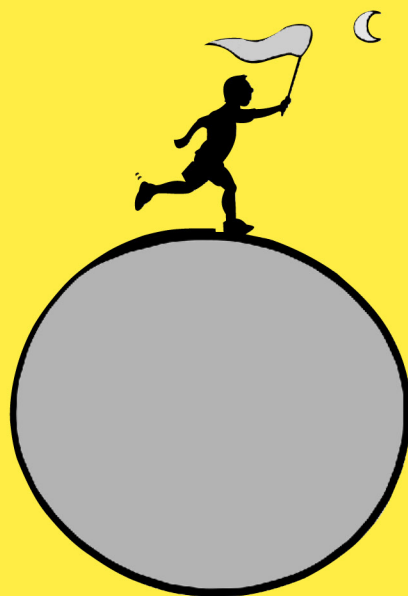


quaderns

ISLAM
La mitja lluna... creixent



197

Jaume Flaquer

ISLAM. LA MITJA LLUNA... CREIXENT

Jaume Flaquer, sj.

1. ISLAM, A ON VAS?	3
2. QUÈ CAL FER AVUI AMB LA LLEI ISLÀMICA?	6
3. L'ISLAM, UN MÓN PLURAL	10
4. EL GRAN CISMA: SUNNISME I XIISME	16
5. LA MÍSTICA DE L'ISLAM QUOTIDIÀ	20
6. LA GUERRA CIVIL ÀRAB	24
7. MOLT PER FER	27
GLOSSARI	31
QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ	32

Jaume Flaquer sj. és professor a la Facultat de Teologia de Catalunya. Doctor en Estudis Islàmics. Responsable de l'Àrea Teològica de Cristianisme i Justícia. Ha publicat a aquesta col·lecció: *Fonamentalisme* (n. 77) i *Vides Itinerants* (n. 151).

Aquest quadern compta amb la col·laboració de l'Oficina d'Afers Religiosos de l'Ajuntament de Barcelona



**Ajuntament
de Barcelona**

Edita Cristianisme i Justícia - Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
Tel. 93 317 23 38 - E-mail: info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net
Imprimeix: Ediciones Rondas S.L. - Depòsit Legal: B 29757-2015
ISBN: 978-84-9730-370-5 - ISSN: 0214-6495 - ISSN (virtual): 2014-6574

Imprès en paper i cartolina ecològics - Dibuix de la portada: Roger Torres
Traducció del castellà: Jordi Font Barris - Revisió i correcció del text: Ma del Mar Martínez Jaume
Maquetació: Pilar Rubio Tugas - Gener 2016

Protecció de dades: La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades estan registrades a un fitxer de nom BDGACIJ, titularitat de la Fundació Lluís Espinal. Només es fan servir per a la gestió del servei que li oferim i per mantenir-lo informat de les nostres activitats. Pot exercir els drets d'accés, rectificació, cancel·lació i oposició dirigint-se per escrit a c/ Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona.

1. ISLAM, A ON VAS?

L'islam, la religió de la mitja lluna, està en expansió numèrica i és omnipresent en els mitjans de comunicació. Al mateix temps, però, viu en estat d'ebullició, en un profund debat intern en què alguns no tenen més arguments que les armes i en què les paraules són espases afilades. Aquest debat és una veritable guerra civil ideològica en la qual es barregen també una infinitud de components polítics, socials i econòmics.

Contràriament a allò que puguem pensar, l'islam no està en guerra contra Occident, sinó en un debat intern sobre com han de viure els individus i les societats majoritàriament musulmanes en el segle XXI. Per això, per molt que les minories religioses en el món àrab estiguin particularment oprimides i fins i tot perseguides, la majoria de les víctimes del terrorisme són musulmanes. De la mateixa manera que Europa viu immersa en una crisi d'identitat, en un replantejament sobre allò que és i allò que vol ser, independentment de la immigració musulmana, que demana més visibilització pública de la seva religió, l'islam com a civilització viu també la seva pròpia crisi ideològica, diferent

de la del món occidental i més enllà del seu èxit aparent d'expansió numèrica. Sens dubte, Occident, amb les seves polítiques exteriors, intervé i curtcircuita aquests debats, tal com hem vist, amb les conseqüències desastroses de la guerra de l'Iraq, però es tracta d'un dilema intern. L'existència d'Occident representa una interpel·lació davant de la qual les societats islàmiques s'han de definir. No solament es veuen impel·lides a respondre al requeriment de la modernitat, sinó a recrear-lo perquè no sigui viscut com a occidentalització.

En resum, la qüestió principal és què cal fer avui amb la llei islàmica medieval en contextos de societats

cada vegada més plurals i interrelacionades per la globalització. La pregunta té aspectes polítics, jurídics i socials, a més de condicionaments econòmics. Però només quan sigui resposta com a pregunta religiosa acabarà essent assumida pacíficament per la majoria de la comunitat islàmica. A causa del pes que el component religiós té en aquests països, cal una relectura creient (i no solament agnòstica o crítica) de la pròpia tradició per a assumir una modernitat que no és simplement la construcció de gratacels o la utilització de la tecnologia més avançada, tal com passa als països del Golf.

El debat és, doncs, principalment intraislàmic. Les fallides primaveres àrabs van arrencar quan aquestes societats van deixar de projectar totes les culpes de la seva situació de subdesenvolupament a l'època colonial i a la ingerència dels EUA. Sense poder negar la part de culpa que tenen aquests factors, el món àrab es va preguntar: i si la situació en la qual vivim fos causada principalment per un problema nostre?; i si els primers responsables fossin els nostres propis dirigents? En règims dictatorials, les societats acostumen a caure en aquella malaltia psicològica que consisteix a projectar cap enfora les pròpies mancances i dificultats. L'islam només es podrà reformar en la mesura que comenci reconeixent que té un problema al qual ha de donar solució. Mentrestant, les infinites declaracions dels dirigents musulmans condemnant els atemptats terroristes i proclamant que «l'islam és pau» seguiran sonant buides a oïda dels no musulmans benintencionats, tot i que siguin declaracions sinceres. Acontentar-se a dir que «l'Estat Islàmic o Al-Qaeda no

són islam» no és encara ni una primera pedra de la solució.

Dir que:

«l'Estat Islàmic no és islam»
no és encara solució.

El filòsof Abdenmour Bidar, establert a França, ha escrit recentment una de les interpel·lacions més encertades que he llegit en els darrers temps:

Benvolgut món musulmà,

Jo sóc un dels teus fills allunyats que et miren des de fora [...] I què és el que veig? [...] Et veig donant a llum un monstre que pretén anomenar-se Estat Islàmic [...] Davant d'aquest monstre, doncs, tu què hi dius? Crides: «No sóc jo!», «No és l'islam!» No acceptes que els crims d'aquest monstre siguin comesos en el teu nom. T'oposes al fet que el monstre usurpi la teva identitat, i és clar que tens raó a oposar-t'hi. [...] Però amb això no n'hi ha prou! [...] ¿En tens prou d'indignar-te quan aquest moment hauria estat una ocasió històrica per a qüestionar-te? Tu accuses en comptes d'acceptar la teva responsabilitat. «Vosaltres els occidentals i tots els enemics de l'islam, deixeu d'associar-nos amb aquest monstre! El terrorisme no és l'islam; el veritable islam, l'islam bo, no vol la guerra, sinó la pau!» [...] ¿Deu ser tot això culpa d'Occident? ¿Quant de temps preciosa seguiràs perdent, benvolgut món musulmà, amb aquesta acusació estúpida que tu mateix no et creus i rere la qual t'amagues per continuar mentint-te a tu mateix? Ja és hora que reconeguis que,

especialment des del segle XVIII, has estat incapaç de respondre al desafiament d'Occident, sia perquè t'has refugiat d'una manera infantil i mortífera en el passat amb una regressió obscurantista del wahhabisme, que segueix fent estralls per tot arreu dins de les teves fronteres —un wahhabisme que tu propagues des dels llocs sants de l'Àrabia Saudita com un càncer que sembla que surt del teu mateix cor—, o perquè has fet seguidisme del pitjor d'Occident, suscitant nacionalismes o produint un modernisme que és una caricatura de la modernitat. Vull parlar-te sobretot d'aquest desenvolupament tecnològic,

sense coherència amb l'arcaisme religiós, que converteix les teves riquíssimes «élits» del Golf en víctimes complaents amb la malaltia mundial que és el culte al déu diners. Què tens avui d'admirable, amic meu? Què et queda que pugui ser digne de suscitar el respecte d'altres pobles i civilitzacions de la Terra? [...] Qui són els teus Mandela?, qui són els teus Gandhi?, qui són les teves Aung San Suu Kyi? On són els grans pensadors els llibres dels quals haurien de ser llegits arreu del món com en els temps en què els matemàtics i els filòsofs àrabs eren referents des de l'Índia fins a Espanya?

2. QUÈ CAL FER AVUI AMB LA LLEI ISLÀMICA?

El principal problema que avui té plantejat l'islam és exactament el mateix que va contribuir a la seva esplendor en l'edat mitjana: la llei islàmica. Aquesta llei va atorgar a la civilització musulmana l'estabilitat jurídica imprescindible per al desenvolupament econòmic, social i cultural.

2.1. Llei islàmica: clau de l'èxit del passat i cotilla del present

A diferència del que passava en altres regnes, el fet de desenvolupar una llei de caràcter revelat va posar fre a l'arbitrarietat jurídica de tota autocràcia. Si Déu havia revelat una legislació, el califa, el rei o el sultà hi estaven sotmesos també, amb l'únic (tot i que no és poc!) poder d'interpretació. Per tant, els súbdits del califat, tant si hi estaven d'acord com si no, coneixien almenys les regles del joc i podien confiar que el governant no les canviaria segons el seu gust. Aquesta confiança va portar l'estabilitat necessària per a tot progrés econòmic, i d'aquí per a tot desenvolupament de les ciències i les arts.

