en divanes revestidos de brocado, y tendrán a su alcance la fruta de los dos jardines. [...] Allí habrá doncellas de recatado mirar, que ningún hombre ni *djinn* habrá tocado hasta entonces [...] Como jacintos y perlas [...].»

Sura 55.70-74: «En esos jardines habrá castas y bellas vírgenes [...] ninfas recluidas en sus tiendas [...] que ningún hombre o demonio habrá tocado hasta entonces.»

Sura 56.10-22: «Se reclinarán en divanes entretejidos de piedras preciosas, unos enfrente de otros, y jóvenes sirvientes de eterna juventud les llevarán jofainas y aguamaniles y una copa del más puro vino, que no les dará dolor de cabeza ni les enturbiará la mente; con fruta que ellos escogerán y la carne de ave que les apetezca. Y habrá huríes de ojos oscuros, castas como perlas ocultas, como retribución a sus obras.»

Sura 56.35-38: «Hemos creado a las huríes, y las hemos hecho vírgenes y amantes compañeras para aquellos que están a la derecha.»

Sura 52.19-20: «Comed y bebed en paz como recompensa por lo que habéis hecho, reclinados en lechos dispuestos en filas. Y les daremos por esposas a huríes de grandes ojos.»

Sura 37.48-49: «A su lado habrá vírgenes candorosas con grandes y hermosos ojos, que serán como perlas ocultas.»

Sura 44.51-55: «Los piadosos estarán en una apacible morada, entre jardines y fuentes, vestidos de satén y brocado, unos enfrente de otros. Y les daré-

mos por esposas a huríes de grandes ojos. Rodeados de calma, pedirán toda clase de frutas.»

Sura 38.49-53: «Los piadosos tendrán un bello lugar al que retornarán; los jardines del Edén les abrirán sus puertas, y allí, reclinados en lechos, pedirán fruta abundante y exquisitas bebidas, y junto a ellos tendrán vírgenes candorosas como compañeras. Esto es lo que se os promete para el Día del Juicio.»

Sura 2.25: «En estos jardines tendréis esposas llenas de pureza y viviréis eternamente.»

No en vano Mahoma dijo: «No habrá solteros en el Paraíso.» Como de costumbre, en estas fantasías sensuales y enteramente infantiles la mujer ha sido creada para servir al hombre: no hay ninguna fantasía de atractivos *gigolo* de ojos oscuros sirviendo a sensuales mujeres reclinadas en sus lechos. Los comentaristas musulmanes continuaron añadiendo detalles al Paraíso con gran júbilo. Así, por ejemplo, Suyuti escribió:²¹

«Cada vez que dormimos con una hurí, ésta es nuevamente virgen. Además, el pene de los Elegidos nunca se ablanda: la erección es eterna. La sensación que experimentáis cada vez que hacéis el amor es absolutamente deliciosa y sin par en este mundo, porque si la experimentarais en esta tierra perderíais el sentido. Cada elegido tendrá como esposas a setenta huríes, además de las que haya tenido en la tierra, y todas tendrán apetitosas vaginas.»

Así pues, la afirmación de que el islamismo tiene una visión positiva del sexo ha de corregirse. Ya hemos visto una primera rectificación: la visión es positiva únicamente desde el punto de vista masculino, ya que todo el sistema ético-jurídico desarrollado por los *ulama* se ha concebido en beneficio de los hombres. Es necesario hacer dos rectificaciones más. Por positiva que pueda ser la visión del sexo que tiene el islamismo, éste impone restricciones cuya transgresión —como veremos— se castiga con la muerte. Por último, la actitud que muestra hacia la pureza y la impureza es clara indicación de una fobia completamente negativa. Y ésta es la cuestión que trataremos ahora.

«Si estáis en estado de impureza, purificaos», dice el Corán en el sura 5.9. Un estado de impureza menor —por ejemplo, como resultado de

haberse tocado el pene— se elimina con una ablución. Si la impureza es mayor se requiere el lavado de todo el cuerpo, y, como advirtió el profeta: «Quien se deje aunque sólo sea un cabello sin lavar recibirá un castigo acorde en el cielo.» La impureza mayor se adquiere por cualquier emisión de esperma, tanto masculino como femenino (los musulmanes creían que las mujeres también segregaban un fluido en el momento del orgasmo), así como por el coito, el coito anal, el bestialismo, la menstruación, el puerperio (la etapa posterior al parto) y las poluciones nocturnas. No hay aquí idea moral alguna: el simple hecho de tener una relación sexual confiere impureza, sea ésta o no legalmente permitida en el islamismo. Por eso los teólogos se preguntan cosas tales como si es válido el ayuno de alguien que, en mitad de la tarde, tiene relaciones sexuales con un jovencito o con una mujer extranjera. Y la respuesta es que, si no ha habido orgasmo, el ayuno sigue siendo válido. En ningún momento se plantea el problema del pecado. Ni tampoco se trata de una cuestión de higiene, ya que la consecuencia de una impureza menor es que la persona impura no puede orar, ni realizar la circunvalación ritual de la Caaba ni tocar el Corán. Si la impureza es mayor, a las prohibiciones citadas se añade que el impuro no puede recitar el Corán ni entrar en la mezquita. De hecho, todas las funciones naturales del cuerpo son fuente de una u otra impureza. La ley islámica abunda en detalles absurdos que sólo pueden calificarse de obsesivos y capaces de desencadenar una neurosis. Como señala Bouhdiba,²² la sociedad musulmana ha creado hombres y mujeres obsesionados con la pureza: una sociedad entera que sufre de complejo anal. Esta asociación entre sexo y suciedad sólo puede tildarse de negativa, si bien somos conscientes de que estas leyes referidas a la pureza desempeñan un papel importante en la integración de los individuos a la sociedad a que pertenecen.

Como hemos comentado, una mujer es impura mientras tiene la menstruación, por lo que se le prohíbe ayunar, realizar la circunvalación de la Caaba, leer o tocar el Corán, entrar en una mezquita e incluso tener relaciones sexuales con su marido. Y no se trata de una consideración por la delicada condición femenina, como algunos modernos apologistas querrían hacernos creer, ya que no es que se las dispense de hacer tales cosas sino que se les prohíbe enérgicamente que las hagan a causa de su impureza.

Una y otra vez el Corán ordena a las mujeres que sean piadosas y, por encima de todo, que sean obedientes, obedientes con Dios y con su marido. Como dice el sura 4.34, «las mujeres virtuosas son obedientes», y se espera de ellas que sean sumisas con Dios y con una religión enunciada, desarrollada e interpretada por hombres, ya que a ellas se las excluye por completo de cualquier deliberación de índole religiosa: «Antes de ti no enviamos más que a hombres, a quienes confiamos la Revelación. Si no lo sabes, pregúntale a la Gente del Libro» (sura 16.43).

Los modernos apologistas musulmanes han exagerado enormemente el papel desempeñado por las mujeres del profeta en la propagación de la religión, cuando lo cierto es que su papel fue muy limitado o casi inexistente. El Corán simplemente les pide que permanezcan en su casa, y prohíbe a los visitantes de Mahoma que hablen con ellas:

Sura 33.32-33: «¡Mujeres del profeta! [...] no seáis tan seductoras en vuestras palabras que el enfermo de corazón llegue a desearos. Hablad normalmente. Y quedaos en vuestras casas. No os vistáis de modo llamativo como se hacía en tiempos de ignorancia. Rezad regularmente, dad al pobre lo que es debido, y obedeced a Dios y a su enviado.»

Sura 33.53: «Creyentes, no entréis en las casas del profeta a no ser que se os invite a comer. No entréis antes del momento apropiado. Cuando se os indique, entrad. Retiraos tan pronto como hayáis acabado de comer, sin tratar de conversar con su familia, pues esto ofende al profeta y él se avergüenza de vosotros. Pero la verdad no ofende a Dios. Cuando pidáis algo a las mujeres del profeta, hacedlo desde detrás de una cortina. Es más decente para vuestro corazón y para el de ellas. No es correcto que ofendáis al enviado de Dios, ni tampoco que os caséis luego con sus viudas. Ello sería un enorme pecado a los ojos de Dios.»

Con estas condiciones tan desalentadoras, ¿cómo y cuándo podían enseñar religión las mujeres de Mahoma? Desde luego, no hay mención alguna en el Corán de que hicieran tal cosa: todo lo que éste hace es ordenarles que obedezcan a Dios y a su enviado, y que actúen con decoro, además de amenazarlas si desobedecen:

Sura 33.30-31: «¡Mujeres del Profeta! Aquellas de vosotras que seáis culpables de un pecado manifiesto seréis doblemente castigadas. Es cosa fácil para Dios. Pero aquellas de vosotras que obedezcáis a Dios y a su enviado y obréis bien seréis doblemente recompensadas, pues os hemos reservado un generoso sustento.»

De más está decir que las mujeres no desempeñaron papel alguno en el desarrollo del dogma musulmán. Asimismo, el Corán sanciona la desigualdad entre mujeres y hombres²³ con respecto al valor de su testimonio (sura 2.282, citado anteriormente).

¿Qué justificación encuentran los apologistas musulmanes para tal hecho? Los escritores musulmanes, tanto hombres como mujeres, señalan las supuestas diferencias psicológicas que existen entre ambos sexos. El Corán (y, por ende, Dios) sabe, en su suprema sabiduría, que la mujer es sensible, emotiva, sentimental, sugestionable, infuible por su ritmo biológico y carente de juicio; y que, sobre todo, tiene una memoria frágil. En otras palabras, las mujeres son psicológicamente inferiores. Tales son los dudosos argumentos que esgrimen los intelectuales musulmanes, y no sólo los hombres sino, sorprendentemente, también mujeres como Ahmad Jamsal, Zahya Kaddoura, Ghada al-Kharsa y Madiha Khamis. Como afirma Ghassan Ascha, la irracionalidad de sus argumentos es obvia.

Con el testimonio de dos personas con una facultad de raciocinio defectuosa no se obtiene el equivalente al testimonio de una persona íntegra con sus facultades de raciocinio en perfecto funcionamiento... pero ésta es la aritmética del islamismo. De acuerdo con esta lógica, si el testimonio de dos mujeres tiene el mismo valor que el de un hombre, el testimonio de cuatro mujeres equivale al de dos hombres, en cuyo caso no se necesita el testimonio de ningún hombre. Pero, desde luego, no es así. La regla del islamismo es que no se acepta un testimonio únicamente femenino en asuntos a los que los hombres tienen acceso. Se cuenta que el profeta no aceptaba el testimonio de mujeres en cuestiones de casamientos, divorcios y *hudud*. El *hudud* son los castigos que Mahoma ha establecido en el Corán y en las *hadith* para una serie de delitos: 1) adulterio: lapidación a muerte; 2) fornicación: cien latigazos; 3) falsa acusación

de adulterio contra una persona casada: ochenta latigazos; 4) apostasía: muerte; 5) ingestión de vino: ochenta latigazos; 6) robo: amputación de la mano derecha; 7) atraco en los caminos: amputación de una mano y un pie; 8) atraco con asesinato: muerte, o bien por espada o bien por crucifixión.

Sobre el adulterio, el Corán dice: «Quienes calumnien a una mujer honrada y no puedan presentar a cuatro testigos recibirán ochenta latigazos» (sura 24.4). Por supuesto, los juristas musulmanes sólo aceptan testigos varones, y éstos tiene que declarar que «han visto a los acusados en el acto mismo de la cópula sexual». Una vez que se ha presentado una acusación de fornicación o adulterio, el acusado, varón o mujer, tiene que probar legalmente lo contrario para evitar el castigo. Los testimonios están sujetos a las mismas condiciones que en el caso de la acusación. Así pues, si un hombre irrumpe en la habitación de una mujer y viola a seis mujeres, puede llegar a quedar impune por falta de testigos varones. Lo cierto es que la víctima de una violación suele vacilar antes de acusar al violador, ya que las posibilidades de que se haga justicia son mínimas y se arriesga a acabar condenada ella misma. El juez Zharoor ul Haq, de Pakistán, explica: «Si la palabra de una mujer fuera suficiente en estos casos, ningún hombre estaría a salvo.» Esta monstruosa situación revuelve las entrañas, y no obstante para la ley musulmana es un modo de evitar el escándalo social provocado por un tabú sexual. En un principio, a las mujeres culpables de fornicación se las emparedaba vivas; como dice el Corán: «Recluidlas dentro de la casa hasta que la muerte las libere, o hasta que Dios haga algo por ellas» (sura 4.15). Más tarde esto se reemplazó por la lapidación en el caso del adulterio, y por cien latigazos en el de la fornicación. Cuando se ha de lapidar a muerte a un hombre, se lo conduce a un lugar despoblado, donde los primeros en lanzarle piedras son los testigos, luego el juez, y a continuación el público. Cuando la condenada es una mujer, se la introduce en un agujero que la oculta hasta el pecho, un procedimiento ordenado por el propio profeta. Un hombre está autorizado legalmente a matar a su esposa y su amante si los descubre en pleno acto sexual.

Si un hombre sospecha que su esposa comete adulterio, o niega la legitimidad de su descendencia, su testimonio vale por el de cuatro hom-

bres: «Si un hombre acusa a su esposa pero no puede presentar más testigo que a sí mismo, deberá jurar cuatro veces por Dios que su acusación es cierta, e imprecará la maldición de Dios sobre sí si mintiera. Pero se verá libre del castigo la mujer que jure cuatro veces por Dios que él miente, e impreque la ira de Dios sobre sí si él dijera la verdad» (sura 24.6). Por mucho que parezca, esto no es un ejemplo de la justicia coránica o la igualdad entre los sexos ya que, aunque se salve de la lapidación a muerte, se ve repudiada y pierde todo derecho a su dote y a recibir mantenimiento, sea cual sea el resultado del juicio. Por otra parte, una mujer no tiene derecho a acusar a su marido del mismo modo. Por último, para que un matrimonio sea válido tiene que haber pluralidad de testigos; según los juristas musulmanes, dos hombres bastan para constituir esa pluralidad, pero no alcanzan ni dos ni tres ni un millar de mujeres.

Con respecto a la herencia, el Corán ordena que los hijos varones reciban dos veces más que las hijas mujeres:

Sura 4.11-12: «Un varón heredará el doble que una mujer. Si hay más de dos hijas mujeres, les corresponderán dos tercios de la herencia; pero, si hay sólo una, heredará la mitad. A cada uno de los padres le corresponderá un sexto de la herencia, si el fallecido deja hijos; pero, si no tiene hijos y lo heredan sólo sus padres, un tercio es para la madre. Si tiene hermanos, un sexto es para la madre. Esto, luego de satisfacer sus legados o deudas.»

Para justificar este trato desigual, los autores musulmanes se basan en que una mujer recibe dote y tiene derecho a ser mantenida por el esposo. También es cierto que, según la ley musulmana, la madre no está obligada a dar sustento a los hijos y, como comenta Bousquet,²⁴ si gasta dinero en ellos, «puede recuperarlo de su esposo, si la fortuna de éste mejora, o de cualquier otra persona caritativa; esto no significa en absoluto que marido y mujer compartan la responsabilidad de mantener el hogar, ya que ésta recae exclusivamente en el hombre».

Esta última afirmación de Bousquet no hace más que resaltar los aspectos negativos del matrimonio musulmán, es decir, la total ausencia de cualquier noción de «asociación» entre la pareja, como es el caso del cristianismo. En cuanto a la dote, ésta constituye una confirmación de las

pretensiones masculinas de dominio de la mujer en materia sexual. Y, lo que es más, la mujer no hace uso de la dote para sí misma. La costumbre es que la emplee en acondicionar la casa de la pareja recién casada, o bien que se la ofrezca a su padre. Según la escuela Maliki, la mujer puede verse obligada legalmente a usar la dote para equipar la casa. La ley musulmana concede igualmente derecho al tutor para impedir un matrimonio —aun cuando la mujer sea mayor de edad— si considera que la dote es insuficiente. Así pues, en lugar de ser un signo de independencia, la dote ha pasado a ser, como de costumbre, un símbolo de la servidumbre femenina.

En lo que se refiere al derecho de la mujer a ser mantenida, esto no hace más que reforzar su total dependencia del marido, con el consecuente sentimiento de inseguridad. De acuerdo con los juristas musulmanes, la ley islámica no obliga al marido a pagar los gastos médicos de su esposa en caso de enfermedad. Por supuesto, la independencia económica de la mujer sería el primer paso para la liberación de las mujeres musulmanas, por lo que no es de extrañar que se considere una amenaza al dominio masculino. Hoy en día se obliga a las mujeres musulmanas a hacerse responsables de sus padres. El artículo 158 de la ley de Siria establece: «El hijo —hombre o mujer— que cuente con los medios necesarios está obligado a hacerse responsable de sus padres, en caso de necesidad de éstos.»

