

## Nasr Hamid Abu Zeid y la revolución del mundo de los estudios islámicos

Enemigo del integrismo religioso y de la institución islámica oficial, Abu Zeid trabajaba para liberar las conciencias.

Yassin Temlali

**N**asr Hamid Abu Zeid, fallecido el 5 de julio de 2010 en un hospital de El Cairo, ha entrado en la leyenda universal de los librepensadores. Enemigo del integrismo islámico y de la institución islámica oficial (cuya moderación política no logra ocultar la esclerosis avanzada), escribió una de las páginas más desgarradoras de la historia de la lucha por la libertad.

Abdel Sabur Shahin, miembro de una comisión encargada de examinar los trabajos que el estudioso había presentado en mayo de 1992 para obtener el título de profesor titular, le negó el ascenso acusándolo de apostasía. Este falso académico (y verdadero censor) se opuso: calificó dichos trabajos de “afrentas a la fe musulmana”, subrayando que en ellos el Corán se consideraba un “producto histórico”. El asunto podría haberse quedado ahí, en un grado de surrealismo ya bastante elevado, pero no fue así. Un abogado islamista lo sacó a relucir de nuevo, al reclamar a un tribunal de El Gran Cairo la disolución del matrimonio del investigador con su esposa, Ibtihel Yunes, dado que, en virtud del código del estatuto personal, una musulmana no puede estar casada con un no musulmán. (El único fundamento que sostenía esta demanda insólita era una ley egipcia de origen religioso, la *hisba*, que autorizaba a todo musulmán a recurrir a la justicia si consideraba que los intereses de la comunidad musulmana estaban amenazados. A partir de 1998, la prerrogativa de la *hisba* pasó a estar reservada al fiscal).

El tribunal de primera instancia desestimó la demanda en enero de 1994, pero su veredicto fue anulado por el tribunal de apelación, que declaró nulo el matrimonio de Abu Zeid. Ironías del destino, acababa de ser ascendido a profesor titular, con las felicitaciones del jurado, lo que, implícitamente, equivalía a la retirada de las acusaciones de apostasía contra él.

Los grupos fundamentalistas se adueñaron de la sentencia del tribunal, reclamando su ejecución. Abu Zeid tuvo que abandonar su país en 1995. Emigró a Holanda, donde impartió clases durante 15 años, primero en la Universidad de Leiden, hasta 2009; luego en la de Utrecht, hasta 2010. Durante esos años, volvió poco a Egipto. Sin embargo, en su país nunca dejó de ser calificado de “abanderado del librepensamiento” por unos y de “pun-

ta de lanza de la ofensiva laica” por sus numerosos detractores, reclutados en el seno de la institución religiosa (Al Azhar) o académica (universidad), pero también en los grupos islamistas, cuyas amenazas le habían obligado a emprender el camino del exilio holandés. Su fama de militante del laicismo está justificada. No obstante, en los medios de comunicación, ésta ha relegado muchas veces a un segundo plano la base “científica”, por así decirlo, de su compromiso laico, su contribución al resurgimiento de los estudios islámicos.

Esta contribución, que consistió en un estudio sociolingüístico del Corán y de los hadices, textos fundadores del *fiqh* (reflexión jurídica religiosa) musulmán de la época medieval, se llevó a cabo “desde el interior de la esfera islámica” y es que Abu Zeid siempre se consideró musulmán: “Las circunstancias en las que me fui a Holanda provocaron en mí un gran temor a que en Occidente me alabaran como un adversario del islam como religión. Todo aquel que está oprimido, cuando se halla bajo protección, se enfrenta a la gran tentación de complacerse en la opresión que ha sufrido. Yo era muy consciente de ello, hasta el punto de que empecé a abrir y cerrar mis conferencias mediante los rituales del discurso islámico, algo que no hacía para nada [en el pasado]. No fingía. [...] me preocupaba de verdad en [afirmar] que critico el pensamiento islámico desde el interior pero que soy musulmán, y que el asunto [el veredicto absurdo que le obligó a abandonar Egipto, N. de la A.] es de naturaleza política y no religiosa”. (Entrevista en el suplemento cultural del diario libanés *Al Nahar*, 17 de octubre de 2002).

