

**CRISTIANOS VENIDOS DEL ISLAM
HISTORIAS DE MUSULMANES CONVERTIDOS
AL CATOLICISMO**

Giorgio Paolucci
Camille Eid

CRISTIANOS VENIDOS
DEL ISLAM
HISTORIAS DE MUSULMANES
CONVERTIDOS AL CATOLICISMO

Prefacio de
Samir Khalil Samir

LIBROSLIBR^ES

LIBROSLIBRES

Santa Engracia, 18, 1.º Izda.
28010 Madrid (España)
Tlf.: 34-91 594 09 22
Fax: 34-91 594 36 44
correo@libroslibres.info
www.libroslibres.info

© 2007, Giorgoi Paolucci y Camille Eid

© 2007, **LIBROSLIBRES**

Diseño de cubierta: © Trasbordo, cb.

Traducción: Lourdes Vázquez

Primera edición: septiembre de 2007

Depósito Legal:

ISBN: 978-84-96088-65-8

Impresión:

Impreso en España — Printed in Spain

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

ÍNDICE

<i>Nota editorial</i>	9
<i>Prefacio</i> . La apostasía en el Corán y el debate entre musulmanes (de Samir Khalil Samir, sj)	15
<i>Introducción</i> . La punta del iceberg.....	35
El censo imposible.....	51
Cuando Jesús llega a través de las ondas de la radio	65
Sarajevo, el capitán y el cardenal.....	77
Un turco en la Compañía de Jesús	83
Mi madre no lo sabe	101
Los tres sueños de Fátima	109
El ingeniero albanés: la vida es más que una fórmula.....	117
La tercera vida de Amina	123
Mónica y Agustín, conversión en formato familia.....	132
Devrim y la profecía del papa Roncalli.....	137
Un pakistaní de Trápani.....	141
Historias en píldoras.....	145

APÉNDICES

<i>Apéndice 1</i> . La legislación en los países islámicos: qué riesgos corre un converso	173
– Arabia Saudita: el templo de la prohibición	176
– Mauritania: no hay escapatoria para quien «traiciona».	180
– Sudán: el apóstata crucificado	181
– Irán: alarma por las conversiones	183
– Irak: una constitución a la vanguardia.....	186
– Turquía: proselitismo en el punto de mira	187

– Egipto: una constitución más «islámica»	190
– Argelia: la discreción de la Iglesia	193
– Marruecos: una libertad ambigua.....	195
– Nigeria: la infiltración de la <i>sharia</i>	199
– Yemen: el caso del apóstata-refugiado.....	201
– Emiratos Árabes: las conversiones crean turbación....	203
– Kuwait: el converso sin defensa legal	203
– Jordania: espirales de tolerancia.....	205
– Líbano: pluralismo a prueba.....	206
– Territorios palestinos: permiso de residencia «salvavidas».....	207
– Afganistán: la larga sombra de los talibanes	207
– Pakistán: la «espada» de la ley sobre la blasfemia.....	209
– Bangladesh: la amenaza fundamentalista.....	211
– Malayo: es decir, musulmán	212
– Indonesia: la conversión de los comunistas.....	215
– La galaxia de la ex URSS.....	217
<i>Apéndice 2. El musulmán que se hizo sacerdote y bendijo al</i>	
<i>Papa.....</i>	<i>219</i>
– La fascinante aventura de Afif Osseiran (1919-1988).	219
– Aquel día con Pablo VI.....	223
<i>Bibliografía</i>	<i>227</i>

NOTA EDITORIAL

Este libro documenta numerosos recorridos de conversión al cristianismo madurados por musulmanes residentes en Europa. Abandonar «la mejor comunidad que Dios ha entregado a los hombres», como se define el islam, se juzga como la más grave traición, merecedora de un castigo que llega hasta la pena de muerte. Por eso, la elección de los «neocristianos» exige valor y determinación y puede realizarse de forma menos llena de peligros en los países donde se tutela la libertad de conciencia, por lo menos en el plano jurídico.

Como demuestra el prefacio de Samir Khalil Samir, dentro del islam contemporáneo está teniendo lugar una encendida discusión sobre la pena a infligir a los apóstatas, que se remonta al más amplio debate sobre la interpretación del Corán. Un debate animado por los llamados «reformadores», que se empeñan en conciliar la fe musulmana con los Derechos del Hombre, y que luchan por un islam con un rostro humano.

Actualmente, como se documenta ampliamente en este libro, el cuadro normativo vigente en la casi totalidad de los países islámicos es desalentador. Quien abandona la *umma*, la comunidad de los seguidores de Mahoma, es perseguido en términos legales, sufre discriminaciones y violencias, con frecuencia padece consecuencias incluso fuera de su tierra de

origen. Y, en la comunidad internacional, aún son pocas y débiles las voces de quienes piden el respeto de la libertad religiosa en los países en que es conculcada.

Las historias presentadas en este libro dan testimonio de que el islam no es —como erróneamente se considera— un universo completamente impermeable. Y que el anhelo de felicidad presente en el corazón de todo hombre y la fascinación que ejerce el encuentro con la experiencia cristiana pueden resultar más fuertes que los condicionamientos de naturaleza jurídica, social y cultural que se encuentran a lo largo del vertiginoso camino de la conversión. Pero precisamente la permanencia de estos condicionamientos debe inducir a las autoridades de nuestro país y a todos los que están interesados en la libertad, a garantizar una expresión religiosa plena, también para los «neocristianos», con demasiada frecuencia obligados a la clandestinidad y al silencio.

*A todos los «neoconvertidos»
que, al encontrar a Jesús
como respuesta a su sed de felicidad,
han descubierto que toda meta
es un nuevo inicio.
Y nos lo han hecho descubrir
también a nosotros.*

LOS AUTORES

El encuentro con los protagonistas de este libro ha sido posible gracias a la ayuda de muchas personas que nos han permitido conocer sus historias y, a veces, superar comprensibles resistencias para poder conocerlas y para contar sus historias. A todos ellos nuestro más profundo reconocimiento.

En especial, deseamos dar las gracias a Paolo Branca, Lilli Genco, Marco Invernizzi, Angela Lano, Walter Ruspi, Canuto Toso y Elena Ugolini.

Un sentido agradecimiento por la información proporcionada sobre la historia del libanés Afif Osseiran, que se relata en el apéndice, a monseñor Paul MOUNGED EL-HACHEM, nuncio apostólico en Kuwait, ex obispo maronita de Baalbek (Líbano).

PREFACIO

Apostasía en el Corán y el debate entre musulmanes

SAMIR KHALIL SAMIR, SJ

El término que se utiliza habitualmente en árabe para definir la situación de un musulmán que reniega del islam es *riddah* o *irtidad*. Quien se hace responsable de esta elección se llama *murtadd*, apóstata. Una gran parte de la opinión pública musulmana considera que el apóstata debe ser asesinado en virtud de lo que se define «castigo de la apostasía» (*hadd al-riddah*). A lo largo de los siglos esta convicción se ha enraizado hasta el punto de que, a veces, para poder justificar la eliminación de alguien, se le acusaba (y todavía se le acusa) de apostasía. El problema se ha vuelto de apremiante y dramática actualidad en las últimas décadas en la línea del llamado «despertar islámico», por el hecho de que los musulmanes radicales han reconsiderado esta pena y exigen que se aplique a quienes se convierten al cristianismo o a otros credos religiosos, o a quienes se convierten (en su juicio) en renegados.

El artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, aprobada en 1948, declara que «toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y

de religión. Este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de credo¹, y la libertad de manifestar aisladamente o en común, tanto en público como en privado, su propia religión o credo, en la enseñanza, en la práctica, en el culto y en la observancia de los ritos.»

Notemos, como inciso, que la cláusula sobre la «libertad de cambiar de religión» ha sido añadida a petición del representante del Líbano, un país donde se refugiaban muchas personas perseguidas por su fe o por haber cambiado de religión y, por este motivo, fue criticado por su colega egipcio.

¿CUÁL ES EL PROBLEMA?

Me limitaré a exponer las opiniones sobre la apostasía que circulan entre los musulmanes, que hace tiempo que han dado vida a un debate muy encendido sobre el tema. La pregunta fundamental podría formularse así: ¿es legítimo considerar la apostasía —un tema de clara naturaleza religiosa— como delito definido por una ley del Estado? Ya a principios del siglo pasado encontramos algunas tomas de posición explícitas sobre este argumento: a veces a favor de la intervención estatal, con más frecuencia, en contra. Pero desde hace una veintena de años, estos pronunciamientos se han multiplicado. He reconstruido una bibliografía provisional de veintidós escritos de autores sirios, jordanos, egipcios, sudaneses, pakistaníes e iraníes, o de musulmanes residentes en Occidente. La novedad se encuentra en el hecho de que la cuestión ya no sólo la debaten los especialistas del *fiqh* (el derecho islámico), sino también los medios de comunicación. Los autores son pensadores musulmanes creyentes pero no necesariamente juristas.