Aún hoy, el nacimiento de una niña es motivo de lamentación en las sociedades islámicas. El sistema de herencia no hace sino acrecentar sus penurias y su dependencia del hombre. Si el fallecido deja una sola hija, sólo recibe la mitad de lo que les corresponda a los varones de la familia. Si hay dos o más hijas, este porcentaje sube a dos tercios, lo cual impulsa a los padres a preferir a los hijos varones, ya que de este modo pueden dejar la totalidad de sus pertenencias a sus propios descendientes. Como afirma el sura 43.15: «No obstante, si a alguno de ellos le anuncian el nacimiento de una niña, su semblante se oscurece y se llena de pesadumbre.» La situación es aún peor cuando una mujer pierde a su marido, ya que sólo recibe un cuarto de la herencia. Si el fallecido deja más de una esposa, éstas se ven obligadas a compartir ese cuarto (u octavo) de la herencia.

El islamismo reconoce el derecho a la venganza de sangre.²⁵ Como hemos visto, el sura 2.178 dice: «¡Creyentes! Se os ha prescrito la ley del

talión en casos de homicidio: el hombre libre por el hombre libre, el esclavo por el esclavo, la hembra por la hembra.» El texto deja perfectamente en claro que un hombre libre y una mujer no tienen la misma condición legal. Los juristas musulmanes han establecido que la *diyya* o compensación monetaria por homicidio de una mujer sea la mitad que la establecida por la muerte de un hombre. Para la escuela Maliki, la *diyya* por una mujer o por un varón judío o cristiano es la mitad que la que corresponde por un varón musulmán, ya se trate de un homicidio involuntario o de un asesinato premeditado. Otro tanto ocurre cuando alguien causa la muerte de un feto: la *diyya* por un feto varón es el doble que por un feto femenino.

Como veíamos en los suras 4.34 y 2.228, la autoridad de los hombres sobre las mujeres y la obediencia que éstas les deben a aquéllos están sancionadas por el Corán. Los juristas musulmanes²⁶ son unánimes en su opinión de que los hombres son superiores a las mujeres en virtud de su capacidad de razonamiento, sus conocimientos y su poder de supervisión. Y arguyen que, puesto que es el hombre quien asume la responsabilidad económica de mantener a su familia, es natural que éste tenga poder total sobre la mujer. Como no es de extrañar, estos mismos juristas hacen caso omiso de las cambiantes condiciones sociales, que han llevado a muchas mujeres a contribuir con su salario al mantenimiento de su familia: según ellos, el poder sobre las mujeres es tanto una orden divina como una condición «natural», implícita en «la naturaleza de las cosas». Los pensadores musulmanes continúan confinando a las mujeres en su casa, con el argumento de que salir de ella contradice la voluntad divina y los principios del islamismo. Y, tras encerrarlas en su casa, ¡les reprochan no tener ninguna experiencia en el mundo exterior! ¿Es ello un círculo vicioso, o una muestra de la lógica islámica? He aquí un ejemplo de esta insuperable lógica:

[Si una mujer sale de su casa] corre el riesgo de encontrarse con peligros contrarios a las cualidades espirituales femeninas que ella encarna y que le permiten manifestar las más nobles virtudes de la vida. Abandonar la casa se opone a la voluntad de Dios y está condenado por el islamismo. Sus quehaceres domésticos son limitados, por lo que también lo es la experiencia que con

ellos adquiere. Las tareas del hombre fuera del hogar, en cambio, abarcan un amplio horizonte, por lo que su experiencia y sus relaciones sociales son mayores y más diversas.

El sura 2.228, ya citado, establece los derechos de la mujer, pero la preeminencia del hombre siempre se mantiene. Las mujeres tienen derecho al mantenimiento (en árabe, *nafaqa*), lo cual implica alimento, cobijo y ropa. Y esto, según la señora Khamis, es más que suficiente: ¿qué más podría pedir una mujer razonable? En cuanto a sus obligaciones, eso es otro asunto. Algunos juristas son de la opinión de que una mujer tiene que ocupar su tiempo en las tareas del hogar, y citan para ello una famosa *hadith* que relata que el profeta ordenó a su hija Fátima que permaneciera en su casa ocupada en los quehaceres domésticos y dejara a su marido Alí todas las obligaciones externas al hogar. Otros juristas sostienen que su tarea no es la de ocuparse de la casa: «Su único deber es permanecer en su casa para satisfacer el apetito sexual de su marido.» En su obra *Pruebas de islamismo*, al-Ghazali resume como sigue la opinión tradicional:

[Un hombre se casa] para tener resueltas las necesidades del hogar: un lugar donde dormir, comida y ropa limpia. Aun cuando un hombre pueda vivir sin sexo, no es capaz de vivir solo en su casa. Si tuviera que hacerse cargo de todos los quehaceres domésticos, ya no podría dedicarse a sus tareas intelectuales. La esposa virtuosa que se ocupa del hogar es la compañera perfecta de su marido [...] y al mismo tiempo satisface los deseos sexuales de éste.²⁷

Pero, por encima de todo, la mujer virtuosa es obediente, y su obediencia está estrechamente unida con la obediencia a Dios. Según una *hadith*, la mujer que cumple con las cinco plegarias, ayuna, guarda su castidad y obedece a su marido irá al paraíso. Asimismo, los juristas musulmanes aseguran a las mujeres obedientes que su recompensa «será la misma que la de los musulmanes que luchan por la defensa y la propagación de la fe islámica». Hay un sinnúmero de tradiciones que instan a las esposas a ser obedientes:

La mujer que ha complacido a su marido irá al paraíso.

Si me hubieran concedido autoridad para ordenarle a alguien postrarse ante otro que no fuera Dios, seguramente les habría ordenado a las mujeres que se postraran ante sus maridos. [...] Una mujer no puede cumplir con sus obligaciones hacia Dios si antes no ha cumplido con las obligaciones que tiene hacia su marido.

La mujer virtuosa es la que llena de gozo a su marido cada vez que éste la mira, que lo obedece no bien él le ordena algo y que preserva su castidad y los bienes de su marido cuando éste se ausenta.

La esposa puede negarse a realizar las tareas del hogar, pues está en su derecho, pero con ello desobedece a su esposo y, por lo tanto, al propio Dios. Como ha señalado Simone de Beauvoir con gran perspicacia:²⁸

El hombre tiene la enorme ventaja de contar con un Dios que ratifica las leyes que él redacta y, puesto que el hombre ejerce una autoridad total sobre la mujer, resulta especialmente afortunado que haya sido el Ser Supremo quien lo ha investido de esa autoridad. Para los judíos, los mahometanos y los cristianos, entre otros, el hombre es amo por derecho divino; en consecuencia, el temor a Dios reprime en las oprimidas mujeres todo impulso de rebelión. Su credulidad es cosa segura. La mujer adopta una actitud de respeto y fe hacia el universo masculino.

Si la mujer rehusa obedecer al marido, éste puede presentar una queja al magistrado, quien invariablemente la encuentra culpable y le ordena obedecer. Si la mujer se niega a aceptar el veredicto del juez, el Código Penal de Egipto y Libia establece, en el artículo 212,²⁹ que «la sentencia puede imponerse de forma coercitiva si la situación lo exige; si es necesario, las fuerzas del orden pueden rodear la casa por orden del juez». Esta ley se basa en la prohibición islámica de que una mujer abandone su casa. Como veíamos en el sura 4.34, el islamismo autoriza al hombre a castigar a su esposa si ésta persiste en su desobediencia. Por supuesto, ella no tiene derecho a reprender a su marido y, lo que es más, se advierte a los maridos que no escuchen a las mujeres. «Sólo la desgracia aguarda al esclavo de las mujeres», dice una *hadith*. Otra dice: «Adopta posiciones

contrarias a las de las mujeres; hay gran mérito en esa oposición.» Una tercera afirma: «Tan pronto como un hombre empieza a obedecer cada antojo de una mujer caprichosa, Dios lo envía al infierno.» Según los teólogos,^{3º} el marido tiene derecho a administrar un castigo corporal a su esposa cuando ésta: se niega a embellecerse para él; se niega a satisfacer sus necesidades sexuales; abandona la casa sin permiso o sin una razón legítima reconocida por la ley; o descuida sus deberes religiosos.

Según una *hadith*, el profeta dijo en cierta ocasión: «Cuelga tu látigo donde tu esposa pueda verlo.» Pero hay otras que la contradicen, pues afirman que el profeta prohibió explícitamente a los hombres golpear a sus mujeres. De ser así, es el propio profeta quien contradice lo que el divino Corán permite.

¿Qué recursos tiene una mujer contra un marido «difícil»? El Corán habla vagamente de un «mutuo acuerdo» (sura 4.128). Según los modernos teólogos, por más que el marido sea violento, exigente y difícil, es la mujer quien tiene que adaptarse, doblegarse y acomodarse a los caprichos del marido.

El velos¹

El término árabe *hijab* suele traducirse como «velo», pero puede referirse a cualquier cosa que impida la visión —como una pantalla, una cortina o incluso un muro— y al himen. La raíz del verbo *hajaba* significa «esconder». Por extensión, la palabra *hijab* se utiliza para indicar algo que separa, que establece un límite o una barrera. Por último, *hijab* tiene el sentido de «prohibición moral». El Corán utiliza otros dos términos semejantes, *djilbah* y *khobar*. El primero puede traducirse también como «velo», pero en algunos casos es «vestimenta exterior» o «manto». *Khobar* es asimismo «velo», o bien «chai». Hay muchas otras palabras que denominan vestimentas con que las mujeres del mundo islámico deben cubrirse total o parcialmente. En Marruecos, Argelia y Túnez se utilizan las denominaciones de *haik*, *safsari*, *akhnify adjar*; en Egipto, Israel, Siria, Iraq y entre los beduinos, *abaya*, *tama*, *izar*, *milhafa*, *khobara*, *chambar*, *niqab*, *litham* y *bourqou*; en Irán, *bourda*, *chador*, *pitcha* y *rouband*; en Turquía, *yatchmek*, *yalek*, *harmaniya* y *entañ*; en India y Pakistán, *burka*.

En la lucha por la liberación de la mujer musulmana, el velo se ha convertido en un símbolo de sumisión. Así fue como, en un acto de desafío, la presidenta de la Unión Feminista de Egipto, Houda Cha'araoui, y sus colegas arrojaron sus velos al mar en 1923. De modo semejante, en 1927 hubo una campaña en el Turkestán comunista para despojarse del *hijab*. Más de 87.000 mujeres uzbekas repudiaron públicamente sus velos negros, aunque hubo 300 que no pudieron hacerlo porque los hombres de su familia las asesinaron por traicionar el islamismo. En 1928, en las celebraciones de la independencia, el sha de Afganistán ordenó a su esposa que se despojara del velo en público. El escándalo público que ello desató adquirió tales proporciones que el sha se vio obligado a echarse atrás y renunciar a su proyecto de emancipación de la mujer. Él mismo se vio forzado a abdicar. En 1936 el sha Reza de Irán prohibió el chador mediante un decreto especial. Pero el pueblo no estaba preparado para romper con la tradición, por lo que la medida desencadenó grandes protestas populares y el sha tuvo que derogar la ley en 1941.

El Corán impone el *hijab* en diversos suras: 33.53, 33-59, 33.32-33 y también en 24.30-31:

Instruye a las creyentes para que aparten los ojos de la tentación y preserven su castidad; que cubran sus encantos, salvo aquellos que se muestran normalmente; que se bajen el velo hasta el pecho y no muestren sus adornos más que a su esposo.

El velo y la imposición de que las mujeres permanezcan en su casa aparecen con el islamismo. Como ya hemos comentado, las mujeres beduinas gozaban de gran libertad, acompañaban a sus esposos en sus largas marchas y eran indispensables en los campamentos. Pero todo esto fue cambiando gradualmente a medida que el islamismo se convertía en un fenómeno urbano y tomaba contacto con otras civilizaciones más desarrolladas, cuyas costumbres adoptaron. Los árabes tomaron de los persas la costumbre del velo, y la obligación de las mujeres de quedarse en su casa fue una tradición copiada de los bizantinos, que a su vez habían adoptado una antigua costumbre griega. Por supuesto, los teólogos musulmanes tienen una explicación completamente diferente del origen

del *hijab*. Según ellos, Dios se lo impuso a las mujeres para complacer a Omar ibn al-Khallab. Basan su afirmación en una tradición que explica que Omar le dijo un día al profeta: «Tanto el devoto como el disoluto tienen fácil acceso a tu casa y pueden ver a tus esposas. ¿Por qué no ordenas a las madres de todos los creyentes que se cubran?» Y Mahoma recibió entonces las revelaciones de los suras citados. Según otra versión, atribuida a Aisha, Omar le tocó accidentalmente la mano y se excusó diciendo que, si estuviera en su poder, nadie podría echarle miradas furtivas. El historiador al-Tabari ofrece otra interpretación. Según él, la función del *hijab* es cubrir el *awra*, aquello que no se tiene derecho a ver. El *awra* «son las partes vergonzosas del cuerpo y aquellas que se ocultan por dignidad y orgullo; en cuanto a las mujeres, son enteramente *awra*».² De acuerdo con los juristas musulmanes, para un hombre es *awra* la zona comprendida entre el ombligo y las rodillas, que sólo puede mostrar a sus esposas y concubinas. Pero no hay acuerdo con respecto al *awra* de las mujeres. Los seguidores de la escuela Hanafi sostienen que la mujer puede llevar descubiertos el rostro y las manos, siempre y cuando ello no induzca a la tentación, la seducción o la discordia. Para las otras tres sectas sunnitas una mujer sólo puede descubrirse el rostro o las manos en casos de urgencia (por ejemplo, por necesidad de atención médica). En realidad, la actitud liberal de la escuela Hanafi es sólo aparente;³³ lo cierto es que basta que una mujer sea bonita y sonría para que los *ulama* vuelvan a imponerle el velo. Incluso a las mujeres mayores se les advierte que permanezcan cubiertas. El sura 24.60 del Corán dice: «Las mujeres que han pasado ya la edad de casarse no hacen mal si se despojan de su manto, siempre que no exhiban sus encantos. Pero es mejor que no lo hagan.» Los que defienden que las mujeres pueden llevar descubiertos el rostro y las manos se basan en el siguiente *hadith* relatado por Aisha, la mujer del profeta: «Asma, la hija de Abu Bakr [y hermana de Aisha], se hallaba un día sin velo frente al profeta, y éste le dijo: "Asma, una mujer adulta sólo debe mostrar esto."» Y le señaló el rostro y las manos.

Pero los expertos musulmanes se contradicen sobre este punto. Algunos insisten en que las mujeres deben ocultar incluso los talones, y para ello citan una *hadith* que lo prueba. Esta imposición constituye no sólo un símbolo de la servidumbre femenina, sino también un

signo de la falta de confianza de una mujer en su padre, sus hermanos o su marido, y al mismo tiempo una clara señal del dominio masculino: para el padre y los hermanos la mujer es una mercadería que hay que vender intacta; para el marido es un objeto del que hace uso en el hogar y que luego recluye, bien tapado, para que nadie más pueda codiciarlo. La cuestión del *hijab* sigue siendo tema de debate, y su importancia trasciende lo meramente académico. En abril de 1992, un periodista del *New York Times* escribió lo siguiente sobre la situación en Irán:

La batalla más visible sobre los derechos humanos de la mujer se libra en el terreno de la ropa. Trece años después de la revolución, tal vez ninguna otra cuestión se haya debatido con tanto fervor como la que atañe a las reglas de lo que constituye el correcto *hijab* o cubrimiento de la cabeza. En los primeros días de la república islámica, el primer presidente de la revolución, Abol Hassan Banisadr, declaró: «Las investigaciones han demostrado que el cabello de una mujer tiene una especie de resplandor.» En los años que siguieron, las mujeres se vieron insultadas, arrestadas, multadas e incluso azotadas por un *hijab* incorrecto. [...] Después del chador, que cubre desde la cabeza a los pies y que se sujeta con una mano o con los dientes, la segunda prenda más adecuada es el *rappoush* [una vestimenta larga y holgada] y el pañuelo de cabeza.

¿Tienen derecho las mujeres a salir de su casa?³⁴ El *hijab* también implica «esconder» a las mujeres tras los muros de su casa. El Corán es muy claro sobre este punto en el sura 33.33, en el que ordena a las esposas del profeta que permanezcan en su casa. Para los reformistas esta prohibición sólo rige para las esposas del profeta; para los conservadores se aplica a todas las mujeres. Ghawji, un conservador, ha detallado en qué condiciones una mujer puede salir de su casa, y lo ha acompañado de numerosas citas extraídas del Corán y las *hadkh*.

1. Sólo debe salir de su casa si se presenta una verdadera necesidad.
2. La salida tiene que contar con la autorización de su esposo o su guardián legal.

3. Debe ir bien cubierta, incluido el rostro, para no tentar a los hombres que pueda haber en las cercanías; debe caminar con la cabeza inclinada hacia el suelo y no mirar a los costados (Corán 24.31).

4. No debe perfumarse. El profeta ha dicho: «Cualquier mujer que se ponga perfume y pase delante de los hombres es una fornicadora.»

5. No debe caminar por el medio de la calle entre los hombres. Observando la confusión que reinaba al dejar una mezquita, el profeta dijo: «Vosotras, mujeres, no tenéis derecho a caminar entre los hombres; apartaos a un costado.»

