

***Al Jilafa* y *al-Wilaya*: la igualdad hombre-mujer en el seno del Corán**

Asma Lamrabet

Presidenta de GIERFI (Groupe International d'Étude et de Reflexion sur la Femme en Islam – Grupo Internacional de Estudio y Reflexión sobre la Mujer en el Islam)

En el Corán encontramos varias aleyas y prescripciones que, en su finalidad, comprensión e interpretación profunda, construyen una elevada visión de la igualdad entre el hombre y la mujer. Es cierto que diversos factores han ocultado la tendencia igualitaria de fondo que existe en el Corán (cuestiones jurídicas que se han mezclado con el contenido espiritual del texto, así como circunstancias de la vida de aquella época –s. VII de la era cristiana-) y han hecho difícil toda tarea de discernimiento.

Añadamos a esto la acumulación de interpretaciones humanas que, a lo largo del tiempo, han enturbiado todavía más el mensaje con una huella estructuralmente misógina, lo que ha acabado por desviar el sentido original del texto e imponer, de hecho, una visión fundamentalmente no igualitaria entre el hombre y la mujer.

Es, pues, volviendo a las fuentes, y a través de la lectura holística o general del mensaje espiritual, como podemos apreciar la importancia de las disposiciones del texto a favor de la mujer en una época en la cual, se debe recordar, ser mujer no significaba gran cosa más allá de su carga eminentemente peyorativa en la sociedad.

Se puede considerar que muchas aleyas han sido decisivas para la emancipación de las mujeres, permitiéndoles, por esta vía, el acceso a una completa igualdad con el hombre¹. Al ser imposible enumerar el conjunto de estas aleyas, nos limitaremos al análisis de dos de ellas, consideradas actualmente por ciertos pensadores musulmanes como los “pilares” de la igualdad hombre-mujer. Se trata de dos aleyas que durante mucho tiempo estuvieron olvidadas y subestimadas por las diferentes escuelas de pensamiento islámico, aunque transmiten principios determinantes en lo que se refiere a la profunda visión igualitaria del Corán.

***Al-Jilafa*:**

Terminología, sentido y conceptos

El término *Jilafa* aparece varias veces en el Corán con sentidos diferentes. No hay conclusión unánime entre los intérpretes del Corán respecto a la distinción entre los diferentes significados de este término. Sin embargo, y según el contexto de la aleya, se pueden distinguir al menos tres sentidos diferentes.

- 1- El primero remite al sentido general de “sucesión”. La *Jilafa* sería la sucesión y el *jalifa* (califa) es el sucesor, es decir, “aquel que ocupa el lugar de otro en su dominio”².

¹ Aleyas siguientes: *Corán* 3-V:195; *Corán* 4 V-32; *Corán* 4 V-124; *Corán* 9 V-72; *Corán* 33 V-35; *Corán* 57-V 12; *Corán* 48-V 4

² Aleyas: 6; 165- 10; 14- 10; 73- 2; 30- 38; 26.

- 2- El segundo sentido, empleado en plural *Jalaif*, designa sobre todo a los pueblos, tribus o, incluso, a las generaciones que se suceden las unas a las otras.
- 3- El tercer sentido es el que indica, siempre con el significado de “sucesión” o “transmisión”, la particularidad de la gestión del mundo legado por Dios al ser humano: **“Y cuando tu señor dijo a los ángeles: ‘voy a poner un sucesor en la tierra’. Dijeron: ‘¿Vas a poner en ella a quien corrompa en ella y derrame sangre, siendo así que nosotros celebraremos Tu alabanza y proclamamos Tu santidad?’”**; Dios les responde: **“Yo sé lo que vosotros no sabéis”**³. Corán 2/30. Esta aleya es considerada como central en la concepción de la creación humana.

La gran mayoría de los intérpretes están de acuerdo con el hecho de que este “sucesor” es el ser humano (*Bani Adam*), a partir de la iniciativa de Dios de poblar la tierra. Se trata de una manera de honrar al género humano otorgándole esta función, ciertamente simbólica pero tanto más esencial, la de administrar lo que Dios le ha legado: Su Creación.

Esta función de “representación” es un privilegio concedido al ser humano, respecto a otras criaturas, en el sentido de preeminencia de estos sobre los ángeles que, a pesar de su superioridad espiritual, no han sido considerados como dignos de esta gran “herencia”.

La respuesta de Dios a los ángeles, citada más arriba, es que, a pesar de esto, a pesar de todos los abusos futuros, injusticias que serán cometidas en la tierra y en Su Nombre, a pesar de toda esta historia humana hecha de decepciones y traiciones, la creación del ser humano y su trayectoria en la tierra deberán tener lugar por una razón que sobrepasa al entendimiento y a la inteligencia de todos a los que ha creado... Esto emana de Su decisión, de Su sabiduría y de Su insondable voluntad... y es aquí donde reside probablemente todo el secreto del *sentido* y del *porqué* de nuestra vida en la tierra...

Esta *Jilafa* otorgada por Dios a los seres humanos es, ciertamente, un signo de consideración sin igual que hace del valor humano una virtud inestimable e irremplazable en el seno de la Creación. El ser humano, dotado de razón, es el elegido por el Creador con la finalidad de cumplir esa suprema función que es la de poblar la tierra y organizar las modalidades de su existencia en este mundo. Pero esta función, que hace del ser humano un representante en la tierra, es también, y sobre todo, una enorme responsabilidad, la responsabilidad de preservar la creación, con sus riquezas y sus tesoros naturales, de servirse de ellas sin, sin embargo, esclavizarlas, de respetar sus leyes naturales y de proteger sus recursos.