¹ Y, como consecuencia, el derecho a predicar la propia fe.

Algunos casos recientes

La historia de los *Versos satánicos* de Salman Rushdie ha sido el detonante, adquiriendo repentinamente una dimensión mundial, con motivo de la acusación de apostasía lanzada con una *fatwa* por el gran *ayatollah* Khomeini y que ha expuesto al escritor anglo-indio al riesgo de muerte. Otros casos han tenido una repercusión más o menos local, como el de la escritora de Bangladesh, Taslima Nasreen, acusada en 1994 de «ofensa a la religión» y obligada, primero, a vivir en clandestinidad y, después, a refugiarse en Occidente. En Egipto, recordamos el asesinato, en 1992, del intelectual Farag Foda y el atentado fallido, en 1995, contra el premio Nobel de Literatura Naghib Mahfouz, ambos obra de grupos radicales que los acusaban de apostasía². Aún más significativa es la historia que ha afectado al docente universitario Nasr Hamid Abu Zayd, condenado por apostasía en 1995 por un tribunal en El Cairo por proponer una interpretación histórico-racionalista del Corán³. Como consecuencia de esta decisión se decretó la disolución de su matrimonio, pues a la mujer musulmana no le está permitido mantener el lazo conyugal con un «apóstata». Temiendo ser asesinado por algún fanático, Abu Zayd decidió emigrar a los Países Bajos, donde vive actualmente con su mujer. También en Egipto, la acusación de apostasía se evocó en el 2001 contra la conocida feminista Nawal al-Saadawi, por parte de un abogado radical islámico⁴. Estos y otros casos han lanzado de nuevo la pro-

² En el proceso contra los asesinos de Farag, un representante de la Universidad de al-Azhar, el jeque Mohammed al-Ghazali, declaró que la ejecución del apóstata es una obligación para todo musulmán cuando el Estado no cumple con su deber.

³ Un enfoque histórico análogo del Corán lo propuso Shaker al-Nabulsi en un programa de al-Jazeera del 5 de octubre del 2004. Su interlocutor, Ibrahim al-Khuli de al-Azhar, lo acusó inmediatamente de apostasía.

⁴ La acusación se basaba en una entrevista en la que la mujer afirmaba que los ritos

blemática, convirtiéndola en objeto de discusión en el ámbito de la opinión pública.

La puesta en juego

La puesta en juego es muy importante. Los casos mencionados hasta ahora son relativos a acusaciones de «traición» de la religión musulmana. Pero, como veremos en las páginas siguientes, son igualmente significativas las historias de conversión desde el islam a otros credos religiosos, en especial, al cristianismo. Tras toda esta materia destacan algunas cuestiones de fondo: la libertad de conciencia, la relación entre religión y política en las sociedades musulmanas y, en último análisis, la concepción misma del islam: ¿es posible pensar en un islam «laico», en el que religión y Estado sean distintos?

El problema se agrava con el hecho de que la apostasía parece configurarse como un delito en el cuadro de la interpretación tradicional del islam fundada en el Corán y en la *sunna* (la tradición islámica). Discutir esto equivale a sacudir los cimientos mismos del islam. Más aún, puesto que este delito se describe —según los fundamentalistas— en el Corán mismo y en los *hadith* (los dichos del profeta), ponerlo en discusión equivale a causar una ofensa al valor absoluto del Corán, concebido como sistema que gobierna toda la vida del creyente, también en el ámbito civil. La apertura de la más mínima brecha correría el riesgo de desmoronar todo el edificio intelectual de los fundamentalistas, cada vez más influyentes en las sociedades islámicas. Criticar este *hadd*, esta prescripción penal del Corán, en nombre de la modernidad

del *hajj*, la peregrinación a la Meca, no serían más que «dos vestigios de una práctica pagana», y solicitaba la abolición de la norma islámica relativa a la herencia, porque reservaba a la mujer sólo la mitad de la parte asignada al hombre.

equivale a declarar implícitamente que el libro sagrado ya no es válido para los musulmanes (y, *a fortiori*, para los no musulmanes) en la época moderna.

LA APOSTASÍA EN EL CORÁN

Pasemos ahora a analizar las fuentes y cómo los dos polos, radical y liberal, exponen sus argumentos. Evidentemente, la base es el Corán para ambos.

Los textos coránicos usados por los juristas

En el texto se encuentran dos términos para expresar la apostasía: *irtadda* y *al-kufr ba'd al-islām*.

El primer término significa «renegar, volver sobre los propios pasos» y aparece en tres versículos. De este verbo derivan tanto el participio activo *murtadd* (renegado, apóstata) como los nombres verbales *riddah* o *irtidad* (renegación, apostasía). Sin embargo, en el Corán aparece sólo el verbo *irtadda*, y no sus derivados. Veamos a continuación los tres pasajes (en negrita se subrayan las palabras clave).

1. «Las obras de aquéllos de vosotros que **apostaten de su fe** y mueran como infieles serán vanas en la vida de acá y en la otra. Ésos morarán en el Fuego eternamente» (*Corán, sura de la Vaca 2,217*).
2. «¡Creyentes! Si uno de vosotros **apostata de su fe**... Alá suscitará una gente a la cual Él amará y de la cual será amado, humilde con los creyentes, altivo con los infieles, que Alá y que no temerá la censura de nadie. Éste es el favor de Alá. Lo dispensa a quien Él quiere. Alá es inmenso, omnisciente» (*Sura de la Mesa servida 5,54*).

3. «**Quienes han vuelto sobre sus pasos**, después de haberse manifestado a ellos la dirección claramente, han sido seducidos por el Demonio, pero les ha concedido una tregua» (*Sura de Mahoma 47,25*).

El segundo término representa una circunlocución: *al-kufr ba'd al-islām*, «la renegación, la incredulidad o la infidelidad después de haber pertenecido al islam», o la variante *ba'd al-īmān*, «después de haber creído». Se encuentran once veces en el Corán. He aquí los fragmentos correspondientes.

1. «Quien cambie la fe por la incredulidad se ha extraviado del camino recto. A muchos de la gente de la Escritura les gustaría **hacer de vosotros infieles después de haber sido creyentes**, por envidia, después de haberseles manifestado la Verdad. Vosotros, sin embargo, perdonad y olvidad hasta que venga Alá con su orden. Alá es omnipotente» (*Sura de la Vaca 2,108-109*).
2. «Los que **no crean y mueran siendo infieles**, incurrirán en la maldición de Alá, de los ángeles y de los hombres, en la de todos ellos. Eternos en ella, no se les mitigará el castigo, ni les será dado esperar» (*Sura de la Vaca 2,161-162*).
3. «A quienes dejen de creer, **después de haber creído, y luego se obstinen en su incredulidad**, no se les aceptará el arrepentimiento. Ésos son los extraviados. Si uno que no cree muere siendo infiel, aunque ofrezca como precio de rescate la tierra llena de oro, no se le aceptará. Esos tales tendrán un castigo doloroso y no encontrarán quienes les auxilien» (*Sura de la Familia de Imran 3,90-91*).
4. «Quienes **comprenden la incredulidad con la fe** no causarán ningún daño a Alá y tendrán un castigo doloroso» (*Sura de la Familia de Imran 3,177*).

5. «A quienes **crean y luego dejan de creer**, vuelvan a creer y de nuevo dejen de creer, creciendo en su incredulidad, Alá no está para perdonarles ni dirigirles por un camino» (*Sura de las Mujeres 4,137*).
6. «Los que **no creen** y desvían a otros del camino de Alá están profundamente extraviados» (*Sura de las Mujeres 4,167*).
7. «**No creen**, en realidad, quienes dicen: “Alá es el tercero de tres”. No hay ningún otro dios que Dios Uno y, si no paran de decir eso, un castigo doloroso alcanzará a quienes de ellos no crean» (*Sura de la Mesa servida 5,73*).
8. «¡No os disculpéis! **Habéis dejado de creer después de haber creído** y, si perdonamos a alguno de vosotros, castigaremos a otros por haber sido pecadores» (*Sura del Arrepentimiento 9,66*).
9. «Juran por Alá que no han profesado la incredulidad, cuando la verdad es que sí. **Han apostatado después de haber abrazado el islam**. Aspiraban a algo que no han conseguido y han quedado resentidos sólo por no haber obtenido más que aquello con que Alá y Su Enviado les han enriquecido, por favor Suyo. Sería mejor para ellos que se arrepintieran. Si vuelven la espalda, Alá les infligirá un castigo doloroso en la vida de acá y en la otra. No encontrarán en la tierra amigo ni auxiliar» (*Sura del Arrepentimiento 9,74*).
10. «**Quien no crea en Alá luego de haber creído** —no quien sufra coacción mientras su corazón permanece tranquilo en la fe, sino quien abra su pecho a la incredulidad—, ese tal incurrirá en la ira de Alá y tendrá un castigo terrible» (*Sura de las Abejas 16,106*).
11. «Pero, en lugar de servir a Alá, sirven lo que no puede aprovecharles ni dañarles. El **infiel** es un auxiliar de Satanás contra su Señor» (*Sura del Criterio 25,55*).

