

RÉMI BRAGUE

**SOBRE
EL ISLAM**



Sobre el Islam

Rémi Brague
Sobre el Islam

*Traducción de José Antonio Millán Alba
y Blanca Millán García*



Título en idioma original: *Sur l'Islam*

© Éditions Gallimard, Paris, 2023

© Ediciones Encuentro S.A., Madrid 2024

Traducción de José Antonio Millán Alba y Blanca Millán García

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, nº 131

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

ISBN: 978-84-1339-192-2

ISBN PDF: 978-84-1339-858-7

Depósito Legal: M-11406-2024

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	9
I. SOBRE LA ISLAMOFOBIA	15
El origen del término.....	23
Sobre el «esencialismo»	26
II. CUATRO SENTIDOS, CUATRO MALENTENDIDOS..	31
Cuatro significaciones	31
Cuatro malentendidos	34
Un saber cargado de afectos	48
III. ¿UNA RELIGIÓN?.....	55
Las fuentes	55
Dos falsas diferencias.....	66
Dos falsos paralelismos	71
Sobre las «tres religiones monoteístas»	80
IV. SOBRE EL «VERDADERO» ISLAM.....	87
Integridad.....	88
Comienzo	93
Realidad.....	99
¿Hacer el islam más «verdadero»?	103
¿Espiritualización?.....	111
¿Privatización?	116

V. LA <i>SHARÍA</i>	121
Unas reglas necesarias, pero no naturales.....	121
Política y religión	127
La Ley en el centro	131
Un derecho innato	137
¿Qué terreno común?.....	147
VI. LA RAZÓN.....	155
Racionalidad e irracionalidad en el Islam.....	156
La razón y las normas.....	161
Una razón instrumental	167
VII. LA FINALIDAD ÚLTIMA DEL ISLAM.....	173
Un Dios evidente y poderoso.....	176
Un poder sobrehumano y universal	182
Coacción y sumisión	188
VIII. LAS CONQUISTAS.....	195
La razón de las conquistas	196
Los sometidos y los «protegidos».....	203
IX. CONQUISTAS Y CONVERSIONES.....	215
Fuerza mayor	217
Motivaciones y pruebas.....	221
Recompensas terrenales y celestiales	226
X. LA YIHAD	233
Hostilidades concretas y reguladas	234
La mejor defensa es el ataque.....	242
XI. LOS MEDIOS PACIENTES.....	251
El terror.....	252
Las causas de la conversión.....	258
Las cunas.....	266
XII. LA LEYENDA DE UNA APORTACIÓN DECISIVA ..	271
Una leyenda de moda	272
El saber y sus lugares.....	277

XIII. LAS REALIDADES DE LA TRANSMISIÓN.....	283
Religión y civilización	283
El saber y el hacer	287
Las fechas y la cantidad de legados transmitidos	293
XIV. CUESTIONES DE MÉTODO	299
Los bienes del espíritu no ocasionan «deudas»	302
¿A quién devolver la racionalidad?	307
EPÍLOGO.....	311
BIBLIOGRAFÍA	323
Fuentes	323
Abreviaciones	323
Literatura secundaria	335
Obras sobre el islam	337
Otras obras	354
ÍNDICE DE NOMBRES.....	363

PRÓLOGO

El lector tiene derecho a saber quién le habla y porqué. No soy en absoluto un especialista del islam, sino, sencillamente, un filósofo que, durante una parte de su vida académica, ha frecuentado a sus colegas judíos e islámicos de la Edad Media. De 1990 a 2012 en París I (Panthéon-Sorbonne) y, en una pequeña parte, de 2002 a 2012 en la Universidad Ludwig-Maximilien, he estado encargado de explicar la disciplina llamada extrañamente «filosofía de lengua árabe». He debido, por lo tanto, leer y comentar para mis alumnos a Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena, y luego a los Andaluces, con Averroes a la cabeza, así como también a judíos como Maimónides y Jehuda Halévi —cuyas obras filosóficas fueron escritas en lengua árabe, lo que con frecuencia se olvida—, e incluso a un cristiano como Yahya ibn Adi.

Los años de enseñanza me han puesto regularmente en contacto con estudiantes cuya gran mayoría era de confesión musulmana, y ello en el espíritu de un diálogo nunca interrumpido.

Lo que me había atraído de los pensadores islámicos y me interesaba en ellos era su investigación filosófica, que retomaba la de los griegos, de los que había partido, para profundizar en ella y darle a menudo inflexiones nuevas, y no su pertenencia religiosa. Mantener, así, separadas, filosofía y religión no carecía de cierta legitimidad. En efecto, de un lado sus textos filosóficos no siempre evidenciaban su pertenencia a una comunidad religiosa, hasta

el punto —ejemplo célebre— de que la Edad Media latina tomó al que llamaban Avicebrón por un musulmán, siendo así que no era otro que el poeta judío Ibn Gabirol. Y del otro, en tierras del islam, donde no floreció durante mucho tiempo, la filosofía permaneció como una actividad marginal, elitista, sin ejercer una influencia duradera profunda, con excepción de la lógica, que sirvió de instrumento a los juristas, y del pensamiento de Avicena, que apuntaba hacia la mística¹.

No obstante, la separación entre religión y filosofía no era algo estanco, porque, en el medio cultural en el que vivían estos pensadores, la religión del islam dejó indudablemente, al menos de forma indirecta, una huella decisiva.

Hace, por lo tanto, una buena treintena de años que me ocupo del islam. Nunca ha sido el objeto exclusivo de mis investigaciones, pero tampoco he perdido nunca el contacto con él desde 1986, cuando empecé a aprender un poco de árabe en el Inalco («Lenguas O»).

