

RÉMI BRAGUE

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

Impresión: TG-Madrid

ISBN: 978-84-1339-192-2

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 recluido 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-coridae, *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.



El Islam es objeto de interminables controversias y mucha confusión. Pero, ¿qué es el Islam? ¿Una forma de relacionarse con Dios? ¿Una religión con sus propios dogmas y normas? ¿Una civilización? En el centro de esta realidad plural se encuentra la cuestión de los fines: ¿qué quiere conseguir el Islam y por qué medios, violentos o pacíficos, pretende hacerlo?

Rémi Brague vuelve sobre estas cuestiones fundamentales para explorar la visión islámica de Dios y del mundo. Examina su uso de la razón, su relación con la ley, la subordinación total que exige, la actitud hacia los demás, la legitimación y el uso efectivo de la fuerza. Este libro ofrece una nueva visión de la civilización islámica y de su aportación a la cultura europea. Pero también refuta, examinando hechos y textos, las construcciones legendarias que la ven como la fuente viva de todos los avances, Renacimiento e Ilustración, de los que Occidente se enorgullece.

El Islam, escribe el autor, no es una religión en el sentido en que la entendemos. Es ante todo una ley que considera la creencia como un hecho innato que no puede negarse sin mala fe. Un mundo en el que no hay lugar para el no creyente. En este sentido, es radicalmente diferente de las religiones bíblicas.

SOBRE EL ISLAM

Depósito Legal: M-11406-2024

ISBN: 978-84-1339-192-2



9 788413 391922