Avui, en canvi, la llei islàmica és la gran limitació de l'islam en un món que té altres coordenades. En alguns

estats encara s'aplica íntegrament. En la majoria de països, tanmateix, només és la font de la legislació matrimonial i la inspiració per a determinades lleis del codi penal. Per exemple, al Marroc, l'homosexualitat està penada amb presó, però no amb la pena de mort; l'abandonament de l'islam i el proselitisme (d'una religió diferent de la islàmica) estan perseguits, però ja no es mata per aquest motiu; de la mateixa manera, la lapidació dels adúlter no apareix ja en la legislació.

2.2. Una llei com a «camí» que condueix a la salvació

Però, què és la llei islàmica? La primera sorpresa és que no es pot anar a cap llibreria a comprar-la! En cert sentit, la llei islàmica no existeix, sinó que és un concepte teòric. Tal com va subratllar el

reformista pakistanès Fazlur Rahman, cal distingir entre llei islàmica (*xaria*) i codis jurídics (*fiqh*). El que en realitat podem tenir a les mans són els codis, especialment dels segles ix i x, que van intentar fixar concretament aquesta llei divina revelada. Però aquests codis són ja una interpretació jurídica, i no la llei revelada en si mateixa. Per això el reformisme islàmic clama una reobertura de les portes de la interpretació jurídica que permeti tornar a l'Alcorà i elaborar una legislació adaptada al temps present. En altres paraules: el que pot ser immutable és la llei revelada, però de cap manera la seva concreció jurídica. Per a entendre'ns: el manament «no mataràs» es troba en el rang dels principis, però després l'estat ha de determinar si hi ha atenuants o excepcions, i quins són els càstigs per als qui el transgredeixen.

Això ens situa en la perspectiva d'una llei islàmica concebuda com uns principis que els juristes han de discernir per tal de concretar-los en cada temps i lloc. Etimològicament, la paraula *xaria* significa 'camí que condueix a una font d'aigua'. D'aquesta manera, la *xaria*, més que una llei, són tots aquells principis que ha de seguir el creient per a assolir «les aigües del paradís». Les fonts principals que descriuen aquest camí es troben primàriament a l'Alcorà, i en segon lloc, a la sunna, la tradició del profeta Muhàmmad, és a dir, tot aquell comportament de l'Enviat de Déu que ha estat considerat normatiu per al musulmà i posat per escrit en forma de hadits o petits relats.

Aquesta distinció entre llei islàmica i concreció jurídica és un dels punts clau dels corrents reformistes, perquè

allibera l'islam dels codis jurídics medievals, incompatibles amb no pocs drets humans.

Un altre dels mètodes interpretatius emprats pels reformistes és analitzar cap a on apunta la intencionalitat del text alcorànic per a «seguir la fletxa» ascendent d'allò que comportaria en els nostres dies. Un dels ideòlegs d'aquesta metodologia és el tunisià Mohamed Talbi. Si, com argumenten molts musulmans, l'islam va donar més llibertats a la dona de les que tenia en el context politeïsta i la va dignificar com a persona, això significa que cal seguir aquest camí d'alliberament a què apunta.

2.3. Una llei definitiva que sintetitza, deroga i tolera el cristianisme i el judaisme

Els intents del reformisme per a legitimar un islam diferent són encomiables, però el corrent fonamentalista té massa arguments aparentment vàlids. La teologia de la revelació de la majoria sunnita de musulmans afirma que Muhàmmad és el que tanca la revelació legislativa i perfecciona, completa, sintetitza i universalitza les revelacions anteriors. L'islam creu que, de la mateixa manera que Déu va revelar l'Alcorà a Muhàmmad, també va revelar llibres legisladors a Noè, a Abraham, a Moisès i a Jesús. A mesura que la humanitat progressava, Déu l'anava guiant amb legislacions adequades al seu estadi de desenvolupament.

Quan l'islam diu que Déu ha revelat a cada gran profeta una llei, entén que Déu li ha determinat uns continguts de fe, unes certes normes morals, una re-

glamentació sobre com ha de ser adorat, però també un dret civil, amb un codi familiar i un altre d'econòmic, i un dret penal. L'islam considera que els continguts de fe revelats a cada profeta són idèntics: un sol Déu únic que es comunica amb el món mitjançant àngels i profetes, i que jutjarà a cadascú segons les seves obres el dia del judici. També els preceptes de l'oració i l'almoina són presents en totes les revelacions. Tanmateix, la manera en què cal portar-los a terme i les concrecions de tot el dret són, per voluntat divina, diferents en cada religió revelada.

L'islam desconeix el concepte d'*aliança* (que significa un compromís de dues parts, amb drets i deures d'ajuda i defensa mútues), però no el de *pacte de vassallatge*, de reconeixement del senyoriu de Déu. Déu és el Senyor Únic, i l'home és el seu serf o esclau. Com que la humanitat passa per diversos estadis, requereix diverses legislacions. Per això, per a un musulmà, el judaisme i el cristianisme són religions també divines (almenys en la seva forma originària).

Un dels principals pares del corrent reformista va ser l'egipci Muhàmmad Àbduh. Segons ell, Déu va revelar a Moisès la Torà, amb la imatge d'un Déu sever i amb gran profusió de normes, perquè era el més adequat per a l'estadi d'infància de la humanitat. Quan l'home va arribar a l'adolescència, Déu va enviar Jesús amb l'Evangeli, amb la subratllada de l'amor i amb la supressió de la gran majoria de normes jueves. Amb el pas del temps, la humanitat va arribar a la maduresa, i Déu va revelar una nova religió sintètica i que superava les anteriors. De la mateixa manera que l'home

madur recupera el millor de la seva infantesa després d'haver-ho rebutjat en l'adolescència, l'islam va recuperar la normativitat del judaisme, fent-la menys severa i integrant l'amor cristià en forma de misericòrdia. Segons Muhàmmad Àbduh, la contraposició entre el Déu sever i el Déu amorós troba la síntesi en el Déu just i misericordiós de l'islam. Sens dubte, un jueu podria replicar que el concepte de *rahma*, entranyes (femenines) de misericòrdia, és plenament jueu, i un cristià protestaria en veure reduït el manament de l'amor a un amor adolescent, bàsicament autocentrat. Però el que importa aquí és entendre que el musulmà considera que la seva religió és menys legalista i impositiva que la jueva, i que alhora evita la laxitud cristiana.

La clau legalista (no necessàriament entesa de manera pejorativa) és fonamental per a comprendre l'islam actual. Quan el cristianisme va sorgir, els jueus s'hi haurien d'haver convertit, i quan va aparèixer Muhàmmad, els cristians haurien d'haver-hi reconegut l'últim Enviat. De la mateixa manera que en un estat no té sentit que algú es vulgui regir per un codi penal derogat per la seva última reforma, l'islam no entén que un cristià o un jueu no abraçin l'islam. Tanmateix, per respecte a Moisès i a Jesús, la mateixa llei islàmica atorga a cristians, jueus i zoroastrians un estatut de protecció a canvi d'un impost, amb prohibició expressa d'imposar la conversió però amb elements de total submissió i humiliació. Per això en un estat islàmic tradicional hi pot haver tolerància religiosa, però no llibertat religiosa. En realitat, l'islam es va limitar a adoptar una legislació en relació amb les minories

religioses similar a la que el món bizantí tenia en relació amb el judaisme. Però encara que la llei islàmica que regula els drets i els deures d'aquestes minories (i que té elements de total sotmetiment i humiliació) s'hagi atribuït al segon califa, Úmar ibn al-Khattab, tot sembla indicar que la seva redacció ha hagut de ser molt posterior. Igual que en el cas d'altres disposicions legals, aquestes prescripcions de la llei islàmica només se solen aplicar en alguns països. En la resta hi perviu «solament» una certa inferioritat legal i discriminacions de caràcter tàcit.

Quina autoritat té l'home
per a «inventar» una nova
lleï adaptada al segle XXI?

Plantejades així les coses, és comprensible el poder de la temptació islamista, que es presenta com a «veritable» islam original. Quina és la seva lògica? Si Muhàmmad ve a portar l'última llei definitiva, quina autoritat té l'home per a «inventar-ne» una de nova adaptada al segle XXI? Perquè, en el cas que fos necessària una nova llei, això significaria que Muhàmmad no és en realitat l'últim dels profetes, ni l'Alcorà el Llibre definitiu. Davant d'aquest argument, com es pot guanyar la partida al fonamentalisme?

2.4. Revelació legislativa tancada, però interpretació jurídica oberta

Si la llei de Muhàmmad és la definitiva, si Déu ja no en revelarà cap de

nova i si tota novetat jurídica (*bida*) és condemnada, només queda el camí de la interpretació jurídica. És a dir, tot i que alguns dels seus versicles tenen gènere literari jurídic (com la major part de la sura 4, sobre les dones), l'Alcorà és, en la seva major part, un llibre de tipus sapiencial exhortatiu. Per això, per a elaborar una legislació a partir de l'Alcorà, cal un esforç jurídic interpretatiu (*ijtihad*). Igualment, els hadits o narracions sobre Muhàmmad requereixen aquest esforç que tradueixi en disposicions concretes els relats de les prohibicions o de les recomanacions del Profeta. Perquè *stricto sensu*, dir que quelcom que va prohibir Muhàmmad s'ha de continuar prohibint en altres contextos és ja una interpretació jurídica.

Aquest esforç jurídic es va dur a terme bàsicament entre els segles IX i X, però es va allargar encara una o dues centúries més. Va donar lloc a nombroses escoles jurídiques que prenién l'Alcorà i els hadits per a concretar-los en codis jurídics. Quan es diu que un país ha imposat la llei islàmica, en realitat es ve a dir que ha imposat el codi jurídic d'alguna de les escoles d'aquests segles, fins i tot la salafista medieval, que creu que no interpreta, sinó que pren en total puresa el material originari.

A causa de la profusió de corrents i de les discussions que mantenien els uns amb els altres, l'islam va decidir limitar a quatre les escoles oficials. D'aquesta manera, es tanca definitiva-ment a tota innovació jurídica i es condemna a un «etern retorn» del mateix.

Avui, el reformisme del món sunnita clama tornar a obrir la porta de la interpretació jurídica.

3. L'ISLAM, UN MÓN PLURAL

Tot i que les interpretacions literalista i descontextualitzadora sempre han existit, el fonamentalisme islàmic actual té trets moderns. Es fonamenta, és cert, en autors medievals com Ibn Hanbal o Ibn Taymiyya, que, rebutjant allò que anomenen «especulacions de la raó», defensen tornar a l'Alcorà sense elucubrar, prenent-lo tal qual.