¿Qué castigos prevén los textos sagrados?

La primera cuestión es saber qué castigo prevé el Corán para la apostasía. Se constata que, de las catorce citas señaladas, sólo siete hablan de «castigo» y se hace referencia siempre a algo que ocurre en el más allá, nunca durante la vida: en un caso (2,217) se habla del fuego eterno; en otra (2,161), de la «maldición de Dios, de los ángeles y de los hombres todos juntos»; y en cuatro casos (3,91; 3,177; 5,73; y 16,106) de «castigo doloroso». En un solo versículo, en la *sura* del Arrepentimiento (9,74; nuestro noveno texto), se prescribe «un castigo doloroso en la vida de acá y en la otra». Todos los comentaristas reconocen la vaguedad de la prescripción respecto a las definidas «penas coránicas»⁵. En efecto, cuando se piensa que para el robo o para el adulterio el Corán señala el castigo con extrema exactitud (por ejemplo, el número de latigazos), es sorprendente que para un delito tan grave como la apostasía se encuentre sólo una vaga alusión a la pena: «un castigo doloroso en la vida de acá y en la de allá».

Incluso los islamistas radicales reconocen que el Corán no es explícito sobre la pena a infligir al apóstata. Aquí me limito a presentar la opinión de uno de los intelectuales radicales más representativos, Mohamed Salīm al-'Awwā, que escribe: «Los versículos santos [...] no hacen alusión, ni de cerca ni de lejos, a un castigo en este mundo prescrito por el Corán contra quien apostata del islam. Pero en estos versículos se repite constantemente la amenaza de una tortura en el más allá. Con la excepción del versículo 74 de la *sura* del Arrepentimiento, que contiene la amenaza de una tortura en este

⁵ Es decir, los *hudūd* (plural de *hadd*, límite). Se prevén para cuatro delitos: robo (amputación de la mano), adulterio (cien latigazos), acusación falsa (ochenta latigazos) y secuestro (pena de muerte, exilio o detención). Algunos añaden la apostasía y el consumo de bebidas alcohólicas.

mundo y en el más allá. No obstante, este versículo no nos resulta útil para determinar el castigo de la apostasía, pues habla de la renegación (*kufr*) de los hipócritas tras haber abrazado el islam. Ahora se sabe que no está previsto ningún castigo en este mundo para los hipócritas, pues no manifiestan su *kufr*, sino que lo niegan y manifiestan e islam. En efecto, las prescripciones jurídicas en el sistema musulmán se aplican solamente a las apariencias de los actos y de las palabras, no a lo que esconden los corazones y lo que ocultan las conciencias»⁶. Al final de sus observaciones, el autor escribe: «De lo precedente concluimos que el sagrado Corán no precisa un castigo en este mundo para la apostasía; pero los versículos que mencionan la apostasía prefiguran una amenaza de castigo al apóstata en el otro mundo»⁷.

EL PUNTO DE VISTA DE LOS MUSULMANES LIBERALES

En los últimos años, los musulmanes de orientación liberal han publicado varios libros que condenan el recurso a procedimientos judiciales contra los apóstatas. A título de ejemplo señalo el del jeque egipcio, Ahmad Subhī Mansūr, titulado *El castigo de la apostasía*, y el libro del sirio Adlabī, titulado *La matanza del apóstata*. Otras muchas tomas de posición van en este mismo sentido. He aquí, sintetizados, los argumentos aducidos.

El Corán está a favor de la libertad religiosa

Todos hablan del Corán para afirmar que contiene una orientación general favorable a la libertad religiosa. Esto es

⁶ Mohamed Salīm al-ʿAwwā, «Giarāʿim al-hudūd wa-ʿuqūbatuhā», *Minbar al-Sharq*, noviembre de 1993, pp. 16-17.

⁷ Idem, p. 21, § 2.

muy interesante desde la óptica del diálogo con el islam: se sugiere que esta orientación (expresada en los versículos que enumeraré) tiene mayor fuerza respecto a otras que se aplican a situaciones particulares. Se considera un criterio general, un principio. Los liberales citan, sobre todo, el hecho de que el Corán critica todo tipo de coacción religiosa. Tres son los fragmentos esenciales que aparecen en todos los debates entre musulmanes y no musulmanes, en especial, en los encuentros entre musulmanes y cristianos.

El más famoso es el versículo 256 de la *sura* de la Vaca (II): «No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío». Todos estos autores subrayan la segunda parte del versículo que sobreentiende, según ellos, que la buena dirección es tan evidente que se manifiesta sola, de forma que se pueda distinguir del error. No hay necesidad de coacción alguna, puesto que cada uno comprende muy bien lo que debe hacer.

Además, está el versículo 29 de la *sura* de la Caverna (XVIII): «Y di: La Verdad viene de vuestro Señor. ¡Que crea quien quiera, y quien no quiera que no crea!». Nótese el último verbo, en árabe *kafara*, renegar de la fe: con otras palabras, quien no quiere, que se convierta en un *kaafir*, en un incrédulo.

El tercer fragmento, citado siempre en este contexto, son los versículos 99-100 de la *sura* de Jonás (X): «Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos, habrían creído. Y ¿vas tú a forzar a los hombres a que sean creyentes, siendo así que nadie está para creer si Alá no lo permite?».

¿Un versículo abolido del Corán?

Las dos últimas *suras* citadas son mecanas, es decir, correspondientes al período en que Mahoma vivía en La Meca, antes de la Hégira, la migración a Medina. Sin embargo, el primer texto, el más famoso, se remonta al inicio del período

medinés, es decir, después de la Hégira, y se data en torno al año 623.

Este detalle no carece de importancia. En efecto, la tradición musulmana ha desarrollado la teoría del abrogatorio y del abrogado (*al-nāsikh wa-l-mansūkh*), según la cual, determinados versículos revelados al profeta habrían abrogado otros, revelados anteriormente. La cuestión es saber si estos tres versículos habrían sido abrogados por uno de los 14 versículos que hablan de la apostasía y, en especial, por el más específico (9,74), que habla de un castigo del apóstata tanto en el más allá como en este mundo. Esta última opinión ha sido mantenida a veces por grandes juristas, especialmente por Ibn Hazm de Córdoba (994-1063), que pertenece a la rigurosa escuela jurídica hanbalita⁸.

En una época más reciente, el ex jeque de al-Azhar, Muhammad Shalabi, comentando a Ibn Hazm, escribía: «No obliguemos al apóstata a volver al islam, para no contradecir la palabra de Dios “ninguna coacción en materia de religión”. Pero les dejamos la oportunidad de volver, voluntariamente, sin coacción. Si no vuelve, debe ser ejecutado. Pues es instrumento de sedición (*fitnah*) y porque abre la puerta a los *kaafir*, para que ataquen al islam y siembren la duda entre los musulmanes»⁹. Él quiere decir que el «versículo de la no coacción» no ha sido abolido; pero que el apóstata debe ser igualmente ejecutado, en nombre de otro fragmento coránico con frecuencia citado, el de la sedición (*fitnah*), que hoy se llama, en los ambientes radicales, «el versículo de la espada» (*āyat al-sayf*) y que, según ellos, habría abrogado un centenar de versículos. He aquí lo que dice: «Matadles donde deis con ellos, y expulsadles de donde os hayan expulsado. Tentar es más grave que matar. No combatáis contra ellos junto a la Mezquita Sagrada, a no ser que os ata-

⁸ Ver Ibn Hazm, *Kitab al-Muhalla* [Libro de los Ornamentos], vol. 11, p. 195.

