

*Dolors Bramon*

# L'ISLAM AVUI

ALGUNS ASPECTES CONTROVERTITS

FRAGMENTA EDITORIAL

## ÍNDEX

Publicat per	FRAGMENTA EDITORIAL Plaça del Nord, 4, pral. 1.ª 08024 Barcelona www.fragmenta.cat fragmenta@fragmenta.cat
Collecció	ASSAIG, 37
Consell assessor	PERE LLUÍS FONT FRANCESC-XAVIER MARÍN JOSEP OTÓN FRANCESC TORRALBA AMADOR VEGA
Primera edició	NOVEMBRE DEL 2016
Direcció editorial	IGNASI MORETA
Producció editorial	ELISENDA SEVILLA
Producció gràfica	INÈS CASTEL-BRANCO
Impressió i relligat	ROMANYÀ VALLS, S. A.

© 2016 DOLORS BRAMON  
pel text

© 2016 FRAGMENTA EDITORIAL, S. L.  
per aquesta edició

Dipòsit legal B 15.498-2016  
ISBN 978-84-15518-44-0



Generalitat de Catalunya  
Departament de Cultura

Amb la col·laboració del Departament  
de Cultura

RESERVATS TOTS ELS DRETS

<i>Introducció</i>	9
1 Maneres d'entendre Déu	9
2 L'islam plural	10
<i>De la salafyya al salafisme</i>	19
<i>El Magreb</i>	22
<i>L'Orient</i>	24
<i>Dels salafis als salafistes</i>	26
<i>Els principals ideòlegs inspiradors de l'islamisme salafista</i>	28
<i>Algunes de les agrupacions més representatives</i>	29
<i>Al-Qa'ida</i>	30
<i>Altres grups radicals</i>	31
3 Cap a unes primeres conclusions	36
4 El mal anomenat Estat Islàmic	39
<i>¿És un estat?</i>	41
<i>¿És un califat?</i>	47
<i>¿És islàmic?</i>	49
5 Cap a una conclusió final	52
I PARLAR D'ISLAM I FER-HO BÉ: LA TERMINOLOGIA NO ÉS INNOCENT	53
1 La nomenclatura	53
2 Islam	55
3 Ismaelís, agarens, sarraïns, musulms i... musulmans	56
4 Musulmans	57
5 La islamització, o millor dit, la musulimització	59
6 El naixement de l'islam	61
7 La incorrecció de l'ús del terme 'mahometans'	62

8	La revelació	63
9	Àrab: geografia, llengua i cultura	64
10	Moro i berber	66
11	Branques de l'islam	67
12	Islam i islamismes	70
13	Islamisme, en comptes de «fonamentalisme» i «integrisme»	71
II	LA CONFUSIÓ DEL GIHAD	77
1	La confusió de la confusió	94
2	Addenda	97
III	¿QUÈ ÉS AIXÒ QUE ANOMENEN «XARIA»?	101
1	La Sunna	102
2	Les interpretacions	107
3	L'esforç jurídic	108
	<i>El recurs a situacions anàlogues (qiyàs)</i>	110
	<i>L'aplicació del criteri personal (ra'y)</i>	113
	<i>El consens (ijmà)</i>	114
4	Cap a una conclusió polivalent i confusionària	116
	<i>La xaria o pretesa llei de l'islam</i>	118
	<i>La vigència i expansió d'això que anomenen «xaria»</i>	119
IV	LA FAL·LÀCIA DE LA CONDEMNÀ A MORT PER ADULTERI	123
1	Dos exemples d'aquestes tergiversacions	134
2	La teoria del fetus adormit	136
V	UNA QÜESTIÓ DE GÈNERE EN EL MÉS ENLLÀ: HURÍS EN EL PARADÍS ISLÀMIC	141
1	¿Què diu l'Alcorà?	145
2	En conseqüència, ¿què els espera a les musulmanes al paradís?	146
3	Les manipulacions	149
4	Les alternatives	150