6. Debe caminar de una manera casta y modesta (sura 24.31).

7. Cuando hable con un extraño, su voz debe mantenerse normal (sura 33-34)

8. Dentro de una tienda u oficina, debe evitar quedarse sola con un hombre a puerta cerrada. El profeta ha dicho: «Un hombre y una mujer no pueden estar a solas sin que el diablo interfiera y haga de las suyas.»

9. Nunca debe estrechar la mano de un hombre.

10. Ni siquiera en la casa de una amiga puede despojarse de las ropas que la cubren, pues podría haber un hombre escondido en la casa. El profeta ha dicho: «Si una mujer se quita su manto en una casa que no sea la propia o la de su esposo, se despoja de la envoltura que la protege a los ojos de Dios.»

11. Una mujer no puede alejarse más de treinta kilómetros de su casa si no es en compañía de su esposo o de un familiar.

12. Una mujer no debe intentar nunca imitar a un hombre.

Los juristas han descrito con todo detalle cómo debe vestir una mujer para salir de su casa. Puede usar la ropa que prefiera, siempre que se ajuste a las siguientes condiciones:

1. La vestimenta debe cubrirle todo el cuerpo, excepto la cara y las manos.
2. La vestimenta no debe ser demasiado fina o trabajada.
3. Debe estar confeccionada con una tela gruesa y no transparente.
4. No debe ajustarse al cuerpo; tiene que ser holgada.
5. No debe estar perfumada.
6. No debe parecerse a ninguna prenda masculina.
7. No debe parecerse a la ropa de los no creyentes.
8. No debe ser lujosa ni de mucho valor.

Estos juristas citan *hadith* en las que se prohíbe a las mujeres ponerse perfume, usar peluca, maquillarse o interferir de cualquier otro modo con la naturaleza. Los mismos autores que condenan el maquillaje por interferir con la creación divina no ven contradicción alguna en ordenar la escisión del clítoris, lo cual consideran un acto piadoso que debe alentarse. Según dice una famosa *hadith*, «despoja a una mujer de su ropa, y se quedará en su casa».

Gracias a los valientes esfuerzos de algunos reformistas, las mujeres lograron al fin adquirir el derecho a la educación. Incapaces de detener el avance del movimiento feminista, y viéndose ante el hecho consumado, los conservadores sostienen ahora que el islamismo nunca le negó este derecho a la mujer y que todo hombre o mujer musulmán tiene el deber de educarse. La Universidad de al-Azhar, un bastión del privilegio masculino, abrió sus puertas a las mujeres en 1961. Por supuesto, las afirmaciones de los conservadores son enteramente falsas.³⁵ Son muchas las tradiciones que se muestran contrarias a la educación de la mujer, o que directamente la prohíben: «No dejéis que aprendan a leer y escribir» o «No suméis un mal a la desdicha» son las normas habituales. Si es cierto que el islamismo ha aprobado sinceramente la educación de las mujeres, ¿por qué éstas se han mantenido en la ignorancia y el analfabetismo a lo largo de tantos siglos? Si tienen que permanecer en su casa, si tienen prohibido hablar con extraños, ¿cómo pueden educarse? Si su familia les da permiso para aprender, ¿qué es lo que les permitirán estudiar? Básicamente, la mayoría de los modernos pensadores musulmanes proponen una educación religiosa para las mujeres, con unos pocos cursos sobre costura, labores de punto y tareas del hogar. Estos pensadores basan sus argumentos en la *hadith* en que el profeta dijo: «No enseñéis a leer a las mujeres; enseñadles a hilar y el sura "La noche" .» El mensaje es claro: las mujeres no deben traspasar los límites de su dominio doméstico. Dios las creó para ser esposas y madres; por lo tanto, cualquier incursión en la química, la astronomía o la geometría está en contra de su naturaleza, sus necesidades y las necesidades de su familia.

A estas alturas debería resultar evidente^{*6} que toda mujer musulmana que trabaja desobedece una buena cantidad de leyes islámicas que reglamentan la conducta de las mujeres y la vida familiar. En el islamismo

sólo los hombres trabajan, ganan dinero, lo gastan y mantienen a sus esposas, lo cual les da autoridad sobre éstas, una autoridad sancionada y legitimada por Dios. Algunos pensadores supuestamente reformistas defienden el derecho a trabajar de las mujeres; pero, si se observa con más cuidado, se advierte que el «trabajo» a que se refieren es algo muy limitado: profesoras de niñas, enfermeras para atender a mujeres, médicas de mujeres. Según los doctores de la ley pueden realizar cualquier clase de trabajo, con las siguientes excepciones: 1) los que sean incompatibles con su fe (como la limpieza de alcantarillas o la pesca en lagos o ríos); 2) los que sean incompatibles con su naturaleza femenina (como revisores de billetes, oficiales de policía o bailarines); 3) los que no pueden realizar por limitaciones físicas (por ejemplo, el trabajo en las fábricas); 4) los que exigen montar a caballo o en bicicleta; y, por supuesto, 5) los que requieren el uso de la razón (no pueden ser jueces ni imanes). Otros pensadores prohíben a las mujeres el trabajo de actriz, azafata o vendedora. Los argumentos más comunes que se esgrimen para limitar el trabajo de las mujeres son: 1) la naturaleza femenina; por naturaleza están hechas para permanecer en su casa, satisfacer las demandas sexuales de su marido y criar a los hijos; 2) su limitada capacidad de razonamiento, y 3) su debilidad psíquica a causa de la menstruación, el embarazo y el parto.

Como estos pensadores reducen a sexo todo contacto entre hombres y mujeres, temen que, en cuanto las mujeres dejen la casa de su esposo, caigan en el pecado. Así pues, no ven el trabajo de la mujer como una confirmación de su condición, como una realización personal y un reconocimiento de su dignidad humana y su libertad personal, sino como una degradación de su honor y su dignidad.

Pese a todos los obstáculos a que se enfrentan, las mujeres musulmanas se han ingeniado para salir de sus casas, educarse, trabajar y forjarse una carrera. Y, como era lógico, han exigido que se les concedieran los derechos propios de su nueva posición en la sociedad. Por ejemplo, en 1952 las feministas egipcias reclamaron el derecho a votar y a ser miembros del Parlamento. Los *ulama* de la Universidad de al-Azhar aunaron sus fuerzas y en junio de 1952 promulgaron una *fatwa* sembrada de citas del Corán y de las *hadith*, en la que demostraban que el islamismo condenaba cualquier intento de las mujeres para aspirar a ocupar un puesto en

el Parlamento. Los doctores de la ley señalaron lo siguiente: 1) las mujeres no poseen suficiente capacidad intelectual; 2) debido a su feminidad, están expuestas a peligros que pueden conducir las a actuar de un modo irracional o indecoroso; 3) según Abu Bakr, cuando el profeta supo que los persas habían coronado reina a la hija de Cosroes, exclamó: «Un pueblo que confía la dirección de sus asuntos a una mujer nunca prosperará»; 4) todo nombramiento de una mujer para un cargo público conduce inevitablemente al fracaso; 5) la ley islámica concede al testimonio de una mujer la mitad del valor que posee el de un hombre; 6) según el Corán, «los hombres deciden por las mujeres ya que es un hecho que Dios les ha dado preferencia sobre ellas»; 7) Dios obliga a los hombres a acudir los viernes a la mezquita y a librar la guerra santa, pero no hace lo propio con las mujeres; 8) según la ley islámica, los cargos públicos sólo pueden asignarse a hombres que cumplan ciertas condiciones.

Por todas estas razones, los doctores de la ley decidieron que la ley islámica prohibía a las mujeres ocupar cualquier cargo de responsabilidad pública y en particular el de miembro del Parlamento. Por fortuna, y pese a los esfuerzos de los uíama, en 1956 las mujeres egipcias consiguieron el derecho a votar. En Siria lo consiguieron en 1949, también a pesar de todos los impedimentos puestos por los *ulama*.

El islamismo prohíbe explícitamente ciertas profesiones a las mujeres: jefe de Estado, comandante en jefe de las fuerzas armadas, imán y juez.

Asimismo, el sistema de tutoría del islamismo⁸ limita los derechos de las mujeres. Según las escuelas Maliki, Shafi'i y Hanbali, ni siquiera una mujer mayor de edad puede concertar libremente su matrimonio: sólo su tutor legal tiene ese derecho. La escuela Hanafi acepta que una mujer concierte su casamiento, siempre y cuando cuente con la aprobación de su tutor. Por supuesto, el tutor tiene que ser hombre y musulmán. De acuerdo con las escuelas Maliki, Shafi'i y Hanbali, si una mujer es virgen, sea cual fuere su edad, su tutor puede obligarla a casarse con quien él elija. Incluso el teórico derecho a elegir marido que les reconoce la escuela Hanafi no deja de ser una ilusión. En teoría, una vez que la mujer alcanza la pubertad ya no puede forzársela a casarse contra su voluntad; pero este derecho no pasa de ser una ficción, ya que a la mayoría de las jóvenes se

las obliga a casarse antes de que alcancen la pubertad. Y, aun cuando supuestamente lleguen solteras a esta edad, la escuela Hanafí sólo las autoriza a aceptar o rechazar a la persona escogida por su tutor. De ningún modo pueden elegir libremente con quién quieren casarse. Es su tutor quien elegirá por ellas, y lo habitual es que, cuando hacen esta elección, sólo han de tener en cuenta unas cualidades deseables del marido descritas en pocas líneas, mientras que las cualidades deseables de una esposa se explican en un texto doce veces más extenso.

Por otra parte, ¿cómo podría una mujer musulmana conocer a su Príncipe Azul, en vista de todas las restricciones que, según hemos visto, le impone el islamismo, como prohibirle salir de su casa y hablar con hombres desconocidos? La práctica de los casamientos infantiles se mantiene, y el hecho de que el propio profeta se desposara con Aisha cuando ésta contaba nueve años y él cincuenta y tres estimula a la sociedad musulmana a continuar con esta costumbre monstruosa. Como señaló Bousquet, que escribía en la década de 1950, en el norte de África en general y en Argelia en particular continúa todavía la consumación de matrimonios con niñas, aun después de un siglo de dominio francés, y a menudo ello es causa de graves accidentes y a veces de la muerte.

En ningún caso se permite que una musulmana se case con un no musulmán. Todos los hombres musulmanes pueden separarse en cualquier momento de su esposa y repudiarla sin más explicaciones ni compensaciones. Basta con que el marido pronuncie la frase «Me divorcio de ti», y es asunto consumado. Hasta un máximo de tres meses después, el divorcio es revocable. Pero si el marido pronuncia tres veces la frase citada, el divorcio es definitivo. En este caso, la mujer repudiada no puede volver con su marido hasta que se haya vuelto a casar, haya pertenecido a otro marido y éste se haya divorciado a su vez de ella. El divorcio depende por completo de la voluntad y capricho del marido, quien puede divorciarse sin mediar ninguna conducta impropia de la mujer y sin siquiera alegar un motivo. La madre tiene derecho a tener la custodia de los hijos; pero, no bien decide volver a casarse, pierde automáticamente todo derecho sobre los hijos de su anterior matrimonio. En cambio, si el hombre tiene la custodia de los hijos, no la pierde por el hecho de volver a casarse. La mujer se ve así ante el dilema de casarse nuevamente y perder la custo-

día de sus hijos, o conservar a los hijos y renunciar a casarse otra vez, lo cual significa una gran inseguridad. El divorcio es muy común en los países árabes; en lugar de tener cuatro mujeres a la vez —algo bastante costoso—, los hombres simplemente cambian de mujer varias veces tal como recomienda el gran al-Ghazali. Si una mujer le pide el divorcio al marido, éste puede llegar a acceder si recibe una compensación de alguna clase. En tal caso la mujer no puede exigir la devolución de su dote. El Corán sanciona tal disolución del matrimonio; el sura 2.229 dice: «Si teméis que no observen las leyes de Dios, no hay vergüenza ni para uno ni para otra si la mujer obtiene su libertad indemnizando al marido.»

La anulación de un matrimonio significa que la mujer pierde el derecho a su dote y debe devolver todo lo que ha recibido. Las mujeres divorciadas tienen derecho a volver a casarse, pero «habrán de mantenerse apartadas de los hombres durante tres menstruaciones» (sura 2.228).

Por último, quiero acabar con otra lista de lo que las mujeres deben sufrir en el islamismo en razón de la falta cometida por Eva en el Jardín del Edén. Se prohíbe a toda mujer: 1) ser jefe de Estado; 2) ser juez; 3) ser imán; 4) ser tutor; 5) salir de su casa sin autorización de su marido o su tutor; 6) estar a solas con un hombre extraño; 7) estrechar la mano de un hombre; 8) maquillarse o perfumarse para salir de su casa; 9) descubrirse el rostro, por miedo a la «tentación»; 10) viajar sola; 11) heredar el mismo monto que un hombre; deberá conformarse con la mitad; 12) atestiguar en casos de *hudud*; ha de aceptar que su testimonio sólo vale la mitad del de un hombre; 13) tomar parte en los rituales religiosos cuando tiene la menstruación; 14) elegir dónde desea vivir, mientras no sea aún fea ni vieja; 15) casarse sin permiso de su tutor; 16) casarse con un no musulmán; 17) divorciarse de su marido.

El grado de civilización de una sociedad se mide por la posición que le otorga a la mujer, y no hay duda de que el islamismo sale muy mal parado de ello. En palabras del gran John Stuart Mili: «Estoy convencido de que las disposiciones sociales que subordinan un sexo al otro por ley son intrínsecamente malas y constituyen uno de los principales obstáculos que impiden el progreso humano; estoy convencido de que deben dar paso a una igualdad perfecta.»

Las mujeres en Pakistán

Ser mujer en Pakistán es algo terrible.

Una mujer pakistaní a quien, en 1990, suspendieron en su trabajo en un hotel por haber estrechado la mano de un hombre[^]

Os aseguro que este país está sodomizado por la religión.

Un hombre de negocios pakistaní, ex oficial de la fuerza aérea⁴⁰

Advertid a esas mujeres. Las haremos pedazos. Les aplicaremos un castigo tan terrible que ninguna osará en el futuro alzar la voz contra el islamismo.

Un *mullah* (sacerdote) al dirigirse a las mujeres disidentes de Rawalpindi⁴¹

Hoy en día, en Pakistán, ya no hay más respeto por las mujeres, y los delitos contra ellas han aumentado drásticamente. Proclaman que nos han «islamizado». ¿Cómo se puede islamizar a quienes ya eran musulmanes? Desde que Zia dio poder a los mullah, parece que cualquier hombre cree que puede atrapar a una mujer y despedazarla.

FARKANDER IQBAL, subcomisaria de Policía de Lahore, Pakistán⁴²

Una de las ironías de la creación de Pakistán en 1947 como patria de los musulmanes de la India es que su fundador, Muhammad Alí Jinnah, no era en absoluto religioso. De hecho, es muy probable que, en la actual república islámica de Pakistán, Jinnah hubiera sido azotado en público ya que, durante sus años de estadía en Londres, había desarrollado una afición decididamente no islámica por el whisky y el cerdo. Hoy resulta evidente también que Jinnah concebía un Estado básicamente laico. En uno de sus últimos discursos declaró:

Sois libres; sois libres de ir a vuestros templos, libres de ir a vuestras mezquitas o a cualquier otro lugar de adoración en este Estado de Pakistán. [...] Podéis pertenecer a cualquier religión, casta o credo: *nada de ello tiene que ver con los asuntos del Estado.* [...] Hemos comenzado con este principio fundamental de que todos somos ciudadanos, y ciudadanos iguales de un Estado. [...] Ahora creo que debemos tener presente nuestro ideal, y con el tiempo los hinduistas dejarán de ser hinduistas y los musulmanes dejarán de ser musulmanes, no en el sentido religioso, *ya que ésta es la fe personal de cada individuo*, sino en el sentido político como ciudadanos del Estado.⁴⁴ [Las cursivas

Cuando, en julio de 1947, un periodista le preguntó si Pakistán sería un Estado religioso, Jinnah replicó: «Su pregunta es absurda. No sé qué significa un Estado teocrático.» ¿Por qué, entonces, se juzgó necesaria la creación de Pakistán? M. J. Akbar ha argumentado de forma muy convincente que no fueron las masas musulmanas de la India las que pidieron su creación; se creó por una alianza entre el clero (los *mullahs*) y los poderosos terratenientes. «Mientras que los terratenientes y los capitalistas permitían que el clero convirtiera a Pakistán en un Estado religioso, el clero garantizaba los derechos territoriales de los terratenientes y aseguraba a los capitalistas un control ilimitado de la economía. La teocracia por un lado, y el latifundismo y el capitalismo por otro, son los dos pilares de Pakistán y Bangla Desh.»⁴⁴

Tras la prematura muerte de Jinnah en 1948, el primer ministro Liaquat Alí Khan dio forma a una constitución esencialmente laica. Esto distó de agradar a los *mullahs*, que echaban espumarajos por la boca ante la

sola mención de la democracia. Como resultado de sus presiones, se retiró el proyecto de constitución. Poco después, en 1951, Liaquat Ali Khan fue asesinado por un desconocido que, según la creencia general, habían enviado los *mullah*.