3.1. El salafisme fonamentalista

Però el salafisme modern apareix davant de la constatació de la deplorable situació de subjugació dels països islàmics a les potències occidentals i de la presa de consciència de la distància entre l'islam actual i el dels orígens.

El mot àrab *salaf* significa 'ancestre o avantpassat'. Els fonamentalistes musulmans són aquells que interpreten negativament l'evolució de l'islam; que consideren que s'ha apartat il·lícitament dels orígens, i que cal tornar a la religió de la comunitat contemporània de Muhàmmad. Es tracta d'un corrent neuròtic obsessiu, perquè pretén copiar cada particularitat del comportament del Profeta, fins al

mínim detall, fins i tot en les coses més prosaïques. Les estadístiques d'opinió entre la comunitat musulmana sobre temes com la poligàmia, la lapidació, etc., situen entre un 10 i un 15% els musulmans d'Espanya o França propers a aquest corrent. I és que, *a priori*, ¿com es pot negar que és lloable voler assemblar-se a la primera comunitat de creients?

Salafisme no és sinònim de *terrorisme*, encara que dins d'aquest corrent puguin sorgir individus que facin aquest pas. La majoria dels salafistes són simplement pietistes ultraconservadors que prediquen la necessitat de mantenir-se allunyats de tota occidentalització. N'hi ha una bona part que

són apolítics, en la mesura que situen la seva prioritat en la islamització estricta dels musulmans desviats, laxos o pecadors. De la mateixa manera, condemnen sense reserves l'islam tradicional (que s'ha anat allunyant progressivament de l'origen) i l'islam sufi o místic (per les seves influències, diuen, animistes o cristianes). En definitiva, l'islam majoritari és el seu primer enemic. Precisament com que és un islam pietista i com que condemna la democràcia, els salafistes es desinteressen de la política i renuncien a entrar en el joc electoral en els casos en què seria possible fer-ho.

De vegades, el salafisme es converteix en «salafisme polític», cosa que s'esdevé quan passa a buscar el poder fins i tot per vies «il·lícites», com la democràcia, per suprimir-la, evidentment. És el cas del partit salafista que es va presentar a les eleccions egípcies després de la caiguda de Mubarak.

Finalment, hi ha el corrent del salafisme jihadista, aquell que decideix intervenir en l'àmbit polític amb un sentiment d'urgència que legitima la violència per a assolir els seus objectius.

El principal exportador d'ideologia salafista és l'Aràbia Saudita. Per temor que els mateixos partidaris es girin en contra del règim saudita, defensa el salafisme apolític, tot i que produeixi fills no desitjats, com l'Al-Qaeda de Bin Laden.

3.2. El tradicionalisme

Per entendre l'islam actual, també cal parlar de les postures tradicionalistes. No és que hi hagi pròpiament un cor-

rent estructurat que s'autodenomini així, sinó que el tradicionalisme és un concepte necessari per a entendre el sorgiment tant del salafisme com del reformisme. En tota religió (i en tota cultura!) hi trobem postures tradicionalistes, que busquen la supervivència en el temps de rituals i costums que una cultura o religió considera com a definidors de la seva identitat. Tant la reacció salafista com la reformista consisteixen precisament a denunciar el tradicionalisme com a tergiversador gradual de la puresa dels orígens. Algunes tradicions, prohibicions o llicituds que es reclamen com a importants, o fins i tot essencials, en l'islam es descobreixen com a producte de la història. Salafistes i reformistes coincideixen, tot i que amb resultats diferents, en la idea de retornar la puresa a l'islam. Els primers denuncien qualsevol innovació; els segons desaproven la pèrdua de racionalitat en la fe dels fidels i critiquen les supersticions del poble senzill i les influències animistes i paganes en l'islam d'alguns països.

En alguns casos, dones reformistes (i fins i tot salafistes) diuen que defensen la dona quan denuncien l'oblit de determinades compensacions que l'estricta llei islàmica tenia per a elles.

3.3. El reformisme

El corrent reformista (*islah*) sorgeix principalment a Egipte al final del segle XIX. Neix arran de la constatació del fet que l'islam ha perdut el domini del món i ha passat a ser colonitzat per Occident. La resposta de Muhàmmad Àbduh va ser que l'islam havia perdut la ciència i la raó, i que Occident, en

assumir-les i desenvolupar-les a partir de la modernitat, es feia hereu i superador de l'islam. Segons s'explica, aquest autor, al seu retorn d'una estada a França, va declarar: «A Occident he vist l'islam sense trobar-hi musulmans; a casa nostra veig musulmans, però no hi trobo l'islam.» Aquest islam europeu sense musulmans eren la ciència i la raó. Àbduh va contribuir a difondre aquella interpretació de la història segons la qual la mort d'Averrois (que es va produir el 1198) i la crema prèvia dels seus llibres per part del califa andalusí significaven simbòlicament la sentència del declivi musulmà, i la influència d'aquest autor a la Universitat de París representava el començament del desenvolupament d'Occident. Aquest retorn a la ciència i la raó s'ha concretat durant els segles xx i xxi en una acollida incondicional de la tècnica, combinada amb una cultura amb mentalitat del passat. L'esquizofrènia dels països del Golf és flagrant.

L'altra concreció d'aquest corrent de retorn a la ciència són tots els estudis contemporanis apologetics que dissectionen minuciosament cada versicle de l'Alcorà buscant-hi profecies de descobriments científics moderns: la invenció de la bombeta, la descoberta que la Terra és aplanada en els dos pols, el *big bang*, etc. La literatura sobre el tema és avui en dia molt àmplia.

Probablement, el corrent més significatiu del reformisme és la confraria dels Germans Musulmans, fundada també a Egipte, per Hassan al-Banna, encara que a la pràctica sigui molt més conservadora que l'esperit que va guiar Àbduh. Aquest va ser qui va donar nom al corrent inspirat en la Re-

forma protestant. Igual que Luter volia tornar a la *sola Scriptura* i rebutjava tot allò de la tradició de l'Església que no quedava explícitament fonamentat a la Bíblia, de la mateixa manera Àbduh volia mantenir exclusivament l'Alcorà com a llibre normatiu. Hem vist com les fonts de la llei islàmica són el llibre sagrat i la sunna. Doncs bé, aquest autor reformista va considerar dubtós tot aquest corpus textual de hadits. De fet, sabem que la literatura que narra la història dels primers temps de l'islam va ser escrita al segle ix reclamant la seva autenticitat a partir d'una cadena «sana» de transmissors dels relats. Davant de l'allau de milers i milers de narracions i frases atribuïdes al Profeta, i de la sospita que n'hi havia moltes que havien estat creades per personatges que volien afegir autoritat a les seves opinions, l'islam, des de molt aviat, va elaborar una «ciència dels hadits» amb la intenció d'analitzar-ne el contingut. A més, verificava la integritat de vida de la cadena de transmissors que presumptament havien comunicat oralment el relat des del testimoni ocular fins al moment en què aquest havia estat posat per escrit. L'islam va canoïtzar set recopilacions de hadits considerant-los autèntics. Muhàmmad Àbduh, però, va seguir mantenint la seva sospita sobre aquestes compilacions. Tanmateix, pocs autors musulmans reformistes el van seguir. La utilització de mètodes de crítica moderna sobre aquest corpus de textos encara està per fer. Fixem-nos en les conseqüències concretes que podria tenir per a la llei islàmica. Atès que una gran part de la normativa no té suport alcorànic sinó que només prové del corpus de hadits,

sembrar-hi el dubte a la pràctica significa posar en qüestió una gran part de la llei islàmica.

El reformisme clama
una reobertura de
la interpretació jurídica.

El reformisme clama una reobertura de la interpretació jurídica creadora de noves lleis per al món d'avui basant-se en la distinció entre la xaria (llei islàmica), com a principis revelats, i el *fiqh* (codis jurídics), creació interpretativa humana. Aquesta distinció és la seva gran basa per a lluitar contra el salafisme. Si aquest sembla convèncer molts musulmans per la seva «aparent» veritat, el reformisme pot dir: «Una cosa és que Déu hagi revelat una Llei definitiva i immutable, i una altra que les concrecions jurídiques (*fiqh*) elaborades per un esforç interpretatiu humà ho siguin.»

Posem un exemple: en cas d'adulteri, la llei islàmica clàssica determina la lapidació per a l'home i la dona que tenen relacions extramatrimonials, i la flagel·lació si no estan casats (un jove, un divorciat, un vidu, etc.). Per a castigar amb una sentència tan extrema, cal quatre testimonis oculars, una cosa extremament difícil d'aconseguir. Malauradament, en alguns països, la tradició ha acabat lapidant gairebé exclusivament la dona, a qui fins i tot considera culpable quan és violada després que s'hagi quedat sola en un lloc allunyat. En aquest cas, un salafista pot reaccionar exigint la igualtat que

el dret imposa, és a dir, la lapidació d'ambdós.

El reformista, en canvi, analitza els elements següents: la lapidació no apareix a l'Alcorà; Muhàmmad va ordenar lapidar tant homes com dones, però no ho va fer, segons els hadits, en més de cinc ocasions. A més, en alguns d'aquests casos es va limitar a aplicar als adúlter jueus la pena imposada per la seva pròpia llei jueva. Per tant, el reformista conclou almenys que, atesa l'escassetat de casos i la dificultat de trobar quatre testimonis, la pena de lapidació està formulada per Déu per a denunciar la seva gravetat, i no perquè sigui aplicada. Alguns reformistes (Muhammad Diakho, per exemple) van més enllà, i analitzen el fet estrany que la lapidació no aparegui a l'Alcorà i que, en canvi, Muhàmmad l'hagi ordenat en diversos casos. Conclouen que és probable que el Profeta apliqués la llei jueva fins al moment en què el versicle alcorànic li fou revelat. D'aquesta manera, la lapidació hauria quedat abrogada per l'Alcorà i caldria prohibir-la a l'islam..., al mateix temps que caldria instituir la flagel·lació.