El Corán no cesa de repetir, en multitud de aleyas, que las riquezas de Su Creación son dones divinos a la humanidad: **“En la creación de los cielos y de la tierra, en la sucesión de la noche y el día, en las naves que surcan el mar con lo que aprovecha a los hombres, en el agua que Dios hace bajar del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta, diseminando por ella toda clase de bestias, en la variación de los vientos, en las nubes sujetas entre el cielo y la tierra, hay, ciertamente, signos para gente que razona”**. Corán 2; 164.

³ La traducción al castellano de las aleyas del Corán es la de Julio Cortés (*El Corán*, Barcelona: Herder, 2002) (*N. del T.*)

El Corán incita a los seres humanos a observar y pensar en Sus señales (es el término coránico *Ayats*) con el fin de retrotraerlos (*dhikr*) a su primigenia responsabilidad, aquella para la cual fueron creados; dicho de otra forma, conservar el patrimonio terrestre legado por el Creador de los mundos. La *Jilafa* debe, ante todo, ser comprendida y vivida en la cotidianeidad como un gobierno *responsable y consciente* de los desafíos de esta gran aventura humana en la tierra.

La *Jilafa*, en su concepción coránica, está, pues, condicionada ante todo por esta responsabilidad que tiene cada ser humano en la tierra. Si los seres humanos son *Jalifa* o califas –representantes-, no lo son en el sentido literal de representantes de Dios en la tierra; son los representantes o depositarios de la misión que el Creador les ha asignado en la tierra.

Evolución semántica y política

Sin embargo, es obligado constatar que los conceptos de *Jilafa* y de *Jalifa* han conocido una evolución semántica que, en el nivel de las coyunturas y acontecimientos políticos, vaciará su contenido espiritual y ético inicial. De tal manera, su sentido primigenio, tal y como fue preconizado por el Corán, será extrapolado, incluso “manipulado” con el fin de justificar y de legitimar abusos políticos cometidos en nombre de la religión.

En efecto, este concepto de *Jalifa*, a lo largo de la historia de la civilización islámica, conocerá una reapropiación política que lo hará una potente herramienta del autoritarismo político musulmán. Desde la muerte del profeta, quien, hay que recordar, nunca utilizó este término para legitimar su posición de primer representante de la comunidad islámica, la *Jilafa* será considerada como una predisposición islámica al gobierno político y constituirá desde entonces un tema central y recurrente en las estrategias políticas de toma del poder entre los musulmanes.

Hay que señalar que la argumentación religiosa que legitimará, al menos en parte, la utilización de este concepto como el equivalente del gobernante político se encuentra en una de las aleyas en la que el término *Jalifa* está ligado al poder del Rey David: **“¡David! Te hemos hecho sucesor en la tierra. ¡Decide, pues, entre los hombres según justicia! ¡No sigas la pasión! Si no, te extraviará del camino de Dios”**. Corán 38; 26.

De este modo cierto exegetas (intérpretes), y eruditos musulmanes, a semejanza de Ibn Kathir, han afirmado que el término *Jalifa* designa la más alta autoridad política en el Islam, mientras que otros como At-Tabari han insistido en el hecho de que el Rey David, en esta aleya, no es más que el sucesor o representante de otros profetas.

A la muerte del profeta, -y ante la ausencia de todo texto coránico explícito y en ausencia también de toda iniciativa del profeta, que no dejó ninguna decisión relacionada con la gestión política de la comunidad-, se manifestó de forma explícita la necesidad de un gobierno político. La comunidad musulmana se encontró, de la noche a la mañana, con un vacío jurídico en el momento en que estaba llamada a ejercer el poder a una más amplia escala.

En Abu Bakr, amigo y primer compañero del profeta, recaerá la primera designación como Califa. Pero, fiel a su perspicacia y piedad reconocidas, condicionó esta función a la denominación de “sucesor” del profeta; dicho de otra manera, Abu Bakr fue designado como el “Califa del profeta”, *Jalifa rasul Allah*. Omar Ibn El Jattab (el segundo de los califas ortodoxos) tomará el título de “Comendador de los creyentes”, *Amir al-muminin*, ya que la fórmula de “sucesor del sucesor del profeta” se tornaría a la larga difícil de mantener.

El Califato, en tanto que concepto político, nació, pues, a partir de los primeros debates sobre la sucesión del profeta, especialmente durante la elección del primer Califa, Abu Bakr, en una asamblea denominada *Sakifa Bani Saad*. Es interesante, sin embargo, precisar que el Califato fue pensado e imaginado por los compañeros como un pacto realizado entre los miembros de la comunidad y su dirigente escogido y elegido.

El Califato, así decretado, nació de un consenso “político” y no religioso. Fue el resultado de intensas transacciones entre los miembros de la comunidad de Medina y se consolidó, tras un acuerdo común, con la elección de un gobernante. Es un pacto realizado entre los miembros de la comunidad y su dirigente en el cual este último se compromete a respetar las condiciones del pacto.

En efecto, el Califato nació en el seno de un proceso particular de la historia islámica; es islámico respecto a la ética que lo sostiene, pero no es teocrático ni en su concepción ni en su filosofía. El Califato no es una institución de orden divino ni el Califa es poseedor de una legitimidad divina. El discurso histórico del primer Califa Abu Bakr durante su elección constituye, sin concesión, el substrato filosófico de la institución Califal tal y como fue inicialmente pensada y establecida. Una de las primeras condiciones estipuladas por este Califa, fue pedir a la comunidad la obediencia que él profesaba a Dios; el acuerdo debía ser respetado de la misma manera que el dirigente respetaba la ética islámica de la justicia y el derecho para todos. Y si las condiciones del pacto no eran respetadas por el jefe político, la comunidad tenía el derecho y la obligación incluso, de destituirlo⁴.