Partí de un conocimiento muy superficial del islam, teñido de lugares comunes y de prejuicios, felizmente más bien benévolos. Me encontré como obligado a documentarme sobre esa religión algo más seriamente, aunque sólo fuera por poner en claro mis propias ideas, lo que no es en absoluto suficiente para llegar ser un islamólogo. Pero quédese tranquilo el lector: islamólogos, reales o imaginarios, no faltan.

Lo enojoso del caso es que los investigadores verdaderamente competentes prefieren producir monografías de una extremada técnica filológica, etnográfica, sociológica, etc., sobre temas singulares. Dejan así el cuidado por la síntesis y la visión de conjunto a gentes menos eruditas, cuando no llenas de prejuicios. En las presentaciones generales del islam al uso por parte de los no musulmanes que buscan documentarse hay de lo mejor y lo peor².

¹ Para más detalles, véase Brague (2006), p. 57-93.

² Por mencionar solo el primero: Gardet (1970), Urvoy (2004) y Laurent (2017).

Por lo demás, la mayoría de los investigadores se dedican a la sociología o a la psicología de las poblaciones islamizadas en su heterogénea variedad, concentrándose, cuando fuere necesario, en los grupos extremistas más espectaculares o, a la inversa, en la vida cotidiana de las poblaciones inmigrantes. Ello no carece ni de interés ni de utilidad, pero son raros los que se preguntan qué es exactamente lo que hace que todas esas gentes se sepan, se quieran y se digan musulmanes. Semejante cuestión implica que uno se pregunte por lo que es el islam, el cual, cuando menos, es sin duda algo como una religión y reposa, por lo tanto, en una representación de Dios, de sus relaciones con el hombre, de la misión que asigna a la parte del género humano que acepta el mensaje del Profeta, etc. De esta «teología» islámica, si el término es justo, existen buenas representaciones, como los trabajos de Louis Gardet, calcados de los tratados de Kalam producidos por los mismos musulmanes³. Existen también trabajos que se sitúan decididamente fuera de los dogmas del islam, que intentan describirlo desde el exterior⁴.

En cambio, sólo raramente se examinan las relaciones entre la teoría islámica y la práctica islámica tal como la historia da testimonio de ello, ni la influencia de la una sobre la otra. Esto es lo que he intentado estudiar aquí. Además, mientras que la mayoría de los sabios se concentra en una época precisa de la historia islámica, yo quisiera mostrar que, a todo lo largo de esa historia, puede observarse una continuidad en los principios y en la práctica que se extiende durante siglos, y que en algunos perdura hasta hoy.

En lo que a mí respecta, me situaré también en el exterior. En efecto, hasta el presente no he encontrado ninguna razón que me impulse a considerar el islam como verdadero, ni a Mahoma como

³ Gardet (1967), desgraciadamente incompleto.

⁴ Lo más profundo que he leído es de un no-especialista, Besançon (1996), pp. 143-222. Sus dos paradojas clave: «religión natural del Dios revelado» (p. 167) e «idolatría del Dios de Israel» (p. 191), me parecen de lo más esclarecedoras. Sobre la primera, véase Anawati (2010), p. 30; sobre el monoteísmo idolátrico, véase Weil (1942), p. 724; sobre el «paganismo monista», Rosenzweig (1921), p. 137 y Pinès (1988). Para Corbin (1981), p. 14, 27, 32, 102, 103, 182, la «idolatría metafísica» solo concierne al Islam exotérico.

un auténtico profeta o incluso como un buen ejemplo, ni al Corán como un libro divino.

El Mahoma del que hablan las biografías redactadas antiguamente por musulmanes, para mí es, todo lo más, el hábil jefe de un Estado rudimentario, que ha logrado federar a las tribus árabes y lanzarlas a la conquista del Medio Oriente, y que no aportó «ni una reforma social, ni la solución de dudas espirituales, sino la creación de un pueblo»⁵. Dejo abierta —de ahí mi «todo lo más»— la cuestión de la realidad histórica del personaje al que las fuentes islámicas dan el sobrenombre (*kunya*) de Abu ‘l-Qasim y al que califican con el adjetivo laudatorio *muhammad*⁶. En todo lo que sigue he hecho como si tomase por dinero contante y sonante el relato tradicional de los comienzos del islam, tal como fue compartido durante mucho tiempo por los musulmanes y por los sabios occidentales, religiosos o agnósticos. Esta visión es lo que ha estructurado la dogmática islámica, que cristaliza en el siglo IX, y que constituye mi objeto central. Sobre «lo que verdaderamente ocurrió» reservo mi juicio, o espero, más bien, el veredicto de los historiadores. Por lo que se refiere al Corán sólo encuentro en él aspectos humanos, tomados de diversas fuentes, sobre los que la investigación contemporánea nos aporta muchas informaciones.

Para hablar del islam con alguna autoridad habría que haber leído mucho más de lo que he podido leer, y sobre todo fuera del ámbito que ha sido el mío durante veinte años, el de la filosofía de inspiración griega (*falsafa*).

Al no tener el magisterio sunita un magisterio reconocido, y quizá no necesitarlo, resulta muy difícil, por no decir imposible, hacerse una idea de algo como un «dogma» islámico, por no hablar de una noción evanescente como una «mentalidad».

He intentado, pues, tener conocimiento del mayor número posible de textos no filosóficos, originarios de diversas épocas, producidos en diversos lugares, y procedentes del mayor número

⁵ Crone (1987), p. 237.