⁹ ‘Awwā, *op. cit.*, p. 27, nota 5.

quen allí. Así que, si combaten contra vosotros, matadles: ésa es la retribución de los infieles. Pero, si cesan, Alá es indulgente, misericordioso. Combatid contra ellos hasta que dejen de inducirlos a apostatar y se rinda culto a Alá. Si cesan, no haya más hostilidades que contra los impíos» (*Corán, Sura de la Vaca* 2, 191-193).

Uno de los autores musulmanes más prolíficos, el imán egipcio Galál al-Dín al-Suyūṭī (m. 1505), afirmaba que sólo han sido abrogados 21 versículos coránicos y que el nuestro no es parte de ellos¹⁰.

Brevemente, salvo algunas excepciones, los comentaristas—incluso los cercanos a las posiciones más radicales— concuerdan en decir que estos tres versículos no han sido abrogados¹¹.

Esto induce a los liberales a decir que la línea principal del Corán es favorable a la libertad de conciencia. Si el Corán habla a veces del apóstata (sin utilizar este término, sino sólo el verbo correspondiente), esto no puede oponerse a la línea general, sino que debe entenderse dentro de este cuadro global, que es el de la tolerancia. Notemos aquí la importancia de la interpretación coránica (*ta'wil*), que es el punto fundamental de divergencia entre radicales y liberales.

DOS *HADITH* SOBRE LA APOSTASÍA

Pero, entonces, ¿en qué se basa la práctica tradicional islámica, si el Corán no prevé ningún castigo específico contra el apóstata? En efecto, se basa en dos *hadith* incansablemente

¹⁰ Al-Suyūṭī, *Mu'tarak al-aqrān fi i'gāz al-Qur'an* (El Cairo, 1969), vol. 1, p. 118 (en 'Awwā, pp. 17-18 y nota 12).

¹¹ Ver, por ejemplo, 'Awwā, pp. 17-18.

repetidas por los radicales: el del imán Awzā'ī (comúnmente llamada Ūzā'ī), y el de 'Ikrimah¹².

Ambos *hadith* pertenecen a la categoría de los *hadith al-ābād*, es decir, de los dichos referidos por una sola persona. En general, los ulemas no consideran válidos estos dichos para la definición de penas y castigos corporales (los *budūd*). Por tanto, esto descarta en principio los dos *hadith*. Sin embargo, el jeque radical egipcio Yūsuf Al-Qaradāwī hace una defensa de principio de este tipo de dichos transmitidos por un solo testigo, afirmando que son igualmente válidos.

¿En qué se basan, en cambio, quienes sostienen que estos dos *hadith* no deben ser considerados? Me limitaré a resumir aquí el razonamiento de algunos autores, en especial el del jeque Ahmad Subhi Mansūr que, en mi opinión, ha hecho el mejor análisis histórico y jurídico de los *hadith* en cuestión.

El hadith transmitido por Awzā'ī

En lo que se refiere al de Awzā'ī, he aquí el razonamiento de Mansūr. Nacido en Baalbek en el año 707, Awzā'ī, gracias a su habilidad, consiguió introducirse en la corte de Damasco, no lejos de su ciudad natal. A continuación, se convirtió en jurista de los Omayyad¹³. Ahmad Subhi Mansūr demuestra que creó varios *hadith* para complacer a quienes detentaban el poder, por oportunismo.

¹² Ver, por ejemplo, Sa'd al-Marsafī, *Hadith hadd al-ridda fī daw' usul al-ta'dīth, riwāyatayn wa dirāsātayn*, Beirut, Mu'assasat al-Rayyan, 1995, Colección «Difa' 'an al-hadith al-nabawī» 9, p. 86. Estas dos tradiciones constituyen el punto de partida del estudio.

¹³ La figura de Awzā'ī, convertida en mística para los musulmanes libaneses, inspiró, en el 2005, un documental (realizado por el director libanés Samed Kaado) en el que participé ilustrando el papel del intercambio cultural y religioso entre el mundo cristiano y el musulmán.

Cuando en el año 750 los Abasidios se adueñaron del poder y entraron en Damasco matando a todos los dirigentes omayyadis y a sus cortesanos, Awzā'ī logra, qué casualidad, salvarse: es el único que salió indemne de ese sangriento cambio de guardia. Tenemos el relato de su encuentro con el general abasidio, referido por el historiador Ibn Kathīr, y en el que emerge su personalidad oportunista. En este contexto, cita el famoso hadith que se le atribuye: *al-nafs bi-l-nafs*, vida por vida, que se remontaría al profeta. He aquí el texto: «La sangre de un musulmán no es lícita fuera de los tres casos siguientes: la vida a cambio de la vida, el hombre casado que comete adulterio, quien abandona su religión y se separa de su comunidad». Según él, Mahoma habría afirmado que se puede ejecutar a un musulmán sólo en uno de estos tres casos: el primero resulta de la aplicación de la ley del talión: ojo por ojo, diente por diente, vida por vida; el segundo, el del adulterio, está en flagrante contradicción con el texto del Corán referido en la *sura* de la Luz (24,2), que prevé explícitamente una pena de cien latigazos para el adúltero, nunca la pena de muerte («Flagelad a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno»); el tercer caso corresponde, más o menos, a la apostasía.

El análisis de Mansūr es riguroso y sugestivo. Ante todo, demuestra que la personalidad de al-Awzā'ī no es fiable, pues es un oportunista. Este *hadith* fue utilizado por los Abasidios para suprimir a sus oponentes políticos.

En segundo lugar, en lo que se refiere a la forma, este *hadith* se presenta sin ninguna cadena de transmisión (*isnād*)¹⁴, cosa completamente insólita en la ciencia de las tradiciones. Más aún puesto que, en el mismo relato de Ibn Kathīr,

¹⁴ Ejemplo de cadena de transmisión: A dice que B ha dicho que C ha dicho que Mahoma ha dicho... Los pasos para remontarse a Mahoma pueden ser, obviamente, mucho más numerosos.

Awzā'ī menciona el *hadīth* «las acciones valen lo que valen las intenciones» (*innamā ala'mālu bi-l-niyyāti*), relacionándolo, en esta ocasión, con una larga cadena de transmisión, pese a que este *hadīth* es muy conocido. En último lugar, analizando el contenido mismo del *hadīth*, muestra detalladamente que contradice al Corán. Debe notarse que el célebre tradicionista Muslim ibn al-Haggiāg (muerto en el año 875) integró este *hadīth* en su gran recolección. Pero, al notar la ausencia de una cadena de transmisión, le añadió una hipotética, visiblemente inventada, que no se corresponde con las cadenas conocidas¹⁵.

Añadiré una observación. En la extensa recolección (más de 800 páginas) de los escritos de al-Awzā'ī, publicada en Beirut, se busca este *hadīth* en vano. Como compensación, se encuentra otro que habla de apostasía, éste también, citado sin la más mínima cadena de transmisión, según cuanto refiere el tradicionista (experto en Tradición, Sunna) al-Tirmidhī (824-892). Curiosamente, hace referencia sólo a la mujer. Es el número 1354, donde se lee: Abū 'Īsā [al-Tirmidhī] dijo: al-Awzā'ī dijo: «A propósito de la mujer, si se separa del islam, debe ser ejecutada»¹⁶.

El *hadīth* transmitido por 'Ikrimah

El segundo *hadīth* al que se refieren los radicales, el de 'Ikrimah, dice: «A quien cambie religión, ejecutadlo». También éste se presenta «débil», por tres motivos. Ante todo, la personalidad de 'Ikrimah (muerto en el año 723) deja una som-

¹⁵ Mansūr examina los seis personajes que constituyen esta cadena de transmisión para demostrar su incoherencia.

¹⁶ 'Abd al-Rahm al-Rahmān ibn 'Umar abi 'Amr al-Awzā'ī (88-157, Hégira), *Sunan al-Awzā'ī. Abādīth wa āthār wa fatāwa*, a cargo de Marwan al-Shaār, Dar al-Nafa'is, Beirut, 1993, p. 419.

bra de duda sobre todo lo que refiere. Era el esclavo de ‘Abdallāh Ibn ‘Abbās, primo de Mahoma, y fue liberado por sus hijos tras la muerte de su dueño. Su reputación deriva del hecho de que se aventuró a transmitir las «tradiciones» atribuidas a Ibn ‘Abbās, quien gozaba de gran autoridad. Pero él pertenece al grupo político de los Kharigiti y esto hizo que se sospechara de muchas de las tradiciones; además, es conocido entre los estudiosos de *Hadith* por sus mentiras y escasa credibilidad. Por otra parte, la cadena de transmisión que proporciona es, según los especialistas, muy débil: según su costumbre, remonta su *hadith* a Ibn ‘Abbās, a quien atribuye centenares de dichos. Finalmente, el contenido mismo del *hadith* en cuestión no está conforme ni con la *sunna* ni con el Corán.