Fuera del período conocido como el de los Califas “bien guiados” (632-661), así denominados por su respeto a las orientaciones coránicas sobre la justicia y la equidad en el gobierno político, es, desgraciadamente, la lógica de los clanes y las tribus la que, poco a poco impondrá su criterio y los musulmanes se verán abocados, a lo largo de su historia, a verdaderas guerras intestinas por el poder.

Las primeras experiencias políticas conducidas por los primeros Califas respetaron la ética coránica de gobierno que se articula alrededor de dos dimensiones fundamentales: la *Baya* y la *Shura*. La *Baya*, o acto de juramento, es un pacto político entre la comunidad y el gobernante; la *Shura* es una especie de consulta política hecha entre los diferentes miembros de la comunidad y que debe preceder al acto de juramento. Estas dos dimensiones son indispensables para la edificación de un pacto político que sirva al interés común del conjunto de la comunidad. Notemos de pasada que estas dos

⁴ Discurso de Abu Bakr tras su elección como Califa: “*Yo he sido elegido pero no soy el mejor de entre vosotros. Si sigo la buena vía, seguidme; pero si me desvío, revocadme. El más débil de entre vosotros es prioritario para mí hasta que le devuelva sus derechos; y el más fuerte de entre vosotros es débil para mí hasta que yo recobre los derechos que ha usurpado a otros...*” en “*Abu Bakr Essadik, primer Califa bien guiado*”, Mohammed Réda, Dar el Kutub el ilmya, Beirut, 1984.

condiciones han sido, a través de la historia islámica, utilizadas según los caprichos del príncipe y, especialmente, como medida de garantía política contra la autocracia ya que es la *Baya* la prioritaria aunque explotada, en su forma puramente teatral, en detrimento de la *Shura* que cayó en desuso.

Es cierto que el espíritu que reinaba bajo la égida de los primeros Califas estuvo aún fuertemente impregnado de la pedagogía del profeta, lo que, por otra parte, ha acabado por sacralizar este período principalmente a través de una lectura politizada de la historia. En efecto, se ha anclado en el imaginario musulmán la idea implícita de que el modelo político de los primeros Califas fue un modelo de gobierno perfecto dirigido por hombres a los que se ha erigido en “iconos”, incluso modelos “sobrehumanos” e inaccesibles para el resto del común de los mortales.

Bajo la influencia de diversas presiones, principalmente de las relativas al clan de los Quraisíes, muy impregnados todavía de los valores tribales, Muawiya, jefe de filas del clan de los Bani Omaya y fundador de la dinastía de los Omeyas, será el origen de la más grande fractura histórica que ha conocido el mundo musulmán de la cual no se ha restablecido jamás desde el punto de vista político.

En efecto, la muerte de Alí (661), el último Califa de los denominados ortodoxos o bien guiados, significará la muerte de todo un sistema, el de la *Shura*, de la justicia social y la libertad. Muawiya, que tomará las riendas, firmará la muerte de los últimos fundamentos de una política de ética y de valores morales e inaugurará la de la autocracia y el retorno a los valores tribales. La dinastía Omeya reinstaurará los tres emblemas tribales o *asabiya*, que el profeta no cesó de combatir: los privilegios familiares, la prioridad de los vínculos tribales y el origen étnico árabe. Estos tres pilares fueron la consagración del poder político dictatorial de los Omeyas aunque sabiamente maquillados con los colores religiosos del Islam, erigido en coartada política.

Este episodio de la historia islámica, verdadero golpe de estado político, transformó el califato en una monarquía despótica. Mientras que durante el período de los primeros Califas los criterios del gobernante eran los de la buena conducta moral y religiosa y los sentidos de justicia y equidad, con la dinastía Omeya es la noción de herencia la que jugará el rol primordial en la atribución del poder. De la “sucesión” merecida y elegida por la comunidad, los musulmanes se dirigen a la monarquía hereditaria. Muawiya usurpó el poder califal limitando la autoridad política a los descendientes de su clan Omeya e instaurando así la primera dinastía islámica hereditaria. Del Califato de concertación se pasó al Califato hereditario.

Desde entonces, los conceptos de Califa y Califato van a ser completamente corrompidos por los Omeyas, que se aplicarán a dar una nueva y hábil interpretación a estos términos con el fin de fijar su autoridad política y darle un carácter sagrado que legitime todas sus exacciones o arbitrariedades. Hubo de parte de Muawiya una verdadera “recuperación religiosa” del Califato y ciertos eruditos, sometidos al poder, autorizaron el deslizamiento semántico de un Califato con contenido político, como el pensado por los primeros califas, a un Califato con contenido religioso, interpretándolo a partir de la aleya coránica en la que se estipula que Dios creó “sus” representantes en la tierra.

El concepto de Califa pasó del sentido espiritual de la responsabilidad legada a todos los humanos y, de Califa elegido, en tanto que representante político, al de un *Califa que se supone legalmente representante de Dios*. Se instauran así nuevas y sugestivas denominaciones como la de *Califa de Dios en la tierra*. El significado político conferido a los primeros califas será desplazado del campo político al religioso y no se trata tanto de un pacto entre gobernantes y gobernados como de un verdadero poder teocrático que impone la obediencia al dirigente como una prescripción divina.