En 1971, después de años de dominio militar, Zulfikar Ali Bhutto se hizo cargo de la aplicación de la ley marcial, y en 1972 fue nombrado primer ministro. Si bien Bhutto era un hombre de mentalidad laica, no era demócrata. También él hizo concesiones a los *mullah*: prohibió los juegos de azar y el alcohol, pese a su bien conocida afición por el whisky, y declaró que la secta ahmadi no era musulmana. En 1977, un golpe de Estado puso en el poder al general Zia-ul Haq, quien declaró que el proceso de islamización no iba lo suficientemente rápido. Los *mullah* habían conseguido por fin a alguien dispuesto a escucharlos.

Zia impuso la ley marcial y una total censura de prensa, y emprendió la creación de un Estado teocrático, en la creencia de que Pakistán debía tener «el espíritu del islamismo». Excluyó a las mujeres de las competiciones de atletismo, e incluso usó la fuerza de las armas para obligar a los musulmanes a ayunar durante el mes de Ramadán. Admitió abiertamente que el islamismo y la democracia eran contradictorios, e impuso leyes islámicas que discriminan a las mujeres. Las más notorias de estas leyes fueron las ordenanzas de la *zina* y el *hudud*, que reglamentaban los castigos islámicos de la amputación de las manos por robo y de lapidación de las personas casadas culpables de relaciones sexuales ilícitas. El término *zina* implica tanto «adulterio» como «fornicación» y «violación», e incluso «prostitución». La fornicación se castiga con un máximo de cien latigazos propinados en público y diez años de prisión.

En la práctica, estas leyes protegen a los violadores, ya que una mujer que ha sido violada suele acabar acusada de adulterio o fornicación. Para probar la *zina*, cuatro musulmanes varones adultos de buena reputación deben testificar que hubo penetración sexual. Además de ello, y en consonancia con la buena práctica islámica, estas leyes valoran más el testimonio de un hombre que el de una mujer. Como resultado, es imposible que una mujer gane a un hombre en una causa de violación; en cambio, ella, la víctima, se encuentra acusada de relaciones sexuales ilícitas, mientras que el violador es dejado en libertad. Si la mujer queda embarazada

de resultas de la violación, esto se toma automáticamente como una admisión de que hubo adulterio o fornicación con el consentimiento de la mujer, y que no se trató de una violación.

He aquí algunos casos:⁴⁵

En un pueblo de la provincia de Punjab, a una mujer y sus dos hijas les arrancaron las ropas, las golpearon y las violaron públicamente en grupo, pero la policía se negó a investigar el caso.

Una niña de trece años fue raptada y violada por un «amigo de la familia». Cuando el padre presentó una acusación contra el violador, fue la niña la que acabó en prisión acusada de *zina*, relación sexual ilícita. El padre consiguió que la dejaran en libertad sobornando a la policía. La traumatizada niña recibió entonces una terrible paliza por haber deshonrado a la familia.

Una viuda de cincuenta años, Ahmedi Begun,⁴⁶ decidió alquilar unas habitaciones de su casa, en Lahore, a dos mujeres jóvenes que portaban velo. Cuando se disponía a mostrarles las habitaciones, la policía irrumpió en el patio de la casa y arrestó a las dos jóvenes y a un sobrino de Ahmedi Begun que simplemente se hallaba allí presente. Horas más tarde Ahmedi Begun se dirigió con su yerno a la comisaría para preguntar por su sobrino y las dos jóvenes. Los policías se limitaron a decirle que también ella quedaba bajo arresto. Le quitaron sus joyas y la metieron a empellones en otra habitación. Mientras estaba aguardando, los policías aparecieron con las dos muchachas, desnudas y sangrando, las empujaron dentro de la habitación y las violaron otra vez, delante de la viuda. Cuando Ahmedi se cubrió los ojos, le sujetaron los brazos a los costados para obligarla a mirar. Después de sufrir diversas humillaciones sexuales, la propia Ahmedi fue desnudada y violada por un oficial tras otro. Luego la arrastraron fuera, donde volvieron a golpearla. Uno de los policías le introdujo en el recto la porra, cubierta de pasta de chili, y se lo desgarró. Ahmedi aulló de dolor y se desmayó, sólo para despertarse en prisión, acusada de *zina*. Un abogado de derechos humanos se hizo cargo de su caso, y fue puesta en libertad bajo fianza al cabo de tres meses de prisión, pero no consiguió la absolución hasta tres años más tarde. Entre tanto, su yerno se divorció de su hija a causa de la vergüenza familiar.

¿Es éste un caso aislado? Por desgracia no. La Comisión de Derechos

Humanos de Pakistán dice en su informe anual que cada tres horas una mujer es violada en Pakistán, y que la mitad de ellas son jovencitas. Según el Foro de Acción de las Mujeres, una organización que defiende los derechos femeninos, el 72 % de las mujeres que están bajo custodia policial en Pakistán sufren abusos físicos y sexuales. Asimismo, el 75 % de las mujeres detenidas en prisión se encuentran allí acusadas de *zina*. Muchas de ellas pasan años en la cárcel a la espera de su juicio.

En otras palabras, cualquier hombre que quiere deshacerse de su esposa no tiene más que acusarla de *zina*, con lo que la mujer es arrestada de inmediato y puesta en prisión preventiva, a veces durante años. Antes de la implantación de estas leyes no había más que 70 mujeres en prisión; ahora hay más de 3.000, la mayoría acusadas de haber violado las reglamentaciones de *zina o hudud*.⁴⁷

Saña Bibi, una criada casi ciega de dieciséis años, fue violada por su patrón y su hijo. Como resultado quedó embarazada y dio a luz a un niño ilegítimo. Aunque su padre presentó una acusación contra los dos hombres, se los absolvió por falta del número requerido de testigos varones. No obstante, el embarazo de Saña era una prueba de fornicación, y por lo tanto se la sentenció a tres años de prisión, quince latigazos y una multa de mil rupias. El juez declaró con presunción que le había aplicado un castigo leve por consideración a su edad y su ceguera. Por fortuna, la presión del público consiguió que se revocara la sentencia. Desde que se puso en marcha el programa de islamización de Zia han aumentado los ataques a las mujeres. La suerte de éstas ha empeorado en todos los aspectos con la implantación de las leyes islámicas. La aprobación de la ley de la *sharía* en 1991 degradó aún más la condición de las mujeres, si es que esto era posible. Como ha comentado una prominente feminista: «La ley de la *sharía* es un medio para controlar y marginar a las mujeres, no de administrar justicia. Es una ley que facilita la agresión contra las mujeres y que hace caso omiso de la corrupción del país y de la violencia que sufren las mujeres.»⁴⁸

La prensa occidental creyó ingenuamente que la elección de Benazir Bhutto como primera ministra de Pakistán, en noviembre de 1988, revolucionaría el papel de la mujer, no sólo en Pakistán sino en el mundo islámico entero. Por supuesto, de acuerdo con la ley islámica una mujer no

puede ser jefe de Estado, y Pakistán había pasado a ser una república islámica según la nueva constitución de 1956. Así pues, Benazir Bhutto había desafiado a los *mullah* y había ganado. Pero su gobierno duró unos escasos veinte meses, durante los cuales, según se dice, Nawaz Sharif, que llegó a ser primer ministro por un breve período a principios de la década siguiente, animó a los *mullah* para que incrementaran su oposición a la presencia de una mujer como jefe de un Estado islámico. El gobierno de Benazir Bhutto acabó disuelto, acusado de corrupción, y su marido fue puesto en prisión en 1990.

La suerte de las mujeres musulmanas era muy dura antes de la elección de Benazir, y nada cambió después de ésta. La primera ministra se esforzó por complacer al influyente grupo religioso de los *mullah*, los mismos que insistían en que una mujer no podía gobernar en un país islámico, y una y otra vez pospuso cualquier acción positiva que mejorase la condición de las mujeres. Como señaló en 1990 una mujer miembro de la oposición en la Asamblea Nacional: «Benazir Bhutto no ha demostrado más preocupación que por su propia ansia de poder.»⁴⁹ De lo que no hay duda es de que Benazir Bhutto demostró ser mucho menos radical de lo que los medios de comunicación occidentales esperaban de ella. Aceptó un casamiento concertado con un hombre a quien sólo conocía de siete días atrás, y nunca dejó de usar el tradicional pañuelo de cabeza. En un Congreso sobre Población realizado en Egipto en septiembre de 1994, nuevamente se desvió por tomar partido por los conservadores *mullah*. «Creímos que elegíamos a una Cory [Aquino], pero al parecer lo que conseguimos en cambio fue una Immelda», comentó un desilusionado miembro de la Asamblea Nacional.⁵⁰

Todas las estadísticas sobre la situación de las mujeres en Pakistán ofrecen el mismo panorama desolador. Pakistán es uno de los cuatro únicos países del mundo en que la esperanza de vida de la mujer (51 años) es menor que la del hombre (52 años); el promedio de la esperanza de vida de las mujeres de todos los países pobres es de 61 años. Un buen número de mujeres pakistaníes mueren durante el embarazo o al dar a luz (seis muertes por cada 1.000 partos). Aunque el islamismo ortodoxo nunca prohibió la anticoncepción, durante el gobierno de Zia el Consejo de Ideología Islámica de Pakistán declaró que la planificación familiar estaba

en contra del islamismo. Varios *mulhh* condenaron la planificación familiar como una conspiración occidental para debilitar el islamismo. De resultas de ello, la tasa media de fertilidad por mujer es de 6,9 hijos. Pakistán figura también entre los diez peores países del mundo en cuanto a asistencia de las mujeres a la escuela primaria. Algunos estiman que el porcentaje de analfabetismo de las mujeres en las áreas rurales alcanza al 98 % [*The Economist*, 5 de marzo de 1994]. Como comenta *The Economist*. «Parte de la culpa de esta situación reside en el intento del ex presidente Zia-ul Haq de crear una república islámica. [...] Zia volvió al pasado. Una ley aprobada durante su gobierno, por ejemplo, determinó que el testimonio legal de una mujer valía la mitad que el de un hombre» (*The Economist*, 13 de enero de 1990).

Lo cierto es que gran parte de la culpa reside en las actitudes inculcadas por el islamismo, que siempre ha considerado a la mujer inferior al hombre. El nacimiento de una niña es motivo de lamentación. Todos los años se abandonan cientos de niñas recién nacidas en la calle o los cubos de basura. Una organización de Karachi que trabaja para salvar a estas niñas ha calculado que, sólo en Karachi, se abandonan más de quinientos bebés al año, y el 99 % de ellos son niñas.⁵¹

Cuando se concierta un casamiento, la familia de la mujer aporta una dote. Muchas familias sufren grandes presiones sociales para entregar una dote cuantiosa, lo que representa una enorme carga para ellas. Por lo general hay un acuerdo prenupcial entre las familias con respecto a la cuantía de la dote. No obstante, pese a este acuerdo, muchas mujeres recién casadas se ven luego presionadas —incluso con golpes— para que les pidan a los padres un aporte mayor. Si esto no se cumple, la joven desposada acaba quemada viva. Sólo en 1991 hubo más de dos mil mujeres quemadas vivas a causa de la dote. Muchas muertes no se informan siquiera, ya que la familia quiere evitar el escándalo a cualquier precio. La policía investiga muy pocos de estos casos, y a la mayoría de ellos se los hace pasar por «accidentes domésticos».

Dos jovencitas hermanas fueron llevadas a un hospital,⁵² donde el médico les diagnosticó una enfermedad ósea por falta de luz solar. El padre de las niñas les había prohibido salir de su casa. Esta reclusión forzosa adopta muchas veces una forma extravagante y trágica: es el caso de las

jóvenes musulmanas conocidas como las novias del Corán, a quienes sus familias obligan a casarse con el Corán. En muchas familias terratenientes feudales, sobre todo en la región de Sind, sólo se permite que las mujeres se casen dentro de la familia —en muchos casos únicamente con primos hermanos— para asegurar que las propiedades continúan en la familia. Un casamiento con alguien que no pertenezca a ésta significaría una división de la propiedad cuando la mujer heredara la parte que le corresponde de la finca familiar. Cuando la familia no cuenta con primos varones disponibles, se obliga a la muchacha a casarse con el Corán en una ceremonia exactamente igual a una boda real... con la diferencia de que falta el novio. La novia se viste suntuosamente, se convida a invitados y se celebra un banquete seguido de festejos. Durante la ceremonia, se instruye a la novia para que coloque la mano sobre el Corán, y se la desposa con el libro sagrado. El resto de su vida transcurre en total reclusión, completamente apartada del mundo. No se le permite ver a ningún hombre, a veces ni siquiera en televisión. Lo que se espera de ellas es que dediquen el tiempo a estudiar el Corán o realizar artesanías. Tal desoladora vacuidad se cobra su precio, y muchas de estas novias del Corán acaban mentalmente enfermas. Como declaró una de las tres mil novias del Corán que, según se estima, hay en Sind: «Desearía haber nacido cuando los árabes quemaban vivas a sus hijas. Incluso eso habría sido mejor que esta tortura.»

Difícilmente podía imaginarse Jinnah cuan literalmente ciertas eran sus palabras cuando declaró en 1944:53 «Ninguna nación puede alcanzar la gloria si sus mujeres no están lado a lado con los hombres. Somos víctimas de malas costumbres. Es un crimen contra la humanidad que nuestras mujeres estén encerradas como prisioneras dentro de las cuatro paredes de su casa.»

A pesar de la visión laica de su fundador, Pakistán se ha convertido en un Estado teocrático. Los políticos pakistaníes han cedido cobardemente a todas las exigencias de los *mulhh*. El miedo a los fundamentalistas no ha hecho sino animar más a éstos. No es fácil que Occidente, con su laicismo de larga data, llegue a comprender el grado de poder que esta gente es capaz de tener sobre las masas, a las que incitan a veces a cometer los más inimaginables actos de vileza, siempre en nombre de Dios. Por ejemplo, una multitud, históricamente manipulada por un *mullah*, mató a

pedradas en Karachi a un niño abandonado, por presuponer que era un hijo ilegítimo, algo que no puede tolerarse. Otra turba le cortó la mano a un hombre porque el *mullah* que los dirigía afirmó que era un ladrón; no hubo pruebas, ni juicio: sólo la palabra del *mullah*. Benazir Bhutto ha ido haciendo más y más concesiones a los *mullah*. No estaría mal recordarle sus propias palabras, pronunciadas en 1992, cuando no estaba en el poder:

¿Quiere [Pakistán] ser una democracia en la que se respeten los derechos humanos y en la que prevalezca una visión progresista del islamismo? ¿O se contentará con un gobierno autoritario dominado por los fundamentalistas? ¿Y quién se ocuparía de aplicar la *sharía*, el Parlamento o el Tribunal Federal? Mientras no haya una respuesta a estas preguntas, la situación seguirá siendo confusa como en el presente, y la confusión engendra anarquía (le *Monde*, 4 de marzo de 1992).

Pero no hay por qué quedarse con un panorama tan desprovisto de esperanza. Las mujeres pakistaníes han demostrado un gran coraje, y cada vez son más y más las que luchan por sus derechos con ayuda de organizaciones igualmente valientes, como el Foro de Acción de las Mujeres y Guerra contra la Violación. La primera de ellas surgió en 1981, cuando las mujeres salieron a la calle para protestar contra la ordenanza del *hudud* para mostrar su solidaridad con una pareja a la que acababan de sentenciar a morir lapidada por fornicación. En 1983 las mujeres organizaron la primera manifestación en contra de la ley marcial.

Juicio final sobre Mahoma

Mahoma fue sin duda uno de los grandes hombres de la historia, en el sentido de que, si no hubiera existido, otro habría sido el curso de la historia de la humanidad. Pero, como señala Popper,¹ «para que nuestra civilización sobreviva, debemos abandonar el hábito de mostrar deferencia por los grandes hombres. Los grandes hombres cometen grandes errores». Aunque el dogma islámico lo ha retratado libre de pecado, Mahoma nunca pretendió ser perfecto ni infalible. Como comenta Tor Andrae, éste es uno de sus rasgos más simpáticos: tenía conciencia de sus defectos y era capaz de autocrítica.

Mahoma era un hombre lleno de encanto. Son muchas las fuentes que hablan de su irresistible sonrisa y de su poderoso carisma, que despertaba la lealtad y el afecto de sus hombres. Fue también un jefe militar excepcional y un hombre de Estado con un enorme poder de persuasión y diplomacia. ¿Cuáles fueron exactamente sus logros? Montgomery Watt, uno de los pocos estudiosos occidentales que muestran por él una admiración sin límites rayana en la adoración, resume como sigue sus logros:² «En primer lugar, poseía lo que podría denominarse don de la profecía. Consciente de que las tensiones sociales de La Meca tenían profundas raíces religiosas, elaboró una serie de ideas que, al colocar las disputas de La Meca en un marco más amplio, permitieron resolverlas hasta cierto punto.»

