

## RESEÑAS

BENZINE, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Casablanca: Tarik éditions, 2004, 292 pp.

El autor de este libro es economista y politólogo, profesor de economía en la Universidad de París X, pero también es investigador en hermenéutica coránica contemporánea. El libro está dividido en una introducción y ocho capítulos. Después de uno introductorio, en el que nos presenta a los autores que iniciaron el movimiento reformista desde el siglo XVIII a principios del XX, el resto está dedicado, cada uno de ellos, a un pensador contemporáneo del Islam.

Desde el siglo XVIII, los pensadores del Islam, como bien señala Benzine, son conscientes de la decadencia política y económica del mundo arabo-islámico. La Nahâa supuso una renovación y un cuestionamiento del pensamiento islámico ante la modernidad venida de Occidente. Para ello, los salafies recurrieron a la razón, y con ella a las nuevas ciencias, para aplicarla a la fe. En este sentido, se señala cómo el pensamiento islámico se quedó estancado a partir del siglo XIII, reduciéndose la producción teológica a una mera exposición de leyes y a una imitación y aplicación de las reglas jurídicas. Las ideas de pensadores de la talla de Ibn Sânnâ (980-1037) o Ibn Ruâd (1126-1198) fueron abandonadas, ya que podían alterar el orden de los gobiernos. El *ijtihâd*, exceptuando el *ijtihâd* jurídico y del consenso, concebido como esfuerzo de interpretación de los textos sagrados, es abandonado.

Una idea básica que el autor intenta comunicar con su libro, y en este sentido su obra resulta un acierto, es la necesidad de conocer la Historia para interpretar el Corán y los hadices, dándole importancia a una hermenéutica que conlleve un acercamiento histórico a estos textos religiosos.

En el primer capítulo, titulado “desde los prerreformistas a los nuevos pensadores”, se presenta una serie de pensadores que, en general, sin haber elaborado un sistema de pensamiento, mantuvieron una actitud crítica ante las

nuevas realidades socio-históricas que les planteaba el colonialismo. Tendríamos que exceptuar de éstos al sufi Sayyid Ahmad Khan, nacido en Delhi en 1917, quien propone utilizar la razón crítica y las ciencias modernas en el comentario del Corán, criticando la fiabilidad de la cadena de transmisión de los hadices y sosteniendo que, aunque Mohammed sea el “sello de los profetas”, el don de la profecía no está negado a otros hombres. Entre estos iniciadores del reformismo encontramos a Mu<sup>hammad</sup> Ibn <sup>Abd</sup> al-Wahhāb (1703-1792), inspirado por el pensamiento de Ibn Taymiyya (1263-1328) y la escuela jurídica de Almad Ibn Ḥanbal (780-855) cuyo pensamiento acogerá la familia de los Saḥādah; Riḍāh al-Rafīq al-Taṭawī (1801-1873), quien propone reformar la Sharī‘ah bajo el modelo de los códigos europeos; Ḥamal al-Dīn al-Afīnī (1838-1897), anticolonialista y uno de los iniciadores de la Nahda; Muhammād Abduh (1849-1905), crítico con la falta de dinamismo y seriedad de las élites musulmanas, propuso el uso de la razón, la vuelta al *i’tihād* y el acercamiento entre las escuelas jurídicas, esforzándose por reformar los estudios en la universidad de al-Azhar introduciendo nuevas ciencias y el estudio de lenguas europeas; Mu<sup>hammad</sup> Ra<sup>īd</sup> Riḍāh (1865-1935), discípulo de Mu<sup>hammad</sup> Abduh pero más tradicionalista y rupturista con Occidente, afín al pensamiento wahhābí; y Ḥusayn (1889-1973), quien lleva a cabo una crítica literaria del Corán a través del vínculo de este libro con la poesía preislámica. Ya entrada la primera mitad del siglo XX, aparecen otros reformistas que evolucionan hacia una línea más fundamentalista y que pretenden la creación de un estado islámico. Son: Ḥasan al-Bannā’ (1906-1949), fundador de los “Hermanos Musulmanes” en Egipto; Sayyid Quṭub (1906-1966), teórico del movimiento anterior; y Abū I-Ḥālid al-Mawdūdī (1903-1979), hindú, crítico con Occidente y uno de los inspiradores del nacimiento de Pakistán.

En el período anterior encontramos a dos figuras que representan el inicio del pensamiento de un islam crítico adaptado a las nuevas realidades contemporáneas. Se trata de Mu<sup>hammad</sup> Iqbāl (Punjab, 1877), padre espiritual del Pakistán moderno, quien propone una síntesis entre el progreso intelectual y la identidad religiosa; y de Alī <sup>Abd</sup> er-Rāzīq (Egipto, 1888) quien defiende la autonomía de las ciencias políticas y sociales con respecto a las prescripciones religiosas.