Los eruditos autorizarán así el empleo del título de “Califa de Dios”, legitimando la “sacralidad” de un soberano nombrado por Dios, lo que favorece la instauración de una ideología de la sumisión lo más servil posible ya que, siendo los califas los detentadores de una autoridad de orden divino, desobedecer al Califa significaba desobedecer a Dios.

Otros calificativos alusivos serán utilizados también, principalmente, por los Abbasíes (la dinastía hereditaria que sucedió a los Omeyas en el poder) los cuales, para sacralizar su autoridad, inventarán el título de “la Sombra de Dios en la tierra”. Estos sistemas políticos teocráticos instrumentalizarán otros conceptos coránicos como el de “predestinado” (*el qada – el qadar*) con el fin de justificar sus abusos como la consecuencia de sentencias divinas predestinadas⁵. Esta doctrina de “coerción política” acabará por extirpar toda voluntad a la responsabilidad humana y establecerá la sutil idea de que el ser humano está totalmente dirigido por la voluntad de Dios, lo que engendrará una grave renuncia de los musulmanes que acabarán hundidos en un peligroso fatalismo. Desde entonces, la instauración de una ideología fatalista se volverá ideología oficial de los sucesivos poderes políticos en tierras del Islam y será responsable de todos los “desastres intelectuales” vividos en ellas.

La Jilafa de los hombres y mujeres en la tierra

Es evidente que estamos muy lejos del concepto de Califa tal y como fue prescrito y enunciado por el Corán. Este concepto sufrió múltiples manipulaciones durante las peripecias de la historia y las tragedias políticas del Islam.

De una concepción espiritual que incita a la vuelta a la responsabilidad humana, este concepto, después de haber sido utilizado por los primeros califas en el sentido de sucesión y responsabilidad colectiva, se va a transformar, en manos de las monarquías despóticas, en una poderosa herramienta de opresión de los pueblos.

Será necesario, pues, volver al sentido espiritual inicial y redescubrir el significado original de la *Jilafa* que consiste, ante todo, en una revivificación del sentido de la responsabilidad de hombres y mujeres en esta vida terrenal.

⁵ Muawiya, para obtener la adhesión a su hijo, heredero del trono, no cesaba de repetir: “*Es el poder divino el que ha decretado que Yazid será Califa... Los hombres nada pueden contra el Destino...*”. La ideología fatalista de los omeyas era una verdadera alienación. *Mohammed Abdel el-Jabri, en La razón política en el Islam*, Ediciones La Découverte, París, 2007.

Pero bajo esta “vuelta a la responsabilidad” de los seres humanos, hombres y mujeres, hay también una aptitud que fue “ofertada” al ser humano y que es la de “su libertad”⁶. Responsabilidad y libertad van acompañados; estos dos conceptos están ligados por una ética común que hace que una no se pueda entender sin la otra.

Esta noción, central en la gestión del mundo tal y como fue descrita en el Corán, es importante que se reproduzca en el momento en que hablamos de la igualdad entre el hombre y la mujer y de su implicación política en el espacio público. Igualdad en la libertad y responsabilidad de elegir, de trabajar, de administrar, de participar en el desarrollo de la sociedad y del mundo en que vivimos.

En el enunciado coránico la interpelación es, pues, clara y no podemos concebir la vida en la tierra si no hemos tomado en consideración esta enorme responsabilidad que el Creador nos legó en tanto que seres humanos.

Esta toma de conciencia es esencial, primero, porque resucita el espíritu igualitario del mensaje espiritual que responsabiliza a hombres y mujeres a partes iguales y sin ninguna discriminación. Esta responsabilidad se impone a todos los seres humanos; dicho de otra manera, cada hombre y cada mujer es depositario de este don divino y deben ser el guardián y la guardiana de las riquezas de la tierra.

Cada ser humano, hombre o mujer, “representa” una parte de la divinidad durante su paso por la tierra, y es el grado de esta conciencia humana hacia esta pesada carga divina la que testimonia nuestro grado de creencia y compromiso espiritual para preservar la vida en la tierra.

Y, además, esta responsabilidad legada al ser humano es igualmente importante porque nos interpela acerca de la calidad de la gestión humana de nuestro mundo en el momento en que el planeta sufre un grave desastre multidimensional y cuyas crisis económicas y climáticas actuales no son más que los signos precursores. ¿Estamos a la altura de esta misión transmitida por el Creador? ¿Hemos preservado las riquezas de esta noble tierra que Dios puso a nuestro servicio? Como criaturas privilegiadas, ¿hemos pensado en las otras criaturas y respetado su medio natural? ... ¿Qué pasa con la grave crisis climática actual? ¿Y el insostenible desequilibrio Norte-Sur? ¿Y la indecente mercantilización de nuestro mundo?

La constatación de esta gran crisis mundialmente anunciada es evidente y nuestras quiebras materiales y morales, incluso nuestra irresponsabilidad e inconsciencia, son irrefutables.

No hay más que mirar a nuestro alrededor, tanto al norte como al sur, para percibir la amplitud de los desastres perpetrados en nombre de la civilización humana y darse cuenta de que, desgraciadamente, hemos fallado en la primera e importante responsabilidad de preservar lo que Dios nos legó como un tesoro a proteger... ¡una *Amana!* La *Jilafa* es, pues, esta “misión” que Dios legó a cada uno de nosotros, hombres y mujeres en esta vida terrestre y es el primer deber de cada mujer y de cada hombre guardar en su memoria esta misión para la cual fue creado. Reavivar el recuerdo

⁶ Sulaymán Bachir Diagne, habla de esta libertad desde la aparición del ser humano: “*el relato Coránico de la aparición del ser humano parece reconocer que él es el depositario de un tesoro que sólo él puede manifestar: la libertad*”; en “¿Cómo filosofar en el Islam?”. Ediciones de Panamá, París, 2008.

de la *Jilafa* es reavivar el recuerdo de la dignidad espiritual que Dios nos otorgó con el fin de cumplir esta misión inherente a nuestra humanidad.