### Los límites de la ‘nahda’

**D**esde la época del “renacimiento arábigo” (*al nahda*, fechado en las primeras décadas del siglo XIX), toda una corriente intelectual trató de conciliar la “autenticidad” (*al assala*, la conservación de las referencias religiosas en el ámbito de la identidad cultural y de la legislación) con los imperativos de la inserción en la modernidad capitalista (*al moassara*, literalmente la contemporaneidad). Sus vínculos con la institución religiosa eran patentes, como lo muestran



**Nasr Hamid Abu Zeid ante los periodistas. El Cairo, diciembre de 2009.** /AFP/GETTY IMAGES

las trayectorias del egipcio Mohamed Abdi y del argelino Abdelhamid ben Badis.

Al tiempo que preconizaban, como los Hermanos Musulmanes y otros movimientos nostálgicos, el “regreso a las fuentes del islam”, algunos representantes de esta corriente se afanaron en reinterpretar los mandamientos religiosos para que no se contradijeran con las necesidades de adaptación al mundo contemporáneo. Como Mohamed Abdu, moderaban la literalidad de las exégesis clásicas, al considerar el conjunto de una *sura* (e incluso del Corán) redes semánticas, en las que unas partes aclaran las otras. En sus propias interpretaciones, tenían en cuenta las circunstancias históricas de la Revelación. Ahora bien, no por ello dejaban de reconocer la validez intemporal de las prescripciones coránicas. Ni que decir tiene que esta actitud no lograba poner fin a las interminables polémicas entre exegetas (filológicas, cuando de lo que se trataba era de demostrar que tal versículo tenía uno u otro significado; teológicas si giraban en torno al lugar correspondiente a *al iytihad*, la libre opinión del legista, en materia de reflexión jurídica). Estas polémicas no hacían sino mostrar las contradicciones aparentes del Corán.

Otra corriente intelectual, no surgida de la institución religiosa, vio la luz a mediados del siglo XX. Sus líderes insistieron en la necesidad de fundar un nuevo racionalismo árabe –en el sentido amplio, remite tanto a las corrientes liberales como a las marxistas; designa una actitud crítica con respecto al patrimonio religioso, caracterizándose por sacralizarlo y prohibirse considerarlo un objeto de estudio científico. Se inspira en el legado de los *motazila* (grupo de teólogos musulmanes del siglo VIII, que interpretaba la Revelación conforme a los principios de la “Razón” universal y afirmaba, frente a la doctrina ortodoxa, que el texto coránico no fue “increado”, esto es, que se trata de un texto humano de inspiración divina) y

en otros filósofos musulmanes, básicamente el andaluz Ibn Rushd (1126-1198), con afán de demostrar la historicidad del patrimonio religioso. Entre ellos, se puede citar a investigadores liberales como el marroquí Mohamed Abed al Yabéri y el argelino Mohamed Arkun; u otros, marxistas, como los libaneses Hussein Mrué y Mahdi Amel, así como el sirio Tayeb Tizini.