⁶ Sobre la cuestión, véase el grueso dossier MGM.

posible de géneros distintos: historia, relatos de viaje, novela popular, apologética (*kalām*), derecho (*fiqh*). Soy consciente de no haber podido hacer sino algunos sondeos en un mar sin orillas.

Cabe observar la clara preponderancia de obras pertenecientes a los siglos IX-XII. Ello se debe a que este período es considerado por todos, musulmanes o no, como un período de apogeo. En cambio, los siglos XVI-XVIII, que en Europa corresponden a la llamada época «moderna», pasan ciertamente a ojos de todos no por un desierto absoluto, sino por un período de vacas flacas, en el mundo sunita en cualquier caso. No obstante, he intentado tener en cuenta a algunos autores tardíos. He elegido, en cambio, no citar a ningún autor vivo para evitar todo lo posible las polémicas.

Es asimismo clara la importancia de los autores sunitas, incluso si algunos fueron cripto-chiitas, como Shahrastani, en relación a los chiitas confesos, como Molla Sadra. La gran cantidad de autores de origen persa ha sido comprobada desde hace mucho tiempo.

Cito numerosas obras de Al-Ghazali, sin duda el autor más influyente de todo el pensamiento islámico, excepto, por supuesto, por El Corán.

Remito, por último, lo más frecuentemente posible, junto al original árabe, a traducciones en lenguas occidentales. He retraducido casi todos los textos que cito. En lo que atañe a los nombres, propios o comunes, he querido evitar la pedantería y conservado las formas occidentales cuando resultan familiares, puesto que han entrado en la lengua hace mucho tiempo (Omar, Avicena, Al-Ghazali, Al-Hallaj; yihad, *sharīa*, *dhimmi*, etc.).

I. SOBRE LA ISLAMOFOBIA

Al abrir un libro sobre el islam, el lector puede preguntarse con inquietud si, por algún desafortunado azar, tiene en sus manos el trabajo de un «islamófobo». Le dejo la decisión de decidirlo.

Yo, por mi parte, he dejado de preguntarme si merezco ese calificativo, y sería vano que intentara rechazarlo. Aunque, como es el caso, lo refutara, todos los perfumes de Arabia no bastarían para lavarme de esa mancha. En efecto, ya he sido designado como tal por la vindicta pública, especialmente en un libro colectivo¹. He podido procurarme un ejemplar de ocasión. Fue publicado bajo la dirección de cuatro universitarios, algunos de los cuales respeto, incluso admiro. Felizmente, la violencia de los ataques figura en razón inversa a la competencia de los autores en materia de islamología.

En cualquier caso, queda el hecho de que he sido etiquetado, junto con otros, varios de los cuales son una excelente compañía, en la categoría de «islamófobos sabios».

La expresión merece que nos detengamos en ella. Asocia dos adjetivos, uno de acuñación reciente, y el otro, por el contrario, de una digna y trivial antigüedad. Es diametralmente opuesta al modo habitual con el que el islam tiene la costumbre de considerar —o más bien de desconsiderar— a sus adversarios, a saber, como unos

¹ GAN.

ignorantes, unos retrasados todavía apegados al ateísmo o a las supersticiones propias de la era de la Ignorancia (*ḡāhiliyya*). Que se pueda paradójicamente seguir siendo «islamófobo», mientras que, como «sabio», se supone que sabe de qué se está de vuelta, no deja de plantear un interrogante. Un saber algo profundo, ¿no debería quitar los prejuicios desfavorables y conducir a la admiración e incluso a la adhesión? Por parodiar a Francis Bacon, si un poco de ciencia puede alejar de Alá, ¿cómo es posible que más ciencia, lejos de devolver a Él, distancie todavía más? A menos que conduzca a esa actitud de simpatía distante, a veces irónica, tanto hacia su objeto cuanto hacia sí misma, que constituye el ideal que todo historiador o filólogo se esfuerza por adoptar, sin estar nunca seguro de lograrlo.

Así, el húngaro Ignacio Goldziher, al que personalmente considero (y otros más sabios que yo son de la misma opinión) como el mayor islamólogo que haya vivido nunca, en este caso de 1851 a 1920, no dejó de declararse amigo de los musulmanes y de comportarse como tal. Lo que no le impidió guardar durante toda su vida una perfecta fidelidad a su judaísmo original y proponer drásticas revisiones del modo en el que los musulmanes se cuentan sus orígenes. Asimismo, Louis Massignon (1883-1962) llegó lo más lejos posible en la simpatía fraterna con los musulmanes, entre los cuales estaba su maestro espiritual Al-Hallaj, sin renegar nunca de su ferviente fe católica.

Desde hace algunos decenios circula por los medios intelectuales occidentales una explicación de esta paradójica combinación de saber y rechazo. Permite que se evite afrontar la cuestión que acabo de plantear. Tiene base en una palabra: el adjetivo «orientalista». Su uso contemporáneo se debe a Edward Saïd (1935-2003), palestino nacido en una familia de cristianos ortodoxos, que enseñaba literatura comparada en la Universidad de Columbia de Nueva York. El libro que le dio a conocer data de 1978². El subtítulo de la traducción francesa, *Oriente creado por Occidente*,

² Saïd (1978).

expresa perfectamente la intención general del autor: mostrar que la percepción de los países islámicos está deformada por clichés, incluso por proyectos de dominio colonial. Si la tesis vale parcialmente para los administradores, resulta frágil en lo que concierne a los sabios, muchos de los cuales se esforzaban, por el contrario, en la defensa de las poblaciones locales contra la explotación de los recursos y de la mano de obra por las potencias colonizadoras. Por otra parte, los sabios alemanes, escandinavos o húngaros (como Goldziher), originarios de países que no tuvieron aventura colonial alguna en países islámicos, entran difícilmente en el esquema de Saïd³. Finalmente, ¿cómo olvidar que los grandes instrumentos de trabajo, concordancias, ediciones críticas de los textos fundadores del islam, etc., son obra de occidentales?