3.4. El reformisme modernista

El nombre de musulmans implicats activament en el corrent reformista o d'aquells que estan convençuts de la necessitat d'una reforma de l'islam és immens. A l'Índia i el Pakistan són especialment actius, a més d'Egipte, Tunísia...

Encara hi ha un altre corrent de pensament que busca la reforma de l'islam, però des d'un punt focal diferent: la modernitat, la democràcia i els

drets humans. Per això, el podem anomenar «modernisme islàmic».

El punt focal del reformisme és la fidelitat a la revelació. Per això, el reformisme es manté perfectament dins de l'«ortodòxia». Vol reformar, a més, amb l'objectiu de ser més fidel a l'origen, i aconseguir així un «renaixement» o un nou «despertament» de l'islam al món. Així s'explica el nom del partit tunisià proper als Germans Musulmans: Ennahda (que vol dir 'renaixement').

En canvi, el punt focal del reformisme modernista és la necessitat de viure la religió sota l'imperatiu dels drets humans. En molts aspectes, tots dos reformismes coincideixen, però en d'altres el modernisme és criticat pels altres reformistes per «forçar» els textos antics per a fer-los compatibles amb el món modern occidental. Dins d'aquest islam, hi trobem un veritable moviment feminista, i fins i tot un reconeixement sense fissures de l'homosexualitat. En la seva argumentació surten a la llum reinterpretacions de la creació, com el fet que Déu no va fer primer l'home i en va extreure la dona, sinó que va crear la unitat humana al món com a reflex de la seva Unitat, i la va dissociar en home i dona. Així mateix, el pecat del poble de Lot és denunciat no com a pecat de sodomia, sinó de violació de l'hoste.

Lògicament, el modernisme ha d'anar més enllà de la interpretació basada en «la intenció de l'autor». Requereix una hermenèutica que concebi la interpretació com a «fusió d'horitzons» de l'autor del text i del lector, distanciat per segles d'història, que es trobaran projectant-se mútuament un cap a l'altre. L'egipci exiliat Nasr Hamid Abu Zayd assegurava expres-

sament la necessitat d'adoptar aquesta hermenèutica de Gadamer.

En aquest corrent desapareix la prohibició de la innovació jurídica (*bi-da*), mantinguda encara pel reformisme, ja que, diuen, si l'islam va arribar a crear un imperi, va ser precisament per la seva capacitat d'innovar i adoptar el millor dels mons bizantí i persa.

3.5. El sufisme: l'esperit vivificador

Tot i que situat en un pla diferent, cal que no oblidem un altre corrent de l'islam, el sufisme. De vegades anomenat «mística de l'islam», el sufisme és una espiritualitat esotèrica que neix en la cruïlla de camins entre els mons islàmic, persa, cristià i hel·lènic neoplatònic. La càbala jueva comparteix gran part de les seves coordenades.

El sufisme vol ser
«el cor de l'islam».

El sufisme vol ser «el cor de l'islam». De la mateixa manera que sense cor un cos mor, aquest corrent pretén donar vida i esperit a l'islam superficial, ritualista i literalista. El sufisme demana que els seus seguidors es posin sota la tutela d'un mestre espiritual (*xeic*) posseïdor del coneixement d'allò ocult perquè els guiï en el seu camí d'ascensió espiritual.

Estrictament, els musulmans que pertanyen a una confraria sufi, en aquesta relació de mestre-deixeble, són relativament pocs. Però el nombre de persones que simpatitzen amb aquesta

espiritualitat representa una important minoria, que arriba a ser majoritària en països de l'Àfrica subsahariana com el Senegal. L'Àrab Saudita i, en general, tot el salafisme persegueixen els sufis titllant-los d'heretges. El reformisme, per la seva banda, els mira amb cert recel per l'heterodòxia d'algunes de les seves postures i per la necessària purificació d'algunes de les seves pràctiques rituals, com la utilització de drogues en alguns grups de l'Extrem Orient per a arribar a l'èxtasi. Determinats països, com el Marroc, potencien el sufisme moderat, reformat i apolític com a programa de lluita contra el salafisme.

Més enllà dels excessos que aquests grups puguin haver desenvolupat en la història, la literatura mística sufi, per la seva bellesa estètica, la seva profunditat i la pau que produeix en l'ànima, és un veritable patrimoni espiritual de la humanitat. Aquí, la professió de fe «no hi ha un altre déu fora de Déu» es converteix en «no hi ha un Altre fora de Déu». La passió de l'islam per la unitat és portada aquí fins a les últimes conseqüències. Tota afirmació de l'existència d'alguna cosa fora de Déu, tota consideració que alguna cosa té entitat fora de Déu, implica un cert grau d'«associacionisme» o politeisme. Més que un panteisme, el sufisme és un *pan-en-teisme*: tot està en Déu. Per al sufi, el Déu invisible i ocult es desplega, apareix i es «teofanitza» en les criatures. El món és l'aparició de Déu, però aquest només pot aparèixer velant-se, cobrint-se. Com la llum del sol, que solament pot ser vista a través de vels gruixuts, la infinita claredat de Déu només es pot veure a través dels vels que són els cossos de les criatures.

El mite platònic de la caverna segueix essent plenament vàlid en el sufisme. Podem comprendre el perquè dels recels de molts musulmans cap a aquest corrent: fer de l'Home la manifestació de Déu, ¿no contradiu la transcendència de Déu?

Malgrat tot això, el sufisme es declara totalment islàmic. Ibn al-Arabí (mort el 1240) va aclarir que ell no era encarnacionista, i que la criatura es manté sempre en el rang de serf o esclau (*abd*) i Déu no deixa mai de ser el Senyor (*Rabb*). Per al sufisme, la criatura manifesta Déu perquè es «revesteix» dels seus atributs. Però el vestit mai no n'afecta l'essència. En realitat, no solament és que Déu «aparegui» humanitzat, sinó que l'home «apareix» divinitzat, revestit dels seus atributs divins. Sense aquest vestit, l'ésser humà no apareixeria (com tampoc no ho faria el fantasma sense el llençol), perquè l'home, en si mateix, és pur no-res: només és alguna cosa en tant que *és* Déu.

El camí del místic és un camí d'ascensió espiritual que segueix les passes del viatge nocturn del Profeta; un viatge que és tant gnòstic (per l'augment de coneixement profund) com transformant. El sufi es va convertint a poc a poc en el que ja és, deixant aflorar cap a l'exterior la seva essència oculta. Si tota criatura és la manifestació d'alguna qualitat divina, el deixeble va descobrint, amb ajuda del mestre, quina és l'essència de la seva ànima, i descobrint-la, va deixant d'estar sol en el profund per a fer-se visible en les actituds i les obres del deixeble. Aquell l'essència del qual és el Misericordiós acaba irradiant tot ell misericòrdia.

4. EL GRAN CISMA: SUNNISME I XIISME

Tota aquesta presentació dels corrents de l'islam sunnita ens allunya de la idea d'una religió monolítica, superficial, ritualista i estàtica des de l'edat mitjana. La profunditat de les discussions que tenen lloc en el seu si és desconeguda per a molts occidentals.

4.1. El conflicte pel líder polític i religions

Tanmateix, ens queda encara presentar la contraposició entre el món sunnita i el xiïta. L'islam, com el cristianisme, té, a més de diferents espiritualitats i corrents de pensament, divisions doctrinals prou importants per a escindir-lo en diverses confessions. N'hi ha tres de principals que defineixen el món islàmic: el sunnisme, el xiisme i el kharijisme (o ibadisme). Segons la tradició, la disputa que va fracturar la comunitat va començar just amb la mort de Muhàmmad (el 632) per discrepàncies sobre qui havia de ser el nou líder i va esclatar després de l'assassinat del

quart califa. Els kharigites sostenien que el califa havia de ser un dels més sants i virtuoses de la comunitat, mentre que els xiïtes defensaven que havia de pertànyer a la família del Profeta. Alí reclamava per a si aquesta dignitat perquè n'era el cosí, perquè s'havia casat amb la seva filla i perquè, segons el xiisme, Muhàmmad l'havia designat successor. El sunnisme, en canvi, defensava la manera tradicional àrab preislàmica per a nomenar el líder de la comunitat, consistent en un intent de consens entre els dirigents de les diferents tribus. En realitat, la història d'aquest període encara està per revisar de manera crítica.

En qualsevol cas, la historiografia musulmana situa la fractura a partir de l'assassinat d'Uthman (mort el 656), el tercer califa. Alí va ser acusat d'aquest crim per Àixa, vídua de Muhàmmad, i pel governador de Síria, Muàwiya. Tot i que va aconseguir ser nomenat quart califa, en no ser reconegut per aquests, quan va esclatar la guerra, Alí es va estimar més retirar-se pacíficament a la seva ciutat. Això va fer que ell i el seu fill Hàssan fossin assassinats (661) per alguns dels seus partidaris, que li exigien la confrontació total amb Muàwiya. Aquest enfrontament es va acabar produint en la batalla de Karbala (680), on va morir Hussayn, el segon fill d'Alí, el record del qual, encara avui, se celebra de manera sagrant en la festa principal del xiisme. A partir d'aquest moment, els partidaris d'Alí, els xiïtes, hauran de viure en l'ocultació.

4.2. L'esoterisme místic xiïta primitiu

El record d'aquesta confrontació i la persecució del xiisme per part dels califes omeies de Damasc encara alimenten les tensions d'avui. Tanmateix, es fa difícil pensar que aquestes hagin estat causades només per pretensions de poder, sense un rerefons ideològic, cultural o religiós. Si ens fixem en l'àrea d'influència xiïta, veurem que coincideix amb les zones de domini de l'antic imperi persa. És simptomàtic i sorprenent que l'Iran hagi conservat la llengua persa malgrat haver estat islamitzat tan aviat. A més, el xiisme va reclamar la seva autoritat a Pèrsia per mitjà d'un relat que assegurava el

matrimoni del fill d'Alí amb la filla de l'últim rei persa. Per tant, el xiisme podria, en realitat, haver resultat de la inculturació de l'islam en una regió amb una cultura mil·lenària i dues importants religions: el zoroastrisme i el maniqueisme.

El xiisme és la inculturació de l'islam a Pèrsia.