VI	VERITATS I MENTIDES SOBRE LA DONA A L'ISLAM	159
1	L'Alcorà: un fet revolucionari a l'època	159
	<i>Igualtat espiritual entre homes i dones</i>	160
	<i>Dret a la vida</i>	162
	<i>Millores econòmiques</i>	163
	<i>Millores socials</i>	166
2	Teoria i pràctica en el paper de la dona a l'islam	173
VII	L'ISLAM COM A ARMA CONTRA LA VIOLÈNCIA DE GÈNERE	181
1	La rellevància del context	181
2	Violència de gènere	183
3	Quatre noves lectures	191
	Annex	198
VIII	LA SEXUALITAT, EL DRET A ESCOLLIR EL MARIT, EL DOT I LA MATERNITAT	207
1	El dret a escollir marit	211
2	El dot	213
3	La maternitat	215
IX	REFLEXIONS AL VOLTANT D'EUROPA I EL MEDITERRANI ISLÀMIC	219
1	Podem parlar d'una civilització «islàmica»?	222
2	Cap a un model de conducta propi	227
X	TAMBÉ CIVILITZACIÓ ISLAMO-CRISTIANA, ¿I PER QUÈ NO?	239
	<i>Cloenda</i>	251
	<i>Procedència dels textos</i>	255

## INTRODUCCIÓ

AL LLARG DELS MÉS de quaranta anys que fa que em dedico a estudiar i divulgar l'islam, m'he adonat que sempre és bo deixar ben clares, tot just començar, tres qüestions sense les quals difícilment aconseguiria explicar i fer entendre el que pretenc. Totes són importants i ara mateix i sense cap mena de problema podria invertir l'ordre amb què les exposo tot seguit.<sup>1</sup>

### I MANERES D'ENTENDRE DÉU

D'una banda, penso que és bo parafrasejar una de les ocurrences que s'atribueixen a George Bernard Shaw segons la qual aquest escriptor irlandès va dir que «als anglesos i als nord-americans els separava la mateixa llengua». Això mateix podem dir, tot imitant-lo, dels jueus, cristians i musulmans:

<sup>1</sup> Per raons editorials adapto les paraules de l'àrab al català prescindint de la seva transliteració científica. Els interessats podran suplir-ho fàcilment quan convingui. També adverteixo que, malgrat que el guionet amb què s'acostuma a separar l'article àrab del seu substantiu no té cap raó de ser-hi, en mantindré l'ús en els noms dels personatges i en els títols de les obres perquè així figuren en la majoria de les publicacions que tracten aquests temes, i podran així ser identificats més fàcilment pels lectors.

que se separen i es distingeixen pel fet de creure en un mateix Déu. El que passa és que cada grup (i, evidentment, cadascun dels diversos subgrups en els quals s'han anat dividint al llarg dels temps) entén Déu a la seva manera i és així com les seves diverses creences els han anat diferenciant. És per aquest motiu que sempre m'ha semblat que seria més convenient parlar de *maneres d'entendre Déu* que no pas de *religions*, encara que aquest sigui el terme més usual.

Com a conseqüència de tot això, es podria pensar que l'entesa entre els distints creients monoteistes hauria de ser fàcil, però la veritat és que des de sempre uns i altres s'han entossudit a destacar les diferències més que no pas les afinitats. Malgrat que tant el judaisme, el cristianisme com l'islam prediquen la igualtat entre tots els humans, cadascuna d'aquestes comunitats ha cregut que hi ha fidels més iguals que d'altres; i això és així perquè han vist que els que pensen de manera diferent poden esdevenir, fins i tot, els seus enemics.