Además, siempre se está al oeste de un Oriente. Se ha observado, así, maliciosamente, que los musulmanes no carecían de una actitud condescendiente, típicamente orientalista, hacia los demás pueblos: para el erudito universal Al-Biruni (m. 1053), los hindúes lo hacen todo al revés a causa de que «su naturaleza conlleva una contra-naturaleza» (*mā fī 'l-ġarīza min in'ikās al- tabī'a*), y un negociador árabe anónimo, en una especie de guía redactada en el 851, señala que los chinos no conocen la limpieza⁴.

Se comprende que un erudito historiador de la teología islámica como Daniel Gimaret haya podido decir que las tesis de Saïd «sólo merecen un alzamiento de hombros»⁵. Sea como fuere, el uso del adjetivo «orientalista» sirve hoy para deslegitimar todo discurso sobre el islam que no sea únicamente laudatorio, sobre

³ Sobre el orientalismo alemán, véase Djaït (1978), p. 81-87. Sobre la omisión de la España musulmana, Menocal (1987), p. 21-22, n.12.

⁴ Al-Bīrūnī, *Inde*, cap. 16, p. 132 y Gärten, p. 201; Strohmaier (1996), p. 282-283. Compárese lo que dice Al-Bīrūnī sobre los hindúes (p. 129) con lo que dice Heródoto sobre los egipcios, II, 35-36. [Anónimo], *Relation*, §23, p. 11.

⁵ Gimaret en AR, p. XX. Juicio equilibrado de Arkoun (2012), p. 57-61, especialmente p. 59-60; véase también Meier (2002), p. 210; Laurens (2009), p. 75-77, 113, 140-145. Muy negativo en Lewis (1985), p. 335-365; Sivan (1995), cap. 6; Delcambre (2007), p. 203-208; G. Stroumsa en Stroumsa y Stroumsa (2020), p. 198, n. 22.

todo cuando proviene de no musulmanes, pero también, lo que es más sorprendente, cuando procede de musulmanes. Tiene el maravilloso poder de invertir el orden de los valores: el saber, incluso cuando ha sido adquirido al precio de largos años de trabajo, se encuentra descalificado por el solo hecho de los orígenes de quien lo posee en favor de una pertenencia, aunque esta haya sido recibida pasivamente por los azares del nacimiento.

Consideremos ahora más de cerca los términos que asocia la expresión «sabio islamófobo». El primero, «sabio», es halagador, y personalmente no me siento digno del elogio implícito, que merecerían mejor que yo algunos de aquellos con los que he sido asociado.

«Islamófobo» es, en cambio, profundamente deshonroso. Pero este adjetivo sólo es deshonroso para quienes lo emplean. Tiene, en efecto, la propiedad, que para un filósofo es insalvable, de obstaculizar el pensamiento. Lo hace en tres niveles⁶.

El primero proviene de la composición misma del término. Las palabras formadas con ayuda del sufijo «-fobo» proceden de la psiquiatría, la cual, desde el siglo XIX, designa ciertos síndromes patológicos como «fobias»⁷. Entiende por ello unos temores carentes de fundamento racional, pero mucho más irresistibles. Así, la claustrofobia es el pánico que sufre aquel que se siente recluso en un espacio cerrado, mientras que la agorafobia afecta, a la inversa, a quien se encuentra ahogado en una multitud. Simétricamente, los psiquiatras utilizan el sufijo griego «-filia» para denominar atracciones malsanas como la necrofilia o la zoofilia, por no hablar de la pedofilia, más de actualidad.

En este caso, tratar a alguien de islamófobo sugiere que se trata de un enfermo mental, bueno únicamente para la camisa de fuerza

⁶ Véase d'Iribarne (2010).

⁷ El griego antiguo conoce la *hidrofobia* como consecuencia de la rabia (Dios-coride, *De materia medica*, II, 47, p. 135 s.v.l.). La palabra fue traducida al latín por Caelius Aurelianus, *Acutarum sive celerum passionum libri*, III, 9, 98, t. I, p. 350. En las lenguas modernas, la palabra «fobia» sigue siendo desconocida para Littré. El *Oxford English Dictionary* da como primera aparición un texto de Coleridge (1801).

y la celda acolchada; a ojos de los más benévoloos no merecerá sino un poco de piedad condescendiente. En todo caso, con un loco es inútil discutir, y con mayor razón escuchar sus argumentos. Adiós, pues, a todo «diálogo».

El segundo inconveniente es que el término «islamofobia» mezcla cuatro significaciones principales del término «islam», el cual designa, en efecto, primero una actitud hacia lo divino, luego una «religión» caracterizada por ciertas creencias y prácticas, después una civilización datable en el tiempo (del siglo VII a nuestros días) y localizable en el espacio (de Mauritania a Indonesia), y por último unas poblaciones constituidas por seres humanos de carne y hueso⁸. Consecuentemente, el adjetivo «islamófobo» designará de forma indiferenciada a tres tipos de personajes.

En primer lugar, al sabio —teólogo, filólogo o historiador de las religiones— que dirige sobre la dogmática islámica la mirada que le impone su práctica del método histórico-crítico: por ejemplo, negándose a admitir que el Corán sea una palabra dictada por Dios a Su Profeta; poniendo en duda el relato tradicional sobre el nacimiento de la religión en el Hedjaz del siglo VII, o incluso, para los más extremistas, negando la existencia histórica de Mahoma, etc.