De fet, el xiisme primitiu té molts dels elements que hem esmentat a propòsit del sufisme. Concep tota la realitat de manera bipolar, amb tot un seguit de dimensions contraposades: l'oculta i l'aparent, la invisible i la visible, l'esotèrica i l'exotèrica, la profunda i la superficial, la interior i l'exterior, l'espiritual i la material..., és a dir, una única realitat amb dues cares (com si es tractés d'una moneda): una que mira cap a allò celeste i l'altra que mira cap a allò terrestre.

La dimensió oculta de la realitat és inaccessible per a la majoria de la gent. Cal una il·luminació especial de l'intel·lecte, un do concedit a una elit espiritual, que permet travessar la superficialitat de la realitat per a arribar al més profund. En el sufisme aquest «gnòstic» és el sant, que en molts casos coincideix amb el guia espiritual de la confraria i que coneix l'ànima del deixeble millor que el mateix deixeble. En el cas del xiisme, el que rep aquest do és anomenat *imam* (cal no confondre'l amb el simple guia de l'oració de l'islam sunnita!). La il·luminació la rep d'una Llum divina que va essent transmesa de generació en generació, com

una *tradició*, d'imam a imam des de l'Adam de Llum, que és imatge visible del Déu invisible. A aquest Adam, el judaisme l'anomena «Adam celeste», el sufisme «Realitat de Muhàmmad», i l'arrianisme cristià l'identificava amb el *Logos*.

Si tot té dues dimensions, també la revelació alcorànica i tota revelació. Per al xiisme, quan Déu revela a Moisès el text de la Torà, també revela a un imam (que identifiquen amb Aaron) el sentit ocult de la Llei; quan Déu revela a Jesús l'Evangeli, revela a sant Joan Baptista o a sant Pere (segons les diverses tradicions xiïtes) el contingut esotèric d'aquest llibre; finalment, l'Alcorà és entregat a Muhàmmad i Alí en rep el sentit ocult.

Un dels molts grups sorgits en el si del xiisme va portar aquesta filosofia fins a les últimes conseqüències: si Alí rep allò ocult i Muhàmmad el text, i si allò ocult és l'essència i la literalitat l'aparença, això significa que Alí és superior a Muhàmmad. Fins i tot per la presència de la Llum divina en l'ésser humà, es va arribar a parlar d'inhabitació de Déu en aquesta elit espiritual. Amb una interpretació així, podem comprendre perquè aquest xiisme va ser condemnat pel sunnisme!

En qualsevol cas, Alí va transferir la seva Llum als seus fills, amb la qual cosa inaugurava una cadena de transmissió fins a set generacions (per als xiïtes septimams o ismailïtes) i fins a dotze (per als xiïtes duodecimams). L'últim imam va desaparèixer en vida, no va deixar descendència i ha de retornar al final de la història al costat de Jesús com a figura messiànica. És l'anomenat *Mahdí*.

El més determinant d'aquesta teologia és que confereix al xiisme un caràcter clerical i que aquest estament té la potestat de crear jurisprudència, ja que també rep les visites de l'àngel Gabriel.

4.3. Un estat xiïta, traïció als orígens?

De la mateixa manera que l'islam sunnita està travessat per diferents corrents de pensament, tal com hem vist, també el xiisme viu debats intensos en el seu si. El més important està lligat a la forma política del xiisme que es viu a l'Iran, la qual, a part de la marca pròpia deixada per la revolució de Khomeini, té l'origen l'any 1501, quan la dinastia safàvida va establir el xiisme duodecimà com a religió oficial del país. Això va comportar un fre oriental al poder otomà, que ja dominava gran part de la Mediterrània. Molts xiïtes, tanmateix, van interpretar aquesta identificació d'allò religiós amb allò polític com una traïció als seus orígens. La comunitat xiïta va haver de viure els primers segles utilitzant la *taqiyya* o dissimulació, sense poder manifestar la seva adhesió a aquesta confessió. Vivint en l'ocultació es va identificar a ella mateixa com «l'ànima de l'islam» (el sufisme es definirà com «el cor de l'islam»!) davant del món sunnita, que vivia en la superficialitat, tant en el sentit de visibilitat com en el de literalisme. A més, el xiisme va decretar la prohibició per als seus membres d'exercir càrrecs polítics, perquè això significava viure en el visible i col·laborar amb el perseguidor. Lògicament, un cop van finalitzar les

persecucions, aquesta prohibició deixà de tenir sentit. Però l'estricta identificació del xiisme amb un règim com el de l'Iran actual és viscuda per alguns com una infidelitat a les seves arrels.

El xiisme va prohibir
assumir càrrecs polítics.

Per altra banda, malgrat el conservadorisme de gran part de la societat, la unió del clericalisme amb la política està generant en molts joves una aversió a la religió comparable amb aquella que es va viure a Espanya durant el franquisme, fruit del nacionalcatolicisme.

4.4. Clericalisme xiïta enfront de secularisme sunnita

No té sentit preguntar-se si el xiisme és més obert i tolerant que el sunnisme, com tampoc no es pot obtenir resposta si la pregunta es llança cap al binomi catolicisme/protestantisme. Però tot i simplificar, és lícit dir que el xiisme és més catòlic i el sunnisme, més protestant. Aquest últim té líders religiosos, però no clergues. L'imam sunnita, el que dirigeix les oracions en una mesquita, és simplement una persona que coneix millor els fonaments de l'islam

perquè ha seguit una formació i, en alguns casos, ha acabat la carrera universitària de dret islàmic. Però no és una persona «sagrada» ni té cap participació especial de la divinitat. Simplement exerceix una funció. L'imam sunnita pot desenvolupar la seva tasca com a tal durant un temps i després canviar de feina.

Els països islàmics tenen tots un Ministeri d'Afers Religiosos que, a més de regular la pràctica religiosa, contracta imams com a funcionaris per a atendre les mesquites públiques. Progressivament, i per a evitar la propagació del radicalisme islàmic, molts països (com el Marroc) han seguit una política de tancament de mesquites privades. A Turquia, qualsevol particular pot finançar la construcció d'una mesquita privada, però els imams han de sortir de la facultat pública de teologia islàmica.

L'islam sunnita representa entre el 85 i el 90% de musulmans del món. L'ibadisme només és significatiu a Oman. La resta són xiïtes. El xiisme majoritari és el de països com l'Iran, l'Iraq i el Líban (Hezbollah). Però hi ha un gran nombre de grups escindits del tronc principal: ismaïlites de l'Aga Khan, zaidites del Iemen, alauís de Síria, alevs de Turquia i drusos del Líban. Aquests dos últims comparteixen ja pocs elements essencials amb la resta de musulmans.

5. LA MÍSTICA DE L'ISLAM QUOTIDIÀ

Malgrat les divisions de què hem parlat, tots els musulmans comparteixen uns pilars bàsics en els quals es poden reconèixer.

5.1. «Cap a l'U convergeixen totes les mirades»

El primer d'aquest pilars és la professió de fe en la unitat de Déu i en el caràcter de Muhàmmad com a últim profeta legislador. L'exclamació «Al·lahu-àkbar», tan repetida, determina un monoteisme allunyat de tot antropomorfisme. Aquesta expressió no s'hauria de traduir simplement com «Déu és el més gran» (que hauria de ser «Al·lahu al-àkbar»), sinó com «Déu és (sempre) més gran». Es tracta exactament del «*Deus semper maior*» de la tradició llatina. Déu està sempre per damunt de qualsevol imatge que ens en puguem fer. Per això, l'islam prohibeix les imatges de Déu, tot i que

no arriba a l'extrem iconoclasta del budisme originari de prohibir fins i tot les seves imatges mentals.

Malauradament, el crit d'«Al·lahu-àkbar» s'ha pervertit per la seva utilització com a crit de guerra. L'utilitzen les masses enfurides quan se senten ofeses; l'utilitzen els jihadistes, i es va utilitzar en el passat per a fer caure els murs de Constantinoble. Fer servir el nom de Déu en va per a cometre un atemptat hauria de ser considerat molt més ofensiu que unes simples caricatures. Cometre un atemptat enarborant l'Alcorà hauria de ser rebut com una blasfèmia molt més gran que la d'un pastor americà boig cremant un alcorà, perquè si hi ha algú que redueix la

imatge de Déu a la seva pròpia ideologia és el terrorista.

A aquest Déu transcendent se li atribueixen totes les perfeccions que la filosofia grega va poder imaginar descartant tota limitació. El Déu musulmà podria ser distant i absent, i tanmateix és un Déu «que tot ho veu» i un Déu que és «més a prop de l'home que la seva vena jugular». És un Déu al qual ben bé se li podrien aplicar aquells dos qualificatius de la mística de sant Agustí: *«Intimior intimo meo et superior summo meo»* ('Més íntim que la meva pròpia intimitat i superior a la meva pròpia alçada'). Déu sobrepassa la criatura per damunt i per dins, però mai no està al seu mateix nivell. L'islam denuncia precisament el «Déu-amb-nosaltres» cristià. Per això, només el sufisme ha desenvolupat misticismes unitives i esposalles amb Déu.

Això no significa que l'islam no es pugui viure amb mística. Al contrari. Més enllà de la imatge jurídicista, l'islam desenvolupa una mística de l'oferiment i l'entrega absoluta a Déu. Sens dubte, qualsevol «absolut» ha de ser discernit per no caure en totalitarismes, però l'islam és capaç de generar enormes generositats en els creients. És la passió per l'U, i aquesta passió aconsegueix unir la comunitat. La representació de l'oració del divendres, en què tots els creients miren cap a un mateix punt focal i s'inclinen alhora, genera un sentiment de comunió únic. De la mateixa manera, l'encontre de tres milions de musulmans en la celebració anual del pelegrinatge a la Meca és, ni que sigui només des d'un punt de vista antropològic, una experiència d'una força inigualable. Encara que el

racisme hagi existit també en el món àrab, el moviment nord-americà de conversos africans, *Nation of Islam* ('Nació de l'Islam'), va sorgir precisament per aquesta experiència de comunió universal en temps en què als EUA encara es vivia la separació de races. Malcolm X confirma aquesta raó de la seva conversió quan a la Meca veu totes les races reunides.