En conclusión, las dos tradiciones sobre las que se apoyan los radicales para justificar la condena a muerte del apóstata son, ambas, muy discutibles.

LA ARGUMENTACIÓN HISTÓRICA

Por tanto, ni el Corán ni la *sunna* del Profeta autorizan la interpretación de los fundamentalistas. Entonces, ¿en qué se basa? Ellos plantean dos argumentos: el primero, de orden jurídico, se basa en algunas *fatwa* de los *fuqahā* (los expertos en *fiqh*, los juristas musulmanes); el segundo, de carácter histórico, se refiere a los acontecimientos conocidos en la historia musulmana con el nombre de «guerras de apostasía». No afrontaré la cuestión jurídica, pues requeriría un estudio separado, sino que me limitaré a decir algunas palabras sobre el aspecto histórico.

La actitud de Mahoma

Los liberales subrayan el hecho de que el profeta del islam no ejecutó a nadie en nombre del «crimen de apostasía». Se dirá, tal vez, que este argumento no vale, pues la ocasión nunca se presentó. Sin embargo, se presentó en dos ocasiones, cuando sus fieles querían ejecutar a un converso, pero Mahoma intervino para impedirlo.

Además, no es un argumento *a silentio*. En efecto, se sabe, por las biografías oficiales, cuántas guerras emprendió (19, según la *Sirah*, es decir, la biografía, escrita por Ibn Hishām), sin dudar en matar a sus enemigos, o a quienes se oponían a su misión por motivos políticos. Si embargo, ha negado en dos ocasiones la ejecución de un renegado porque no consideraba la apostasía como motivo que conllevara un castigo en la vida terrena¹⁷. Éste es el argumento de los musulmanes liberales.

El caso de las «guerras contra los apostatas»

El argumento histórico invocado, con frecuencia, por los radicales islámicos es el de las famosas «guerras de la apostasía» (*hurūb al-riddah*), llevadas a cabo por Abū Bakú, el primer califa, que sucedió a Mahoma tras su muerte en el 632 y muerto él mismo dos años después. En la base de todo se encuentra un gran equívoco. De hecho, estos conflictos se llamaron «guerras de la apostasía» o, mejor, literalmente «guerras de la vuelta», en un sentido completamente distinto de lo que se

¹⁷ Sin considerar el conocido caso de Ubaidullah bin Jazz, el primer convertido del islam al cristianismo. Ubaidullah formaba parte del grupo islámico que se había refugiado en el 615 en Etiopía, antes de la Hégira de Mahoma (622). Allí, abrazó el cristianismo. «He encontrado lo que seguís buscando», decía a sus compañeros musulmanes.

quiere señalar. Los hechos se conocen: a la muerte de Mahoma, numerosas tribus árabes, ya sometidas al Estado de Medina fundado por Mahoma, y que le pagaban un impuesto caro en señal de vasallaje, aprovecharon para no dar más dinero y obtener la libertad. Abū Bakú condujo una guerra feroz contra ellos, para hacerles reentrar en el seno del islam. Esta actitud fue muy criticada por muchos, en especial, por los primeros compañeros del profeta del islam (los *Sababa*). Sin embargo, cuando el califa logró su intento de devolver la mayoría de estas tribus bajo su dominación, todos se alegraron con él. Para los contemporáneos de Abū Bakr, como para los historiadores musulmanes, estas guerras tenían, evidentemente, un objetivo económico y político, mientras que la religión no tenía prácticamente nada que ver. Abū Bakr combatió estas tribus, una tras otra, para que volvieran al seno del joven Estado musulmán y así enriquecer sus arcas.

La actitud del califa Omar

Su sucesor Omar (‘Umar ibn al-Khattāb, muerto en el año 644), el primer califa que ostentó el título de «Comandante de los creyentes», no prosiguió estas guerras. El motivo está claro: puesto que en aquella época ya había conquistado los territorios bizantinos y persas, la vuelta de algunos árabes rebeldes habría proporcionado sólo un magro botín. Entonces, el imperio musulmán ya era rico y poderoso, por lo que se podía prescindir de las guerras de apostasía. Más aún, la historia cuenta que este califa protegió a un apóstata para quien se había pedido la muerte. Esto muestra de forma evidente que estas guerras no tenían nada que ver con la «apostasía» en sentido religioso, sino con la «vuelta» (*riddah*) de las tribus árabes al nuevo Imperio.

CONCLUSIÓN

Este breve estudio muestra que el delito de apostasía y su castigo con la muerte del apóstata, que se presentan como fundados sobre una larga tradición en el islam, en realidad, no tienen un fundamento islámicamente aceptable. No tienen su fundamento en el texto del Corán, ni en la *sunna*, ni los *hadith* los justifican. Y tampoco la historia de los primeros años del imperio islámico autoriza semejante interpretación.

Entonces, ¿dónde tiene su origen lo que se ha convertido en un lugar común ampliamente compartido en el mundo islámico? Es una invención de los juristas musulmanes, sostienen los liberales, y ha sido promovida por motivos esencialmente políticos. Pero entonces, añaden, si este delito es un problema político, debe tratarse políticamente. Si la apostasía es un riesgo para la nación —y si el apóstata es juzgado al nivel de un peligro para el Estado, de un instrumento de *fitnah*, de sedición— entonces se trata de un problema político a afrontar en cuanto tal, no de un problema religioso del que ha de encargarse la autoridad musulmana.

Es evidente que lo que está en juego, detrás de todo esto, es la libertad religiosa. Y esto va mucho más allá de los casos de musulmanes que se hacen cristianos o que critican al islam. Además, reconocerle dignidad de delito a la apostasía significa abrir la puerta y proporcionar pretexto a todo tipo de represión ejercida por los grupos radicales contra todos aquellos que no piensan como ellos. En definitiva, es darle carta blanca al terrorismo que quiere encubrir sus gestas con una justificación religiosa.

He aquí, en síntesis, algunos aspectos problemáticos extraídos del debate actual sobre la *riddah*, debate que (afortunadamente) no parece destinado a extinguirse en un breve período de tiempo. Por eso, es importante que los países occidentales, que con frecuencia se han hecho portavoces de la

defensa de las libertades, sostengan los esfuerzos de los intelectuales musulmanes que se esfuerzan para conciliar la fe islámica con los Derechos del Hombre y que luchan por un islam con rostro humano.

INTRODUCCIÓN

La punta del iceberg

Hay una realidad muy conocida, no sólo por sus dimensiones cuantitativas y por su difusión geográfica, sino también porque, en estos años, se ha relatado en muchas ocasiones a través de libros, artículos de periódicos y transmisiones televisivas: la conversión al islam de personas procedentes de otras tradiciones religiosas y culturales. Pero hay otra realidad desconocida para la mayoría, de la que poco o nada se habla, y que está creciendo silenciosamente en Italia, en Europa y en los mismos países musulmanes: la conversión al cristianismo de personas procedentes del islam. Ellos son los protagonistas de este libro, hemos buscado y seguido sus itinerarios humanos, que quedan documentados en estas páginas. Páginas que testimonian cómo la aspiración a la felicidad que cada hombre lleva dentro le hace capaz de superar los obstáculos de naturaleza jurídica, social y cultural que encuentra en el camino de su realización. El sello infame de la apostasía que se impone a quien abandona la que se considera «la religión natural del hombre» conlleva consecuencias muy graves en el ámbito personal y social, que pueden llegar incluso a la

cárcel y a la pena de muerte. Es un sello que marca a todos los que se salen de la comunidad islámica, por tanto, a un número de personas mucho mayor de aquellos que se convierten al cristianismo. Un sello indeleble, que acompaña al apóstata a todas partes: incluso en tierra de emigración, es objeto de reprobación, de amenazas y de violencias por parte de sus conciudadanos, de su comunidad de pertenencia o de su misma familia. Por eso, muchos se ven obligados a vivir su condición de convertidos en la reserva y, con frecuencia, en total secreto, incluso en países donde la libertad de conciencia es un principio que, por lo menos en el plano formal, está garantizado.

LIBERTADES DECLARADAS Y LIBERTADES NEGADAS

La libertad de conciencia es justamente considerada uno de los pilares de la modernidad, pero su ejercicio es sustancialmente negado o encuentra aún muchos límites en distintas partes del mundo. El artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (aprobada en 1948) afirma que «todo individuo tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión». «Este derecho», se lee en el documento, «incluye la libertad de cambiar de religión o credo y la libertad de manifestar, aisladamente o en común, en público o en privado, la propia religión o el propio credo en la enseñanza, en las prácticas, en el culto y en la observancia de los ritos».