Detengámonos aquí por un momento para analizar las palabras de Watt. Ya nos hemos referido a las teorías de Bousquet y Crone, que demuestran la falsedad de la supuesta crisis espiritual padecida en ese entonces por La Meca. Ahora quiero citar a Margoliouth,³ quien previo los argumentos de Watt con casi cincuenta años de anticipación, y los

refutó. Margoliouth sostiene que las creencias árabes preislámicas eran más que suficientes para satisfacer sus necesidades espirituales, y que no existe prueba alguna de que hubiera alguna clase de malestar social:

La afirmación de que el fetichismo árabe era insuficiente para satisfacer sus necesidades religiosas no puede probarse. Dios es un ser imaginario que puede causar tanto el bien como el mal; y todo señala que los árabes, que desconocían el mundo que los rodeaba, estaban firmemente convencidos de que sus dioses y diosas podían ser causa de ambos. [...] En cuanto a la gratificación que todo sentimiento religioso requiere, no hay prueba alguna de que el paganismo no la procurase. De las inscripciones de los paganos árabes se desprende que éstos profesaban un enorme afecto y gratitud por sus dioses y patronos.

Watt continúa:⁴ «Las ideas que proclamó le otorgaron al fin una posición de liderazgo, con una autoridad que no se basaba en la jerarquía tribal sino en la "religión". Gracias a esta posición y a la naturaleza de su autoridad, tribus y clanes secularmente rivales podían aceptar su liderazgo. Esto, a su vez, dio origen a una comunidad cuyos miembros estaban en paz unos con otros.»

En este caso particular creo que Watt no hace plena justicia a los verdaderos logros de Mahoma y, lo que es más, confunde la teoría con la práctica. Como señala Goldziher⁵: «Mahoma fue el primer hombre de su clase que le dijo a la gente de La Meca y a los indómitos amos del desierto árabe que la misericordia no era un signo de debilidad sino una virtud, y que perdonar las injusticias padecidas no era contrario a las normas de la verdadera *muruwwa* [virtud] sino que constituía la más preciada *muruw-wa*, ya que ello significaba seguir la senda de Alá.»

Si Mahoma fue capaz de persuadir a las tribus y clanes de que, en adelante, el principio unificador de la sociedad no sería la pertenencia a una tribu sino el islamismo, fue justamente insistiendo en el perdón. Hasta entonces las tribus habían estado divididas por siglos de odios de sangre, asesinatos por venganza, represalias y animosidad. Mahoma enseñó la igualdad de todos los creyentes a los ojos de Dios. Por desgracia, una cosa es la teoría y otra la práctica. En primer lugar, Mahoma no practicó lo que

predicaba: con demasiada frecuencia dio salida a sus crueles tendencias —como evidenció en su conducta para con los judíos, los mecenos y sus rivales—, sin el más mínimo signo de misericordia. Bukhari⁶ relata el siguiente ejemplo de la crueldad de Mahoma:

Algunos de los miembros de la tribu de Ukl acudieron al encuentro del profeta y abrazaron el islamismo; pero el aire de Medina les sentaba mal, y deseaban marcharse. El profeta les ordenó que fueran a donde se hallaban los camellos recibidos como limosna y que bebieran su leche, cosa que hicieron, y se recuperaron de su malestar. Pero, hecho esto, renunciaron al islamismo, se volvieron apóstatas y robaron los camellos. El profeta envió entonces tras ellos a varios de sus hombres, quienes los capturaron y los condujeron de vuelta a Medina. El profeta ordenó que les cortaran manos y pies como castigo a su robo, y que les quitaran los ojos. Pero no hizo que restañaran su sangre, y todos murieron.

William Muir⁷ reseña algunas de las atrocidades que se le atribuyen (y téngase presente que quienes las relatan son autoridades musulmanas incuestionadas como Ibn Ishaq y al-Tabari):

No se observa rasgo alguno de magnanimidad o moderación en la conducta de Mahoma para con aquellos enemigos que no acertaron a proponer una alianza oportuna. Mostró una satisfacción salvaje ante los cadáveres de los Kuraish caídos en Badr, y dio orden de ejecutar a algunos prisioneros que no habían cometido más delito que manifestar su escepticismo y su oposición política. Hizo torturar salvajemente al príncipe de Jaybar para que revelara dónde habían ocultado los tesoros de la tribu, y luego lo mandó ejecutar, al igual que a su primo, con la excusa de que había cometido traición al ocultarlos, tras lo cual condujeron a su esposa como cautiva a la tienda del conquistador. Mahoma sentenció rigurosamente al exilio a dos tribus judías de Medina; y de una tercera, también vecina de Medina, vendió como esclavos a todas las mujeres y niños e hizo asesinar a sangre fría ante sus ojos a los varios centenares de hombres.

Por último, Watt describe una idílica imagen de armonía tribal bajo el liderazgo de Mahoma. El precedente ejemplo de la crueldad de Mahoma

sirve igualmente para ilustrar el hecho de que no todas las tribus aceptaban su autoridad. Goldziher ha mostrado asimismo que la rivalidad entre las tribus prosiguió aún largo tiempo después de que el islamismo la hubo prohibido. Ya hemos hablado de la rivalidad entre los árabes, por lo que no nos extenderemos aquí sobre ella. Pero es un hecho que Mahoma no dejó a su muerte una nación unida, como lo confirman las guerras de sucesión. Los califas segundo, tercero y cuarto fueron asesinados. En cuanto al asesinato de Otmán, en 656, condujo a un caos aún mayor y a una sangrienta anarquía, por lo que se lo conoce como *al-Bab al-Maftuh*, es decir, «la puerta abierta» a la guerra civil.

Como comenta Margoliouth: «El profeta deseaba sin duda que la vida de un musulmán fuera tan sacrosanta en el mundo musulmán como lo había sido para la tribu en el viejo sistema tribal; pero fracasó, ya que sus primeros seguidores acabaron por desencadenar una guerra civil entre ellos y, en la historia del islamismo, las víctimas de las matanzas ordenadas por los sultanes musulmanes fueron con frecuencia comunidades musulmanas y, en especial, familias que aseguraban descender del propio profeta.»⁸

Watt concluye: «Para evitar que su energía guerrera perturbara a la comunidad concibió la idea de *\ajihad* o guerra santa, que dirige dicha energía hacia afuera, hacia los no musulmanes.»

Watt no es el único que manifiesta admiración por la expansión árabe y el consiguiente nacimiento del imperio islámico. Aunque el imperialismo ya no es visto en general con buenos ojos, difícilmente se toma nadie la molestia de criticar esa variedad de imperialismo que fue la expansión árabe, con toda la muerte y destrucción que acarreó. Y me resulta absolutamente incomprensible que Watt considere la guerra santa como un gran logro moral digno de admiración, cuando su expreso propósito es exterminar el paganismo, matar a los no creyentes y conquistar por las armas las tierras y posesiones de otros pueblos.

La sinceridad de Mahoma

Mucha tinta ha corrido infructuosamente sobre la cuestión de la sinceridad de Mahoma. ¿Era un simple impostor, o creía sinceramente que todas

las «revelaciones» que constituyen el Corán eran comunicaciones directas de Dios? Aun cuando aceptemos que era totalmente sincero, no veo en qué puede incidir esto en el juicio moral de su persona. Uno puede tener sinceramente creencias falsas. Más aún, uno puede tener sinceramente creencias inmorales o indignas de respeto. Muchos racistas creen con sinceridad que los judíos tienen que ser exterminados. ¿Acaso dicha sinceridad afecta a nuestra condena moral de sus creencias? Da la impresión de que la «sinceridad» desempeña un papel semejante al «alegato de desequilibrio mental» que hoy hacen en los tribunales de justicia muchos abogados que intentan exculpar a sus infames clientes. Lo menos que puede achacársele a Mahoma en esta cuestión es que se haya engañado a sí mismo, algo que incluso Watt reconoce:¹⁰ «Es importante aclarar que el hecho de que las revelaciones satisficieran los deseos de Mahoma y consintieran sus placeres, por cierto que pueda ser, no prueba que Mahoma no fuera sincero; simplemente demuestra que era capaz de engañarse a sí mismo.» En otras palabras, si era sincero, tenía una increíble capacidad para engañarse a sí mismo; si no era sincero, fue un impostor. No puede aceptarse que, después de haber sostenido que Mahoma era un astuto político, un brillante estadista, un gran conocedor de los hombres, un sabio legislador y un hombre realista, sensato y maravillosamente diplomático que nunca sufrió accesos de epilepsia, los apologistas aleguen de pronto que Mahoma fue también capaz de engañarse extraordinariamente a sí mismo. La conclusión forzosa es que, en la segunda etapa de su vida, inventó «revelaciones» conscientemente para solucionar sus problemas domésticos, a menudo por su propia conveniencia. Al mismo tiempo, se puede aceptar sin vacilaciones la opinión sostenida por muchos estudiosos de que, en La Meca, Mahoma era plenamente sincero en su convicción de haber hablado con Dios. Pero es también de todo punto innegable que, en Medina, su conducta y la naturaleza de sus revelaciones cambiaron. Ya hemos visto que Muir¹¹ resume admirablemente este período de la vida de Mahoma:

Los mensajes celestiales justifican cualquier conducta política, y sirven de fundamento para inculcar preceptos religiosos. Se libran batallas, se ordenan ejecuciones y se anexan territorios, amparándose en sanciones divinas. Lo que es

más, se excusan las concesiones particulares e incluso se alientan por medio de la aprobación o el mandato divino. Una licencia especial permite que el profeta tenga muchas esposas; su relación con su esclava María la copta se justifica en un sura especial; y su pasión por la mujer de su hijo adoptivo e íntimo amigo da origen a un inspirado mensaje en el que Dios censura los escrúpulos del profeta, permite el divorcio y le impone el casamiento con el objeto de su deseo. Si declaramos que Mahoma creía sinceramente en tales «revelaciones» y se sometía a la sanción divina, es forzoso darle un sentido especial. Sin duda hemos de hacerlo responsable de esta creencia; y, para llegar a ella, tuvo que violentar su juicio y los mejores principios de su naturaleza.

El modo fortuito con que Mahoma recibía revelaciones en esta última etapa queda bien ilustrado por la siguiente anécdota. Omar, que más tarde se convirtió en el segundo califa, fue en cierta ocasión a ver al profeta y le recriminó que orara por su enemigo, Abdallah Ibn Ubayy. Cuando Omar se preguntaba si no habría ido demasiado lejos criticando al profeta, éste tuvo una revelación: «No ores nunca por ninguno de ellos cuando muera, ni te detengas ante su tumba.»

Al parecer, la coincidencia no despertó ninguna sospecha en Omar; pero para nosotros la revelación no es más que la adopción formal de la sugestión de Omar, que el profeta suponía un reflejo de la opinión pública. En otra ocasión, cuando Omar (u otro), habiendo reflexionado sobre la conveniencia de tener un Llamado a la Oración para evitar así toda imitación a los judíos y cristianos, se lo sugirió al profeta, se encontró con que el ángel Gabriel se le acababa de anticipar. Esto ocurrió en tres ocasiones más: al hacerle una sugestión al profeta, éste le aseguró cada vez que había recibido una revelación que expresaba su idea con sus mismas palabras. Tal coincidencia halagó su vanidad, pero no le inspiró la más mínima sospecha de impostura. Otros seguidores eran quizá menos crédulos, pero sabían lo peligroso que podía resultar ridiculizar el Corán. De vez en cuando surgían disputas entre los musulmanes debido a que diferían las versiones del Corán que les habían transmitido y cada uno sostenía que sólo la suya era la correcta: el profeta, que siempre tenía réplica para todo, les aseguró que había no menos de siete textos revelados del Corán.¹²

«Uno de los engaños más perjudiciales que los hombres y las naciones pueden sufrir es el de creerse un instrumento especial de la Divina Voluntad», escribió Russell.¹³ Por desgracia, tanto Mahoma como los musulmanes sufrieron tal engaño: sólo los musulmanes tenían garantizada la salvación, ya que ésta era impensable fuera del islamismo. Dios los había elegido para que difundieran el Mensaje a la humanidad.

Reformas morales

Mahoma tiene a su favor haber abolido la antigua costumbre de enterrar vivas a las niñas indeseadas. No es fácil, en cambio, asegurar que mejoró la condición general de las mujeres, porque no tenemos suficientes conocimientos de las prácticas preislámicas. No obstante, diversos estudiosos sostienen que el islamismo empeoró considerablemente la situación de las mujeres. En su famosa obra *Femmes arabes avant et depuis l'islamisme* [Las mujeres árabes antes y después del islamismo], Perron afirma que la condición de las mujeres se deterioró gravemente con el islamismo, ya que perdieron su antigua posición intelectual y moral:

Algunas de las prerrogativas que el islamismo abolió formaban parte de los derechos naturales de las mujeres y les habían permitido gozar de gran capacidad y libertad de acción. Antiguamente las mujeres árabes disponían libremente de su persona, y la decisión de su casamiento recaía en ellas; buscaban o esperaban un marido que fuera de su gusto, tanto por compenetración intelectual como por otras afinidades.

No sería correcto dejar de mencionar que algunos estudiosos, como Bousquet, creen que Mahoma hizo todo lo que pudo para mejorar la condición de las mujeres, pero que no consiguió gran cosa. Como señaló Lañe Poole: «Mahoma podría haberlo hecho mejor.» Lo cierto es que, en el islamismo, la mujer sólo es igual al hombre en lo referente a las propiedades; en cualquier otro aspecto es inferior a él.

Bousquet comenta asimismo el pernicioso ejemplo que dio Mahoma al casarse con Aisha cuando ésta no tenía más que nueve años. Esta costumbre de los casamientos infantiles ha persistido hasta nuestra época, y

puede tener trágicas consecuencias. Aun así, los musulmanes se muestran reacios a criticar un hábito establecido por el profeta.

Mahoma introdujo asimismo otra institución que ha acarreado grandes males: la de la compensación por los juramentos violados.

En el sura 16.93^{se} ordena cumplir los juramentos, pero en el sura 5.91 se modifica esta regla introduciendo el principio de compensación, según el cual la violación de un juramento se compensa con alguna otra acción. Y en el sura 66.1-5 se confirma el principio y se aplica a un caso en que el propio profeta está implicado. [...] La gravísima consecuencia de esto es que la ley musulmana no ha hallado modo alguno de conseguir que un juramento sea legalmente vinculante, ya que no sólo el Corán declara expresamente que la ejecución de ciertos actos de caridad puede sustituir el cumplimiento de un juramento, sino que se le adjudica al profeta la máxima de que, si un hombre ha jurado hacer algo y luego descubre un curso de acción preferible, debe seguir este último curso y compensar el juramento violado.^{X4}

Por otra parte, la vida de Mahoma está plena de contradicciones y deja en claro que con frecuencia se mostraba dispuesto a renunciar a sus principios en pro de una ganancia política o para conseguir más poder, como cuando aceptó eliminar de un documento su título de «enviado de Dios» porque éste constituía un obstáculo para la radicación del tratado. Denostaba la idolatría, y no obstante incorporó todas las prácticas paganas árabes a las ceremonias del peregrinaje (como, por ejemplo, el beso a la Piedra Negra). Abolió juegos tradicionales por considerarlos producto de la superstición, pero según parece conservó las supersticiones de sus antepasados; entre otras cosas, otorgaba un gran valor a los presagios, en especial a los relacionados con los nombres. Creía firmemente en el mal de ojo y en la posibilidad de evitarlo mediante encantamientos. En los primeros suras se enseñaba a honrar a los padres; pero, cuando la nueva generación comenzó a unirse a Mahoma en contra de la voluntad de sus padres, la devoción filial hacia padres no creyentes pasó a ser mal vista y se prohibió a los jóvenes que oraran por ellos. El consentimiento de Mahoma a que se vertiera sangre de los propios parientes también tuvo una influencia perniciosa en sus seguidores. Mientras que, en general, el

Corán predica la moderación en muchos ámbitos, se vuelve más y más intolerante a medida que avanza el texto. Por desgracia, el asesinato de los enemigos de Mahoma ha constituido un precedente para todas las tradiciones, y en épocas modernas lo han citado incluso los defensores de Jomeini para justificar su llamamiento al asesinato de Rushdie. Como comenta Margoliouth,^{1^} «las experiencias de la vida de Mahoma, el continuo derramamiento de sangre que caracterizó el período de Medina, parecen haber inculcado en sus seguidores la convicción de que vertiendo sangre se abren para ellos las puertas del Paraíso». No es fácil concebir en toda su magnitud lo que significó el ejemplo de Mahoma para innumerables gobernantes, califas y visires musulmanes, como Hajjaj y Mahmud de Ghazni, quienes se basaron en él para justificar sus matanzas, saqueos y destrucciones: «Matad, matad a los no creyentes dondequiera que los encontréis.» Como afirma Margoliouth, «no hay lugar a error cuando se señala como fuente de este horrible rasgo del islamismo [el derramamiento de sangre] las masacres de los oponentes del profeta, y la teoría presente en el Corán de que, en cierto momento de la trayectoria de un verdadero profeta, se requiere un profuso derramamiento de sangre». Los librepensadores occidentales, como Russell, consideran que Jesucristo es menos digno de admiración que Sócrates o que Buda. ¿Qué es lo que le reprochan? Entre otras cosas, haber maldecido a una higuera, lo que hizo que ésta se secase y muriera; los apologistas del islamismo, en cambio, tanto occidentales como musulmanes, intentan excusar los asesinatos perpetrados por Mahoma. Yo, desde luego, no puedo colocar a Mahoma en el mismo plano moral que a Sócrates, Buda, Confucio o Jesús.