## 2 L'ISLAM PLURAL

Un dels malentesos més usuals arreu és el fet de considerar l'islam com un tot monolític i no veure —o no poder i, a vegades, no voler veure— la seva múltiple diversitat. Així com qualsevol persona pertanyent al que en diem *el món occidental* no tindria cap problema a acceptar les moltes circumstàncies que diferencien un territori d'un altre i admetre, per tant, l'existència de distintes societats «occidentals», cal fer el mateix respecte al «món de l'islam». I deixar ben clar que no solament influeixen en la seva pluralitat qüestions de geografia, de clima, d'antropologia, d'història o de tradició, sinó

que molta gent —musulmans o no— ignoren que algunes de les indicacions que més vegades apareixen a l'Alcorà, el llibre que els fidels de l'islam consideren que recull la paraula de Déu presa al dictat, són, precisament, els verbs *raonar*, *pensar*, *reflexionar* o similars.<sup>2</sup>

Hi figuren tot convidant el lector a posar-los en pràctica de manera que cadascú pugui interpretar el seu missatge tal com li doni a entendre la seva pròpia capacitat de raonament. D'aquesta manera, l'Alcorà no es pot cloure en una lectura unívoca perquè, si és paraula divina, necessita que la lectura que se'n fa sigui, d'una banda, constant i evolutiva i, de l'altra, dialèctica.

En aquest sentit, han anat sorgint grups d'intel·lectuals que posen en dubte que l'Alcorà tingui com a principal objectiu donar regles. Un dels primers promotors d'aquesta idea va ser l'indi Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), que considerava que l'Alcorà no és un codi civil ni un codi polític, sinó que ensenya revelació, determinades doctrines i certes regles de moralitat. En conseqüència, sustentà que la majoria de les deduccions que s'han dut a terme a partir d'ensenyaments particulars de l'Alcorà només són interpretacions accidentals. Afegí que les interpretacions fetes a partir d'una frase aïllada del text sagrat (que és el que han fet tradicionalment i majoritàriament els juristes islàmics) són, en realitat, una adhesió servil a la lletra i que s'han realitzat sense tenir en compte l'esperit de l'Alcorà. Proposà, per tant, reformular el dret islàmic partint de les realitats de la vida actual i no de les antigues fonts religioses. L'Alcorà és invocat aleshores

<sup>2</sup> Hi abunden frases com «potser així reflexionareu»; «en això hi ha un signe per a la gent que raona» (Alcorà 16:69).

com una font d'inspiració que porta cap a una nova mentalitat capaç de guiar les opcions actuals sense dictar-les en els seus detalls jurídics.

Altres intel·lectuals, com ara Amir Ali (1849-1928), jutge de Bengala, proposen una nova manera de llegir l'Alcorà i insisteixen que fins ara els musulmans han ignorat l'esperit de l'Alcorà a base d'estimar desmesuradament la lletra. Creuen, en conseqüència, que cal buscar-hi uns valors i no pas unes regles. Només el significat íntim de l'Alcorà pot ser normatiu i és normal que cada generació l'interpreti d'acord amb el context de la societat on es troba.

Expressà molt clarament aquest pensament el professor pakistanès Fazlur Rahman (1919-1988) en dir:

L'islam històric o medieval, lluny d'haver presentat o desenvolupat la visió alcorànica, l'ha deformat o pervertit en alguns dels seus aspectes més fonamentals [...], ha pres l'Alcorà en el detall, en una lectura atomitzada, i ha perdut, en conseqüència, la perspectiva ètica de les antigues fonts de l'islam.

Com que considera que tant pel lector ordinari com pel comentarista experimentat el missatge diví ha arribat a través d'una formulació situada en el temps i en l'espai, creu convenient

llegir el text segons tres etapes del pensament. En primer lloc, dedicar-se a conèixer el context general de l'època i les circumstàncies particulars en què fou revelat un determinat fragment; després cal descobrir-hi el principi moral subjacent i, finalment, tornar al món present i buscar-hi com posar en pràctica aquest principi moral.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Aquest fragment i l'anterior són citats a Chris HEWER, *Fazlur Rahman. A reinterpretation of islam in the twentieth century*, Selly Dak, Birmingham, 1988.