5.2. Com a monjos en la vida quotidiana

El segon pilar de l'islam és l'oració (*salat*) cinc vegades al dia. Es tracta d'una oració ritual, no d'una simple meditació. Té les seves estrictes condicions de validesa, com en qualsevol sacrament cristià. Per això, quan un grup organitza una «oració interreligiosa», els musulmans mai no tradueixen a l'àrab aquest concepte com *salat*. El més habitual és que en diguin *liqâ* ('encontre'), tot i que seria més correcte utilitzar els mots *dhikr* ('invocació o record de Déu') o *ta'ammul* ('meditació').

La ciutat musulmana sembla
un immens monestir.

El fet de resar a l'alba, al migdia, a mitja tarda, a la posta del sol i a la nit ofereix al musulmà l'experiència d'una vida completament entregada a Déu. El Déu U unifica també tot el dia sense distingir allò profà d'allò sagrat, igual que unifica l'esfera social sense distingir allò polític d'allò religiós. La

vida política és també vida religiosa, i per això la llei islàmica afecta també aquesta dimensió. Quan una societat viu enterament aquest ritme d'oració, la ciutat sembla un immens monestir.

L'oració dura uns cinc minuts, de manera que en la majoria dels casos no és problema compaginar-la amb la vida laboral. Només és obligatori anar a la mesquita el divendres al migdia. En aquesta oració dels divendres, l'imam ha de fer una llarga predicació en la qual no hi falta la menció de fets que s'han esdevingut durant la setmana. La dona no està obligada a anar-hi; però si hi va, s'ha de situar al darrere: els fidels homes, diuen, no aconsegueixen concentrar-se si tenen al davant una dona postrada...

5.3. Almoïna com a justícia

En tercer lloc, cal parlar de l'almoïna (*zakat*). L'islam és una religió per a aquest món. No ordena coses impossibles o només per a una minoria de selectes. El precepte de l'almoïna és assumible per a tota persona amb una mica de capacitat econòmica. Literalment, *zakat* significa 'purificació'. El fidel és purificat mitjançant l'almoïna que s'entrega al final del ramadà, normalment a les mesquites. A Espanya vénen a ser cinc euros *per capita*. Es destina a la propagació de l'islam i a les necessitats dels pobres. Aquí l'almoïna no és simple caritat, ni quelcom que depengui de l'estat de generositat del creient. És obligatòria perquè és justa. El musulmà va essent educat en la generositat i en la desidolatrització dels diners, per molt que els països del Golf semblin contradir aquest fet.

A més, l'islam tradicional tenia estructurada una recaptació d'impostos a partir d'un tant per cent sobre els beneficis econòmics del musulmà durant l'any.

5.4. El dejuni de tot per a omplir-se de l'Alcorà

El quart pilar de l'islam és el dejuni (*sawm*) del mes de ramadà, un dejuni total de menjar i aigua des de la sortida del sol fins a l'ocàs. Malgrat haver-se inspirat en el dejuni estricte quaresmal oriental, teològicament i antropològicament el ramadà equival al Nadal cristià. La tradició situa en aquest mes el descens de l'Alcorà. El creient ha de jejunar de tot allò que no és Ell per a omplir-se de la seva Paraula. Els companys del Profeta deien que semblava un Alcorà vivent. El dejuni per a rebre l'Alcorà del cel és l'equivalent del gest de diversos profetes de l'Antic Testament que s'han de menjar el Llibre. Cristianament, això significa cristificar-se acollint el descens de la Paraula, Jesús.

El Ramadà equival
al Nadal cristià.

La festa familiar del Nadal, la decoració dels carrers il·luminats i l'esperit de generositat es viuen igualment durant aquest mes. Els escrúpols, tanmateix, porten molts musulmans a considerar que la mínima introducció de líquid en el cos, com un col·liri per als ulls o un glopeig, trenca el dejuni.

La vida social canvia els seus horaris durant aquest mes, i quan és possible, la gent intenta dormir al matí i treballar a la nit. La pràctica del dejuni al mes de ramadà es fa molt més complicada en països no musulmans, en especial quan aquest novè mes lunar cau a l'estiu del nostre calendari solar.

5.5. Pelegrinatge al centre del món

Finalment, el cinquè pilar que ha de complir tot musulmà, xiïtes i dones inclosos, és el precepte del pelegrinatge a la Meca una vegada a la vida si es té salut i diners. Durant uns dies, el pelegrí fa diversos ritus relacionats amb la vida d'Abraham, de la seva esclava Agar i del seu fill Ismael. Els més importants són les set voltes a l'edifici de la Kaaba, la lapidació d'unes columnes que simbolitzen el dimoni i el sacrifici d'un be en commemoració d'aquell que va substituir el sacrifici del fill d'Abraham. Al mateix temps, els mu-

sulmans que s'han quedat a casa celebren la Festa del Sacrifici degollant també un animal.

L'Àrab Saudita ha de repartir quotes per a cada país a causa de la impossibilitat d'acollir tots aquells que ho desitgen. Per això, ha iniciat unes obres faraòniques per tal d'ampliar per deu la capacitat de la Gran Mesquita de la Meca. La Kaaba és un edifici cúbic cobert per una tela negra, venerat, segons la tradició, ja abans de l'islam. Es diu que Muhàmmad va manar destruir les divinitats que hi havia en el seu interior. Actualment, la construcció està buida i presenta una decoració marbrada de gust discutible.

Per al musulmà, la Kaaba és el centre del món. Les voltes a l'entorn d'aquest petit edifici dibuixen un moviment similar al gir dels astres i, sobretot, al dels àngels al voltant del Tron del Misericordiós. La representació terrestre d'un moviment còsmic i celeste produeix una emoció profunda.

6. LA GUERRA CIVIL ÀRAB

Amb aquesta presentació ja estem en disposició d'entendre una mica millor el drama del Pròxim Orient. Les primaveres àrabs no solament han donat pas a un hivern àrab, sinó que més aviat han desembocat en un infern.

6.1. Síria: un drama, molts actors

Les causes de la situació actual són múltiples: ideològiques, religioses, econòmiques, polítiques... Sens dubte, la invasió de l'Iraq va ser el desencadenant principal del caos que viuen actualment Síria i l'Iraq. Però tal situació només ha estat possible pel context de fonamentalisme religiós, de sectarisme polític i de corrupció generalitzada que es dona en aquests països.

Fixem-nos en el fet que en el sorgiment de l'Estat Islàmic han intervingut el sectarisme xiïta del govern iraquianès aparegut després de la invasió nord-americana i el contagi de la primavera àrab a Síria. França i Turquia van creure que Bashar al-Àssad cauria ràpidament, com ho van fer Ben Ali a Tunísia, Mubarak a Egipte, Ali Abdullah Saleh al Iemen, i Gaddafi a Líbia.

El president de Líbia va escollir la resistència davant de la fàcil caiguda de Ben Ali, Mubarak i Saleh. La comunitat internacional (països àrabs inclosos) tenia prou comptes pendants amb Gaddafi per a intervenir. Si Saddam Hussein hagués continuat en el poder, també s'hi hauria vist afectat. Van caure tots els presidents i van sobreviure tots els reis.

Turquia va fer permeable la seva frontera per al pas d'islamistes, armes i petroli. Inicialment, es va donar suport als rebels moderats, l'Exèrcit Lliure Sirià, però aviat aquesta organització es va veure superada per l'entrada en escena d'altres dues: els diversos grups armats lligats a Al-Qaeda i els Germans Musulmans. Més recentment, ha sorgit l'Estat Islàmic. La resistència del règim, la desastrosa situació de la Líbia

post-Gaddafi i el poder creixent d'Al-Qaeda abans que se n'escindís l'Estat Islàmic van frenar la decisió dels EUA i de França de llançar un atac per a derrocar Bashar al-Àssad després de la utilització d'armes químiques.

Bashar al-Àssad es presenta
com el mal menor.

El règim s'ha esforçat a presentar-se com a defensor de les minories del país i com a mal menor davant de la barbàrie de l'Estat Islàmic. Potser per això, Bashar al-Àssad va concentrar al principi la seva lluita contra els rebels moderats. Sabia que el creixement de l'islamisme li donaria, paradoxalment, més opcions de seguir en el poder. Si desaparegués la por de la caiguda de Síria en mans de l'islamisme radical, Occident, juntament amb els països del Golf, provocaria l'enderrocament del règim. Per la seva banda, l'Estat Islàmic ha estat també especialment virulent contra l'Exèrcit Lliure Sirià i no s'ha proposat llançar un atac frontal per a la conquesta de Damasc. ¿Deu ser per la dificultat d'assegurar la victòria? ¿Deu ser perquè davant del triomf del «mal major» sap que Occident es veuria obligat a intervenir-hi? ¿O deu ser més aviat perquè hi ha relacions fosques entre Al-Àssad i l'Estat Islàmic?

Pensem que l'Estat Islàmic va néixer a l'Iraq a partir dels serveis secrets i l'exèrcit de Saddam Hussein. El govern deposat pertanyia a Baas, el mateix partit de Bashar al-Àssad. Així doncs, és probable que inicialment hi hagués entre aquests dos oponents

més relació de la que creiem. Però una qüestió continua oberta: si l'Estat Islàmic ha nascut de la ingent massa de militars i ideòlegs rebutjats després de la invasió de l'Iraq, per què han desenvolupat un islamisme tan violent i cruel, sabent que Baas, d'influència socialista, era més aviat laïc?

Alguns importants pensadors occidentals, partidaris de prioritzar la caiguda de Bashar al-Àssad per considerar-lo la peça clau del problema, conceben que l'islamisme radical de l'Estat Islàmic és pura façana i propaganda de reclutament. Ben cert, quan abans de caure, Saddam Hussein multiplicava les seves apel·lacions religioses (com Bush), el seu discurs semblava buit. Però no es pot descartar la progressiva islamització d'una part de l'exèrcit, acompanyada d'una necessitat d'assolir una major legitimitat. I, sigui com sigui, una propaganda basada en el terror islamista acaba convocant la gent que sí que viu convençuda del seu extremisme religiós.