En segundo lugar, pasará por islamófobo el historiador de la civilización que señale que los avances culturales en el terreno científico, social, etc., que se atribuyen al islam son menos importantes de lo que a veces se afirma y que, en cualquier caso, no tienen sino una relación muy débil con la pertenencia religiosa de quienes los realizaron. La obra colectiva que he mencionado al principio se situaba en este nivel.

Por último, el término «islamófobo» se dirige al hombre de la calle al que no le gustan lo que él llama los «musulmanes», o una cierta categoría de esos musulmanes, por ejemplo, los «árabes», bajo los pretextos más diversos, y la mayoría de las veces más estúpidos:

⁸ Más detalles a continuación, pp. 31-32.

porque sus vecinos hacen mucho ruido la noche de Ramadán o, si me atrevo a decirlo, de ramadán; porque «los extranjeros se comen el pan de los franceses», etc. Las opiniones desfavorables sobre los «árabes» tienen una larga historia, en la que son alegremente identificados con los turcos, los musulmanes, etc.⁹

Quizá sea en este nivel en el que convenga tratar el uso sociológico de la noción de islamofobia. Con frecuencia se oye decir que ser musulmán, o al menos tener un nombre que lo sugiere, disminuye las posibilidades de encontrar un empleo y entraña, por tanto, una discriminación. De forma general, los «musulmanes» serían mal acogidos, mal vistos, incluso despreciados en las sociedades en las que no son mayoritarios, y eso únicamente por el hecho de pertenecer al islam. Hay agudos estudios que consideran todos los factores y que muestran que esto no es así. Aquí no puedo sino remitir a ellos¹⁰.

Último obstáculo: hablar de islamofobia impide hacer cualquier juicio de valor sobre el asunto que se trata. Supuestamente, hoy se ama *a priori*... y a decir verdad, todo y su contrario. En consecuencia, calificar ciertas palabras de «discurso de odio» (*hate speech*) resulta un argumento imparable. Ahora bien, si siempre es reprehensible odiar a las *personas*, hay *cosas* que es bueno, justo y legítimo perseguir con el propio odio. ¿No habría, así, en el mundo nada que fuese amable? La ideología y el régimen hitlerianos, por tomar un ejemplo muy claro, son hoy objeto de una execración asqueada en el conjunto del mundo civilizado. Pero antes de que esas monstruosidades fuesen destruidas por la fuerza de las armas, el doctor Goebbels habría podido muy bien tratar a Churchill o a Roosevelt de «nazífobos».

Hay muchas cosas que se nos ha dicho que hay que odiar, que incluso se nos ha mandado odiar. Así, sin otro orden que el cronológico: *profanum vulgus*, *mnamona sumpotēn*, el yo, los tiranos y traidores, la nada vasta y negra, las mentiras que os han hecho

⁹ Véase medio antología mi-sottisier Dagron y Kacimi (1990).

¹⁰ D'Iribarne (2010), p. 23-78. El resto del libro es también de gran calidad.

tanto daño, los domingos, etc.¹¹. Por lo que respecta al islam, una declaración atribuida a Mahoma (*hadith*) ve «el más firme de los vínculos de la fe en el hecho de amar y odiar a causa de Dios (*buğd fî ‘Llah*)», y el mismo Corán representa a Dios odiando (*maqt*) a los que no aceptan su mensaje o discuten sobre sus signos (XL, 10. 35 y XXXV, 39)¹².

Por lo demás, el odio, por detestable que sea, no sólo tiene inconvenientes. Con frecuencia se oye decir, e incluso se ha convertido en un lugar común de la hermenéutica, que es preciso cierto grado de simpatía con el objeto que se estudia para conseguir comprenderlo, como dicen, «desde el interior». Y hay verdad en ello. Pero también la hay, al menos tanta, en lo contrario. Puede lamentarse, pero el odio es un poderoso adyuvante en la inteligencia de las cosas. Paul Valéry lo señaló con su finura habitual: «El odio habita en el adversario, revela sus profundidades, disecciona las más delicadas raíces de los propósitos que tiene en el corazón. Penetramos en él mejor que en nosotros mismos, y mejor de lo que hace él mismo. Él se olvida y nosotros no. Porque lo percibimos a través de una herida, y no hay sentido que crezca y precise con más fuerza lo que le afecta que una parte herida del ser¹³.

En resumen, al emplear el término «islamofobia» se ponen en el mismo plano la ciencia más exigente y el racismo más obtuso, la repugnancia instintiva y el rechazo maduramente reflexionado y argumentado. Y sobre todo, lo que es con mucho lo más grave, se confunde una religión con sus adeptos¹⁴, del mismo modo que

¹¹ Para que conste, respectivamente, en latín: el vulgo que no tiene acceso al templo (Horacio) y, en griego: el compañero de borracheras que recuerda las promesas de borracho; luego Pascal, los *sans-culottes*, Baudelaire, el mariscal Pétain, Juliette Gréco.

¹² Al-Ghazali, *Reviviscence*, XV [familiaridad], I, vol. II, p. 174; Ganjipour (2021), p. 116.

¹³ P. Valéry (1943), II «Autres rhumbs, Moralités», p. 684-685. El pasaje es citado parcialmente, contra un texto de Schleiermacher que contiene el lugar común al que he aludido, por Szondi (1975), pp. 167-168.

¹⁴ Un claro ejemplo de esta confusión lo ofrece Grosfoguel (2012). La *islamofobia* se define aquí tres veces como un «racism against muslim people». Pasemos por alto la palabra «racismo», también aquí agua pasada...

se podría confundir un régimen político con sus súbditos, que son sus primeras víctimas. En la época de la Revolución cultural sucedía que se reprochaba a los que denunciaban los crímenes que el presidente Mao perpetraba sobre el pueblo chino ser enemigos de China, e incluso unos racistas.