No son igualmente explícitos sobre este punto los documentos «paralelos» elaborados por instituciones internacionales islámicas. Consideremos, por ejemplo, la Declaración Universal Islámica de los Derechos Humanos —elaborada por cincuenta eminentes personalidades e intelectuales musulmanes bajo los auspicios del Consejo Islámico de Europa

con sede en Londres—, solemnemente presentada el 19 de septiembre de 1981 en la sede de la UNESCO en París; o bien la Declaración de los Derechos del Hombre en el islam, aprobada por el XIX Congreso de los 45 ministros de Asuntos Exteriores de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), celebrado en El Cairo en agosto de 1990¹. Ambas identifican su base en la *sharia*, la ley islámica. En ella, el fundamento y el sujeto último del derecho es Dios, cuya voluntad —expresada, precisamente, en la *sharia* recabada del Corán y de la *sunna*— determina los derechos y deberes de los individuos y de la colectividad. En este punto, nos preguntamos si estas Declaraciones pueden definirse «universales» o «confesionales». Además, hay que preguntarse si las mencionadas Declaraciones definen los derechos de todos los hombres en todo el mundo, o bien los derechos de todos los hombres dentro de las sociedades islámicas². Es seguro, como afirma un estudioso musulmán, que los redactores no pretendían dirigirse a un público islámico sino que intentaban, más bien, defender la especificidad islámica ante las *élites* occidentales³.

Un problema de fondo relativo a la Declaración de 1981 lo representa el hecho de que sus versiones en lengua francesa e inglesa no se corresponden, en varios puntos, con el original árabe. La versión árabe, por ejemplo, presenta el artículo 14 con el título de «derecho de invitar a entrar en el islam y de difundir su mensaje», mientras que la francesa se contenta con un genérico «derecho a la libertad de asocia-

¹ La resolución no fue promulgada a continuación por los jefes de Estado de la OCI y no tiene, por tanto, valor jurídico. Sin embargo, es innegable su notable significado simbólico en el plano político.

² Maurice Borrman, «Dichiarazioni a confronto», *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, enero-abril, 1999.

³ Ridwan al-Sayyid, *Il pensiero musulmano contemporaneo e i diritti dell'uomo. L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Turín, Fondazione Agnelli, 1998.

ción». La libertad religiosa, tal y como la expresa la ONU, de hecho queda invalidada, puesto que la afirmación según la cual «cada uno tiene derecho a pensar y creer lo que quiera [...] sin que nadie se entrometa o se lo prohíba», va acompañada de la precisión «siempre que esto ocurra dentro de los límites establecidos a este propósito por la Ley islámica»⁴ (artículo 12). «En efecto», prosigue el artículo, «nadie tiene derecho de propagar el error ni de difundir noticias que promuevan la indecencia o que humillen a la comunidad islámica». El «derecho a la libertad de religión», expuesto concisamente en el artículo 13, proclama que «toda persona dispone de libertad de religión y, por tanto, tiene derecho a practicar libremente el culto conforme a sus creencias». Sin embargo, en la Declaración de 1981 no se hace ninguna referencia al derecho de cambiar de religión.

Este derecho tampoco se menciona en la Declaración de la OCI de 1990. El artículo 2 afirma que «nadie está autorizado a limitar las garantías de la libertad religiosa», pero el alcance de esta declaración solemne queda neutralizado, de hecho, por la puntualización «si no es a través de la autoridad islámica y conforme a las disposiciones que ella estipula». Además, el artículo 10 afirma que «el islam es la religión natural del hombre» y, por tanto, de esto se deduce que se considera contra natura unirse a otro credo. Como confirmación de esta posición, el artículo añade que «está prohibido ejercitar cualquier forma de violencia sobre el hombre o aprovecharse de su pobreza o ignorancia para convertirlo a otra religión o al ateísmo». En definitiva, la conversión de un musulmán se presenta como un acontecimiento, siempre y

⁴ Las versiones inglesa y francesa hablan simplemente de «Ley». A primera vista, el término parece referirse a las leyes del Estado, dejando así un margen de discreción a los gobiernos. En realidad, las notas explicativas especifican, a continuación, que «Ley» significa «el conjunto de las disposiciones tomadas del Corán y de la *Sunnah*».

en todo caso, forzado: nunca podría ser fruto de una libre determinación del individuo, sino consecuencia de una violencia o del aprovechamiento de una condición de pobreza o ignorancia⁵.

El primado de la óptica confesional, respecto a la afirmación de un derecho reconocido como universal, es siempre confirmado. En efecto, muchos artículos terminan con la expresión restrictiva «salvo que la *sharia* lo disponga diversamente». Además, esta perspectiva es explícitamente reafirmada en los dos últimos artículos. El número 24 declara que «todos los derechos y libertades enunciados en el documento están sujetos a las disposiciones de la *sharia*»; el 25 que «la *sharia* islámica es la única fuente de referencia para explicar o aclarar cualquier artículo de la presente Declaración»⁶.

Una curiosa y significativa justificación de las reservas existentes en la cultura islámica respecto a la Declaración de la ONU se encuentra en un memorando dirigido, en 1970, por el Ministro de Asuntos Exteriores saudita a las organizaciones internacionales. Además, se lee que «la prohibición, al musulmán, de cambiar religión podría parecer —a quien es ajeno al islam— un impedimento sufrido por quienes pertenecen a la religión islámica». Sin embargo, la posición islámica, explica el memorando, fue dictada en tiempos de Mahoma por la necesidad de «impedir las insidias preparadas por los judíos», quienes planeaban simular la adhesión al islam, para abjurar a continuación y confundir la fe de los verdaderos creyentes. «Para impedir este intento», concluye la nota, «se le prohibió a los musulmanes la apostasía y se previó un castigo para este delito»⁷.

⁵ Carlo Panella, «Se questo è Islam moderato», *Il Foglio*, 14 de septiembre de 2004.

⁶ Este tema ha sido analizado más en profundidad en G. Paolucci y C. Eid, *Cento domande sull'islam*, Génova, Marietti «1820», 2002, pp. 65-68.

⁷ A. Pacini (ed.), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Turín, Fondazione Agnelli, 1998.

En este punto, resulta fácil poner de manifiesto una ambigüedad de fondo. En la concepción islámica se legitima el recurso a la fuerza para tutelar la libertad —en un país no islámico— de convertirse en musulmán, pero no se admite la conversión del musulmán a otros credos religiosos⁸. En definitiva, nos encontramos ante una especie de libertad en un único sentido: se es libre para entrar en el islam, no se es libre para salir de él⁹.

El concepto de libertad religiosa que se menciona incluso en las Constituciones de muchos países islámicos puede entenderse correctamente sólo dentro de una lógica confesional, desde el momento en que estas Constituciones afirman que el derecho musulmán es «una fuente principal de legislación» o, en otros casos, «la fuente principal de legislación». Por este motivo, los Estados islámicos que han suscrito la Declaración Universal de la ONU han introducido algunas postillas que reducen el alcance de lo que se refiere a la libertad religiosa.

Sin embargo, es un deber reconocer que en el interior del vasto y variado mundo musulmán, en el que se reconocen hoy 1. 300 millones de personas, hace tiempo que está presente y se expresa de distintas formas una posición dirigida a afirmar el primado de la persona y de su dignidad respecto a una interpretación rígida de la tradición. Ésta es una necesidad que se percibe como un paso fundamental e ineludible para entrar en la modernidad a pleno título. De esta posición se han hecho intérpretes en tiempos recientes, y con distintos matices, algunas voces acreditadas como el argelino Mohammed Arkoun, los tunecinos Mohamed Charfi, Mohamed

⁸ Los autores musulmanes hablan con frecuencia de «legítima defensa colectiva» semejante a la *actio popularis* del derecho romano.

⁹ Sami A. Aldeeb Abu-Sahlied, «Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman», *Islamochristiana*, n.º 20, Roma, 1994, p. 95.

Talbi y Mondher Sfar, el sirio Bassam Tibi, el sudanés Abdullahi Ahmed an-Na'im, el iraní Hazme Aghajari, el pakistaní Abdur Rahman, el egipcio Sayyed al-Quimni y otros muchos intelectuales¹⁰. Una inspiración análoga está presente, también, en la sociedad civil de algunos países. Por ejemplo, la Liga Tunecina para la Defensa de los Derechos del Hombre, en su Carta, afirma que «toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento y de conciencia» y que «este derecho implica la libertad de elección de la propia religión y de las propias convicciones»¹¹.