Resulta indispensable, en conseqüència, considerar el Llibre sota una òptica global i estudiar-lo segons l'ordre cronològic en què foren revelades les sures i les aleies, cosa molt estranya al pensament islàmic tradicional. I cal dir en aquest punt que les traduccions de l'Alcorà fetes per bons especialistes, sobretot no musulmans, acostumen a incloure una taula cronològica de l'ordre de revelació dels diversos fragments, taula que resulta molt necessària si es vol aprofundir en la doctrina que conté.<sup>4</sup>

Entre aquest grup de pensadors s'inclou també el professor emèrit tunisenc Muhàmmad Talbi (Tunis, 1921), que es defineix com a pensador lliure de l'islam, musulmà alcorànic, laic, modern i racional,<sup>5</sup> i proposa una lectura vectorial de l'Alcorà que consisteix a tenir en compte la intencionalitat del llibre sagrat i no pas els judicis emesos en èpoques molt anteriors. Considera que no es pot examinar el present amb les mesures del passat perquè això constitueix una lectura superficial del text. Aquesta lectura situa arbitràriament el present dins dels motlles del passat i intenta forçar-los sense adaptar-s'hi, tancant així els horitzons del progrés i de la modernitat. A partir de l'aleia que rep el nom del *Tron* i que diu «Déu! No hi ha més déu que Ell; el Vivent, el Subsistent. Ni la somnolència ni la son s'emparen mai d'Ell» (Alcorà 2:255),

<sup>4</sup> L'Alcorà no segueix un ordre cronològic i va ser compilat per escrit en funció de la llargada dels seus capítols o sures, de manera que, exceptuant la primera, es van ordenar de la més llarga a la més curta, tot i que fos aquest, en general, l'ordre invers al de la predicació.

<sup>5</sup> És un escriptor molt prolífic i mediàtic i gran activista que als 94 anys declarà per televisió que l'Alcorà no prohibia l'alcohol (vegeu el vídeo del programa de Liman Yajroo Fakat: «Quand Dr. Talbi bouleverse nos croyances», *Directinfo* del 9 març del 2015).

defensa que «la seva paraula viu per sempre més entre nosaltres i hi hem d'estar atents en tot moment». Creu que cal preguntar-se, per tant, què és el que Déu vol dir ara i aquí, i considera que no es pot arribar a comprendre el text en la modernitat si no s'ha situat primer en les dimensions històriques pertinents, és a dir, en una cronologia. Conclou, finalment, que

aquesta actitud ha de precedir tota temptativa de lectura per poder comprendre a la vegada les circumstàncies de la revelació i la intenció del missatge revelat; en altres paraules, el punt de partida i l'objectiu cercat.<sup>6</sup>

Així les coses, creu que l'Alcorà indica una direcció a seguir —un vector— i un progrés a perseguir més enllà de la lletra del text.<sup>7</sup>

Al meu entendre, una de les contribucions més encertades del professor Talbi, que no dubta que el Llibre constitueix la paraula de Déu, ha estat la d'introduir el nou concepte de *paraula teàndrica* com a indicador que el Profeta i els primers compiladors intervingueren en la forma escrita d'aquest recull considerat revelació.

Són molts, com he dit, els intel·lectuals musulmans que s'interroguen sobre el sentit veritable de l'Alcorà. Declaren —al meu entendre molt encertadament— que aquest hauria

6 Muhàmmad TALBI, *Iyâlu llâh (Els fills de Déu)*, Cerès, Tunis, 1992 (traducció al francès: *Plaidoyer pour un islam moderne*, Cerès / Desclée de Brouwer, Tunis / París, 1998).

7 Vegeu l'aplicació del seu pensament en l'estatus de les dones a l'islam a Dolors BRAMON, *Ser dona i musulmana*, Cruïlla / Fundació Joan Maragall, Barcelona, 2007 (traducció castellana: *Ser mujer y musulmana*, Bellaterra, Barcelona, 2009).

de ser l'únic text de referència. En aquest sentit, estableixen una gran diferència entre el text sagrat i el culte que a vegades se li ret. Reclamen un enfocament històric, sociològic i antropològic del contingut de l'Alcorà perquè creuen que la recopilació definitiva del text canònic no va poder ser aliena a les circumstàncies i als enfrontaments sociopolítics interns de la primera comunitat.