Después de la presentación de estos pensadores, el autor dedica el libro a ocho pensadores contemporáneos, divididos en siete capítulos:

- Abdul Karim Soroush (Teherán, 1945). Formó parte en un primer momento de los consejeros culturales tras el triunfo de la revolución islámica en Irán en 1979. Actualmente enseña en Harvard. Su pensamiento se dirige hacia la filosofía de la historia, la ética, la filosofía de las ciencias, la teología moderna, la exégesis del Corán y la poesía mística. Piensa que el gobierno de los clérigos no tiene sentido y critica los privilegios que reciben, afirmando que no tiene competencia en terrenos como la economía, la política, los derechos humanos y las relaciones internacionales. Soroush afirma que los principales problemas del Islam son la ideologización y el excesivo acento jurídico, olvidando la ética, la teología o la vida espiritual, propone una religión basada en el amor de Dios cuyo prototipo es la experiencia profética de Mu<sup>hammad</sup> y critica la concepción de Dios como un legislador austero.

- Mohammed Arkoun (Cabilia, 1928). Es profesor emérito de la Sorbona donde enseña pensamiento islámico. Entre sus ideas destaca la de someter la religión constantemente a lo que él llama “razón interrogativa”, proponiendo el uso de las ciencias modernas, especialmente la lingüística y la antropología. Recuerda que los *q*anbalíes y los *q*adíes identificaron el *mu*<sup>ll</sup>*aq* (el texto coránico completo escrito) con la Palabra trascendente de Dios, ignorando el proceso sucesivo de transmisión oral y la transmisión al texto escrito. El Corán, según él, ha sido creado, escrito en una lengua humana, el árabe, acercándose así al pensamiento de los *mu*<sup>ll</sup>*azilíes*, quienes sostuvieron el carácter creado del Libro Sagrado.

- Fazlur Rahman (India, 1919 - EE.UU., 1988). Ha sido profesor de estudios persas y filosofía islámica en diversas universidades europeas y de Norteamérica. En 1961 es invitado a regresar a Pakistán por el general Muhammed Ayyub Khan con el fin de trabajar por la modernización del país. Critica abiertamente el que los ulemas hayan abandonado el pensamiento crítico y la apertura a la innovación, incidiendo en la idea de que cada generación debe de interpretar el Corán en función de su contexto social.

- Amin al-Khûlî (Shûshây, 1895) y Muhammad Khalafallâh (Egipto, 1916-1998). El primero de ellos propone el método literario para analizar el texto coránico, incidiendo en la semántica y la lingüística. El segundo de ellos, en la misma línea, propone tratar el Corán como un documento literario y religioso y no como una crónica cuyos detalles son tenidos en cuenta al pie de la letra. No se trata de hacer historia sino de transmitir una enseñanza. Esto último le valió

las críticas de la Universidad de al-Azhar, quienes le acusaron de difamar el Corán y decir que éste era, no la Palabra de Dios, sino el discurso de Mu<sup>hammad</sup>, un narrador y un artista. Critica abiertamente la “esquizofrenia” de las mentalidades musulmanas, las cuales utilizan la razón en muchas disciplinas pero no lo hacen con la religión, sobre todo con la comprensión del Corán.

- Na<sup>ir</sup> ④ Nmid Ab<sup>u</sup> Zayd (Egipto, 1943). Estudió literatura árabe. La idea central de su pensamiento es que la exégesis del Corán implica inevitablemente manipulaciones ideológicas del texto. Para contrarrestar esto último, propone que sea leído como una obra literaria, permitiendo la dialéctica entre el texto y la realidad concreta del creyente. Aplicando las teorías lingüísticas de Roman Jakobson, afirma que el texto coránico es un acto de comunicación en el que intervienen varios factores: emisor (Dios), mensaje, receptor (Gabriel y Mu<sup>hammad</sup>), contexto (Dios, Gabriel, Mu<sup>hammad</sup>, los árabes, las circunstancias históricas de la época, etc...), código (manifestaciones del arcángel) y contacto (por inspiración, por diálogo entre Dios y aquél a quien se dirige por mediación de un mensajero). Abu Zayd recuerda también que ha habido un proceso de transformación del Corán recitado en libro escrito, en el transcurso del cual ha habido una respuesta a las demandas y a las necesidades de la comunidad musulmana en sus orígenes. Por último, es interesante señalar, que prefiere hablar de *ta'wīl* “interpretación” más que de *tafsīr* “comentario”. El segundo se refiere a las explicaciones o clarificaciones. El primero es la exploración de los sentidos ocultos y profundos del Corán y el papel del lector en su comprensión. La tarea del creyente es la de decodificar el texto coránico a la luz de su contexto histórico. El mensaje del Islam es válido para toda la humanidad, en todo momento y lugar; en este sentido, la interpretación es diversa. Aunque advierte del riesgo que puede producirse si hacemos decir al Corán lo que queremos que diga.