Aunque, directa o indirectamente, esa corriente neorracionalista combatió la interpretación literal del Corán y los hadices –y, por tanto, puso en tela de juicio su validez universal–, sus representantes no eran especialistas en estudios islámicos propiamente dichos. Eran filósofos (Zaki Nayib Mahmud) o estudiosos de la historia del pensamiento árabe e islámico (Al Yabéri, Mohamed Arkun...). Algunos eran continuadores modernos de una tradición medieval, la de la conciliación de la fe y la “Razón”, simbolizada por el “Discurso decisivo sobre el acuerdo entre religión y filosofía” (1179) de Ibn Rushd. Podían considerar inmutables ciertos postulados del pensamiento religioso tradicional, como por ejemplo la mezcla de lo religioso y lo profano en una misma entidad política. Así, Al Yabéri consideraba que “el laicismo, en el sentido de la separación entre religión y Estado”, no tenía “objeto en el islam, pues en esta religión no hay ninguna institución eclesiástica que deba separarse del Estado”. (*Hiwar al maghrib wal mashreq*, “Diálogo entre el Magreb y el Mashrek”, entrevistas entre Al Yabéri y el pensador egipcio Hasan Hanafi, publicadas en 1990.) Esta afirmación se caracteriza por el deseo de posicionarse en el “justo medio” entre movimientos laicos y religiosos. Su naturaleza idealista es obvia: según estas palabras, el islam no es tanto el producto de una historia intelectual y social compleja como un sistema de pensamiento, sin duda flexible, pero a la vez de núcleo invariable.

### Superación del neorracionalismo árabe contemporáneo

A partir de los distintos trabajos neorracionalistas, Abu Zeid rompió con el “centrismo” (por emplear un término del léxico de la politología) de Al Yabéri y otros intelectuales, dominado por la voluntad de distanciarse del marxismo. Preconizó un estudio francamente materialista de los textos fundadores de la doctrina islámica. Basó su método en una idea simple y fértil a la vez, “el Corán es un producto histórico”, que le valió una avalancha de acusaciones de apostasía. En lugar de ver en ese corpus lingüístico el marco de una palabra trascendente y atemporal (cuya validez sería universal, a riesgo de sesgar los significados para adaptarla a las necesidades humanas variables), reveló las huellas de las condiciones sociales y psicológicas en las que se formó. Según él, se trata del único método que permite poner fin a las polémicas entre sectores políticos opuestos, cuando ambos sustentan sus puntos de vista en el Corán; y es que, indiferentemente, las llamadas al *yihad*,

como a la fraternidad humana, pueden valerse de la autoridad de versículos de lo más explícitos.

El análisis histórico-textual del Corán exprime, su- perando un saber teológico tradicional, la “ciencia de los motivos de la revelación” (*ilm asbab al nuzul*). Explora el sentido de cada versículo, restituyendo el contexto más preciso posible (político, social, psicológico...) en que se reveló. Expone la inconsistencia de los discursos fundamentalistas, que, sobre la base de un versículo que apela al Profeta a “consultar a sus compañeros”, afirman que el islam no es incompatible con la democracia parlamentaria. Con el mismo rigor, demuestra la inconsistencia de las tesis que califican el Corán de texto belicoso, incluso fascista (*Fitna*, del político holandés de extrema derecha, Geert Wilders, es un ejemplo de discurso simplista basado en versículos sacados de su contexto “histórico” para calificar el Corán de “libro fascista”), partiendo de los numerosos elogios de la guerra santa que en él pueden hallarse. Permite establecer que la constitución de la doctrina del *yihad* no fue contemporánea a la del primer Estado musulmán: “Es el *fiqh* lo que hizo del *yihad* una institución, en una etapa concreta de la historia, la de las guerras fronterizas entre el imperio musulmán y el bizantino”. (Entrevista para la revista cultural mediterránea en línea *Babelmed*, 22 de diciembre de 2009).

Abu Zeid no fue el primer investigador que abordó el patrimonio espiritual musulmán desde el prisma de su historicidad: Husein Mrué le había precedido con su obra magistral *Las tendencias materialistas en la filosofía arabomusulmana* (en árabe). Tampoco fue el único en abordar de este modo el propio Corán: en *Crítica del pensamiento religioso* (en árabe), otro pensador sirio, Sadek Yalal el Adhm, lo había hecho con extremo valor. No obstante, fue uno de los pocos intelectuales que sometió el pensamiento religioso a esta crítica materialista, encomendándose a un islam liberado de su escoria, reducido a su armazón humanista de empresa de reforma moral. Curiosamente, desde el propio seno de los estudios islámicos, llegó a una conclusión opuesta a la de Al Yabéri, a saber, la necesidad del laicismo: “El Estado es un conjunto de instituciones que organizan la vida social. Un Estado que tenga una religión es un contrasentido. Y también una desgracia”.