Imaginemos lo que produciría una confusión de este género en el caso del tabaco. Los médicos y los que hacen las estadísticas nos repiten que su uso aumenta las posibilidades de coger, pongamos por caso, un cáncer de pulmón o de vejiga; en resumen, que el tabaco produce toda la grotesca payasada que hoy se imprime en los paquetes de cigarrillos. ¿Por qué no tachar a todas las personas preocupadas por la salud pública, y con ellos al Estado que prohíbe fumar en el interior de los lugares cerrados, de «fumarofobia»? Pero, ¿quiénes son los mejores *amigos* de los fumadores? ¿Son los que les tranquilizan con el carácter anodino del tabaco, les adulan con su buena salud, les dan ejemplos de fumadores simpáticos y cargados de años? Entre estos últimos, además de Churchill y el capitán Haddock, están dos de mis mejores amigos. Los del tabaco son, por lo demás, coincidencia feliz, pero, evidentemente, del todo fortuita, industriales que fabrican y venden cigarrillos. Los verdaderos amigos de los fumadores ¿no serían más bien quienes les previenen contra las eventuales consecuencias del tabaquismo? ¿Y por lo tanto los *enemigos* del tabaco?

Haríamos bien absteniéndonos de palabras que terminen en «fobia», e incluso, por seguir con las mismas imágenes, no estaría de más inscribir sobre los colores con los que se anuncian los decesos: «Perjudica gravemente al pensamiento».

Semejante medida sería tanto más saludable cuanto que, actualmente, el uso de las palabras terminadas en «fobia» ha roto sus diques e inunda los medios de comunicación. Se aplicaría también, por decirlo de pasada, a términos emparentados con el que acabo de criticar. Así, por ejemplo, en el mismo contexto religioso, «judeofobia», que he descubierto personalmente como título de una obra de Pierre-André Taguieff aparecida en 2002, pero que

figura desde 1882 en *¡Autoemancipación!*, de Léon Pinsker, e incluso «crisofobia», término que aventura en 2003 un judío observante, el jurista Joseph H. H. Weiler¹⁵. Pero su eco mediático ha resultado incomparablemente más modesto. ¿Podría ello deberse a que el odio al judaísmo y al cristianismo está más aceptado en ciertos medios de comunicación?

EL ORIGEN DEL TÉRMINO

Hay quien se ha preguntado sobre el origen del término «islamofobia» y sobre su inventor, quien, por lo demás, si hubiese patentado su neologismo, hoy sería millonario... Su empleo se extendió a partir del momento en el que los mulás iraníes trataron a sus adversarios de enemigos del islam, y se pensó que habían sido ellos quienes forjaron el término. Error. El mérito de haber descubierto que era más antiguo se debe a dos sociólogos del CNRS¹⁶.

En efecto, su inventor fue sin duda un funcionario colonial de nombre Alain Quellien, que escribió antes de la Gran Guerra. Se alzó contra los prejuicios occidentales hacia el islam, respecto del que era moderadamente favorable, lo que le volvía, por tanto, hostil a la misión cristiana. Recordemos a este propósito que el Estado colonizador francés bajo el Segundo Imperio y bajo la III^a República, pero también antes, desde la monarquía de Julio, al día siguiente, por lo tanto, de la conquista de Argelia, fue muy reticente respecto a las tentativas de los misioneros para convertir a la población musulmana. Fueron muy violentos los conflictos entre monseñor Dupuch, primer obispo de Argel en 1838, y el general Bugeaud, o más tarde entre el cardenal Lavigerie y el mariscal de

¹⁵ Taguieff (2002) [*non vidi*]. En Taguieff (2008), el autor justifica su uso del término con argumentos sólidos, p. 9; sobre Pinsker, véase Nolte (2009), p. 111; Weiler (2007), p. 72-80.

¹⁶ Waardenburg (2002), p. 197; M. Mohammed y A. Hajjat (2013), p. 74. Error, por ejemplo, en Delcambre (2007), p. 151-154.

Mac-Mahon¹⁷. Desde el comienzo de 1880 circulaba la fórmula, atribuida a Gambetta y a otros, según la cual «el anticlericalismo no era un artículo de exportación». Esto era cierto mientras se tratase de la enseñanza de la lengua francesa en las escuelas abiertas por los misioneros, o de la atención prodigada en los dispensarios a cargo de monjas. Pero el anticlericalismo reaparecía cuando el celo proselitista de los sacerdotes o de las religiosas amenazaba con alterar a los pueblos sobre los que el Estado republicano, laico, pretendía extender su dominio. Pues bien, es casi una ley general de la colonización: no cambiar nada de las costumbres de los «indígenas», e incluso hacerlos regresar a una etapa de la que más bien habrían deseado salir¹⁸.

La misma actitud irenista de los franceses hacia el islam magrebí se encuentra en otras potencias coloniales como Inglaterra en el Próximo Oriente, o los Países Bajos en Indonesia. Se ha llegado incluso más lejos y sostenido que, en los montes argelinos, «la islamización será sobre todo obra de la colonización francesa, atenta a uniformizar la administración». «Los administradores coloniales tenían asimismo la tendencia a preferir una doctrina formal y explícita, como la suministrada por el derecho islámico, a costumbres cambiantes y mal definidas», de manera que «el puro derecho islámico alcanzó un grado de aplicación práctica aún mayor que antes»¹⁹.