A- Wilaya:

Encontramos en el *Corán* un versículo fundamental en cuanto a su significación igualitaria, pero que jamás se le ha dado la importancia que merece –o muy raramente– tanto en las lecturas clásicas como en las contemporáneas. Se trata del versículo 71 de la Sura 9 que evidencia el concepto de *Wilaya* y dice así: ***“Pero los creyentes y las creyentes son amigos unos de otros. Ordenan lo que está bien y prohíben lo que está mal. Hacen la azalá, dan el azaque y obedecen a Dios y a Su Enviado”.***

Este versículo resalta diversas nociones primordiales referidas a la relación entre el hombre y la mujer, a su participación común en los lugares de decisión política, a su responsabilidad compartida, y resume por sí mismo lo esencial de la ética islámica en la gestión de los asuntos humanos.

Conceptos y visiones:

Esta aleya comienza con una fuerte constatación: la de la alianza espiritual y afectiva (cómplice incluso) entre el hombre y la mujer que comparten la común creencia en Dios.

Sus corazones están unidos por sentimientos de amor, de afecto y de estima, y este vínculo está facilitado por la fe. Es una “proximidad de bondad” que se revela a través de palabras como *awliya* –aliados los unos con los otros– de donde se percibe esta intimidad subliminal entre los hombres y las mujeres, “los unos forman parte de los otros” en la comunidad y la armonía. Los hombres y las mujeres que comparten esta creencia se sienten reforzados por su fe... Ésta les une y los liga en lo que tienen de más profundo: sus íntimas convicciones.

El término *awliya*, que en este versículo significa la alianza, el apoyo y refuerzo mutuo, proviene de la raíz árabe *walaya*. El *wali* es una de las denominaciones de Dios, es decir, aquel que fortalece, protege y apoya.

Más generalmente, el *wali* es también quien gestiona, aquel que tiene la capacidad de administrar o de gobernar y a quien se pueden confiar, entre otras cosas, los asuntos de estado. Se pueden citar otros derivados de este término. Es el caso de *al walâ*, que significa, igualmente, la proximidad, la amistad o lealtad y la fidelidad. Otro derivado es *al-wilaya*, más conocido, en su reformulación jurídica, como lo correspondiente a los más altos niveles del gobierno político y que los juristas musulmanes designaron bajo el nombre de *al-wilaya al amma* o gobierno general. En esta categoría encontramos varios tipos de *wilaya*: Califa, Juez (Cadí) o administrador (*el muhtassib*). En esta aleya, el término *al-wilaya* simboliza la alianza e íntima proximidad de los corazones, querida

por el Creador entre el hombre y la mujer. Proximidad de corazones que permite, de forma cotidiana, facilitar la gestión común de los asuntos de la vida terrenal.

Lo esencial del pensamiento islámico ha estado, y continúa todavía hoy, marcado por esta distinción no igualitaria entre hombres y mujeres. Es difícil, por tanto, hablar o imaginar una verdadera igualdad fuera de la igualdad espiritual. Las mujeres no pueden aspirar más que a ser seres subordinados a los hombres, los cuales encarnan la Norma y en ellos recae la responsabilidad y el poder terrenal. Es así como la mayoría de los exegetas han interpretado esta aleya, como una más relacionada con la igualdad espiritual, principalmente en lo referente al culto (*Ibadat*), dado que la continuación de la aleya hace referencia a la oración y a la *zakat* o limosna.

En prácticamente todos los textos de exégesis clásica encontramos la misma interpretación que ve en esta aleya una corroboración del aspecto espiritual igualitario encarnado a través de la práctica de ritos religiosos. Según esta visión, los hombres y mujeres son solidarios en sus acciones, principalmente en aquellas relacionadas con la práctica religiosa: el rezo y la *zakat*. Ahora bien, en esta aleya hay una prescripción que es primordial y que constituye su esencia; es la que preconiza la incitación al bien común y desaconseja las malas acciones. Si se observa bien, precede los actos de culto y constituyen así una noción independiente: ***“Ordenan lo que está bien y prohíben lo que está mal. Hacen la azalá, dan el azaque y obedecen a Dios y a Su Enviado”***.

Dicho de otra forma, el Corán describe el ideal de los y las creyentes como, ante todo, el de personas que se apoyan mutuamente en la incitación al bien común *el maaruf* y desaconsejan la práctica de malas acciones y, en definitiva, cumplen los rituales religiosos.

Ibn kathir, uno de los exegetas clásicos más reputados, ha llamado la atención sobre dos elementos importantes de este versículo. Primero, recuerda que la *wilaya*, descrita en esta aleya como la alianza entre hombres y mujeres, “amigos unos de otros”, es lo mismo que el profeta del Islam describió en uno de sus célebres hadices (relato sobre la vida o hechos de Mahoma) donde afirma que: *“Todos los creyentes son solidarios, generosos e indulgentes los unos con los otros a imagen del cuerpo humano... cuando un órgano sufre cualquier enfermedad, es todo el cuerpo entero el que reacciona por la fiebre o el dolor...”*. Este hadiz resume por sí mismo, y a través de la metáfora del cuerpo humano, un aspecto esencial en las relaciones humanas, el de la conciencia continuada de los otros en cada uno de nosotros. El profeta del Islam quería, a través de este hadiz, educar a los y las creyentes en el valor humano inestimable que es la empatía y sin el cual es difícil hablar de “vida en común”.