La veritat és que actualment a Síria hi ha set exèrcits lluitant tots contra tots en una espècie de partida de parxís on se succeeixen aliances contra natura per a derrotar un tercer. En són els cinc principals el governamental, l'Exèrcit Lliure Sirià, Al-Qaeda (Front Al-Nusra), l'Estat Islàmic i l'exèrcit kurd.

6.2. De quin país ens vindrà l'esperança?

El panorama de la resta de països de la Lliga Àrab és també desolador. Líbia és un estat fallit. Hi ha dos governs, un dels quals, el que reconeix la comunitat internacional, no està a la capital. A

més, l'Estat Islàmic i altres grups terroristes dominen diverses zones del país.

Egipte, presidit per Al-Sisi, viu en una situació de major repressió política que durant l'època de Mubarak. Paradoxalment, és sostingut econòmicament per l'Àrabia Saudita. La lluita d'Egipte contra els Germans Musulmans (als quals Qatar dona suport) és de vital interès per a l'Àrabia Saudita, perquè aquests qüestionen el seu règim polític. Al Sinai d'Egipte també hi ha una delegació de l'Estat Islàmic.

El Iemen segueix en guerra civil entre els partidaris sunnites del president i una important minoria de xiïtes del país. Aquests, tot i que formen part del zaidisme, una de les primeres escissions del xiisme, reben el suport de l'Iran. L'Àrabia Saudita, per la seva banda, ha començat a ajudar militarment el govern iemenita.

Algèria es manté tranquil·la, fins i tot quan en el seu territori s'han donat enfrontaments entre l'Estat Islàmic i Al-Qaeda. Sens dubte, el país no vol tornar a la guerra civil de la dècada dels noranta.

El Marroc va aconseguir aturar les protestes de la primavera àrab avançant-se en algunes reformes. Encara li queda molt camí per recórrer. Ha sabut mantenir a ratlla els islamistes amb el tancament de moltes mesquites privades. Però atemptats contra el turisme podrien truncar aquest negoci tan consolidat.

Tunísia és un estat que va aguantant admirablement els greus problemes pels quals passa. El fet que sigui petit, la seva tradició secular i el grau de formació que presenta, més gran que el d'Egipte, li han permès evitar els errors d'aquest país. El partit islamista moderat, proper als Germans Musulmans, va ser més intel·ligent i va saber renunciar al poder, amb la qual cosa va possibilitar que no es frustrés la transició després de l'assassinat de diversos polítics. Però amb els últims atemptats, el turisme (peça clau de la seva economia) ha desaparegut. A més, té grups terroristes establerts en zones permeables amb les fronteres d'Algèria i Líbia (alguns dels quals vinguts de la guerra de Mali), i ha enviat milers de jihadistes a lluitar amb l'Estat Islàmic! El seu retorn és extremament perillós.

Si continuem amb el mapa per Àfrica, veurem que el pessimisme no decau. Somàlia és un altre país fallit, amb un terrible grup terrorista, Al-Shabaab, a part dels pirates del mar. La situació de Nigèria tampoc no és molt millor; el seu desgovern ha permès a Boko Haram (que significa 'El llibre occidental està prohibit') desenvolupar-se i afiliar-se últimament a l'Estat Islàmic.

Per sort, l'estabilitat regna al Senegal, malgrat una pobresa que produeix una emigració massiva. El seu tolerant islam sufi animista marca la cultura del país.

7. MOLT PER FER

Davant d'aquesta situació, quines solucions podem plantejar —o somiar— per al futur?

7.1. Una conferència internacional de pau urgent

El conflicte de Síria quedarà, probablement, estancat durant molt de temps. La guerra civil del Líban ja va durar una quinzena d'anys! Potser per aquesta dolorosa experiència, el país va aguantant relativament bé la difícil situació, malgrat que continua tenint més de mig milió de refugiats palestins i que hi ha sumat un milió i mig més de sirians.

Sense una conferència de pau entre tots els països implicats és molt difícil que es pugui trobar una solució. Primer, cal constatar que les fronteres elaborades entre França i la Gran Bretanya després de la Primera Guerra Mundial tenen greus deficiències. Ara l'Iraq està exactament dividit en les tres parts que haurien d'haver delimitat les fronteres: centre-sud per als xiïtes, centre per als sunnites (dominat ara per l'Estat Islàmic) i nord per als kurds. Després de la guerra del

Golf no es va voler partir el país per no entregar Bagdad a l'Iran, que encara estava en l'«eix del mal». Ara el problema és que els kurds són un dels pobles sense estat més grans que hi ha; estan repartits per l'Iraq, Síria, Turquia i l'Iran. Cap d'aquests països no vol un Kurdistan iraquiana lliure que pugui ser l'embrió d'un estat kurd més ampli. Especialment recelosa en aquest punt és Turquia. La seva passivitat enfront de l'Estat Islàmic es basava precisament en la lluita d'aquest contra els kurds sirians i iraquians.

L'Aràbia Saudita, Qatar i Turquia recelen d'una gran zona de domini xiïta, des de l'Iran fins a la Mediterrània libanesa i que passa per l'Iraq i Síria. No solament no se'n fien, sinó que, a més, els països del Golf tenen importants minories xiïtes que poden reclamar els seus drets: l'Aràbia Saudita, amb un 10% de xiïtes, però sobretot el cas de Bahrain, on la població xiïta, amb una monarquia sunnita, arriba al 70%.

Els que més aferissadament estan lluitant contra l'Estat Islàmic són les brigades xiïtes de l'Iran, a més del grup polític militar xiïta del Líban, Hezbollah. Però no són molt més tolerants! Finalment, Turquia ha acceptat coordinar-se amb una coalició per a bombardejar l'Estat Islàmic. En aquest bloc ja hi participen l'Àrab Saudita, Bahrain, Jordània i els Emirats Àrabs Units. La cerca d'altres actors ha portat els EUA a apropar-se a l'Iran.

La intervenció militar
no resoldrà el problema
a llarg termini.

Si, com dèiem, una de les causes del conflicte van ser les revoltes dels pobles àrabs contra la pobresa, la corrupció i la dictadura, la intervenció militar per si sola no resoldrà el problema a llarg termini. A l'Iraq i al Líban s'estan incoant noves protestes; el leman segueix essent considerat una cleptocràcia o govern de lladres...

7.2. Els deures d'Europa

Europa viu una onada d'immigració sense precedents. Van apareixent nous conflictes mundials sense que se solucionin els que ja hi ha oberts. Per justícia i humanitat no podem deixar de respondre-hi.

Per altra banda, els atemptats terroristes en el nostre territori tenen com a objectiu l'estigmatització dels musulmans, aconseguir que Europa els consideri un perill i en restringeixi la

llibertat religiosa, per a obligar-los a posicionar-se a favor d'Europa o a favor de l'islam. Això els forçaria a emigrar cap a l'Estat Islàmic. Necessitem polítics intel·ligents i ciutadans sensats per a no seguir el joc d'aquestes falses dicotomies.

Els drets dels musulmans han de ser aplicats, i no solament reconeguts en paper mullat. Però, per la seva banda, podem preveure que a la comunitat musulmana se li exigirà no tan sols la condemna inequívoca dels atemptats terroristes (cosa que ja va fent per molt que la premsa gairebé no se'n faci ressò), sinó una implicació activa en la lluita contra aquesta xacra: tant ideològicament com en l'àmbit de la cooperació activa amb els serveis d'intel·ligència.

El rebuig a l'Estat Islàmic per part dels musulmans no s'hauria de posar en dubte a Europa. En tenim milers d'exemples, tot i que de la majoria no n'arriben notícies. L'abril de 2015 es va celebrar a Abu Dhabi el II Fòrum per la Pau en les Societats Musulmanes, amb la presència de tres-cents cinquanta líders musulmans mundials, que tenia com a objectiu refusar la ideologia de l'Estat Islàmic. Prèviament, el desembre de 2014, ja s'havien reunit al Caire fins a sis-cents líders musulmans i cristians per condemnar la violència jihadista. I poc després de l'assassinat d'un pilot jordà a qui van cremar viu, la màxima autoritat religiosa d'Egipte va declarar que «l'Alcorà ordena que els qui hagin perpetrat aquest acte covard, que va contra la paraula de Déu, mereixen ser matats, o crucificats, o que els siguin amputats braços i cames». La condemna no podia ser més

rotunda, però és legítim preguntar-se si la violència d'aquest tipus de denúncia no perpetua la violència de la societat.

És important apel·lar a estudis d'opinió per a provar que aquests encontres representen el pensament del carrer. L'octubre de 2014, Fikra Forum va publicar al Washington Institute un estudi sobre la valoració de l'Estat Islàmic a tres països àrabs. Només un 5% dels saudites li dóna suport (amb un 2% de gran suport i un 3% de força suport). A Egipte l'acceptació baixava a un 3%, i al Líban, a un 0%. Malgrat aquests valors extremament baixos, en nombres absoluts estem parlant de diversos milions de persones que són un perill potencial per a la seguretat.

Això no obstant, aquest mateix estudi mostra l'important suport que hi ha cap a grups islamistes més moderats. A l'Aràbia Saudita, el 52% de la població dóna suport a Hamas, el grup que controla el govern de Gaza, i el 31% als Germans Musulmans; a Egipte, un 33% dóna suport a Hamas, i un 35% als Germans Musulmans; en el cas del Líban, el 92% dels xiïtes dóna suport a Hezbollah, i finalment, el 39% dels cristians els donen la seva aprovació, xifra que baixa al 8% entre els sunnites del país.

7.3. Aprofundir en la reforma de l'islam

Té poc sentit que l'Aràbia Saudita combati militarment aquells que la seva ideologia engendra cíclicament. Per això, és imprescindible que s'incideixi també en les causes religioses del conflicte.