También el fenómeno de la inmigración procedente de países de tradición islámica, que ha invadido Europa en las últimas décadas, ha suscitado en millones de musulmanes un nuevo interés por el tema de la libertad de conciencia. Al vivir en Occidente, han tenido la posibilidad de encontrar y apreciar una libertad de pensamiento y de expresión desconocida en su tierra de origen; han descubierto —o redescubierto, sin el velo de las censuras confesionales— otros credos religiosos; han podido apreciar qué significa vivir en una sociedad donde las leyes no son emanación directa de la tradición religiosa, sino donde, en nombre del laicismo, se garantiza a todos y cada uno la libertad de expresión de la propia fe. En este contexto, abrazar otro credo religioso se convierte en una opción más accesible para quienes vivían en el miedo de las leyes que castigan a los apóstatas, para quienes tenían que medirse con pesados condicionamientos culturales, sociales e, incluso, familiares. En este sentido, la emigración representa una *chance*. Pero no pueden olvidarse las dificultades que muchos conversos siguen experimentando

¹⁰ Quimni, amenazado de muerte por apostasía, fue obligado, en julio del 2005, a retirar sus afirmaciones y a abandonar la publicación de nuevos libros. Para la obra de estos intelectuales, véase la Bibliografía.

¹¹ *Islamocristiana*, n.º 13, Roma, 1987.

también en Occidente y que pueden llegar incluso a intimidaciones y violencias. En estos casos, no han de temer a las leyes del Estado, sino la reacción del *entourage* o de la familia¹².

¿UN LIBRO CONTRA EL DIÁLOGO?

Somos conscientes de que la idea misma de publicar un libro sobre los musulmanes convertidos al cristianismo podría ser criticada o mirada sospechosamente por distintos motivos, y que los autores podrían haber eliminado, preventivamente, algunos datos inspirados, más o menos explícitamente, en preocupaciones que se refieren a lo llamado *politically correct*. Por ejemplo, el obrar subrepticamente para crear o aumentar las divisiones o incomprensiones entre los fieles de ambas religiones y, por tanto, obstaculizar el diálogo. A propósito de esto, es necesario liberar el campo de algunos equívocos.

Ante todo, es un deber liberar a la palabra *diálogo* de las acepciones ambiguas, reductoras o desviadas que se han acumulado con el tiempo. El diálogo auténtico exige algunas pre-condiciones: es necesario que sean dos que lo desean (si no, se reduce a un improductivo monólogo), cada uno de los interlocutores ha de tener una conciencia clara de la propia identidad y estar animado por el deseo de hacer que el otro conozca su posición de forma integral, sin poner entre paréntesis lo que le molesta o escandaliza. El diálogo exige amor por la verdad —incluso a costa de parecer desagradable— y respeto hacia el interlocutor en su complejidad e irreductibilidad. No ha de ser minimalista sino, más bien,

¹² Es emblemático el caso de una muchacha pakistaní residente en Inglaterra. Sus padres, tras haber descubierto que tenía una copia del Evangelio en su habitación y que frecuentaba una iglesia, la mandaron «de vacaciones» a Pakistán. Tres semanas después, en circunstancias misteriosas, la muchacha «resbaló» mientras paseaba de noche por la orilla de un río y perdió la vida. Cfr. *Times*, 5 de febrero de 2005.

exigente; no debe convertirse en un baile de disfraces en el que nos cubrimos la cara para no desagradar al interlocutor, ni puede reducirse a decir sólo lo que le gusta a quien se tiene delante: estas actitudes pertenecen más a la diplomacia que a la búsqueda de la verdad¹³.

En este libro hemos relatado el camino de quien ha descubierto en el rostro de Jesús y de sus seguidores la respuesta más convincente al propio deseo de realización humana, encontrando con frecuencia en el cristianismo el cumplimiento de lo que había empezado a experimentar en el islam. O bien de lo que deseaba en su corazón, sin encontrarlo en la fe musulmana. En absoluto se quiere aquí proponer un análisis de tipo sociológico sobre las conversiones, sino más bien dar razón —a través de una pluralidad de experiencias— de lo que hace fascinante la experiencia cristiana a los ojos de quien ha crecido en la tradición islámica. Por eso, cualquier lectura de estas páginas de tipo ideológico o político corre el riesgo de falsear su espíritu y contenidos.

¿Qué significa *hoy* encontrar a Jesús y descubrirlo como hijo de Dios y Salvador, para un musulmán que, si por una parte lo reconoce como «Cristo hijo de María», por otra, lo concibe como uno de los muchos profetas que precedieron a Mahoma, «sello de los profetas»? Significa, como atestiguan los relatos que proponemos, encontrar el rostro de quienes siguen a Jesús porque, a su vez, han quedado fascinados por una presencia que se ha revelado decisiva para sus existencias. Significa quedar fascinados por la lectura del Evangelio o por el testimonio que la Iglesia, la comunidad de los creyentes que reconoce a Cristo vivo y operante, propone en sus diferentes expresiones y sensibilidades: el rostro de un amigo, de un religioso, de la muchacha de quien te enamoras, la realidad de un movimiento, de un grupo parroquial, de una familia.

¹³ G. Paolucci y C. Eid, *Cento domande...*, ed. cit., p. 177.

Por la parte musulmana, algunos podrían acusar a los autores de este libro de hacer una obra más o menos explícita de proselitismo. Pero la intención que los ha movido es sólo la de describir una realidad hasta ahora inexplorada, superando las comprensibles reticencias de los interesados y rompiendo una cadena de silencio que, con frecuencia, confina con el olvido.

Además, quien usa el proselitismo para acusar a ciertos ambientes católicos de animar una especie de «caza a la presa a convertir», demuestra no comprender la lógica que anima a la Iglesia ni su misma naturaleza: es decir, la de una realidad que vive y propone el acontecimiento cristiano a la libertad de cada hombre. El cual es libre de plantearse, aceptándola o rechazándola. Desde sus orígenes, la comunidad cristiana ha sido misionera y pedirle que renuncie a serlo en nombre de una concepción malentendida de la convivencia entre religiones, significa amordazarla y reducirla a una especie de museo de valores. En el fondo, significa pedirle que renuncie a ser ella misma.

LOS CONVERSOS, UN DESAFÍO PARA EL ISLAM Y PARA LA IGLESIA

La conversión de un musulmán al cristianismo es un paso que exige valor y determinación y que, con frecuencia, implica dolorosas rupturas con la propia familia, con los amigos y con la comunidad social y religiosa a la que se pertenece. Un paso que, en la tradición clásica todavía dominante en la mayor parte de los países islámicos y en la mentalidad común, se vive como una verdadera traición merecedora de castigo, pues el islam sólo tiene puerta de entrada. Por tanto, un desafío muy arriesgado, cuyas dificultades pueden inducir a algunos a detenerse antes de llegar al bautismo, para no poner en peligro su incolumidad o la de su familia. Otros van

hasta el final, pero se adaptan a vivir en una especie de clandestinidad religiosa —y, como consecuencia, humana y social— para no hacerse notar, para no parecer «provocadores» y para no suscitar reacciones negativas. Hay quien prefiere abandonar el propio país para escapar de las amenazas físicas o de la presión religiosa y social que sentía a su alrededor; hay quien ha cambiado de ciudad o de trabajo en Italia y quien decide ir a misa en una zona distinta de aquella en la que vive. También por esto, a lo largo de nuestro estudio, hemos encontrado varios rechazos a nuestras peticiones por parte de personas que han decidido mantener su conversión en secreto y que no se sienten seguras ni siquiera en nuestro país. Sin embargo, otros han aceptado contar su camino, pero exigiendo el anonimato. En definitiva, lo que es posible monitorizar y relatar es sólo la punta de un iceberg que se ha ido formando a lo largo de estos años en la sociedad italiana.

La condición de semiclandestinidad en la que muchos neoconvertos se ven obligados a vivir interpela, ante todo, a las comunidades islámicas que en estos años han echado raíces en Italia y a las organizaciones que pretenden liderar estas comunidades, que ya totalizan un millón de personas. Quien, apelando a la libertad religiosa, pide al Estado y a las administraciones locales el reconocimiento de algunos derechos ligados a las propias peculiaridades —a condición de que sean compatibles con las disposiciones jurídicas del país en que ha elegido vivir— no puede evitar el deber de vigilar las obras de facinerosos y extremistas, y debe denunciar a las autoridades competentes a todos los que quieran erigirse como justicieros privados en nombre del islam, en lugar de ofrecer protección (y, en el fondo, complicidad) a los «hermanos que yerran». Pero los líderes del islam italiano están también llamados a desempeñar una amplia obra de educación dentro de las comunidades locales y de las mezquitas para prevenir la formación de un clima hostil hacia quienes deciden seguir una experiencia

religiosa diferente. Sin embargo, a la escuela le corresponde la misión de favorecer un clima de tolerancia y transmitir a las generaciones jóvenes los fundamentos de una convivencia civil basada en la promoción de las libertades individuales y colectivas y en el respeto recíproco.