Tal vez el peor legado de Mahoma haya sido su insistencia en que el Corán es la palabra literal de Dios, y por ende incuestionablemente verdadera, ya que de ese modo impidió toda posibilidad de libertad de pensamiento y de nacimiento de nuevas ideas, sin los cuales el mundo islámico es absolutamente incapaz de progresar y entrar en el siglo xxi.

Agradecimientos

No soy un erudito ni un especialista, y desde luego no pretendo ser original, puesto que me baso por completo en la obra de los verdaderos expertos. Los he citado ampliamente y, cuando no lo he hecho textualmente, los he parafraseado, dejando siempre constancia en las notas y bibliografía. Así pues, lejos estoy de presentar esta obra como un trabajo original.

Me ha sido de gran utilidad la *Enciclopedia de islamismo* en sus dos ediciones, y en especial la primera, en la que se intenta mantener cierto escepticismo del que carece la segunda edición. El *Diccionario de islamismo*, con su cuota de escepticismo, ha sido también fundamental. Una ojeada a las notas y la bibliografía pone en claro mi deuda con dos investigadores modernos en particular: Bernard Lewis y Montgomery Watt. Una serie de artículos de Ibn al-Rawandi publicados en el *New Humanist* significaron para mí un gran apoyo moral. Querría destacar asimismo el aporte particular de los siguientes autores: capítulo 1: D. Pipes; capítulo 2: A. Jeffrey y W. Muir; capítulo 3: R. Bell, W. M. Watt y A. Dashti; capítulo 4: G. H. Bousquet y J. Schacht; capítulo 5: A. E. Mayer; capítulo 6:1. Goldziher; capítulo 7: B. Ye'or; capítulo 8: G. Asha y G. H. Bousquet; capítulo 9: W. M. Watt, D. S. Margoliouth y W. Muir.

En una conversación con Eckermann, Goethe le aconseja a un autor acusado de plagio que diga lo siguiente: «Lo que hay aquí es mío, y poco importa si lo tomé de un libro o de la vida. Lo único que cuenta es si hice buen uso de ello.» Es probable que muchos estudiosos no aprueben abiertamente el uso que he hecho de sus investigaciones; por ello quiero dejar en claro que toda la responsabilidad por el duro juicio final del islamismo que se expresa en este libro es totalmente mía.

Glosario

Abd: esclavo. Partícula común en la formación de nombres; Abdullah, por ejemplo, significa «esclavo de Dios».

Abu: padre de. Partícula común en la formación de nombres; por ejemplo, Abu Nuwas.

Califa: sucesor del profeta y, por lo tanto, jefe de todos los musulmanes que auna en sí poderes temporales y religiosos.

Chuta: partidario de Alí, yerno de Mahoma, como sucesor de éste. Hoy en día constituyen el principal grupo musulmán minoritario.

Dar al-Harb: la tierra de la guerra, es decir, los territorios que no están sometidos al dominio musulmán y donde es lícito librar guerras para propagar el islamismo. Lo opuesto es Dar ai-Islam, la tierra del islamismo.

Dhimmi: miembro de una de las religiones protegidas, es decir, de una de las religiones no musulmanas toleradas por un Estado musulmán, tal como establece la *sharia*, a cambio del pago de ciertos impuestos y de la aceptación de una posición social inferior.

Emir: jefe, gobernante.

Fatihah: primer capítulo del Corán.

Fatwa: dictamen de un experto en derecho canónico o *mufti*.

Hadith: una tradición sobre los dichos y prácticas del profeta. Es una de las principales fuentes de la ley islámica.

Hégira: huida del profeta de La Meca a Medina, el 20 de septiembre de 622, año a partir del cual los musulmanes computan el tiempo.

Hudud: castigo establecido por el Corán y la *hadith*.

Ibn: hijo de. Corresponde al hebreo *ben*.

Ijma: consenso de la comunidad islámica. Es uno de los fundamentos de la ley y la práctica.

Imán: encargado de presidir la oración; jefe de toda la comunidad musulmana.

Jeque: jefe de una tribu; título de respeto.

Jihad: guerra santa; obligación de los musulmanes de luchar contra los no creyentes.

Jinn o djinn: criaturas inteligentes de aire y fuego.

Jizya: impuesto de capitación pagado por los *dhimmi*.

Kaaba: construcción de forma cúbica ubicada en el centro de la mezquita de La Meca; contiene la Piedra Negra, un meteorito considerado sagrado que data de la época preislámica.

Kharaj: impuesto territorial pagado por los *dhimmi*.

Madrasa: escuela de enseñanza islámica.

Magrebí: perteneciente al Magreb, que comprende Marruecos, Argelia y Túnez.

Mullah: miembro de los *ulama*.

Qiyas: método de razonamiento por analogía.

Ramadán: noveno mes del calendario musulmán, durante el cual los musulmanes hacen ayuno desde la salida del sol hasta el ocaso.

Sharía: ley islámica basada en cuatro principios: las enseñanzas del Corán; la *sunna* del profeta, incorporada en las tradiciones reconocidas; el consenso (o *ijma*) de los estudiosos de la comunidad ortodoxa, y el método de razonamiento por analogía o *qiyas*.

Sunna: estrictamente es una costumbre o práctica, pero con el tiempo pasó a denominar las prácticas del profeta o la tradición que las recoge-

Sunnita: miembro del grupo musulmán mayoritario, por lo general llamado ortodoxo.

Ulama: experto en temas religiosos, perteneciente a la clase eclesiástica musulmana.

Zina: adulterio, fornicación.

f Abreviaturas de enciclopedias y publicaciones

| | | |
|---|------|------------------------------------------------------------|
| í | DCO | <i>Diccionario clásico de Oxford</i> |
| ' | DI | <i>Diccionario de islamismo</i> |
| I | EB | <i>Enciclopedia británica</i> (11. ^a edición) |
| t | ED | <i>Enciclopedia del descreimiento</i> |
| ! | Eh | <i>Enciclopedia de islamismo</i> (i. ^a edición) |
| | EI2 | <i>Enciclopedia de islamismo</i> (nueva edición) |
| | ER | <i>Enciclopedia de religión</i> |
| | ERE | <i>Enciclopedia de religión y ética</i> |
| | FA | <i>Foreign Affairs</i> (revista) |
| | FI | <i>Free Inquiry</i> (revista) |
| | HI | <i>Historia del islamismo</i> (Cambridge) |
| | JRAS | <i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> (periódico) |
| | JSAI | <i>Jerusalem Studies in Arable and Islam</i> (revista) |
| | MW | <i>Muslim Word</i> (periódico) |
| | NH | <i>New Humanist</i> (periódico) |
| | RSO | <i>Rivista degli Studi Orientali</i> (revista) |

Notas

Capítulo 1

- 2.
3. Hayek(i), p. 122.
4. DI, p. 458.
5. Ettinghausen, pp. 12-13.
6. Watt (3), p. 38.
7. Nicholson (2), p. 291.
8. Ibn Kammuna, «Introducción», p. 8.
9. *Ibid.*, pp. 145 ss.
10. *Ibid.*, p. 3, nota 5.
11. Ali Dashti, p. 10.
12. *Ibid.*, p. 48.
13. *Ibid.*, p. 50.
14. *Ibid.*, p. 56.
15. Amir Taheri, p. 290.
16. Pipes, p. 74.
17. *Ibid.*, p. 75.
18. *Ibid.*, p. 75.
19. *Ibid.*, p. 75.
20. Donohue y Esposito, p. 114.
21. Pipes, pp. 75-76.
22. *Ibid.*, pp. 79-80.
23. Amir Taheri, p. 212.
24. Barbulesco y Cardinal, pp. 203-214.

25. Pipes, p. 71.
26. Halliday, p. 17. La expresión «gamberro de tapadillo» que aparece más abajo es también obra de Halliday.
27. Gibbon, vol. 5, pp. 240 ss.
28. Hume (3), p. 450.
29. Hobbes, p. 136.
30. Dante, *Inferno*, canto xxviii, versos 29-36.
31. Dante, p. 331, nota 31.
32. Amir Taheri, pp. 226-227.
33. DI, artículo «Jihad», pp. 243-244.
34. Halliday, p. 19.
35. MacDonogh (ed.), pp. 55-56.
36. *New York Review of Books*, p. 31, xxxix, núm. 9, 14 de mayo de 1992.
37. Barreau.
38. Morey.
39. *Flew en NH*, julio de 1993, núm. 2, vol. 109.
40. Nicholson (2), p. 143.
41. Nicholson (3), p. 5.
42. Citado en Lewis (5), p. 194, nota 1.
43. Introducción a Bat Ye'or (1).
44. Robinson (2), p. 59.
45. Wansbrough (1), p. ix, prefacio.
46. Rippin, p. ix, prefacio.
47. Freeman, pp. 113-114.
48. Russell (1), p. 58.
49. Robinson, pp. 117-118.
50. Dawkins (2).
51. OCD, artículo sobre Tácito, p. 1034.
52. Montaigne, p. 113.
53. Bayle, artículo sobre Mahoma y Nestorio.
54. Bat Ye'or (2), p. 425.
55. *Ibíd.* p. 96.
56. Holt, en Lewis y Holt, p. 300.
57. Jeffery (2), p. 32.
58. Citado en Holt, p. 302.

59. Bousquet (4), nota 2, p. 110.
60. EU, Edwards, p. 715.
61. Ibid., p. 715.
62. Lewis (4), p. 95.
63. Ibid., p. 95.
64. Bat Ye'or (2), p. 247.
65. Ibid., p. 429.
66. Watt (2), p. 17.
67. Oxford Companion to Literature, p. 171.
68. Carlyle, p. 297.
69. Ibid., pp. 288-301.
70. Ibid., p. 307.
71. Ibid., p. 306.
72. Ibid., p. 299.
73. Ibid., p. 332.
74. Ibid., p. 343.
75. Ibid., p. 344.
76. Daniel, p. 306.
77. Ibid., p. 307.
78. Watt (4), p. 2.
79. Lewis en la introducción de Goldziher (2), p. xi.
80. Watt (1), p. 2.
81. Watt (7), pp. 625-627.
82. Watt (10), p. 116.
83. Watt (2), p. 183.
84. Benda, pp. 76-77.
85. Russell (5), p. 107.
86. Popper (1), vol. II, pp. 369-388.
87. Thompson, pp. 326-327.
88. Daniel, p. 305.
89. Pipes, p. 164.
90. Citado en MW, vol. I, núm. 2, abril de 1911.
91. Ibid.
92. Pipes, p. 165.
93. Ibid., p. 166.

94. Russell (1), p. 58.
95. Crone(3), pp. 6-7.
96. Russell (4), p. 165.
97. Koestler, p. 125.
98. *Ibid.*, p. 127.
99. Conquest, pp. 678-679.
100. Eribon, pp. 305-306.
101. Macey, p. 110.
102. Lewis (4), p. 194, nota 1.
103. Stillman, p. 16.
104. Watt (8), p. 15.
105. Lewis (4), p. 186.
106. Easterman, pp. 92-93.

Capítulo 2

1. Jeffery (2) en MW, vol. xvi, núm. 4, octubre de 1926.
2. Reade, p. 428.
3. Muir (1), pp. 503-506.
4. Caetani, *Annali dell'Islam*, versión inglesa en MW, vol. VI.
5. Jeffery (2), p. 335.
6. Buhl en MW, vol. 1, 1911, pp. 356-364.
7. Citado por Jeffery (2), p. 336.
8. Margoliouth (2), pp. 88-89 y 104-106.
9. Humphreys, pp. 92-98.
10. Citado por Humphreys, p. 97.
11. Citado por Rodinson (1), pp. 157-158.
12. Muir (i), p. 240.
13. *Ibid.*, pp. 307-308.
14. Tor Andrae, p. 218.
15. Stillman, p. 16.
16. Jahanbegloo, p. 107.
17. Hogbin en Firth, p. 256.
18. Muir (1), p. 241, nota 1.
19. Rodinson (1), p. 213.

20. Jahanbegloo, p. 37.
21. Runciman (1), p. 348.
22. Citado por Stillman, p. 147.
23. Rodinson (1), pp. 207-208.
24. Muir (1)^.414.
25. Watt (9), pp. 114-115.
26. Margoliouth (5), artículo sobre «Mahoma» en ERE, vol. VIII, p. 878.

Capítulo 3

1. Guillaume, p. 74.
2. Citado por Zwemer (3), p. 25.
3. Ali Dashti, p. 148 ss.
4. Goldziher (2), p. 173.
5. Ali Dashti, p. 150.
6. Belly Watt, p. 66.
7. Adams, artículo sobre el Corán en ER.
8. Citado en Morey, p. 121.
9. Noldeke en EB, 11.^a ed., vol. 5, pp. 898-906.
10. Ali Dashti, pp. 49-50.
11. Bell y Watt, p. 93.
12. *Ibid.*, pp. 94-95.
13. Ali Dashti, p. 98.
14. Gore Vidal en *New Statesman Society*, 26 de junio de 1992, p. 12.
15. Artículo sobre «Politeísmo» en ER.
16. Hume (i), p. 56.
17. DI, artículo sobre «Genios», p. 134.
18. Goldziher (1), vol. 2, p. 259.
19. Bell y Watt, p. 122.
20. Hume (2), pp. 192-193, parte 5.
21. Lewis (4), p. 175.
22. Schopenhauer, vol. 2, pp. 356-359.
23. Hume(i), p. 59.
24. Crone (2), pp. 234-245.
25. Margoliouth (2), p. 149.

26. Macdonald, artículo sobre «Kadar» en Eh.
27. Wensinck (1), pp. 51-52.
28. Mili (2), pp. 113-114.
29. Bousquet (i), p. 9.
30. Mackie (2), p. 256.
31. Russell(3), p. 19.
32. Flew (2), p. 277.
33. Citado en DI, p. 147.
34. Paine, p. 52.
35. Mackie (1), p. 232.
36. Crone, artículo en el *Times Literary Supplement*, 21 de enero de 1994, p.12.
37. Spinoza, p. 124.
38. Fox, p. 176.
39. Fox, p. 218.
40. Margulis y Schwartz, pp. 224-239.
41. Ingersoll, p. 149.
42. Fox, p. 218.
43. Ascha, p. 14.
44. Birx, pp. 417-418.
45. Darwin, «Introducción».
46. Dawkins (1), pp. 141, 249.
47. Hawking, pp. 122,143-149.
48. Atkins, «Prefacio», p. VII
49. Hospers, p.454.
50. Citado por Feuerbach, p. 304.
51. Hoffman y Larue (eds.), pp. 233-252.
52. Wells (1), artículo «La historicidad de Jesús» en ED.
53. Hoffmann y Larue (eds.), pp. 21-22.
54. *Ibíd.*, p. 199.
55. *Ibíd.*, p. 13.
56. Wells (3), p. 657.
57. Hoffmann y Larue (eds.), p. 15.
58. *Ibíd.*, p. 16.
59. Stein, p. 178.

60. Hoffmann, p. 177.
61. Ibid., p. 184.
62. Wells (1), p. 364.
63. Ibid., p. 365.
64. Wells (2).
65. Goldziher (1), p. 19, vol. 2.
66. Momigliano (ed.), p. 161.
67. Flew(i), p. 107.
68. Nietzsche, p. 612.
69. Dawkins (2).
70. Gibb, p. 27.
71. DI, p. 285.
72. Russell (3), p. 24.
73. Quine, p. 209.
74. Russell (3), p. 24.
75. Russell (3), pp. 156-157.

Capítulo 4

1. Russell (4), pp. 5, 29, 114.
2. Citado en MW, vol. 28, p. 6.
3. Hurgonje (1), p. 264.
4. Ibid., p. 261.
5. Schacht (i), p. 69.
6. Ibid., pp. 70-71.
7. Ibid., p. 75.
8. Ibid., p. 201.
9. Ibid., p. 79.
10. Schacht (2), p. 397.
11. Schacht (1), p. 205.
12. Goldziher (2), pp. 63-64.
13. Schacht (2), p. 399.
14. Nietzsche, pp. 596-597.
15. Gibb, p. 67.

Capítulo 5

1. Hurgronje (i), p. 277.
2. Citado en FA, verano de 1993.
3. Transcrita en el apéndice de Melden.
4. Mayer, p. 177.
5. Véase, en general, a Gaudeul.
6. Huntington en FA, vol. 72, núm. 3, 1993.
7. Locke, pp. 19-22.
8. Kant, pp. 7-8.
9. Paine, p. 51.
10. Citado por Alley, p. 56.
11. *Ibid.*, p. 71.
12. En *Oxford Companion to the Supreme Court*, Nueva York, 1992, pp. 262-263.
13. Bouquet, p. 269.
14. Kennedy, p. 144.
15. NH, vol. 109, núm. 2, pp. 10-12.
16. Schacht (1), pp. 126-127.
17. *Ibid.*, pp. 130-132.
18. Wensinck (1), pp. 53-54.
19. Hayek (1), pp. 152-153.
20. Citado por Mayer, pp. 60-61.
21. *Ibid.*, pp. 62-63.
22. Citado por Melden, p. 1.
23. Melden, p. 3.
24. Lewis (3), pp. 89-98.
25. Schacht (1), p. 125.
26. Arnold, artículo «Califa», en Eh.
27. Mayer, p. 35.
28. *Ibid.*, p. 21.
29. *Ibid.*, p. 27.
30. *Ibid.*, p. 91.
31. *Ibid.*, p. 160.