La segunda, y no menos importante, observación que hace Ibn kathir es que el contenido de la incitación al bien común en esta aleya es idéntico al encontrado en otra aleya coránica (104 de la Sura 3): ***“¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! Quienes obren así serán los que prosperen”***.

Hay que recordar también que este mandato de incitación al Bien Común se encuentra en varias ocasiones en el Corán a través de los mandatos que exhortan a los creyentes a

asumirlo⁷ y, de hecho, ha sido objeto de una interpretación muy prolífica por parte de la mayoría de los exegetas.

En efecto, hay que destacar que este principio ha sido considerado, de manera unánime, como primordial en la vida de todo creyente fiel a la ética del Islam ya que simboliza, como afirman numerosos eruditos musulmanes, una de las finalidades fundamentales en el Islam, la de hacer reinar la justicia y el interés general (*al- maslaha*).

⁷ Ejemplos : *Corán* 3 ; 110, *Corán* 3 ; 114

Interpretación del principio coránico “incitar al Bien común –el maaruf- y desaconsejar las malas acciones –el munkar- “*en los diferentes textos de exégesis:*

Definiciones de los términos *el maaruf* y *el munkar*:

En un primer momento, vamos a intentar explicitar las nociones de *maaruf* y *munkar* con el fin de tratar de descubrir las finalidades de este mandato.

El *maaruf*: es un concepto que se encuentra más de veinte veces en el Corán. A menudo es definido como el Bien, lo conveniente, lo moralmente aceptable por todos y, en una sociedad dada, se correspondería con el conjunto de valores alrededor de los cuales los individuos se habrían puesto, más o menos, de acuerdo. Es todo lo que se puede reconocer como fuente de ventajas para la humanidad y también todo lo que la razón reconoce como justo en interés de todos.

Este concepto parece muy próximo, equivalente incluso, al de “Bien común” o *bonum commune*, concepto tradicional con raíces antiguas (Platón y Aristóteles) y medievales (Tomás de Aquino). En general se ha interpretado como la expresión de un interés superior de carácter a la vez racional y divino.

Esta idea de “Bien común” ha estado siempre asociada a la ética tanto como a la política desde su configuración tradicional heredada de la filosofía griega.

Es cierto que, con el exceso de “individualismo” engendrado por la modernidad, este concepto ha devenido anticuado y obsoleto pues se supone exclusivo de una moral religiosa rigorista. Pero necesario es constatar que en nuestro contexto postmoderno, y ante las derivas de un progreso tecnológico sin alma y de una lógica mercantilista que corroe las instituciones de la modernidad, se apela, desde hace algunos decenios, al álter ego de este principio de “Bien común”, la ética.

La modernidad, con todas sus instituciones políticas y económicas, se encuentra actualmente enferma del egocentrismo que ella misma ha alumbrado, y tiene necesidad urgente de ética con el fin de “humanizar” y “moralizar” sus principios fundadores. No hay más que ver el número de comités de ética y de bioética que, mal que bien, intentan denunciar los abusos de las tecnologías ultramodernas e incontrolables cuyas consecuencias perjudiciales para la salud de los seres humanos, de su calidad de vida y del medio ambiente están más que demostradas. Las crisis financieras y ecológicas actuales no son más que tenues precursores.

En este sentido la noción de Bien común puede, pues, retomar todo su valor en nuestras sociedades actuales donde representa un horizonte ético en el que cada uno se puede reencontrar. Y es esto exactamente lo que tiende a formular el Corán, como todos los mensajes monoteístas anteriores, a través de la expresión *el maaruf* o Bien común: un espacio de “comunidad de intereses” en el que los valores de justicia y ética sirven al interés general.

El Bien común se debería comprender, ante todo, como una ética de la justicia social, de la protección del medio, percibida como un “don del Creador” y donde todas las diversidades, humanas y naturales, deben ser respetadas con la finalidad de construir un horizonte común y humanamente viable.

El munkar: traducido en español como el Mal, es un término tradicionalmente utilizado en la tradición cristiana para describir a Satán y que simboliza el pecado y la trasgresión. Hay que reconocer que, actualmente, es difícil adoptar esta terminología del Mal con toda la confusión ideológica que la sustenta y, sobre todo después de la indecente instrumentalización política y religiosa de la que ha sido objeto con el famoso “eje del Mal” de George Bush.

En árabe, el *munkar* designa todo lo que por consenso es rechazado por los miembros de una sociedad. Es un conjunto de prácticas no reconocidas y moralmente inaceptables. Según la etimología coránica, se le considera como el antónimo de *el maaruf* o Bien común; dicho de otra manera, todo lo que la razón rechaza de manera instintiva o reconoce como del orden de lo impropio o inaceptable.

Sentido y finalidades de este mandato coránico:

“Incitar al Bien común –*el maaruf*- y desaconsejar las malas acciones –*el munkar*”, es un principio que, en la mayoría de los textos de exégesis, ha sido considerado como de importancia capital ya que es a través de su aplicación concreta en el terreno de las realidades sociales cuando se puede medir el grado de compromiso de los individuos con la construcción de una sociedad justa y moral.