¿Por qué esta favorable actitud de Alain Quellien? Este no era teólogo, sino ciertamente administrador colonial. Observaba en primer lugar que las poblaciones islamizadas de África no manifestaban respecto de la dominación francesa una hostilidad de principio. Y consideraba después la religión del islam más simple que el cristianismo y, por lo tanto, más accesible a las poblaciones «atrasadas» de África. Tenemos así, aisladas en un texto de un paternalismo hoy irrisorio, pero relativamente simpático para la

¹⁷ Emerit (1960).

¹⁸ Bennabi (1954), p. 97-105.

¹⁹ Lombard (1971), p. 77, 114, luego Schacht (1983), p. 77.

época, algunas perlas entre las que se halla esta soberbia frase: «El cristianismo es [...] una religión demasiado complicada, demasiado abstracta y demasiado austera para la mentalidad rudimentaria y materialista del negro [*sic*]». En particular, la moral sexual cristiana es demasiado dura para «el negro», al que se supone «forzosamente incontinente [*re-sic*]»²⁰. Se ve la idea subyacente: ¡El islam es lo bastante bueno para estos seres primitivos! La benevolencia del autor hacia el islam, teñida del racismo tranquilo de la época, el de la «misión civilizadora», el del «yugo del hombre blanco»²¹, tenía, así, algo del «abrazo del oso».

¿Por qué recordar las declaraciones de este personaje hoy olvidado? ¿No se podría dejarlas llenarse de polvo en alguna biblioteca poco frecuentada? Si las he exhumado, quizá se deba a que son menos antiguas de lo que podría creerse. Cabe, en efecto, arriesgarse a pensar: no está excluido que la islamofilia de ciertas élites actuales nuestras se distinga de sus formas más antiguas²² en las que está secretamente, de forma quizá inconsciente, alimentada por este tipo de sentimientos condescendientes, que sin duda proceden de otro registro, pero impregnadas de un profundo desprecio, del tipo: la «deconstrucción», el libertinaje, el feminismo, etc., es bueno para nosotros que somos ilustrados, espabilados, que no somos crédulos... Pero los demás, no tan astutos como nosotros, deberán contentarse con sus costumbres ancestrales, aunque sean ingenuas, reprimidas, machistas, porque «es su cultura»... ¿no es cierto?

El término «islamofobia» no sólo tiene un origen lexical. Su empleo presenta también una genealogía. Es heredero de una táctica antigua y probada, incluso antes de que se ampliara el uso del sufijo «-fobia», tan eficaz. Recuértese el estado intelectual de

²⁰ Quellien (1910). La primera cita se lee en la p. III, la segunda en la p. 148. Sobre los «negros», podemos reírnos un buen rato leyendo a Kelman (2004), después de lo cual haríamos bien en hacer un saludable examen de conciencia...

²¹ Para que conste, el poema de R. Kipling, *The White Man's Burden: The United States and the Philippine Islands* (1899).

²² Véase Urvoy (2005).

Europa del Oeste, y de Francia en particular, en la época de la Unión Soviética, e incluso cuando su número 1 era Stalin. Existía, por supuesto, el derecho de no ser comunista. Pero no existía el de criticar a la URSS, o a los partidos comunistas occidentales. El que se arriesgaba a ello era inmediatamente acusado de «hacer el juego» a toda una serie de fuerzas malvadas, «antidemocráticas», y etiquetado de «anticomunista», lo que no era un cumplido. Junto con muchos otros, Jean Paul Sartre lo dijo en 1961: «Un anticomunista es un perro, no me desdigo de ello y no lo haré nunca jamás»²³. Y no es mucho decir que mantuvo su palabra. Ese monstruo rabioso, degradado de la condición humana a la condición canina, estaba, en efecto, supuestamente devorado por un odio implacable: ladra- ba contra los comunistas, contra los países así llamados, contra los partidos que los gobernaban y sus dirigentes, contra el «marxis- mo». Y todo ello, por supuesto, sin la sombra de un argumento...

Me permito, pues, indicar a los que estuvieran tentados de tratan- darme, a mí o a otros, de «islamófobo», de reprocharme o de reprocharnos no amar al islam, un remedio de otro modo eficaz: ¡denmos *razones* para amarlo!

Sigue dándose el hecho de que el fenómeno islámico es interese- sante como objeto de reflexión histórica y filosófica. Sólo por ello me ocuparé de él en lo que sigue.

En cualquier caso, eso me permite delimitar radicalmente el te- rreno al que me restringiré: como filósofo, me situaré en el nivel de los principios e iré en busca de lo esencial.

SOBRE EL «ESENCIALISMO»

A cualquiera que se exprese sobre el islam se le reprocha rápi- damente «esencializarlo», cometiendo el pecado inexpiable e in- salvable de «esencialismo». Esto me invita a algunas reflexiones.

Por una parte, buscar la esencia de una realidad, lo que esta es en sí, en su fondo, esencialmente, o como quiera decirse, es lo

²³ Sartre (1çG1), pp. 248-249.

que se empeñan en hacer los filósofos desde Sócrates, el santo patrono de su cofradía. Rechazar esta búsqueda sería hacerle beber la cicuta por segunda vez. Un alegato por un esencialismo pensado es, por lo tanto, perfectamente legítimo, y se ha hecho con talento²⁴. No cabe, por supuesto, buscar la esencia de una realidad situada en el tiempo y en el espacio sin unas precauciones que no exigen nociones como las virtudes, a las que se adhería sobre todo el Sócrates de los primeros diálogos platónicos. Esto lo sabe todo historiador, e incluso el aficionado que personalmente soy.