D'aquesta manera, l'Alcorà es considera paraula sagrada. Se sosté que cal respectar-la i honorar-la, però s'afegeix que no pot ser tancada en un moment concret, encara que aquest sigui el de la revelació. Així, per exemple, Abdul Karim Soroush (Teheran, 1945), científic de formació, exiliat als Estats Units d'Amèrica i professor a Harvard, explica que les estructures mentals i el pensament humà evolucionen al llarg del temps i sota la influència dels descobriments científics i dels fets històrics. Defensa, per tant, que cal estar atents a les pròpies percepcions, que són fràgils i canvien, i no entendre la religió com una cosa sagrada i constant. Un bon resum del seu pensament pot ser la següent conclusió: «És un dret de tots els fidels de l'islam creure en Déu i en l'Alcorà i tots, en conseqüència, tenen un mateix dret a conrear la pròpia comprensió.»

Aquest moviment intel·lectual reclama una democratització verdadera de l'islam, en contra de la pretensió dels ulemes, aiatollàs, muftís i altres autoritats religioses de ser els únics intèrprets possibles de la paraula divina. D'acord amb aquesta comprensió sempre renovada de la religió, que permet resoldre els problemes que vagin sorgint amb el pas del temps, els egipcis Amin al-Khuli (1895-1966) i el seu deixeble Muhàmmad Khalafallah (c. 1916-1998) foren dues figures fonamentals del pensament modern i precursors, al seu torn, de l'anàlisi literària de l'Alcorà. La tesi doctoral en

àrab d'aquest darrer, *L'art del relat en el sant Alcorà*, classifica els relats del llibre sagrat en tres categories: històrics, de gènere parabòlic i basats en llegendes. Dels primers es fixa, per exemple, en la narració del diàleg entre Déu i Moisès en l'episodi d'un foc enmig de la bardissa, que figura en tres passatges distints (Alcorà 20:11-18; 27:8-12 i 28:30-35) o també en les aleies que expliquen la història de Lot (Alcorà 11:77-83 i 15:61-75). Davant les divergències que s'observen en les diverses versions, sosté que la veritat divina no s'ha de buscar en la veracitat històrica sinó en la moral de cada relat. No importa gaire que els fets narrats siguin reals o imaginaris: el que compta és, a parer seu, la lliçó que Déu vol donar a través d'ells.

Creu que els fragments que pertanyen al gènere parabòlic parlen d'episodis o de personatges que poden haver existit o no i que hi predomina l'imaginari. Déu devia utilitzar aquest recurs perquè els homes el comprenguessin, però molts ulemes, incapaços d'entendre les paràboles, van classificar aquests passatges sota la denominació d'ambigus. Un bon exemple pot ser el de la taula parada feta baixar del cel a petició de Jesús (Alcorà 5:112-115).

Pel que fa a les llegendes, que també segons l'autor en qüestió formen part de totes les literatures i de totes les grans religions, responen a una pedagogia de Déu per tal d'adaptar-se als receptors de la revelació, i el text sagrat en testimonia l'existència en fragments com el que diu:

Ells [els incrèduls] diuen: són llegendes dels primitius que ell [Mahoma] es fa escriure. Les hi dicten matí i tarda. Respon: Ho va fer baixar qui coneix el secret en els cels i en la Terra. Ell és indulgent i misericordiós.

Alcorà 25:5-6

L'escàndol va esclatar entre el professorat de la universitat cairota d'al-Azhar en veure que la paraula divina era tractada i analitzada com la d'un autor qualsevol!