32. *Ibid.*, p. 187.
33. *Ibid.*, p. 47.
34. *Ibid.*, p. 49.
35. *Ibid.*, p. 58.
36. *Ibid.*, p. 58.
37. *Ibid.*, p. 62.
38. *Ibid.*, p. 73.
39. *Ibid.*, p. 98.
40. *Ibid.*, p. 112.
41. Bousquet(3).
42. Kramer, p. 38.
43. Hurgronje (i), p. 60.
44. Pryce-Jones, p. 376.
45. Popper (1), vol. 2, p. 283.
46. Wolpert, p. 178.
47. Lewis, *New York Review of Books*, 2 de septiembre de 1990.
48. Creswell, p. 1.
49. Ettinghausen y Grabar, p. 25.
50. Creswell, p. 111.
51. Ettinghausen, p. 67.
52. Schacht (4), p. 546.
53. Citado por Arberry (1), pp. 34-35.
54. Hayek (2), p. 410.

Capítulo 6

1. Cook(i),p. 86.
2. Cook y Crone, p. viii del prefacio.
3. R. S. Humphreys, pp. 280-281.
4. Goldziher (1), vol. 1, p. 12.
5. *Ibid.*, p. 15.
6. *Ibid.*, p.43.
7. *Ibid.*, p. 34.
8. Lewis (6),p. 101.
9. Goldziher (1), p. 98.

10. Citado por Goldziher (i), p. 79.
11. Lewis (6), pp. 37-38.
12. HI, p. 40.
13. Lewis (6), p. 42.
14. Bosworth (2), p. 6.
15. DI, p. 680.
16. Lewis (6), p. 36.
17. Brunschvig, artículo «Abd» [varón esclavo] en EI2.
18. Goldziher (1), vol. 1, p. 139.
19. *Ibíd.*, p. 140.
20. *Ibíd.*, p. 146.
21. *Ibíd.*, p. 155.
22. Artículo «Khurrami» en EI2.
23. Lewis (4), p. 172.
24. Thomas, H., *An Unfinished History of the World*, Londres, 1981, p. 602.
25. Chaudhuri, N., *Thy Hand, Great Anarch*, Nueva Delhi, 1987, p. 774.
26. Tarkunde, V. M., *Radical Humanism*, Nueva Delhi, 1983, p. 11.
27. Kedourie, en B. Lewis (ed.), *The World of Islam*, Londres, 1976, p. 322.
28. Makiya, p. 235.
29. Citado por Lewis (4), p. 117.

Capítulo 7

1. Artículo «Jihad» en el DI, p. 243.
2. Runciman (2), p. 145.
3. Wensinck, artículo «Amr ben ai-As» en EIi.
4. Bat Ye'or (2), pp. 317-318.
5. Bosworth (1), p. 43.
6. Chachnamah, p. 155.
7. Alberuni, p. 22.
8. Smith, p. 207.
9. *Ibíd.*, pp. 258-259.

10. *Ibíd.*, p. 349.
11. *Ibíd.*, p. 417.
12. Gascoigne, p. 227.
13. Conze, p. 117.
14. Humphreys, C, p. 95.
15. Harle. p. 199.
16. Smith, pp. 235-236.
17. Rowland, p. 196.
18. Bat Ye'or (1), prefacio.
19. Stillman, p. 24.
20. *Ibíd.*, p. 28.
21. *Ibíd.*, p. 38.
22. *Ibíd.*, p. 62.
23. *Ibíd.*, p. 63.
24. *Ibíd.*, p. 76.
25. Bat Ye'or (1), p. 61.
26. Bat Ye'or (2), p. 95.
27. Lewis(5), pp. 4-9.
28. Lewis (4), p. 179.
29. Lewis (5), p. 8.
30. *Ibíd.*, p. 52.
31. *Ibíd.*, p. 183.
32. Wistrich, p. 196.
33. Bat Ye'or (i), p. 57.
34. Citado en Tritton, p. 38.
35. *Ibíd.*, p. 45.
36. *Ibíd.*, p. 54.
37. Runciman (1), vol. 3, p. 321.
38. Grousset, pp. 486-546.
39. Choksy en MW, vol. 80, 1990, pp. 213-233.
40. Artículo «Madjus» en Eli.
41. *Ibíd.*
42. Fletcher, pp. 171-172.
43. Lewis (6), p. 101.
44. Fletcher, p. 173.

45. Lewis (5), p. i68.
46. Wistrich, p. 222.
47. Bat Ye'or (1), p. 99.
48. Tritr. on, p. 232.
49. Bosworth (1), p. 49.
50. Bat Ye'or (1), p. 67.

Capítulo 8

1. Burton, vol. X, p. 195.
2. Nefzawi, Shaykh (1), pp. 203-204.
3. Bousquet (1), p. 49.
4. Artículo «Mujeres» en el DI.
5. Schacht (4) en HI, p. 545.
6. Artículo «Mujeres» en DI.
7. Citado por Ascha, p. 13.
8. Mimouni, p. 156.
9. Ascha, p. 11. 10.
- Ibíd., p. 23 y ss.
- n. Ibíd., p. 2gyss.
12. Ibíd., p. 38yss.
13. Ibíd., p. 41.
14. Citado por Tannahill, pp. 233-234.
15. Ascha, p. 49 y ss.
16. Bousquet (1), p. 118.
17. Ibíd., p. 156.
18. Ascha, p. 58.
19. Bouhdiba, pp. 217-218.
20. Burton, vol. V, p. 279.
21. Citado en Bouhdiba, pp. 95-96.
22. Bouhdiba, pp. 59-74.
23. Ascha, p. 63 y ss.
24. Bousquet (1), p. 120.
25. Ascha, p. 76 y ss.
26. Ibíd., p. 89.

27. *Ibíd.*, pp. 95-96.
28. Beauvoir, p. 632.
29. Ascha, pp. 100-101.
30. *Ibíd.*, p. 108.
31. *Ibíd.*, p. 123 y ss.
32. Zeghidour, p. 34.
33. Ascha, p. 126.
34. *Ibíd.*, p. 132 y ss.
35. *Ibíd.*, p. 146.
36. *Ibíd.*, p. 161 y ss.
37. *Ibíd.*, p. 174.
38. *Ibíd.*, p. 185 y ss.
39. Citado por Schork.
40. Citado por Kureishi, p. 18.
41. *Ibíd.*, p. 22.
42. Citado por Goodwin, p. 72.
43. Citado por Wolpert Stanley en *Jinnah of Pakistán*, Oxford, 1984, PP-339-340.
44. Akbar, p. 31.
45. Schork.
46. Goodwin, pp. 49-50.
47. Schork.
48. Goodwin, p. 61.
49. Schork.
50. *Ibíd.*
51. Goodwin, p. 64.
52. Schork.
53. Ahmed, R. (ed.), *Sayings of Quaid-i-Azam (Jinnah)*, Karachi, 1986, p.98.

Capítulo 9

1. Popper (1), vol. 1, prefacio.
2. Artículo «Mahoma» en HI, vol. 1A, p. 55.
3. Margoliouth (2), pp. 24-25.

4. Artículo «Mahoma» en HI, vol. 1A, p. 55.
5. Goldziher (1), vol. 1, p. 25.
6. Citado en DI, pp. 63-64.
7. Muir (i), pp. 497-498.
8. Margoliouth (5), p. 877.
9. Artículo «Mahoma» en HI, vol. 1A, p. 55.
10. Watt (5)^.325.
11. Muir (2), p. 660.
12. Margoliouth (2), pp. 218-219.
13. Russell(i), p. 161.
14. Margoliouth (1), pp. 48-49.
15. *Ibíd.*, pp. 56-60.

Bibliografía

- Abdallah, Anouar *et al.*, *PourRoushdie. Cent intellectuels árabes et musulmans pour la liberté d'expression*, París, 1993.
- Adams, C. E., «Quran: The Text and Its History», en ER, pp. 157-176.
- Akbar, M.J., *India: The Siege XVithin*, Londres, 1985. Alberuni, *India*, Londres, 1914.
- Alley, R. S. (ed.), *James Madison on Religious Liberty*, Amherst, 1985. Al-Ma'arri, *The Luzumiyat of Abu'L-Ala*, Nueva York, 1920. Andrae, Tor, *Mohammed, the Man and His Faith*, Nueva York, 1955. [Mahoma, Alianza Editorial, Madrid, 1994.] Arberry, A. J. (1), *Reason and Revelation*, Londres, 1957.
- (2), *Suñism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1957.
- (3), *Religion in the Middle East: Three Religions in Concord and Conflict*, Cambridge, 1969. Arnádez, R. (1), «Ibn Rusd», en EI2, pp. 909-920.
- (2), «Falsafa», en EI2, pp. 769-775.
- Al-Razi, *The Spiritual Physick*, Londres, 1950.
- Ascha, Ghassan, *Du status inférieur de la femme en Islam*, París, 1989.
- Atkins, P., *Creation Revisited*, Oxford, 1992. [Cómo crear el mundo, Crítica, Barcelona,
- Babur, *Memoirs*, Delhi, 1979. [Memorias, Círculo de Lectores, Barcelona, 2001]
- Barbulesco, Luc y Philippe Cardinal, *L'Islam en questions*, París, 1986. Barreau, Jean-Claude, *De l'Islam en general et du monde moderne en particulier*, París, 1991. Bat'Y'e'or (1), *The Dhimmis: Jews and Christians under Islam*, Londres, 1985.
- (2), *les chrétientés d'Orient entre Jihad et Dhimmitude, vii-xxsiéde*, París, 1991.
- (3), *Juifs et chrétiens sous l'Islam*, París, 1994.
- Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1740; versión inglesa *A General Dictionary, Historical and Critical*, 10 vols., Londres, pp. 1734-1741. [Diccionario histórico y crítico, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.]
- Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, Londres, 1988. [El segundo sexo, 2000]
- Bell, R., *The Origin of Islam in Its Christian Environment*, Londres, 1926.
- Bell, R. y W. M. Watt, *Introduction to the Quran*, Edimburgo, 1977. [Introducción al Corán, Encuentro, Madrid, 1988.]

- Benda, Julien, *The Betrayal of the Intellectuals*, Boston, 1955. [*La traición de los clérigos*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000.] Birx, H., «Evolution and Unbelief», en ED, vol. 1. Blachere, R., *Introduction au Coran*, París, 1991. Bosworth, CE. (1), «The Concept of Dhimma in Early Islam», en *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Benjamin Brande y B. Lewis (eds.), 2 vols., Nueva York, 1982.
- (2), *The Islamic Dynasties*, Edimburgo, 1980.
- Bouhdiba, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, París, 1975.
- Bouquet, A. C., *Comparative Religion*, Londres, 1954.
- Bousquet, G. H. (1), *L'éthique sexuelle de l'Islam*, París, 1966.
- (2), «Voltaire et Islam», en *Studia Islámica*, 38, 1968.
- (3), «Une explication marxiste de l'Islam», en *Hesperis*, 1, 1954.
- (4), «Loi musulmane et droit européen», en *Revue psychologique des peuples*, 3, 1950.
- Boyce, Mary, *Zoroastrians: Their religious Beliefs and Practices*, Londres, 1984.
- Brunschvig, R., «Abd», en EI2, pp. 25-40. Bukhari, al-, *Al-Jamial-Sahih*, París, 1964.
- Bullough, Vern L., *Sexual Variance in Society and History*, Chicago, 1976. Burton, Richard, *The Book of the Thousand Nights and a Night*, 17 vols., Londres, s. f. [Ed. abreviada, Siruela, Madrid, 1991.]
- Carlyle, T., *Sartor Resartus: On Heroes and Hero Worship*, Londres, 1973.
- Chachnamah, *An Ancient History of Sind*, Karachi, 1900. Choksy, Jamsheed, «Conflict, Coexistence and Cooperation: Muslims and Zoroastrians in Eastern Irán during the Medieval Period», en MW, vol. 80, 1990. Conquest, Robert, *The Great Terror*, Londres, 1968. [*El gran terror*, Caralt, Barcelona, 1974.] Conze, E., *Buddhism: Its Essence and Development*, Nueva York, 1975. [*El budismo*, Alianza, Madrid, 1983.] Cook, M. (1), *Muhammad*, Oxford, 1983.
- (2), «Early Islamic Dietary Law», en JSAI, 1964, p. 242.
- Creswell, K. A. C., *Early Muslim Architecture*, Londres, 1958.
- Crone, P. (1), *Slaves on Horses*, Cambridge, 1980.
- (2), *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford, 1987.
- (3), *Román, Provincial and Islamic Law?*, Cambridge, 1987.
- Crone, P. y M. Cook, *Hagarism: The Making of the Muslim World*, Cambridge, 1977.
- Crone, P. y M. Hinds, *God's Caliph*, Cambridge, 1986.
- Dante, *The Divine Comedy*, Londres, 1988. [*La divina comedia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1998.]
- Darwin, C., *The Origin of Species*, Londres, 1872. [*El origen de las especies*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.]
- Dashti, Ali, *Twenty-Three Years: A Study of the Prophetic Career of Mohammed*, Londres, 1985.

- Dawkins, Richard (i), *The Blind Watchmaker*, Londres, 1988. [*El relojero ciego*, RBA, Barcelona, 1993.]
- (2), «A Deplorable Affair», en NH, vol. 104, Londres, mayo de 1989.
- De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, Londres, 1933.
- Douglas, Mary (1), *Purity and Danger*, Londres, 1966. [*Fuerza y peligro*, Siglo XXI, Madrid, 2000.]
- (2), *Implicit Meanings*, Londres, 1975.
- Donohue, J. J. y J. L. Esposito, *Islam in Transition*, Oxford, 1965.
- Dowson, *Hindú Mythology and Religión*, Calcuta, 1991.
- Easterman, D., *NewJerusalem*, Londres, 1992.
- Einstein, A., *Ideas and Opinions*, Delhi, 1989. [*Mis ideas y opiniones*, Antoni Bosch, Barcelona, 1998.]
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*, París, 1989. [*Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 192.]
- Ettinghausen, Richard, *Arab Painting*, Ginebra, 1977.
- Ettinghausen, Richard y Oleg Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650-1250*, Londres, 1991. [*Arte y arquitectura del islam*, Cátedra, Madrid, 1996.]
- Faiz, Ahmed Faiz, *The Trae Subject*, Lahore, 1988.
- Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, Londres, 1983.
- Firmage, E., «The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness», en *Studies in the Pentateuch*, J. A. Emerton (ed.), Leiden, 1990.
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, Amherst, 1989. [*La esencia del cristianismo*, Tecnos, Madrid, 2000.]
- Firth, R. (ed.), *Man and Culture*, Londres, 1980. [*Hombre y cultura*, Siglo XXI, México, 1981.]
- Flew, Antony (1), *God, Freedom and Immortality*, Amherst, 1984.
- (2), «The Terrors of Islam», en *Defending the Enlightenment*, P. Kurtz y T. Madigan (eds.), Amherst, 1987.
- Fox, R. L., *The Unauthorised Version*, Londres, 1991. Frazer, J. G., *The Golden Bough*, Londres, 1959. [*La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.]
- Freeman, D., *Margaret Mead and Samoa*, Londres, 1984. Gabrieli, F., «La Zandaqa au premier siècle Abbaside», en *L'élaboration de l'Islam*, C. Cahen et al., París, 1961. Gascoigne, Bamber, *The Great Moghuls*, Londres, 1976. [*Los grandes mogoles*, Noguer y Caralt, Barcelona.]
- Gaudel, Jean-Marie, *Appelée parle Christ. Il vient de l'Islam*, París, 1991. Geiger, Abraham, *Judaism and Islam*, Nueva York, 1970. Gershwin, Ira, *Lyrics*, Londres, 1977.
- Gibb, H. A. R., *Islam*, Oxford, 1953. [*El mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.] Gibbon, E., *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols., Londres, 1941. [*Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*, Castro, Madrid.]