### Por una teología iluminada por las ciencias sociales

**E**l estudio histórico-textual del texto coránico utilizó el acervo de la filología y la lingüística históricas para dotar a determinados términos teológicos de sus antiguos significados y, así, oponerse a una superchería semántica que consiste en atribuirles, con el propósito de justificar tesis fundamentalistas, significados modernos, incluso contemporáneos. Este acervo permitió a Abu Zeid refutar la invocación de una regla de jurisprudencia, se-

gún la cual “no hay *iytihad* cuando existe un *nass*” (“texto” en árabe actual) para establecer la validez universal y eterna de las prescripciones coránicas. Mediante una especie de giro filológico, los islamistas otorgan al término *nass* el significado moderno de “texto”. Así que, para ellos, esta regla prohíbe explícitamente todo cuestionamiento de las disposiciones de la *Sharia* cuando están en juego asuntos “mencionados” en el Corán y los hadices. Él demostró que, en la teología clásica, *nass* no significaba “texto”, y que el término se remetía a cualquier unidad discursiva monosémica, que no puede tener multiplicidad de sentidos, lo cual es poco frecuente, según él, en los textos fundadores de la religión musulmana (entrevista para el diario panárabe *Al Qods Al Arabi*, 17-18 de abril de 2010).

El proyecto científico de Abu Zeid no podía prescindir de incursiones necesarias en el terreno de la teología pura, sobre todo mediante la redefinición del concepto de “Revelación”. Ésta se considera una operación divina, pero también humana. El Profeta era un hombre de su tiempo, y no sólo una correa de transmisión, un factor, entre Dios y los humanos: “El Corán no está dirigido [sólo a él], sino también a los asociacionistas quraysíes, a los musulmanes, a los cristianos, a los judíos, etcétera. Esta multiplicidad de receptores, además de otros elementos, convierten el texto coránico en un texto rico, pluridimensional y tan complejo que el método de interpretación literalista, y también no literalista, nos parecen muy simplistas”. (*Babelmed*, 22 de diciembre de 2009)

La impronta humana en la Revelación no se encuentra sólo en la posibilidad de relacionar cada versículo con un contexto material determinado. También se halla en la lengua del Corán, que se apropia del imaginario anteislámico, hasta en su dimensión mágica (*Al Qods Al Arabi*, 17-18 de abril de 2010). A diferencia de una creencia ortodoxa, esta lengua no es divina. Es la del Profeta y su pueblo. Si el contenido de la Revelación es divino, ésta no viene acompañada, según Abu Zeid, por un método que permita interpretarla en un sentido u otro: los límites de su inteligencia son los de la lengua y el pensamiento humanos.

Ante un periodista que, erigido en portavoz de las “masas musulmanas”, le preguntó: “¿Adónde nos conducirá la calificación del Corán de ‘producto cultural’ y de ‘fenómeno histórico?’”, Abu Zeid contestó: “[Semejante] pregunta revela el terror a saber. [...] Aun suponiendo que, debido a mis escritos, haya quien abandone la fe islámica, ¡yo no dirijo la conciencia de nadie! Es como si tuviéramos que escribir para ignorantes, que deben ser protegidos de aquello que leen. Nuestra misión es enseñar al alumnado a reflexionar, no a poner barreras a su capacidad de reflexión”. Esta respuesta marca la diferencia entre él y sus adversarios, entre algunos religiosos generosamente recompensados por su tarea de ofuscación de las conciencias y un pensador que ponía todo su empeño en liberar las mentes y pagó un alto precio por ello: 15 años de exilio y un reencuentro triste con su país, en la sala de “Reanimación” de un hospital de El Cairo. ■