Una tempesta semblant, o més forta encara que la publicació d'aquesta obra, la va suscitar més recentment l'estudi del també egipci Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2012), que va haver d'exiliar-se a Holanda en ser acusat d'apòstata. Defensà que l'Alcorà és un text històric, revelat en una època i en un lloc determinats, en una llengua específica —l'àrab— i, per tant, en un context cultural concret, i s'esforçà a cridar l'atenció dels musulmans sobre l'aspecte humà del text, cosa que, segons ell, no contradiu per res la seva filiació divina. Es tracta certament de paraula divina, però ha estat humanitzada, és a dir, ha estat adaptada a la humanitat a qui va dirigida i pot i ha de ser estudiada com qualsevol altre text. El seu pensament pot resumir-se en les paraules següents:

El significat pràctic i polític d'una religió no es pot trobar en el text corresponent sinó en la correlació entre el text i els processos històrics, en la interacció entre el creient i els seus textos sagrats.<sup>8</sup>

Revolucionàries són, entre altres exemples, algunes qüestions que planteja, com ara:

Creu fins i tot que la paraula *musulmà*, tal com s'usa a l'Alcorà, no es refereix als seguidors de Mahoma, sinó que més aviat designa una categoria més general de creients, és a dir, aquells que creuen en el Déu únic i obren en conseqüència. *Musulmà* es tradueix per «aquell que se sotmet [a la voluntat de Déu]». Als partidaris

<sup>8</sup> Nasr Hamid ABU ZAYD i Hilal SEZGIN, *El Corán y el futuro del islam*, traducció de Gabriel Menéndez Torrella, Herder, Barcelona, 2009, p. 15.



de Mahoma se'ls denomina «els creients» (*mu'minûn*) i de vegades dubto si la paraula *musulmà* (*muslimûn*) feia referència des del principi als partidaris de Mahoma. Segons sembla, no se'ls denominà d'aquesta manera fins més tard, potser fins al segle VIII, perquè alguns documents d'aquest segle, i especialment els relats d'alguns cristians, no parlen de musulmans quan es refereixen als seguidors de Mahoma, sinó que els designen com a ismaelites i sarraïns. Això podria ser un indicatiu que els musulmans de llavors no es denominaven en absolut com a tals, sinó que el concepte de musulmà comprenia, més enllà dels seguidors de Mahoma, també els de Jesús i Moisès. Això significaria que la categoria de musulmà era, en el seu origen, inclusiva i no exclusiva.<sup>9</sup>

També es pot citar, entre d'altres, el marroquí Abdu Filali-Ansary (Meknès 1946), director de la prestigiosa revista *Prologues. Revue Maghrébine du Livre*. Creu que l'islam actual està experimentant una mutació profunda que afecta, en primer lloc, la manera com la religió és concebuda entre els intel·lectuals i comença a influir en les masses i, en segon lloc, la manera com és concebuda la seva acceptació en la resta de la societat. Escriu que aquest moviment no té líder visible però es presenta com el treball col·lectiu d'un nombre important de pensadors. Afegeix que aquestes noves tendències del pensament islàmic representen un corrent ampli que mostra una activitat remarcable, encara que els punts de partida d'uns i altres siguin sovint molt diferents.<sup>10</sup>

Aquest corrent és molt més que una nebulosa d'autors i de comentaristes, i ofereix un conjunt d'enfocaments crítics

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 137-138.

<sup>10</sup> És autor, entre altres, de *L'islam est-il hostile à la laïcité?*, Sindbad-Actes Sud, Arles, 2002 (1999) i *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, París, 2003.

més que no pas una alternativa total. Aquesta és la raó per la qual encara no mobilitza les masses. Pot trigar més o menys a fer-ho, però la mirada que projecten sobre l'Alcorà i el seu missatge mostra als musulmans d'avui la possibilitat d'un nou enfocament envers el text gràcies al qual va néixer la comunitat de l'islam.

Com acabo de dir, la llista podria ser molt llarga. He seleccionat únicament un petit nombre d'autors, però penso que val la pena retrocedir una mica en el temps i repassar els orígens d'aquests moviments reformistes de l'islam perquè actualment s'observa una gran confusió.