- ȐAbd al-Ma<sup>lik</sup> ȐOarf<sup>u</sup> (Túnez, 1942). Es profesor en la Facultad de Letras de la Manuba (Túnez). Este pensador parte de la base de que el *i<sup>l</sup>ātih<sup>u</sup>nd* es un derecho que todo musulmán tiene. Su labor está también orientada al diálogo islamo-cristiano. La Revelación es considerada como “dialogante” y no como “dictado”. Hay que distinguir entre la literalidad del texto y la finalidad del mensaje. La Revelación no habla de la *qurān* como ley divina, en su sentido jurídico, sino como camino de libertad. El cierre de la profecía es entendido por ȐOarf<sup>u</sup> como el inicio de una nueva etapa en la que el género humano alcanza la

madurez, la función del Profeta habría sido la de guiar al hombre hacia esta nueva responsabilidad. El hombre aparece pues como un ser libre y responsable y no como un simple miembro de un grupo.

- Farid Esack (Sudáfrica, 1957). Pertenece a la minoría indo-paquistaní de Sudáfrica. En su formación teológica destaca la influencia que ha recibido del pensamiento de la teología de la liberación sudamericana, marcada por su resistencia pacífica a la situación de apartheid que vivió Sudáfrica años atrás. En este sentido afirma que el sufrimiento y la miseria del hombre no pueden achacarse continuamente al pecado de éste sino a la opresión. Es sobre todo la ciencia de la hermenéutica la que distingue su labor como pensador. Critica fuertemente el sentido de la “interpretación” como cualidad que sólo poseen algunos individuos, afirmando que cualquier creyente puede ser inspirado por Dios. Las llaves de la hermenéutica son: la *taqwà*, la conciencia de Dios, que conduce a la piedad y a un proceso de transformación personal; y el *tawhid*, que nos lleva a negar cualquier idolatría (*irk*). La unicidad de Dios conduce a la unidad de la humanidad, toda discriminación racial, social, sexista, etc... equivale a *irk* porque niega que toda la Creación viene de Dios y que todos somos iguales. El Corán debe de ser interpretado de manera que favorezca a la mayoría de la gente y especialmente a los más pobres y excluidos. En este sentido señala que los profetas han surgido de medios pobres o modestos. Finalmente, hace hincapié sobre el concepto de *īhād*, entendiéndolo como un combate incesante, consciente y efectivo por la justicia, una “praxis”, es decir, un camino en el que la reflexión y la acción están ligadas.

En todos estos últimos siete pensadores contemporáneos, subyace la idea del Corán creado. Éste sería el punto de divergencia entre el pensamiento ortodoxo y el innovador. Si consideramos el Texto Sagrado como increado, es decir, que las palabras de Dios han llegado al Profeta no sólo como inspiración sino también con sus formas escritas, la innovación, la aplicación de las nuevas ciencias, la lectura dentro de un contexto social e histórico determinado no tienen sentido, ya que el texto, formalmente, se nos ofrece como lo único revelado y lo único que puede aplicarse para dar respuesta a las necesidades del musulmán. Concluyendo, Benzine nos ofrece con este libro el pensamiento de intelectuales contemporáneos cuyas ideas, alejándose de la ortodoxia fundamentalista, presenta un Islam y un texto coránico más cercano a la realidad del hombre de nuestro tiempo y más comprometida con la justicia y la igualdad

de los hombres.

Francisco Moscoso García  
Universidad de Cádiz

DE EPALZA, Míkel (ed.), *Traducir del árabe*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004, 340 págs.

Según Míkel de Epalza, editor y, al mismo tiempo, colaborador del volumen reseñado, esta obra responde al importante progreso que en los últimos años se ha producido en el concepto y práctica de la traducción en los arabistas de nuestro país. Durante muchas décadas y desde hace más de una centuria, en las áreas y departamentos de árabe de las facultades españolas se ha venido formando a los alumnos en la loable tarea, aunque quizás limitada, de la traducción literal de textos clásicos –especialmente andalusíes– al castellano. El trabajo de los ya licenciados y sus profesores, admirable en la mayoría de los casos, anhelaba otro enfoque que, tal vez por prejuicios sociales o políticos de diverso cariz, siempre quedó en el olvido y al margen de aquél: la del íntimo contacto con el universo cultural árabe, observado siempre a distancia a pesar de ser éste el que alberga la clave para una mejor comprensión e interpretación de giros, locuciones o pasajes completos de cualquier escrito.

*Traducir del árabe*, aunque partiendo de esta última premisa, no sigue una línea metodológica comúnmente practicada en las aulas universitarias; pretende, eso sí, orientar en su tarea al traductor experto y al aspirante a través de una jugosa colección de ejemplos extraídos, bien de textos publicados, bien de la experiencia docente en esta disciplina. Para tal fin, los autores se basan en dos puntos esenciales: *el análisis de los errores y vicios de estilo, y la reflexión general sobre la destreza traductora*.

El libro se divide en ocho capítulos –precedidos por una “Presentación” de Míkel de Epalza en la que se aborda lo resumido en las líneas anteriores– dedicados a la traducción al castellano de textos árabes de índole y temática variada (literatura, religión, filosofía, medicina...), y de los que se ocupan indistintamente varios de los especialistas en la materia, a saber: el propio Míkel de Epalza, profesor de traducción del árabe al español y catedrático de Historia