- Goldziher, Ignaz (i), *Muslim Studies*, 2 vols., Londres, 1967-1971.
- (2), *Intioudction to Islamic Theology and Law*, Princeton, 1981.
- (3), «Parsism and Islam», en *Revue de Vhistoire desreligions*, vol. 43, 1901, pp. 1-29.
- Goodwin, Jan, *Price of Honor*, Boston, 1994.
- Grousset, R., *L'empire des steppes*, Paris, 1941. [*El imperio de jas estepas*, Edaf, Madrid.]
- Guillaume, Alfred, *Islam*, Londres, 1954.
- Halliday, Fred, «The Fundamental Lesson of the Fatwa», en *New Statesman and Society*, 12 de febrero de 1993.
- Harle, J. C., *The Art and Architecture ofthe Indian Subcontinent*, Londres, 1986. [*Arte y arquitectura en el subcontinente indio*, Cátedra, Madrid, 1992.]
- Hawking, S., *A BriefHistory ofTime*, Londres, 1988. [*Breve historia del tiempo*, Crítica, Barcelona, 1999.]
- Hayek, F. A. (1), *The Road ofSerfdom*, Londres, 1944. [*Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, 2000.]
- (2), *The Constitution of Liberty*, Londres, 1960. [*Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 2001.]
- Hiskett, Mervyn, *Some to Mecca Turn to Pray*, St. Albans, 1993.
- Hoffmann, R. Joseph, *The Origins ofChristianity*, Amherst, 1985.
- Hoffmann, R. Joseph y G. A. Larue (eds.), *Jesús in Historyand Myth*, Amherst, 1986.
- Holt, P. M., «The treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale», en *The Cambridge Historyof Islam*, Holty Lewis (eds.), pp. 291-302.
- Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Londres, 1973. [*Introducción al análisis filosófico*, Alianza, Madrid, 2000.]
- Howell Smith, A. D., *In Search ofthe Real Bible*, Londres, 1943.
- Hughes. T. P., *A Dictionary of Islam*, Londres, 1935.
- Hume, David (1), *The Natural History of Religión*, Oxford, 1976. [*Historia natural de la religión*, Tecnos, Madrid, 2000.]
- (2), *Dialogues ConcerningNatural Religión*, Oxford, 1976. [*Diálogos sobre la religión natural*, Tecnos, Madrid, 2000.]
- (3), *Enquiñes Concerning the Human Understanding and Concerning the Principie ofMoráis*, Oxford, 1966. [*Investigación sobre el conocimiento*, Alianza, Madrid, 2001.]
- (4), *Essential Works of David Hume*, Nueva York, 1965.
- Humphreys, Christmas, *A Popular Dictionary ofBuddhism*, Londres, 1984.
- Humphreys, R. S., *Islamic History, A Framework for Inquiry*, Princeton, 1991.
- Huntington, S., «The Clash of Civilisations», en FA, vol. 72, núm. 3, verano de 1993.
- Hurgronje Snouck, C. (1), *Selected Works*, G. H. Bousquety J. Schacht (eds.), Leiden, 1957-
- (2), *Mohammedanism*, Nueva York, 1916.
- (3), «La légende qoranique dAbraham et la politique religieuse du prophéte Mohamad», en *Revue Africaine*, vol. 95, 1951, pp. 273-288.

- Huxley, T. H. (i), *Science and Hebrew Tradition*, Londres, 1895.
- (2), *Man's Place in Nature and Other Essays*, Londres, 1914.
- Ibn Kammuna, *Examination of the Three Faiths*, Berkeley y Los Ángeles, 1971.
- Ingersoll, R., *Some Mistakes of Moses*, Amherst, 1986.
- Jahanbegloo, R., *Conversations with Isaiah Berlin*, Londres, 1991. [*Isaiah Berlin en conversación con...*, Anaya y Mario Mudrník, Madrid, 1993.] Jeffery,
- Arthur (1), *The Foreign Vocabulary of the Koran*, Baroda, 1938.
- (2), «The Quest of the Historical Mohammed», en MW, vol. 16, núm 4, octubre de 1926.
- (3), «Eclecticism in Islam», en MW, vol. 12.
- (4), «Progress in the Study of the Quran Text», en MW, vol. 25.
- Jynboll, T. W., «Pilgrimage», en ERE, vol. 8, pp. 10-12.
- Kant, Immanuel, *On History*, Nueva York, 1963. [*Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.] Kaufmann, W. J., *Universe*, Nueva York, 1985.
- Kennedy, J. M., *The Religions and Philosophies of the East*, Londres, s. f. (ca. 1910).
- Koestler, A., *The Yogi and The Commissar*, Nueva York, 1946. Koran (i), traducción de Arberry, Londres, 1964.
- (2), traducción de Dawood, Londres, 1956.
- (3), traducción de Palmer, Londres, 1949.
- (4), traducción de Pickthall, Londres, 1948.
- (5), traducción de Rodwell, Londres, 1921.
- (6), traducción de Sale, Londres, 1896.
- (7), traducción de Yusuf Ali, Lahore, 1934.
- Kramer, M., «Islam vs. Democracy», en *Commentary*, enero de 1993, pp. 35-42.
- Kraus, P. y S. Pines, «Ar Razi», en *Eli*, vol. 3, pp. 1134-1136.
- Kureishi, Hanif, *My Beautiful Laundrette and the Rainbow Sign*, Londres, 1986. [*Mi hermosa lavandería*, Anagrama, Barcelona, 1991.] Lañe, Edward William, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, 1968. [Maneras y costumbres de los modernos egipcios, Libertarias, Madrid.]
- Leach, Edmund, *Social Anthropology*, Londres, 1982. Levy, R., *The Social Structure of Islam*, 2 vols., Cambridge, 1957. Lewis, Bernard (1), *Islam in History*, Chicago, 1993.
- (2), «Islam and Liberal Democracy», en *Atlantic Monthly*, febrero de 1993.
- (3), *Islam and the West*, Nueva York, 1993.
- (4), *Race and Slavery in the Middle East*, Nueva York, 1990.
- (5), *The Jews of Islam*, Princeton, 1984. [*Los judíos del Islam*, Letrumero, Madrid, 2002.]
- (6), *The Arabs in History*, Nueva York, 1966. [*Los árabes en la historia*, Ednasa, Barcelona, 1996.]
- Lewis, Bernard y P. M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East*, Londres, 1962. Locke, J., *A Letter Concerning Toleration*, Amherst, 1990. [*Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 2000.]

- MacDonogh, Steve (ed.), *The Rushdie Letters*, Lincoln, 1993.
- Macdonald, D. B., «Djinn», en EI2, pp. 546-548.
- Macey, D., *Lives of Michel Foucault*, Londres, 1990. [las vidas de Michej Foucault, Cátedra, Madrid, 1995.]
- Mackenzie, Compton, *Thin ice*, Londres, 1956. Mackie, J. L. (1), *Ethics*, Londres, 1977. [Ética, Gedisa, Barcelona, 2000.]
- (2), *The Mirade of Theism*, Oxford, 1982. [El milagro del teísmo, Tecnos, Madrid, 2000.]
- Makiya, Kanan, *Cruelty and Silence*, Nueva York, 1993. Margoliouth, D. S. (1), *The Early Development of Mohammedanism*, Londres, 1914.
- (2), *Mohammed and the Rise of Islam*, Londres, 1905.
- (3), «Ideas and Ideals of Modern Islam», en MW, vol. 20.
- (4), «Mahomet», en EB, vol. 17.
- (5), «Muhammad», en ERE, vol. 8.
- (6), «Atheism (Muhammadan)», en ERE.
- Margulis, Lynn y K. V. Schwartz, *Five Kingdoms*, San Francisco, 1982. [Cinco reinos, Labor, Barcelona.]
- Marmura, M. E., «Falsafah», en ER, pp. 267-276.
- Mayer, A. E., *Islam and Human Rights*, Boulder, 1991.
- Melden, A. I., *Human Rights*, Belmont, 1970. [Los derechos y las personas, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.]
- Mernissi, Fatima, *Le harem politique*, París, 1987. [El harén político, Oriente y Mediterráneo, Madrid, 2002.]
- Mili, J. S. (1), *Utilitarianism. Liberty. Representative Government*, Londres, 1960. [Diversas ediciones en castellano.]
- (2), *Three Essays on Religion*, Londres, 1874. [Tres ensayos sobre religión, Alfaguara, Buenos Aires, 1982.]
- Miller, J., «The Challenge of Radical Islam», en FA, vol. 72, núm. 2, primavera de 1993.
- Mimouni, Rachid, *De la barbarie en general et de l'intégrisme en particulier*, París, 1992.
- Momigliano, A. (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the 4th Century*, Oxford, 1970. [El conflicto entre el paganismo, Alianza, Madrid, 2000.]
- Montaigne, Michel de, *Ensayos*, Cátedra, Madrid, 2000.]
- MOrey, Robert, *The Islamic Invasion*, Eugene, 1992.
- Muir, W., *The Life of Muhammad*, Edimburgo, 1923.
- Naipaul, V. S., *Among the Believers*, Londres, 1983. [Entre los creyentes, Quarto, Barcelona, 1984.]
- Nefzawi, Shaykh (1), *The Glory of the Perfumed Garden*, Londres, 1978. [El jardín perfumado, Ediciones 29, Barcelona, 1987.]
- (2), *The Perfumed Garden*, Londres, 1963.
- Nicholson, R. A. (1), *Studies in Islamic Poetry*, Cambridge, 1921.
- (2), *Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930.
- (3), *The Mystics of Islam*, Londres, 1963. [Poetas y místicos del Islam, Arkano.]

- (4), «The Risalatul Ghufuran», en JRAS, 1900,1902.
- Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, W. Kaufmann (ed.), Nueva York, 1974. [Diversas ediciones en castellano.] Noldeke, T. (1), «Arabs (Ancient)», en ERE, pp. 659-672.
- (2), «Koran», en EB, vol. 15, pp. 898-906.
- Nyberg, H. S., *Deuxrèprouvés: Amr Ibn Ubaid et Ibn Ar Rawandi dans classicisme et déclin culturel (symposium de Bordeaux)*, París, 1957. Obermann, Julián, «Islamic Origins: A Study in Background and Foundation», en *The Arab Heritage*, Nabih Faris (ed.), Princeton, 1944. Paine, Thomas, *The Age of Reason*, Secaucus, 1974. [La edad de la razón, Conaculta, México, 1990.]
- Penrice, John, *A Dictionary and Glossary of the Koran*, Delhi, 1990. Peres, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, París, 1953. [Esplendor de Al-Andalus, Hiperión, Madrid.] Pipes, Daniel, *The Rushdie Affair: The Novel, The Ayatollah, and the West*, Nueva York, 1990. Plessner, Martin, «The Natural Sciences and Medicine», en *The Legacy of Islam*, Schacht y Bosworth (eds.), Oxford, 1974, pp. 425-460. Popper, K. R. (1), *The Open Society and its Enemies*, 2 vols., Londres, 1969. [La sociedad abierta y sus enemigos, Paidós, Barcelona, 1991.]
- (2), «The Importance of Critical Discussion», en FI, vol. 2, núm. 1, Amherst, 1981-1982.
- Pryce-Jones, David, *The Closed Circle*, Londres, 1990.
- Quine, W. V. O., *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*, Cambridge, 1987.
- Reade, W., *The Martyrdom of Man*, Londres, 1948.
- Rippin, A., *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, vol. 1, Londres, 1991.
- Renán, Ernest (1), *Histoire et parole, oeuvres diverses*, París, 1984.
- (2), *Islamisme et la science*, conferencia pronunciada en la Sorbonne el 29 de marzo de 1883, Basel, Bernheim, 1883.
- Robertson J. M., *A Short History of Freethought*, Londres, 1906.
- Robinson, Richard, *An Atheist's Values*, Oxford, 1964.
- Rodinson, Máxime (1), *Muhammad*, Nueva York, 1980. [Mahoma, Península, Barcelona, 2002.]
- (2), «The Western Image and Western Studies of Islam», en *The Legacy of Islam*, Schacht y Bosworth (eds.), Oxford, 1974.
- (3), «Ghidha», en EI2.
- (4), *les Arabes*, París, 1991. [Los árabes, Siglo XXI, Madrid, 1981.]
- Rosenthal, F. R., *The Classical Heritage of Islam*, Londres, 1975.
- Runciman, S. (1), *A History of the Crusades*, Cambridge, 1951-1954. [Historia de las cruzadas, Alianza, Madrid, 2000.]
- (2), *The Fall of Constantinople, 1453*, Cambridge, 1990. [La caída de Constantinopla, Espasa-Calpe, Madrid, 1998.]

- Rushdie, Salman, *Imaginary Homelands*, Londres, 1991.
- Russell, Bertrand (1), *Unpopular Essays*, Nueva York, 1950. [*Ensayos impopulares*, Edhasa, Barcelona, 2003.]
- (2), *Factand Fiction*, Londres, 1961.
- (3), *Why I Am Not a Christian*, Londres, 1979. [*Por qué no soy cristiano*, Edhasa, Barcelona, 1999.]
- (4), *Theory and Practice of Bolshevism*, Londres, 1921.
- (5), *In Praise of Idleness*, Londres, 1935. [*Elogio de la ociosidad*, Edhasa, Barcelona, 2000.]
- Schacht, Joseph (1), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.
- (2), «Islamic Religious Law», en *The Legacy of Islam*, Schacht y Bosworth (eds.), Oxford, 1974.
- (3), «Law and Justice», en *The Cambridge History of Islam*, 4 vols., Cambridge, 1970.
- (4), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1959.
- Schacht, Joseph y C. E. Bosworth, *The Legacy of Islam*, Oxford, 1974.
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga and Paralipomena*, 2 vols., Oxford, 1974. [*Parerga y paralipomena*, Agora, Málaga, 1997.]
- Schork, Kurt, «Pakistan's Women in Dispair», en *Guardian Weekly*, 23 de septiembre de 1990.
- Schumpeter, Joseph, «L'impérialisme arabe», en *Revue Africaine*, 2, mayo-junio de 1950.
- Simoons, F. J., *Eat Not This Flesh*, Madison, 1961. Singer, Peter, *Animal Liberation*, Londres, 1976. [*Liberación animal*, Motta, Madrid, 1999.]
- Singh, Khushwant (1), *More Malicious Gossip*, Delhi, 1991.
- (2), *Sex, Scotch and Scholarship*, Delhi, 1992.
- Smith, V. A., *The Oxford History of India*, Delhi, 1985.
- Smirnov, N. A., *Russia and Islam*, Londres, 1954.
- Spinoza, B., *A Theologico-Political Treatise*, Nueva York, 1951. [Tratado teológico-político, Alianza, Madrid, 2003.]
- Stein, Gordon, *An Anthology of Atheism and Rationalism*, Amherst, 1980.
- Stillman, N. A., *The Jews of Arab Lands*, Filadelfia, 1979. Stutley, M. J., *A Dictionary of Hinduism*, Londres, 1977. Taheri, Amir, *Holy Terror*, Londres, 1987.
- Thompson, T. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, Londres, 1974. Tisdall, William, *Original Sources of Islam*, Edimburgo, 1901. Torrey, C. C., *The Jewish Foundation of Islam*, Nueva York, 1933. Tritton, A. S., *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, Londres, 1970. Vadja, Georges, «Les Zindiqs en pays d'Islam au debut de la période Abbaside», en RSO, vol. 17, 1938, pp. 173-229. Vatikiotis, P. J., *Islam and the State*, Londres, 1987.
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Londres, 1987. [*Diccionario filosófico*, Temas de hoy, Madrid, 1995.]

- Von Grunebaum, G. E. (i), *Classical Islam*, Chicago, 1970.
 —(2), *Medieval Islam*, Chicago, 1953.
 —(3), *Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, Chicago, 1955.
 Walzer, R., *Greek into Arabic*, Oxford, 1962.
 Wansbrough, J. (1), *Quranic Studies*, Oxford, 1977.
 —(2), *The Sederian Milieu*, Oxford, 1978.
 Watt, W. Montgomery (1), *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948.
 —(2), *Introduction to the Quran*, Edimburgo, 1977. [Introducción al Corán, Encuentro, Madrid, 1988.]
 —(3), *Islamic Philosophy and Theology*, Edimburgo, 1979.
 —(4), *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953.
 —(5), *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956.
 —(6), «Muhammad», en *Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970.
 —(7), «Religion and Anti-Religion», en *Religion in the Middle East: Three Religions in Conflict and Concord*, de A. J. Arberry, Cambridge, 1969.
 —(8), *The Faith and Practice of al-Ghazali*, Londres, 1967.
 —(9), *Muslim-Christian Encounters*, Londres, 1991.
 —(10), *Islamic Revelation in the Modern World*, Edimburgo, 1969.
 Welch, A. T., «Al-Kuran», en EI2, p. 400 y ss.
 Wells, G. A. (1), «Jesús, Historicity of», en ED, vol. 1.
 —(2), artículo en FI, vol. 3, núm. 4, 1983.
 —(3), «Strauss», en ED, vol. 2.
 —(4), «Bauer», en ED, vol. 1.
 Wensinck, A. J. (1), *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932.
 —(2), «Al-Khadir», en Eh.
 Werblowsky, Z., «Polytheism», en ER.
 Wolpert, Lewis, *The Unnatural Nature of Science*, Londres, 1992. [La naturaleza no natural de la ciencia, Acento, Madrid, 2002.] Young, J. Z., *An Introduction to the Study of Man*, Oxford, 1974. [Antropología física, Vicens-Vives, Barcelona, 1976.] Zakariya, Fouad, *Laïcité ou islamisme*, París, 1989. Zeghidour, Slimane, *La voile et la rannière*, París, 1990. Zwemer, S. (1), *Islam: A Challenge to Faith*, Nueva York, 1908.
 —(2), *The Moslem Doctrines of God*, Nueva York, 1905.
 —(3), *The Influence of Animism on Islam*, Londres, 1920.
 —(4), «Animistic Elements in Moslem Prayer», en MW, vol. 8.