Las compilaciones interpretativas de este mandato son muy numerosas y todas coinciden con el hecho de que es un concepto que engloba todos los valores éticos referidos a las relaciones humanas y constituye un verdadero pilar del Islam. Es cierto que numerosos textos de la tradición del profeta insisten en la importancia dada en el Corán a este mandato: un pueblo que pierde esta “conciencia” (a la incitación al bien común y al rechazo a las malas acciones) es un pueblo “perdido”, en el sentido de pérdida de una de las cualidades esenciales para la edificación de una vida noble.

Cuando se preguntaba al profeta cuál de entre los musulmanes era el mejor, respondía: “aquel que incita al Bien común y desaconseja las malas acciones”. El imán Alí decía que “la mejor de las *yihads* era la incitación al Bien común y la refutación de las malas acciones”⁸. El imán Husein consideraba este principio como un acto que debería ser prioritario en la vida de un musulmán ya que, a partir de esta “conciencia activa” de los individuos hacia su colectividad, se construye el equilibrio fundamental de una sociedad justa. Afirmaba también que este principio, preconizado por el Corán, permite asegurar un reparto de la riqueza equitativo y evitar los prejuicios de la opresión política.

Opinión casi unánime de los exegetas, esta sentencia se inscribe en el cuadro global de la acción política y social que exhorta a los musulmanes a propagar los valores de ética y respeto a los otros, a abrirse al mundo, a buscar permanentemente el saber, a actuar por el interés común, a estar dotados de inteligencia y a denunciar las injusticias, cualesquiera que sean, y a no callarse jamás ante las opresiones y las discriminaciones sociales o políticas.

⁸ Ídem; la *yihad* aquí citada se debe comprender en su sentido etimológico, aquel del esfuerzo intelectual y psicológico desplegado por el creyente con el fin de comprender y reflexionar sobre el sentido de la vida pero también de luchar contra sus propias pulsiones negativas.

Mientras que todos los exegetas están de acuerdo con la importancia de este principio coránico en la vida de un musulmán, divergen, sin embargo, en cuanto a quién deberá tener la responsabilidad de este acto. Dicho de otra forma, ¿la responsabilidad debería ser competencia de una élite sabia y comprometida políticamente o, por el contrario, competencia de todos los musulmanes sea cual sea su nivel sociocultural? Algunos afirman que toda la comunidad musulmana está implicada, mientras que otros insisten en el hecho que es en un grupo particular en quien recae la obligación de cumplir con esta iniciativa y orientar o guiar, de alguna forma, al resto de la comunidad.

Los eruditos musulmanes afirman que se deben someter a este mandato todas las personas dotadas de razón y que cumplan con las condiciones de honestidad, probidad intelectual y capacidad de discernimiento, es decir, toda persona moralmente responsable. El exegeta Ibn Ashur estipula en su interpretación que este mandato interpela a todos los miembros de la comunidad, cada cual según sus capacidades y potencialidades. En efecto, y siempre según Ibn Ashur, debería ser una obligación para todos y cada cual debe aportar “su piedra al edificio” según sus competencias.

Al wilaya o la igualdad hombre-mujer en el seno del Corán

En la mayoría de los textos de hermenéutica o interpretación clásica, el mandato “incitación al Bien común y al rechazo de las malas acciones”, reiterado varias veces en el Corán, se han entendido como una obligación a la acción política a la que se debe aplicar el conjunto de la comunidad, o una élite, con el fin de asegurar las condiciones mínimas de justicia social y prosperidad en el seno de una sociedad dada.

Es, sin embargo, sorprendente constatar que esta misma exhortación, encontrada en la aleya que trata de la *wilaya* y la alianza entre hombres y mujeres, no da lugar al mismo comentario salvo en el caso de Ibn Kathir quien reenvía prudentemente a otras interpretaciones. ¡El mismo mandato se comprende de forma diferente cuando se trata de las mujeres! En otras palabras, cuando el Corán exhorta a los creyentes en general a este mandato, éste se comprende como una prescripción destinada únicamente a los “hombres” mientras que, en opinión incluso del conjunto de eruditos musulmanes, el Corán interpela a hombres y mujeres la mayoría de las veces bajo la denominación general de *al muminin* (los creyentes) de lo que se infiere que hombres y mujeres están al mismo nivel⁹.

Incluso cuando el Corán interpela claramente a los hombres y las mujeres, como en el versículo que trata de la alianza común –*al-wilaya*– en la incitación al Bien común y a la lucha contra las malas acciones, la interpretación hecha por el conjunto de los exegetas difiere y esta prescripción deviene una simple exhortación al cumplimiento de los rituales religiosos.

Lo podemos apreciar en la aleya ya citada: ***“Pero los creyentes y las creyentes son amigos unos de otros. Ordenan lo que está bien (el maaruf) y prohíben lo que está***

⁹ La palabra divina contenida en el Corán está dirigida de igual manera tanto a los hombres como a las mujeres. Si Dios dice: “Vosotros los creyentes” o “Vosotros las gentes”, las mujeres están indudablemente incluidas; en “min Fiqh edawala fi al islam”, Dr. Youssouf al Quaradawi, dar ash-shuruk, 1998. Le Caire, p. 171.

mal (el munkar)”: el Corán subraya de manera singular esta estrecha “cooperación” -*al wilaya*- entre hombres y mujeres, en la *acción política*.

Por otra parte, algunos exegetas contemporáneos volverán a este primer sentido y a confirmar la prescripción coránica de la participación conjunta de hombres y mujeres. De esta manera, Rachid Reda, el reformista egipcio, escribe: “esta aleya convierte en obligación de hombres y mujeres la ordenación del bien y la prohibición del mal. Esto incluye la palabra y la escritura, pero también la crítica de los jefes políticos, califas, reyes, príncipes u otras personalidades. Las mujeres –desde el período de la revelación, lo saben y lo practican”¹⁰.