Como decíamos, pese a residir en un país donde está vigente la libertad religiosa (incluida la de pertenecer a otro credo), los musulmanes que se convierten viven, con frecuencia, con el temor de represalias o sufren amenazas y, a veces, agresiones. No podemos permanecer indiferentes ante su condición que, en algunos aspectos, es asimilable a la de los cristianos en tiempos de las catacumbas. Las instituciones públicas y, en especial, las fuerzas del orden, están llamadas a vigilar para asegurar la tutela necesaria a todos los que, tras haber llevado a cabo el fatídico «paso», se sienten en peligro.

Last but not least, las conversiones de musulmanes al cristianismo representan también un desafío para la Iglesia italiana. Estas personas dejan una comunidad, la *umma* islámica, y con el bautismo pasan a formar parte de la comunidad cristiana. Pero, con frecuencia, este dato objetivo desde el perfil sacramental no va acompañado de una atención a largo plazo ni de una disponibilidad para ofrecer a los neoconvertos una compañía humana que los ayude a sentirse parte integrante de la comunidad cristiana, de una realidad en la que sea posible experimentar la presencia real de Jesucristo. La soledad, en muchos casos acompañada por acusaciones, amenazas (y, a veces, violencias) del *entourage* del que provienen, es una de las mayores insidias a las que debe enfrentarse quien se convierte del islam al cristianismo. Una soledad que puede llegar a velar la belleza del acontecimiento cristiano que encuentra en la dimensión comunitaria su realización más plena. No es suficiente con abrir la puerta a quien llama a la puerta de la Iglesia; es necesario trabajar para que se sienta realmente en su casa. En este sentido, todo neoconvertido representa un desafío para

todos los católicos, los provoca para que recuperen una responsabilidad que en demasiadas ocasiones se da por descontada, hasta ser inactiva. No hace mucho, lo recordaba Joseph Ratzinger, entonces Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, que al hablar de la soledad en la que, con frecuencia, se encuentran los neoconvertidos denunciaba «el drama de nuestra conciencia cristiana que está herida, que es insegura. Naturalmente», añadía el futuro papa Benedicto XVI, «debemos respetar los Estados islámicos, su religión pero, sin embargo, debemos pedir también la libertad de conciencia de quienes quieren hacerse cristianos y, con valentía, debemos asistir a estas personas, justamente porque estamos convencidos de que han encontrado algo que es la respuesta verdadera. No debemos dejarlos solos. Se debe hacer todo lo posible para que puedan vivir en libertad y con paz lo que han encontrado en la religión cristiana»¹⁴.

En este tema intervino también monseñor Michael Fitzgerald, presidente del Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso, respondiendo a algunos puntos hechos en el periódico por una mujer magrebí que denunciaba el silencio de la Iglesia frente a quienes, como ella, han abrazado la fe en Cristo. «Digo a todos los musulmanes convertidos al cristianismo que nosotros no cesamos de hablar de esta libertad de conciencia con nuestras parejas. Con frecuencia, tienden a limitar la libertad de religión a la libertad de culto. Para nosotros la libertad de religión va más allá, incluye también la libertad de cambiar de religión.» El representante vaticano admitía, entre otras cosas, que éste «no es un discurso fácilmente aceptado. Quizás se necesite tiempo. Pero no renunciaremos»¹⁵.

¹⁴ Antonio Socci, «Oggi è l'Occidente a opporsi al cristianesimo», *Il Giornale*, 26 de noviembre de 2003.

¹⁵ Magdi Allam, «Fitzgerald: ma il Vaticano non può imporre le sue leggi», *Corriere della Sera*, 4 de septiembre de 2003.

Este tema fue un punto firme del magisterio de Juan Pablo II. En el mensaje para la Jornada de la Paz de 1988 subrayó que «la libertad religiosa, exigencia insuprimible de la dignidad de todo hombre, es una piedra angular del edificio de los derechos humanos». En la misma ocasión, el pontífice denunció la existencia de «legislaciones y reglamentos que no contienen el derecho fundamental a la libertad religiosa o que prevén limitaciones totalmente carentes de motivo, por no hablar de los casos de verdaderas disposiciones de carácter discriminatorio y, a veces, claramente persecutorio». Diecisiete años después, en uno de sus últimos discursos, señala que el problema sigue abierto. Dirigiéndose al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, recuerda que «la libertad de religión sigue siendo en numerosos Estados un derecho no suficiente o adecuadamente reconocido». Y esto, subraya el papa Wojtyła, pese a que el derecho a la libertad religiosa se «refiere a la relación más esencial del hombre: su relación con Dios»¹⁶.

Ésta es una época en la que los católicos italianos están llamados a recuperar las razones profundas de su fe y a dar testimonio de ellas incluso ante quienes provienen de otras tradiciones religiosas. Sin intenciones proselitistas, pero también sin temores reverenciales. Son numerosas las realidades católicas que, en estos años, han acogido a millares de inmigrantes a su llegada a Italia, los han acompañado en la búsqueda de un trabajo y de una casa, los han sostenido en el camino, con frecuencia fatigoso, de la integración. A todos se les ofrece ayuda, independientemente del credo religioso que profesen: el ejercicio de la caridad no exige la exhibición de certificados de bautismo de quien la recibe. Pero esto no significa que, por un malentendido «respeto de la diversidad» o por el temor de incomodar a los musulmanes, se deba poner

¹⁶ Discurso del Santo Padre al Cuerpo Diplomático, 10 de enero de 2005.

entre paréntesis lo que se encuentra en la raíz de este compromiso multiforme: el Evangelio, el amor de Cristo que arde en los corazones de sus seguidores y los abre a las necesidades de todo hombre. En estos años, quien se ha esforzado generosamente en la trinchera de la acogida a los extranjeros —a menudo con la inactividad de las instituciones públicas— ha corrido el riesgo de «perder la memoria». De perder por el camino el fundamento ideal de tanto esfuerzo, de transformar el ejercicio de la caridad en un gigantesco y anónimo supermercado de solidaridad. Por tanto, no es casualidad que el presidente de los obispos italianos, Camillo Ruini, haya puesto de manifiesto precisamente este riesgo en una intervención histórica en el congreso nacional del año 2003 de la Fundación de Inmigrantes, el organismo de la Iglesia italiana que se ocupa de los extranjeros. Con palabras medidas, como es su costumbre, pero de forma inequívoca, recordó que ante los inmigrantes es un deber vivir el Evangelio de la caridad pero que los católicos deben sentirse «igualmente llamados a ofrecerles también, de las formas y en los tiempos más oportunos, la caridad del Evangelio»¹⁷.

Estas páginas son una contribución para levantar el velo de una realidad presente en nuestro país desde hace tiempo pero que, hasta ahora, se ha mantenido en la clandestinidad. Entretanto, quienes han hecho el recorrido inverso (los conversos al islam) se han convertido, frecuentemente, en líderes de asociaciones musulmanas y en protagonistas en periódicos y televisión. Hemos descrito recorridos existenciales a menudo difíciles que, para poderse desarrollar integralmente exigen valor, determinación y mucha disponibilidad a correr el riesgo de la marginación o del alejamiento de las comunidades de pertenencia o de la familia. Pese a la diversidad de las

¹⁷ Camillo Ruini, Prolusione al Convegno Nazionale sulle Migrazioni, Conferencia Episcopala italiana, Castelgandolfo, 25-28 de febrero de 2003.

situaciones, las historias de conversión que hemos recogido testimonian a los musulmanes que el encuentro con el cristianismo es una posibilidad que interpela a su libertad. Y que algunos la han hecho suya, descubriendo en el Jesús de los Evangelios la respuesta a sus expectativas más profundas. En último lugar, estas páginas quieren ser también una pequeña-gran provocación para muchos católicos, para que se sientan interpelados por esta «primavera de la fe» que está floreciendo a su alrededor. Y que quizás pueda librarlos del entumecimiento y de la normalidad con que viven esa revolución antropológica, antigua y siempre nueva, que se llama cristianismo.