Seguidamente, el procedimiento que consiste en decir con aspecto grave a propósito de todo: «no hay *una* X; hay *varias* Xs», suscita a buen precio movimientos de cabeza aprobadores. Descuida, sin embargo, la explicación de un hecho enteramente simple, a saber, que en todos los casos se emplee el mismo término «X». ¿Se debe a un sencillo equívoco? Pero, ¿qué hacer cuando una comunidad dispersa en el tiempo y en el espacio reivindica la palabra «islam» como su nombre más propio? ¿Y cuándo reconoce como de origen divino un solo y mismo libro? Se ha escrito: «el islam es lo que se hace *dentro de ciertos límites escriturísticos*». Tienen razón los que a la tentación de «esencializar» oponen la tarea de «historiar»²⁵. Pero contar una historia supone un mínimo de continuidad y con mayor razón si es cierto que, «por primera vez desde hace siglos, el islam aparece, tanto a ojos de sus adeptos cuanto a los de los infieles, como un movimiento religioso único, unificado en torno a un objetivo único»²⁶.

Además, en el caso del islam apenas hay rechazo a buscar su «esencia». Que yo conozca, nadie ha alzado ninguna objeción contra el título de los libros del filósofo Ludwig Feuerbach (1841) y de Adolf von Harnack sobre la esencia del cristianismo

²⁴ Tiercelin (2020). Dejo de lado aquí la oposición esencialismo/existencialismo, al ser el primero el falso adversario que se da el segundo.

²⁵ Dakhliá (2005), p. 144 (el subrayado es mío); Huntzinger (2010), p. 77, 102.

²⁶ Scruton (2002), p. 123; véase también p. 133.

(1900), o contra el del rabino alemán Leo Baeck sobre la esencia del judaísmo (1905). Sin embargo, en ambas religiones hay tanta diversidad como en el islam. Entonces, ¿por qué hacer de éste un caso particular? ¿Por qué esta religión es tan rebelde a los intentos de buscar su esencia? Por retomar a los autores que acabo de citar, Feuerbach tenía una visión negativa del cristianismo, y Harnack, teólogo luterano, una visión positiva. ¿Por qué habría que temer que la búsqueda de la esencia del islam desemboque necesariamente en conclusiones negativas? No se ha dudado en responder a la cuestión sobre «¿qué es el chiismo?», en una obra que no le es desfavorable, mediante expresiones esencialistas²⁷. ¿Por qué no tener la misma audacia con el islam en su totalidad? Por último, negarse a decir lo que es esencialmente el islam equivale también a privarse de la posibilidad de hablar bien de él; y equivale también a prohibirse distinguirlo de lo que no lo es, de separar de su verdad acreciones accidentales que, aunque sean más espectaculares, lo desfiguran.

Por otra parte, como medievalista, tomaré mis ejemplos sobre todo de la época medieval, la que, por lo demás, los musulmanes consideran como su «edad de oro». Acabo de llamarme medievalista y, por lo tanto, algo menos incompetente sobre el período de pensamiento y la civilización que se denomina la Edad Media. Es necesario, por tanto, que diga algunas palabras sobre esta expresión.

En Europa su invención y su uso dependen de una visión de la historia bien determinada, en la que el período así llamado recibe la mayor parte de las veces una coloración negativa, pero pasa también, excepcionalmente por reacción, por haber sido una edad de oro²⁸. Pues bien, la división histórica ternaria Antigüedad-Edad

²⁷ Amir-Moezzi y Jambet (2004), p. 14-15, pero véase también p. 18, 355.

²⁸ Véase Brague (2006), p. 39-45.

Media-Tiempos Modernos, resulta totalmente errónea cuando se trata de la historia del Islam y se ha tenido toda la razón en recordarlo²⁹. Los siglos que se designan en la historia europea como los de un debilitamiento son, por el contrario, para el Islam, los de un desarrollo y un florecimiento. Cuando utilizo la expresión «Edad Media», lo hago por pura comodidad y sobre la base de un simple sincronismo para decir que un estado de cosas se produjo en el Islam durante el tiempo que en Europa llamamos medieval. Seguidamente, desde el punto de vista del mismo Islam, tal como es rememorado por la gran mayoría de los musulmanes, el período en cuestión, básicamente de los siglos IX al XII, es sentido como un apogeo de la civilización, aun cuando autores recientes intenten desplazar esa cima a una época más reciente, al mismo tiempo que desplazan el centro de gravedad de esta civilización hacia el Oriente persa, incluso el hindú³⁰. En consecuencia, los musulmanes actuales sólo raramente sitúan a los pensadores y las obras de esa época en su contexto originario, «historizándolos». Por el contrario, esas obras son constantemente reeditadas, traducidas, comentadas. Y esto vale, por supuesto, ante todo para el Corán, al que se considera fuera del tiempo, puesto que emana directamente del Dios eterno, y al que la mayoría de los musulmanes conscientes de su fe sustraen por este motivo a todo intento de historización. Ello vale también, en menor grado, para los hadices, que se siguen memorizando y recitando. En consecuencia, hay que evitar la pretensión de que las referencias medievales que reúno en el presente libro estarían «superadas» por una «evolución» del islam. Lo que ha cambiado a lo largo de los siglos son los musulmanes de carne y hueso, en su diversidad cronológica y geográfica. Por lo demás, algunos de ellos se esfuerzan, en diferentes épocas, entre otras la nuestra, por hacer revivir las teorías y las prácticas «medievales».

Por último, la noción de Edad Media, en la cual la leyenda negra de la que he hablado vive muy a menudo como un parásito,

²⁹ Véase recientemente Bauer (2018).

³⁰ Véase Ahmed (2015).