El reformisme haurà de prosseguir la seva tasca de purificar l'islam

d'elements retrògrads. Caldrà que ideis camins teològics per legitimar religiosament l'aplicació dels drets humans, que encara generen reticències en els països musulmans. En molts casos, la tradició ha agreujat les disposicions d'una llei que no desentonava en el seu temps. De vegades, n'hi ha prou d'adonar-se que una bona part de les compensacions que rebia la dona en el context de la societat patriarcal islàmica primera simplement han quedat oblidades. N'és un exemple el fet que la desigualtat entre el que percebien de l'herència un germà i la seva germana es veia compensada perquè a l'home li corresponien totes les despeses de la seva família. La dona no estava obligada a participar-hi, ni tan sols per a les seves pròpies despeses. Els diners que podia conservar la dona eren la seva «assegurança» de viduitat o de divorci. El que no té sentit avui és mantenir la desigualtat en l'herència i, al mateix temps, fer que la dona col·labori en les despeses familiars amb la seva feina o, el que és pitjor, considerar lícit que un home tingui unes quantes dones i que les posi totes a treballar per a mantenir els seus fills.

De la mateixa manera, el versicle alcorànic que permet la poligàmia està emmarcat en un context oblidat, el d'assegurar que cap orfe no es quedi sense un pare que el protegeixi: «Si temeu no ser equitatius amb els orfes, llavors, caseu-vos amb les dones que us agradin: dues, tres o quatre» (Alcorà 4,3). I per si amb això no n'hi hagués prou, el mateix versicle segueix dient: «Però, si temeu no obrar amb justícia, llavors amb una de sola [...]» La tradició (masculina) ha interpretat aquestes

línies atorgant a l'home el dret a la poligàmia i aconsellant-li simplement el tractament equitatiu de les seves dones. Per què no s'ha interpretat el versicle atorgant el dret sota la condició del compliment estricte del deure? Com aquests, hi ha molts més exemples.

7.4. Assignatura pendent: refundar la història

Tanmateix, hi ha una assignatura pendent que ni tan sols el reformisme ha iniciat encara: l'estudi rigorós dels inicis de l'islam, i també la història de la composició de l'Alcorà, utilitzant tots els mètodes moderns de què disposem des del segle XIX: anàlisi exegètica, filològica, retòrica, etc. Comprenc perfectament les pors d'obrir la porta a aquesta tasca, perquè fins a mitjan segle XX el catolicisme no la va assumir com a comesa pròpia. Tant els llibres de la tradició sobre la vida de Muhàmmad com els explicatius de l'Alcorà (*tafsir*) són infinits, però sembla que tots es basen en les mateixes fonts canonitzades tres segles després de la mort del Profeta. Cal fer crítica de les fonts.

Actualment, a Europa ja hi ha un bon grapat d'investigadors (alguns dels quals de tradició musulmana) que estudien aquestes qüestions. N'hi ha molts que assenyalen que la «col·lecta» de versicles alcorànics es podria haver allargat molt de temps i que l'Alcorà del tercer califa (Uthman) no hauria estat encara la forma definitiva; d'altres parlen de la importància d'un grup judeomessiànic, de llengua

siriàca en els seus inicis, com a veritable fundador d'un «protoislam» que no es va transformar en l'islam que coneixem fins a molt més tard; també n'hi ha que destaquen la contribució de les comunitats àrabs cristianes de l'est del Jordà; d'altres, la de fonts maniquees, i finalment, n'hi ha que subratllen les influències de comunitats àrabs relacionades amb el món persa, en la part oriental de la península Aràbiga.

Només estem en una fase d'estudis en grau d'hipòtesi i no definitius, alguns dels quals ofereixen teories extremes que posen en dubte absolutament tota la història presentada fins ara; n'hi ha d'altres molt més matisats. Algunes d'aquestes recerques busquen denigrar l'islam, mentre que d'altres són de gran seriositat acadèmica.

No es tracta de fer cap apologètica antiislàmica, sinó de progressar en un coneixement que desmunti les bases dels salafismes, dels qui creuen conèixer amb detall cada gest del Profeta, dels qui han oblidat la distància (de vegades insuperable) que ens separa dels orígens. La humilitat intel·lectual només pot transformar la certesa intransigent del fonamentalista en l'entrega confiada del creient a un Déu que ens sobrepassa.

Si es porta a terme aquesta tasca, el panorama futur de l'islam pot ser completament diferent, tot i que presenti la mateixa passió per la unitat de Déu. Si el cristianisme va sobreviure a la crítica històrica i exegètica, també ho farà l'islam, però renaixent de manera nova i purificada.

Aiatol·là. Màxima autoritat religiosa del xiisme actual.

Germans Musulmans. Associació islamista nascuda a Egipte que busca islamitzar la societat sense arribar a l'extrem literalista del salafisme.

Hadits. Relats breus, sobre la vida i les determinacions preses per Muhàmmad, atribuïts a contemporanis del Profeta i transmesos oralment fins a la seva posada per escrit dos o tres segles més tard.

Ibadisme. Tercera de les confessions islàmiques, escindida dels primers partidaris d'Alí (només significativa a Oman).

Imam. Guia de l'oració islàmica.

Islam. Nom de la religió musulmana; significa 'sotmetiment voluntari' o 'entrega'.

Islamisme. Corrent polític de l'islam.

Jihad. Literalment 'esforç' o 'lluita', sia contra l'enemic interior del creient, les passions, o contra l'enemic exterior de la comunitat.

Muftí. Jurista amb autoritat per a pronunciar fàtues, consells jurídics.

Mul·là. Savi de la llei islàmica.

Reformisme. Corrent que busca reformar la tradició islàmica purificant-la de les «innovacions» de la història i les cultures.

Reformisme modernista. Corrent d'opinió que busca la compatibilitat entre l'islam i els drets humans.

Salafisme. Corrent sunnita antitradicionalista que advoça per imitar fins als últims detalls la vida de la primera generació de musulmans.

Salafisme jihadista. Corrent que busca imposar el salafisme mitjançant la lluita armada.

Salafisme polític. Corrent que exigeix imposar el salafisme en les estructures de l'estat.

Sufisme. Corrent místic de l'islam amb vincles estrets amb la càbala jueva i amb la filosofia neoplatònica; és present en la majoria de països sunnites; s'estructura en confraries al voltant d'un líder espiritual, i és perseguit per l'islam del Golf.

Sunna. Tradició de la vida de Muhàmmad i de la primera comunitat musulmana consignada en els relats anomenats «hadits» (semblants als *lògia* de Jesús) amb caràcter normatiu. És l'equivalent musulmà a la llei oral jueva recollida en la Mishnà.

Sunnisme. Confessió islàmica majoritària, que representa entre el 85 i el 90% de tots els musulmans.

Wahhabisme. Corrent islàmic rigorista del Golf proper al salafisme i vinculat a l'escola d'interpretació sunnita medieval hanbalita.

Xiisme. Confessió islàmica amb estructura clerical que fou desenvolupada a Pèrsia pels partidaris d'Alí i que representa el 10% de tots els musulmans.

QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ

1. Defineix els corrents de l'islam sunnita (salafisme, tradicionalisme, reformisme, modernisme i sufisme) i intenta comprendre'n les diferències a partir dels debats en el si del cristianisme. Pensa també en els debats dins del xiisme.
2. Discuteix les diferents causes polítiques, econòmiques, geoestratègiques i religioses del desenvolupament dels grups islamistes actuals. Quina part de responsabilitat hi té Occident i quina el món islàmic?
3. Quina hauria de ser la política europea amb els refugiats i els immigrants?
4. Llegeix «Perles sufís. La mística musulmana» (*Papers CJ*, núm. 158). Com expliques la gran diversitat de l'islam, que ha produït també tota aquesta riquesa?
5. Com podem mirar amb esperança els reptes que tot aquest tema ens planteja?

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) és un Centre d'Estudis promogut per la Companyia de Jesús de Catalunya. Agrupa un equip de professors universitaris i especialistes en teologia i en diverses ciències socials i humanes interessats pel cada cop més indispensable diàleg fe-cultura-justícia

La col·lecció *Cristianisme i Justícia* presenta algunes de les reflexions dels seminaris de l'equip del Centre o alguns dels treballs dels seus membres i col·laboradors.

171. G. DUCH, F. FERNÁNDEZ SUCH, L'agroindústria sota sospita - 172. J. LAGUNA, Fer-se càrrec, carregar i encarregar-se de la realitat - 173. B. BASTIDA, Crisi, un final per escriure? - 174. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Ja hi vaig, Senyor". Contemplatius en la relació - 175. J. BOTEY, Capellans obrers. Compromís de l'Església amb el món obrer - 176. L. RAMÓN, Dones en peu de vetlla - 177. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El naufragi de l'esquerra - 178. F. J. VITORIA, Vents de canvi - 179. J. ALONSO, El diàleg de la vida quotidiana - 180. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Unicitat de Déu, pluralitat de místiques - 181. J. LAGUNA, Ai de vosaltres...! Distopies evangèliques - 182. V. CODINA, Fa 50 anys va haver-hi un Concili - 183. A. BLANCH, Lleó Tolstoi, un profeta polític i evangèlic - 184. J. F. MÀRIA, E. DEVUYST, Les mines del rei Leopold - 185. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Una Església nova per a un món nou - 186. O. MATEOS, J. SANZ, Canvi d'època, canvi de rumb? - 187. S. HERRERA, Atrapades als llimbs: dones, migracions i violència sexual - 188. A. CALDERÓN, L. SOLS, Europa, en la cruïlla - 189. J. CARRERA, La revolució de cada dia - 190. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Déu? - 191. J. SOLS LUCIA, Les raons d'Eliaçuria - 192. X. ALEGRE, J. I. GONZÁLEZ FAUS, J. MARTÍNEZ GORDO, A. TORRES QUEIRUGA, Refer la vida. Divorci, acollida i comunió - 193. O. MATEOS, De la «tragèdia» al «miracle»? - 194. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, La causa dels pobres, causa de Déu - 195. J. LAGUNA, Trepitjar la lluna. Escatologia i política - 196. M. GONZÁLEZ MARTÍN, De l'hostilitat a l'hospitalitat - 197. J. FLAQUER, Islam. La mitja lluna... creixent

Els títols d'aquesta col·lecció es poden descarregar d'internet:
www.cristianismeijusticia.net/quaderns

N. 197, gener 2016

La Fundació Lluís Espinal envia gratuïtament els quaderns CJ a tothom que els sol·licita. Si vostè desitja rebre'ls, demani'ls a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona

93 317 23 38 - info@fespinal.com

www.cristianismeijusticia.net



cristianismeijusticia



cijusticia



fespinal89

www.cristianismeijusticia.net