### *De la salafyya al salafisme*

M'estic referint al canvi semàntic que ha experimentat en aquests últims temps el nom derivat del terme àrab *salafyya*, avui divulgat a Occident com a salafisme i que en l'actual etapa de la seva evolució ha d'emmarcar-se dins dels múltiples islamismes, és a dir, dins d'alguna de les tergiversacions que es fan de la doctrina de l'islam. Al principi de la seva aparició en època moderna en els mitjans de comunicació, enteníem com a salafisme un

moviment modernista i renovador de l'islam sorgit a Egipte a finals del segle XIX sota l'impuls de Jamâl al-Dîn al-Afganî (c. 1839-1897) i de Muhàmmad 'Abduh (1849-1905). Preconitzava la revalorització de l'Alcorà com a font de dret enfront de la rigidesa de les quatre escoles anomenades ortodoxes de l'islam, tot prenent l'adequació del contingut del llibre sagrat a la vida moderna (superació de la poligàmia, permissivitat d'efectuar imposicions bancàries amb interès, impuls dels estudis científics, etc.). El verdader

aglutinador i principal difusor de la doctrina del salafisme fou Muḥammad Rashīd Rida (1865-1935) a través de la publicació de la revista *al-Manar* des del 1898 fins al 1935.

Així definia jo a finals dels anys seixanta del segle passat la veu *salafisme* en l'entrada corresponent de la *Gran Enciclopèdia Catalana*.<sup>11</sup> Però aquesta definició, que considero que aleshores era correcta, necessita ser matisada i corregida en l'actualitat. Dic això, no perquè cregui que el concepte va ser mal explicat en aquell moment, sinó perquè avui aquest corrent de pensament ha donat lloc a moltes i diferents derivacions, sovint antagòniques entre si i que, com acabo de dir, estan en l'òrbita dels islamismes.

Originàriament, el nom prové de la paraula àrab *salaf*, i més concretament del binomi *al-salaf wa al-khalaf*, termes que signifiquen respectivament 'els ancestres' i 'els successors' i que es donaven als companys del profeta de l'islam i als membres de les tres generacions posteriors. S'alludia amb això als primers musulmans, considerats avantpassats modèlics als qui calia imitar.

Però és necessari establir clarament i d'entrada que en l'actualitat no es poden confondre els termes *salafyya* i *salafisme* (ni, en conseqüència, els derivats *salafis* o *salafista*, que s'han anat creant) perquè, com veurem, es refereixen a visions i conductes molt diferents —si no contradictòries— que sostenen alguns fidels de l'islam.

<sup>11</sup> Edicions 62 i Enciclopèdia Catalana, 15 volums, Barcelona, 1962-1980, amb diversos suplementes publicats des de llavors. Des de l'any 2008, consultable en línia.

El pensament salafi primigeni s'originà, possiblement, com a resposta al desencant que embargava bona part dels intel·lectuals àrabs en observar la decadència en què estava caient el món islàmic, sotragat per l'avenç del domini colonial: part d'Àfrica i del Pròxim Orient es trobaven sota control de França i de Gran Bretanya; els francesos havien colonitzat el Magreb, i els britànics, Egipte i l'Índia; mentre que l'arxipèlag malaisi havia passat a mans holandeses i el que restava de l'antic esplendor de l'imperi medo-persa era a mercè de russos i britànics.

Sota els termes de *salafi* i de *salafyya* sí que es pot i s'ha de parlar d'un moviment reformista de l'islam, però, com veurem, la seva actuació derivà en altres grups de molt diverses ideologies que anaren deformant la doctrina inicial dels seus fundadors i que han donat pas a diverses tergiversacions i imprecisions, les quals actualment es coneixen sota el nom de *salafisme*.