Por su parte, el erudito sirio Kuftaro dice a propósito de esta aleya: “Allah conscientemente mencionó a la mujeres en este versículo, con el fin de insistir en la participación efectiva de las mujeres, sabiendo que el termino *al-muminin* –creyentes- engloba naturalmente a las mujeres”¹¹.

El Dr. Hussein Fadallah, en su interpretación de esta aleya, habla de una “coalición entre hombres y mujeres en la creencia: *wilayat iman*... hombres y mujeres, unidos por vínculos intelectuales, espirituales y sociales, intentarán cambiar, ‘para bien’, su sociedad... hombres y mujeres tienen la responsabilidad mutua de comportarse activamente en sus sociedades respectivas a fin de instaurar la justicia y de luchar contra todas las tiranías”. Este erudito precisa también “que este versículo reafirma la visión igualitaria del Corán que incita a hombres y mujeres a implicarse en todos los espacios de la vida social y política, contrariamente a la visión exclusivista que tiende a reducir a las mujeres a la sola función de esposa o madre, función que, siendo importante, no puede constituir su único horizonte vital”¹².

Se demuestra claramente, después de este análisis de las diferentes interpretaciones, que esta aleya es esencial para la formulación de la igualdad entre hombres y mujeres, principalmente -¡y aquí reside su originalidad!- en el espacio sociopolítico. Es un concepto revolucionario y vanguardista, también desde nuestra perspectiva moderna en la que la igualdad de derechos en materia de participación política femenina a escala mundial no es un valor adquirido.

Se puede también, por la vía de una lectura contextualizada, insertar el concepto de *al-wilaya* en la igualdad ciudadana de las democracias modernas.

La llamada del Corán a esta responsabilidad de hombres y mujeres en la gestión política de su sociedad es el equivalente del principio clave de la exigencia democrática que implica, en su ideal, una corresponsabilidad de todos los ciudadanos. En este sentido es en el que se puede entender el concepto de *al-wilaya* actualmente en nuestras sociedades: la búsqueda de democracia, en tanto que corolario de la ciudadanía igualitaria.

Cuando el Corán incita a los creyentes a la propagación del ‘Bien común’ y a la lucha contra las malas acciones, incita a la participación política activa. Hombres y mujeres,

¹⁰ *Encyclopédie de la femme en islam*. Ediciones Al Qalam 2007. Albdelhalim Abou Chouqqa, volumen 2, p. 646.

¹¹ Ver la interpretación de todo esta aleya la página de Kuftaro: www.kuftaro.org

¹² El Dr. Sayed Muhammed Hussein Fadlallah es un gran erudito libanés. Ver su interpretación de esta aleya en: [//arabic.bayynat.org.lb/books/quran/altawba25.htm](http://arabic.bayynat.org.lb/books/quran/altawba25.htm)

según la visión del Corán, deben participar en la gestión de los asuntos públicos e intervenir de forma paritaria en la toma de decisiones políticas.

Esta contribución ciudadana permite la evolución de la sociedad hacia el “Bien común” y la lucha contra todos los males que la minan. El concepto de *al-wilaya* se emplea en esta aleya en sentido amplio y engloba todas las acciones que pueden hacer evolucionar a las sociedades en un momento dado de la historia. Se trata tanto de ciudadanía política como cotidiana, y lo más importante aquí es que las mujeres y los hombres son interpelados de manera igual a fin de ser los principales actores de cambio de sus sociedades.

El concepto de *al-wilaya* refleja, pues, la necesidad de una cooperación política perfectamente igualitaria entre hombres y mujeres en la gestión del espacio sociopolítico en el que evolucionan.

Pero, al igual que otros principios del mensaje coránico, es triste constatar que esta aleya casi no se ha valorado en el pensamiento musulmán tanto clásico como contemporáneo. Para la mayor parte de los eruditos musulmanes, no representa más que una aleya más sobre la igualdad espiritual entre hombres y mujeres.

Se constata, igualmente, que ha habido una confusión en el enfoque de los conceptos coránicos ya que el concepto de *al-qiwama*, que, recordemos, es un concepto de responsabilidad financiera limitada al hogar conyugal, ha sido destacado de manera excesiva en detrimento de otros dos “conceptos clave” de la visión igualitaria del Corán tales como los analizados *al-wilaya* y *al-Jilafa*.

El concepto de *qiwama* es percibido siempre como la autoridad absoluta de “todos los hombres” hacia “todas las mujeres”, sin tener en cuenta ni los criterios establecidos por el Corán para la *qiwama* ni los simbolizados por la práctica del profeta del Islam. La importancia dada a la *qiwama* ha “anulado”, de hecho, el significado mucho más capital de otros conceptos, como el de *wilaya* y el de *jilafa*, en la igualdad entre hombres y mujeres. Es esencial, en el momento actual, releer esta aleya y reformular los principios que desvela, tanto más cuando están de increíble actualidad y de gran significación en el contexto musulmán contemporáneo.

Es pues urgente que esta noción de *wilaya* retome toda su importancia y vuelva a ser central en las relaciones entre hombres y mujeres. Los otros conceptos coránicos referentes a las mujeres deben ser releídos y redefinidos, a la vista del anterior con el fin de redescubrir y reestablecer el espíritu igualitario del mensaje espiritual del Islam. Además solo con esta condición, las demás cuestiones referidas a las mujeres, y de las cuales muchas son inherentes a las coyunturas de la época, pueden ser analizadas y comprendidas correctamente con nuestro contexto actual.