Els intel·lectuals de la *salafyya*, agrupats sota el nom de *salafi* com a reivindicació de l'autèntic islam practicat pel Profeta i els seus primers companys, tenien, en general, una sòlida formació en ciències religioses islàmiques (Alcorà, Sunna i *Fiqh*) i pretenien retornar a l'islam tot el seu vigor inicial per tal de poder fer front al que consideraven escomeses d'una perillosa modernitat. En conseqüència, intentaven reconciliar religió, progrés, tradició i renovació, de tal manera que molt aviat desenvoluparen un ideari d'exaltació de tot el que era àrab i islàmic, tot impulsant, per la via de la cultura pròpia, els incipients nacionalismes que, més endavant, farien possible la descolonització.

Advocaren, entre d'altres millores, per l'emancipació de les dones, per l'abolició de la poligàmia, per la consecució

de divorcis amb intervenció d'un jutge (en contraposició amb la pràctica tradicional del repudi unilateral decidit únicament per part del marit) i per la igualtat de drets entre ambdós sexes en el dret familiar. El seu programa regeneracionista, el seu rigorisme moral i el seu rebuig d'usos i costums no considerats propis de l'islam primigeni ha estat comparat, al meu entendre encertadament, al puritanisme protestant.<sup>12</sup>

### *El Magreb*

Una bona mostra de les propostes de reforma de la *salafiyya* fou, entre d'altres, la condemna que els seus activistes van fer del culte als marabús, és a dir, als mal anomenats «sants de l'islam» al Magreb. Aquest culte es considerava una reminiscència del paganisme primitiu (i també fruit de la influència de la veneració professada als sants catòlics). Es tracta del costum, que molts musulmans tenen per supersticions i que encara avui està molt arrelat en determinades poblacions magrebines, de visitar les tombes de personatges considerats de vida modèlica, i que es creu que estan més propers a Déu, fet pel qual són anomenats «amics de Déu» (*awliyâ'*, singular *walî*, femení *waliyyâ*, singular *waliyya*) i que són transmissors o portadors de baraca als fidels.

Algèria fou un dels països on la *salafiyya* original gaudí d'una organització centralitzada, d'un programa d'acció conjunta i de llarga durada i on tingué, a més, gran influència en la política. El mes de juny de 1935 es va celebrar a Alger

<sup>12</sup> LUZ GÓMEZ GARCÍA, *Diccionario de islam e islamismo*, Espasa, Madrid, 2009, s. v. *salafiyya*.

el Primer Congrés Reformista que desembocà en diverses demandes de tipus progressista, com són la d'un estatut personal «musulmà», la reorganització del sistema judicial, la separació entre la religió i l'Estat, és a dir, l'autonomia del culte islàmic, la restitució de tots els edificis religiosos, el control dels béns procedents de donacions pies (*waqfs*) i l'abolició de qualsevol discriminació relativa a la llengua àrab.<sup>13</sup>

Un altre dels fronts importants en què s'implicaren els promotors de la *salafiyya*, és a dir, els salafis moderns —que, com veurem, no s'han de confondre amb els actualment anomenats *salafistes*—, es manifestà en el camp de les reformes educatives, on portaren a terme la creació de les anomenades *escoles lliures* o *escoles alcoràniques renovades*, implantades particularment a Algèria, Tunísia i Marroc, i on s'admetien alumnes d'ambdós sexes i es començaren a introduir ensenyaments de ciències modernes, d'història, d'aritmètica, de francès i, fins i tot, de gimnàstica.

En aquestes escoles es prioritzava l'ús de la llengua clàssica —és a dir, la de l'Alcorà— en detriment del berber i de l'àrab dit vulgar que utilitzava la població i, per tal de contrarestar el fet cert que aquests països es trobaven colonitzats per governs infidels, es preconitzà un ideari panarabista i panislamista en un intent de fer ressorgir el poder i la glòria que havia aconseguit el poble àrab en temps del seu profeta, grandesa que s'assolí, com ha estat dit, durant les tres primeres generacions de musulmans, època que correspon als antics i primers *salaf*.

<sup>13</sup> Pessah SHINAR, *Encyclopédie de l'islam*, Brill / Maisonneuve, Leiden / París, en curs de publicació des de 1960, s. v. *salafiyya*. Existeix també l'edició en anglès.